V. NECKEBROUCK

Le onzième commandement

Etiologie d'une église indépendante
au pied du mont Kenya

1978

Nouvelle Revue de science missionnaire
CH - 6405 Immensee

Le onzième commandement

Etiologie d'une église indépendante au pied du mont Kenya

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de theologie aan de katholieke universiteit te Nijmegen, op gezag van de rector magnificus A. J. H. Vendrik, volgens het besluit van het kollege van dekanen in het openbaar te verdedigen op donderdag 18 mei 1978, des namiddags te 4 uur.

door

Valeer, Jozef, Maria, Ghisleen Neckebrouck
Geboren te Bertem (Korbeek-Dijle).

Nouvelle Revue de science missionnaire
CH - 6405 Immensee

NEUE ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT
NOUVELLE REVUE DE SCIENCE MISSIONNAIRE

*Herausgegeben vom
Verein zur Förderung der Missionswissenschaft
Immensee*

SUPPLEMENTA

Vol. XXVII

V. Neckebrouck

LE ONZIEME COMMANDEMENT

Etiologie d'une Eglise indépendante
au pied du mont Kenya

Le onzième commandement

Etiologie d'une église indépendante
au pied du mont Kenya

1978

Nouvelle Revue de science missionnaire
CH - 6405 Immensee

Tout droit réservé

© 1978 by Nouvelle Revue de science missionnaire

CH - 6405 Immensee

Printed in Switzerland

Imprimerie St-Canisius, CH - 1701 Fribourg

ISBN 3-85824-053 2

TABLE DES MATIERES

LISTE DES ABREVIATIONS	XI
BIBLIOGRAPHIE	XV
INTRODUCTION	1

PREMIERE PARTIE : RENCONTRES

CHAPITRE I. UN PAYS ET SES HABITANTS	11
1. Le Kenya	11
2. Les tribus kikuyu et la tribu kikuyu	12
3. Le pays kikuyu	16
4. De la géographie à l'histoire	19
5. Expansion démographique	21
CHAPITRE II. LA MAISON DE GIKUYU ET MUUMBI	25
1. Habitat d'origine et migration	26
2. La pénétration au pays kikuyu	32
3. Les Gumba	35
4. Les Ndorobo	39
5. Les Thagicu	43
6. Les Maasai	52
7. Les enfants de Gikuyu et Muumbi.	59
CHAPITRE III. LE TRIANGLE DE LA VIE	66
1. La Vie	66
2. Les sources de la vie	71
3. Une culture discrète ?	75
4. La primauté de la terre	76
5. Naître de la terre	78
6. Naître avec la terre	80
7. Recevoir la terre	81
8. Venir à l'existence par l'agriculture	82
9. Posséder la terre	83
10. Vendre la terre	86
11. Vivre de la terre	87
12. La terre et les ancêtres	89
13. La terre, « fait primitif »	90
14. « Githaka ni andu »	91
15. Le bétail	92
16. La femme, la vie et la terre	97
17. L'ambiguïté de la femme	100

CHAPITRE IV. COOMBA	105
1. Un prophète kikuyu	105
2. La pénétration étrangère	106
3. Première résistance	110
4. L'arrivée des colons	117
5. Premières expropriations de terre	119
6. Squatting et travail forcé	122
7. La première guerre mondiale et ses séquelles	128
8. Mythes et idéologies	133
9. « Gukira ni guthurana »	137
CHAPITRE V. ABEA	141
1. L'entrée en scène des missions	141
2. « Gutiri mubea na muthungu »	143

DEUXIEME PARTIE : CONFRONTATIONS

CHAPITRE VI. PRELUDES	155
1. Ecoliers	155
2. Convertis	161
3. Un accord général	163
4. Associationnisme politique première manière	165
5. Associationnisme politique nouvelle manière	168
6. Associationnisme secret	179
7. Associationnisme religieux	180
8. Typologie de l'associationnisme kikuyu au cours de la décade 1920—1930	185
CHAPITRE VII. LA GUERRE SCOLAIRE	186
1. Controverse sur le type d'enseignement à dispenser	186
2. Controverses sur la finalité de l'enseignement	189
3. Le point de vue kikuyu	192
4. Principaux jalons de la politique éducationnelle	197
5. Les jardins d'école	202
CHAPITRE VIII. IRUA RIA AKA	208
1. Les missionnaires et la culture kikuyu	208
2. Une application : le domaine du sexuel	212
3. Une institution cruciale	219
4. L'opération	220
5. Le sens de la coutume	224

CHAPITRE IX. ORAGE AU MONT KENYA	246
--	-----

1. Les débuts : 1906—1915	246
2. Les arguments médicaux	248
3. La suite des événements : 1915—1934	253
4. Orage au mont Kenya	262
5. Muthirigu	265
6. Les presbytériens et les autres dénominations chrétiennes	269

CHAPITRE X. LE CREUSET DE LA REACTION	276
---	-----

1. La conjoncture politique générale	276
2. Conséquences de l'alphabétisation : la littérature biblique	279
3. Conséquences de l'alphabétisation : la littérature profane	286
4. L'échec d'un système éducatif et moral	288
5. L'énigme de l'obsession sexuelle	290
6. Irua et tabou de la chasse	292
7. Entre le marteau et l'enclume	296

TROISIEME PARTIE : DENOUEMENTS

CHAPITRE XI. TRANSITION	307
-----------------------------------	-----

1. Find the chief !	307
2. Find the people !	310

CHAPITRE XII. TROIS DONNEES IMPORTANTES	316
---	-----

1. La migration et ses connotations sociales et symboliques	316
2. Le système administratif et politique	318
3. Le mode d'implantation des Eglises	327

CHAPITRE XIII. VERS L'INDEPENDANCE : COMMENT ?	331
--	-----

1. Migration et indépendance	331
2. Une ecclésiologie kikuyu	334
3. Le glissement vers l'indépendance	336
4. Ituika et indépendance	342
5. Ecoles indépendantes	349
6. Eglises indépendantes	353
7. Gouvernement ecclésiastique et gouvernement traditionnel	359

CHAPITRE XIV. VERS L'INDEPENDANCE : POURQUOI ?	362
--	-----

1. Des intérêts divergents	362
2. Une orientation politique	365
3. La recherche d'un statut social	368
4. La foule méconnue	371

5. La pertinence étiologique propre de l'irua	373
6. « Rien n'est séparable du sol »	379
7. Irua, githaka na andu : la circoncision, la terre et le peuple .	384
8. Irua na uka : excision et féminité	390
9. Irua na ngoma : initiation et esprits ancestraux	393
10. La circoncision et le trièdre de la vie	398
11. Fabulation, noire et blanche	401
12. Autres mobiles structurels ou personnels	403
13. En guise de conclusion	405
 CHAPITRE XV. UN MOUVEMENT RELIGIEUX	 408
1. Le problème	408
2. Une remarque préliminaire	410
3. Exorcisation de l'explication causale de la religion	411
4. Ituika, Ndamathia et la AIPCA	416
5. Les disjonctions analytiques et le vécu	419
6. Eviter les définitions théologiques ou culturelles de la religion	433
7. Paganisme et christianisme	441
8. Un instantané à éclairage économique	450
 CHAPITRE XVI. LA PENTECOTE	 454
1. Une intention de base conformiste	454
2. What is in a name ?	458
3. L'option chrétienne	466
4. L'option protestante	471
5. L'option religieuse	474
 QUATRIEME PARTIE : VARIATIONS	
 CHAPITRE XVII. LE ROLE DE L'INADAPTATION CULTURELLE	 477
1. Le problème	477
2. Trois thèses	478
3. Les fluctuations de l'opinion africaine	485
4. La connivence africaine	491
5. Au-delà des apparences	493
6. Trois univers complexes	501
 CHAPITRE XVIII. D'AMOUR ET DE CHIFFRES	 510
1. Amour ou volonté de puissance ?	510
2. Amour et explication scientifique	511
3. Amour et relations sociales	513
4. Harry Thuku	517
5. Molonket Olokorinya Ole Sempele	529
6. Les chiffres	540

CHAPITRE XIX. KIKUYU ET CHAGGA .	543
1. Les écueils de la méthode des corrélations	543
2. Un projet limité	545
3. Les Kikuyu	546
4. Les Chagga	548
5. La Tanzanie entre les deux guerres	550
6. Luthériens et catholiques au Kilimanjaro	555
7. Le véritable enjeu de la discussion	556
8. L'imposition du régime colonial au Kikuyu et en Uchagga .	558
9. Le Kenya et la Tanzanie : deux modèles de colonisation .	561
10. Une épopée du café	570
11. Du café à la religion	577
CHAPITRE XX. ARUSHA ET MAASAI .	582
1. Les origines du peuple arusha	582
2. Les Arusha sous régime colonial	583
3. Le conservatisme arusha	584
4. Deux montagnes, deux peuples	589
5. Les Maasai. Conservatisme par prospérité	591
6. Conservatisme par isolement	593
7. Conservatisme par nature	597
8. Conservatisme par acculturation inadaptée	598
9. Une approche plus nuancée du conservatisme maasai . .	599
10. L'argument écologique	606
11. Trois arguments pour être conservateur : nouvelle lecture du conservatisme maasai	610
12. Une double leçon de prudence	615
REGISTRE	621

ABBREVIATIONS

A	Anthropos
AA	American Anthropologist
AAAG	Annals of the Association of American Geographers
AAF	African Affairs
AAS	African Association
ACCS	African Christian Church and Schools
AG	Archives de Géographie
AIC	Africa Inland Church
AIM	Africa Inland Mission
AIOC	African Independent Orthodox Church
AIPCA	African Independent Pentecostal Church of Africa
A-L	Africa (Londres)
ALS	African Languages Studies
AM	African Music
AMHGC	African Mission of Holy Ghost Church
ANL	Annali Lateranensi
AOC	African Orthodox Church
AOCS	African Orthodox Church and Schools
APMS	Alliance of Protestant Missionary Societies
AQ	Anthropological Quarterly
ARR	African Religious Research
AS	African Society
ASB	African Studies Bulletin
AZ	Azania
BBOHSHS	Bulletin of the Bishop Otunga High School Historical Association
BFA	Bulletin of the Faculty of Arts (Le Caïre)
BJS	British Journal of Sociology
BSACH	Bulletin of the Society of African Church History
C	Concilium. Revue Internationale de Théologie
CA	Le Courrier d'Afrique
CAS	Convention of Associations
CD	Cultures et Développement
CEA	Cahiers d'Etudes Africaines
CHGCEA	Christian Holy Ghost Church of East Africa
CIS	Cahiers Internationaux de Sociologie
CM	Consolata Mission
CMR	Church Missionary Society Review
CMS	Church Missionary Society
COM	Cahiers d'Outre-Mer
CP	Church of the Prophets
CRA	Cahiers des Religions Africaines
CSM	Church of Scotland Mission
CSSH	Comparative Studies in Society and History

Dd	Daedalus
DJK	Dini Ya Jesu Kristo
DNM	Dini Na Mila
EAA	East African Association
EAER	East African Economics Review
EAESB	East African Economic and Statistical Bulletin
EAGR	East African Geographical Review
EAIC	East African Israēl Church
EAINC	East African Indian National Congress
EAISR	East African Institute of Social Research
EAJ	East African Journal
EAMJ	East African Medical Journal
EAQ	East Africa Quarterly
EAR	East Africa and Rhodesia
EAS	East African Standard
EAWL	East African Women's League
EC	L'Essor du Congo
ER	Ecumenical Review
FSAC	Folia Scientifica Africae Centralis
GJ	Geographical Journal
GMS	Gospel Missionary Society
GWHGC	God's Word and Holy Ghost Church
H	Hadith
HGCK	Holy Ghost Church of Kenya
HIA	History in Africa
HSCZ	Holy Spirit Church of Zayun
IBEAC	Imperial British East Africa Company
IDPP	Idoc Documentation Participation Project
IJAHS	International Journal of African Historical Studies
IKT	Inside Kenya Today
IRM	International Review of Missions
JAA	Journal of African Administration
JAF	Journal of American Folklore
JAHA	Journal of African History
JAL	Journal of African Languages
JAS	Journal of African Society
JBS	Journal of British Studies
JEARD	Journal of Eastern African Research and Development
JEASC	Journal of the East African Swahili Committee
JEAUNHS	Journal of the East Africa and Uganda Natural History Society
JHAK	Journal of the Historical Association of Kenya
JKMS	Journal of the Kenya Medical Service

JMAS	Journal of Modern African Studies
JNH	Journal of Negro History
JRA	Journal of Religion in Africa
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Society
JRGS	Journal of the Royal Geographical Society
JSA	Journal de la Société des Africanistes
KA	Kikuyu Association
KANU	Kenya African National Union
KAU	Kenya African Union
KCA	Kikuyu Central Association
KCH	Kenya Churches Handbook
KFP	Kenya Foundation of the Prophets
KHR	Kenya Historical Review
KISA	Kikuyu Independent Schools Association
KKEA	Kikuyu Karing'a Educational Association
KLC	Kenya Land Commission. Evidence and Memoranda
KLP	Kikuyu Loyal Patriots
KMJ	Kenya Medical Journal
KN	Kikuyu News
KNA	Kenya National Archives
KNCP	Kilimanjaro Native Coffee Planters Association
KNCU	Kilimanjaro Native Cooperative Union
KOG	Kenya Official Gazette
KPA	Kikuyu Provincial Association
KPC	Kenya Population Census
KWN	Kenya Weekly News
L	Latitudes
LELM	Leipzig Evangelical Lutheran Mission
LH	L'Homme
LNC	Local Native Councils
M	Mila. A Biannual Newsletter of Cultural Research
MA	Maasai Association
MC	Missioni Consolata
MFC	Memorandum on Female Circumcision
MG	Manchester Guardian
Mi	Ministry
MJ	Makerere Journal
MM	Methodist Mission
MN	Man
MNC	Le Monde Non Chrétien
MR	The Modern Review
MYK	Miti Ya Kenya
MZ	Mawazo
NBU	Nairobi Baganda Union
NGM	New Geographical Magazine

NH	Natural History
NICK	National Independent Church of Kenya
NITD	Native Industrial Training Depot
NR	National Review
P	Phylon
PA	Présence Africaine
PCEA	Presbyterian Church of East Africa
PCEAA	Presbyterian Church of East Africa Archives
PKP	Progressive Kikuyu Party
PMAS	Proceedings of the Minnesota Academy of Science
PP	Past and Present
PPA	Psychopathologie Africaine
PS	Population Studies
PTS	Political Studies
R	Race
RPM	Revue de la Politique Mondiale
SAAB	South African Archaeological Bulletin
SD	Science Digest
SDMC	Seventh Day Missionary Church
SGM	Scottish Geographical Magazine
SJA	Southwestern Journal of Anthropology
SP	The Sunday Post (Nairobi)
SR 1	Standard Resolution N° 1
SSS	Soldiers Settlement Scheme
T	Tarikh
TBCR	The Times British Colonies Review
TJH	Transafrican Journal of History
TM	Les Temps Modernes
TNR	Tanganyika Notes and Records
TVT	Tijdschrift Voor Theologie
UJ	Uganda Journal
WD	World Dominion
WWM	Watu Wa Mungu
YKA	Young Kikuyu Association

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie ne contient que les études citées dans le texte.

- Abrahams, R. G.**
1973 Some Aspects of Levirate. In: J. Goody (ed.).
- Adamson, J.**
1967 The Peoples of Kenya. Londres - New York.
- Ainsworth, J.**
1906 The East Africa Protectorate and Development. *EAQ*.
- Alland, A.**
1974 La Dimension Humaine. Paris.
- Allaud, C.**
1916 La Frontière Anglo-Allemande dans l'Afrique Orientale. *AG*.
- Allegro, J. M.**
1971 De Heilige Paddestoel en het Kruis. Bussum.
- Allen, J.**
1977 Swahili History Revisited. Institute of African Studies. University of Nairobi. Seminar paper nr. 76.
- Allison, A. C.**
1952 Blood Groups in Some East African Tribes. *JRAI*.
- Alpers, E. A.**
1967 The East African Slave Trade. Nairobi.
1968 The Nineteenth Century : Prelude to Colonialism. In : B. A. Ogot - J. A. Kieran (eds.).
1969 The Coast and the Development of the Caravan Trade. In : I. M. Kimambo - A. J. Temu (eds.).
1972 Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa. The Matrilineal Peoples of the Southern Interior. In : T. O. Ranger - I. M. Kimambo (eds.).
1974 The Nineteenth Century : Prelude to Colonialism. In : B. A. Ogot (ed.).
- Alport, C. J. M.**
1954 Kenya's Answer to the Mau Mau Challenge. *AAF*.
- Anderson, B. W.**
1973 A History of the Church in Kenya. *Occasional Research Papers. Department of Religious Studies. University of Makerere*.
1977 The Church in East Africa 1840—1974. Dodoma.
- Anderson, B. W. - Clements, S.**
1973 A History of the Kenya Churches. In : D. Barrett (ed.).
1975 Christianity in Kenya. In : *IDPP*, n° 14.
- Anderson, J.**
1970 The Struggle for the School. The Interaction of Missionary, Colonial Government and Nationalist Enterprise in the Development of Formal Education in Kenya, Nairobi.
- Anderson, T. F.**
1937 Kikuyu Diet. *EAMJ*.

- Andrews, C. F.**
1922 Kikuyu African Rising. *MR*.
- Anene, J. C. - Brown, G. N. (eds.).**
1965 Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Londres.
- Aoka, J.**
1973 Language Use in Independent Churches. *In* : K. Whiteley (ed.).
- Arap Ngey, S.**
1970 Nandi Resistance to the Establishment of British Administration. *H II*.
- Ardrey, R.**
1972 The Social Contract. A Personal Inquiry into the Evolutionary Sources of Order and Disorder. Londres.
- Argyle, W. J.**
1969 European Nationalism and African Tribalism. *In* : P. H. Gulliver (ed.).
- Arkell - Hardwick, A.**
1903 An Ivory Trader in North Kenya. The Record of an Expedition Through Kikuyu to Galla Land in East Equatorial Africa. Londres.
- Arnold, G.**
1974 Kenyatta and the Politics of Kenya. Londres.
- Askwith, T. G.**
1953 Kenya's Progress. Nairobi.
- Asprea, L.**
1973 Le Petit Prêtre de Calabre. Paris.
- Atieno - Odhiambo, E. S.**
1973 A Portrait of the Missionaries in Kenya to 1939. *KHR*.
- Ayoga, C. - Omboga, S. - Marungu, L. - Nyambasora, P.**
1971 Biography of Sakawa, a Kisii Prophet. *BBOHS*.
- Baker, S. K.**
1937 The Distribution of Native Population over East Africa. *A—L*.
1963 The East African Environment. *In* : R. Oliver - G. Mathew (eds.).
1963—1964 The Population Geography of East Africa. *EAGR*.
- Balandier, G.**
1953 Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire. *CIS*.
1963 Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique Sociale en Afrique Centrale. Paris.
1967 Préface à J. Kenyatta, 1967.
1974 Anthropolinguistiques Paris.
- Banton, M. (ed.)**
1965 Political Systems and the Distribution of Power. Londres.
1966 Anthropological Approaches to the Study of Religion. Londres.
- Barber-Benfield, M. A.**
1960 The Lands and Peoples of East Africa. New York.
- Barlow, A. R.**
1915 The Mugumu-tree in Connection with Kikuyu Circumcision Ceremonies. *JEAUNHS*.

- 1932 Kikuyu Land-Tenure and Inheritance. *JEANHS*.
 1943 The Spelling of Kenya. *JRAI*.
Barnett, D. L. - *Karari Njama*
 1966 Mau Mau From Within. New York - Londres.
Barrett, D.
 1968 Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements. Nairobi.
 1971 Interdisciplinary Theories of Religion and African Independence. In : *D. Barrett* (ed.).
 1971 African Initiatives in Religion. Nairobi. (ed.).
 1973 Kenya Churches Handbook. Kisumu. (et al., eds.).
 1973 a The Expansion of Christianity in Kenya AD 1900—2000. In : *D. Barrett* (ed.).
 1973 b Frontier Situations for Evangelism in Africa. A. Survey Report. In : *R. P. Beaver* (ed.).
Barth, F.
 1964 Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy. Londres.
Bascom, W. R. - *Herskovits, M. J.* (eds.).
 1959 Continuity and Change in African Cultures. Chicago.
Bastide, R.
 1972 Préface. In : *M. Sinta*. Paris.
Battiscombe, E.
 1926 Common Trees and Woody Plants of Kenya Colony. Londres.
Beachey, R.
 1959 Freeland : A Socialist Experiment in East Africa 1894. *MJ*.
Beattie, J. H. M.
 1956 Ethnographic and Sociological Research in East Africa. A—L.
Beattie, J.
 1970 Other Cultures. Aims. Methods and Achievements in Social Anthropology. Londres.
Beaver, R. P. (ed.)
 1973 The Gospel and Frontier Peoples. South Pasadena.
Beck, A.
 1966 Colonial Policy and Education in British East Africa 1900—1950. *JBS*.
Becker, P.
 1962 Path of Blood. Londres.
Beech, J.
 1915 Pre-Bantu Occupants of East Africa. *MN*.
Beech, M. W. H.
 1913 The Sacred Figtree of the Akikuyu of East Africa. *MN*.
 1913 a A Ceremony at a Mugumu or Sacred Figtree of the Akikuyu of East Africa. *MN*.
 1917—1918 The Kikuyu System of Land Tenure. *JAS*.
Beecher, L.
 1944 The Kikuyu. Nairobi.
 1949 African Education in Kenya. Nairobi.
 1952 Au Kenya : Nationalisme et Eglises Séparatistes. *MNC*.

- 1953 African Separatist Churches in Kenya. WD.
- 1954 Polygamy, Female Initiation Rites, etc., in Kenya. A Reply to Dr. L. S. B. Leakey by the Bishop of Mombasa. Londres.
- Beidelman, T. D.**
- 1970 Myth, Legend and Oral History : A Kaguru Traditional Text, A.
- Bekombo, M.**
- 1965 Incidences Sociales de la Modernisation en Agriculture en Afrique Noire, PA.
- Bell, R. M.**
- 1950 The Maji Maji Rebellion in Liwale District. TNR.
- Bennett, G.**
- 1957 The Development of Political Organizations in Kenya. PTS.
- 1963 Kenya : A Political History, Londres.
- 1969 Tribalism in Politics. In : P. H. Gulliver (ed.).
- Bennett, N. R.**
- 1963 The Holy Ghost Mission in East Africa 1858—1890. In : Bennett, N. R.
- 1963 Studies in East African History. Boston.
- 1974 The Arab Impact. In : B. A. Ogot (ed.).
- Bennett, P.**
- 1967 Dahl's Law and Thagicu. ALS.
- Berg, F. J.**
- 1968 The Coast from the Portuguese Invasion. In : B. A. Ogot - J. A. Kieran (eds.).
- Bergson, H.**
- 1932 Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. Paris.
- Bernardi, B.**
- 1959 The Mugwe, a Failing Prophet. A Study of a Religious and Public Dignitary of the Meru of Kenya. Londres.
- Bertolini, G.**
- 1934 La Nuova Setta anche nel Meru. MC.
- Bewes, T. F. C.**
- 1953 Kikuyu Conflict. Londres.
- Binet, J.**
- 1970 Psychologie Economique Africaine. Paris.
- Binks, H. K.**
- 1959 African Rainbow. Londres.
- Blackburn, R. H.**
- 1974 The Okiek and Their History. AZ.
- Blixen, K.**
- 1937 Out of Africa. Londres.
- Blundell, M.**
- 1964 So Rough a Wind. The Kenya Memoirs of Sir Michael Blundell. Londres.
- Bohannan, P. - Dalton, G. (eds.)**
- 1962 Markets in Africa. Evanston.
- Bohannan, P.**
- 1964 African Outline. Harmondsworth.

- Bonaparte, M.**
1953 *Female Sexuality*. New York.
- Bourde, A.**
1968 *L'Afrique Orientale*. Paris.
- Boxer, R. C. - De Azevedo, C.**
1960 *Fort Jesus and the Portuguese in Mombasa 1593—1729*. Londres.
- Boyes, J.**
1911 *John Boyes King of the Wakikuyu*. Londres.
- Bradbury, R. E.**
1966 *Fathers, Elders and Ghosts in Edo Religion*. In : *M. Banton* (ed.).
- Brett, E. A.**
1973 *Colonialism and Underdevelopment in East Africa. The Politics of Economic Change 1919—1939*. Londres.
- Bridger, R. C.**
1973 *Krapf and the Strategy of the Mission to East Africa*. *MJ*.
- Brockway, F.**
1953 *Les Origines du Mouvement Mau Mau*. *RPM*.
1955 *African Journeys*. Londres.
- Brokensha, D. W.**
1973 *The Mbeere of Central Kenya*. In : *A. Molnos* (ed.) Vol. III.
- Brown, J. C.**
1956 *The Ghost Dance and Mau Mau. A Comparative Study of Colonial Administration*. *Thèse Inédite. Université d'Oregon*.
- Bugeau, F.**
1911 *La Circoncision chez les Kikuyu*. *A*.
1943 *Les Wakikuyu et la Guerre*. *ANL*.
- Buijtenhuijs, R.**
1971 *Le Mouvement Mau Mau. Une révolte Paysanne et Anti-Coloniale en Afrique Noire*. La Haye - Paris.
- Bunch, R.**
1939 *The Land Equation in Kenya Colony as Seen by a Kikuyu Chief*. *JNH*.
1941 *The Irua Ceremony among the Kikuyu of Kiambu District, Kenya*. *JNH*.
- Burke, F. G.**
1964 *Africa's Quest for Order*. Englewood Cliffs.
- Bustin, E.**
1958 *La Décentralisation Administrative et l'Evolution des Structures Politiques en Afrique Orientale Britannique*. Liège.
- Burton, J.**
1973 *Religion and Healing in Mandari*. Oxford.
- Cagnolo, C.**
1933 *The Akikuyu. Their Customs, Traditions and Folklore*. Nyeri.
1944 *Uno Schisma nella Chiesa Protestante del Kikuyu*. *MC*.
- Campbell, A.**
1955 *Les Deux Visages de l'Afrique*. Paris.
- Capon, M. G.**
1962 *Towards Unity in Kenya*. Nairobi.

- Cardonnel, J.**
1967 *Dieu est Mort en Jésus-Christ*. Bordeaux.
- Carothers, J. C.**
1954 *The Psychology of Mau Mau*. Nairobi.
- Casalis, E.**
1961 *The Basutos or Twenty-three Years in South Africa*. Londres.
- Cerulli, E.**
1957 *Somalia*. Rome.
- Cherotich, S.**
1967 *The Nandi Female Initiation and Christian Marriage and Christian Impact upon It*. DNM.
- Chittick, N.**
1968 *The Coast before the Arrival of the Portuguese*. In : B. A. Ogot - J. A. Kieran (eds.).
- Church of Scotland Mission**
1931 *Memorandum on Female Circumcision*. Kikuyu.
- Church of Scotland Foreign Missions Committee**
1949 *Kenya 1898—1948*. Edimbourg.
- Churchill, W. S.**
1972 *My african Journey*. Londres.
(1908)
- Clayton, A.**
1971 *Labour in the East Africa Protectorate. Thèse Inédite, Université d'Edimbourg*.
- Clough, M. - Jackson, K.**
1975 *Mau Mau Bibliography*. Stanford.
- Coldham, G. E.**
1966 *A Bibliography of Scriptures in African Languages*. Londres.
- Cole, E.**
1975 *Random Recollections of a Pioneer Kenya Settler*. Woodbridge.
- Cole, K.**
1970 *The Cross over Mount Kenya. A Short History of the Anglican Church in the Diocese of Mount Kenya*. Nairobi.
- Cole, S.**
1975 *Leakey's Luck. The Life of Louis Leakey 1903—1972*. Londres.
- Collister, P.**
1961 *The Last Days of Slavery. England and the East African Slave Trade*. Nairobi.
- Collomb, H.**
1965 *Assistance Psychiatrique en Afrique et Expérience Sénégalaise*. P.A.
- Conference of Missionary Societies**
1923 *Educational Policy in Africa. A Memorandum Submitted on behalf of the Educational Committee of the Conference of Missionary Societies in Great Britain and Ireland*. Londres.
- Consolata Fathers**
1952 *Conquest for Christ in Kenya : 1902—1952*. Nyeri.

- Copans, J.**
 1971 *L'Anthropologie Politique. In : L'Anthropologie Science des Sociétés Primitives.* Paris.
- Corin, E. - Bibeau, G.**
 1975 *De la Forme Culturelle au Vécu des Troubles Psychiques en Afrique. Propositions Méthodologiques pour une Etude Inter-culturelle du Champ des Maladies Mentales. A—L.*
- Cox, H.**
 1965 *The Secular City.* New-York.
- Coupland, R.**
 1939 *The Exploitation of East Africa, 1856—1890 : The Slave Trade and the Scramble.* Londres.
- Crawshay, R.**
 1902 *Kikuyu : Notes on the Country, People, Fauna and Flora. GJ.*
- Cronon, E. D.**
 1955 *Black Moses.* Madison.
- Cuisinier, J.**
 1951 *La Danse Sacrée en Indochine et en Indonésie.* Paris.
- Cummings, R.**
 1973 *A Note on the History of Caravan Porters in East Africa. KHR.*
- Cunnison, I.**
 1959 *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia.* Manchester.
- Curtin, P. C.**
 1964 *The Image of Africa. British Ideas and Action 1780—1856.* Madison.
- Dadoun, R.**
 1972 *Géza Roheim et l'Essor de l'Anthropologie Psychanalytique.* Paris.
- Dalby, D.**
 1975—1976 *The Prehistorical Implications of Guthrie's Comparative Bantu. JAH.*
- Dale, I. R. - Greenway, P. J.**
 1961 *Kenya Trees and Shrubs.* Nairobi.
- Danby, P. M.**
 1953 *A Study of the Physique of Some Native East Africans Mainly Kikuyu. JRAI.*
- Daneel, M. L.**
 1974 *Old and New in Southern Shona Independent Churches. Vol II. Church Growth — Causative Factors and Recruitment Techniques.* La Haye - Paris.
- Daudi Maina Wa Kiragu**
 s. d. *Kiria Giatumire Independent Igie.* Nairobi.
- Davidson, B.**
 1968 *African Resistance and Rebellion Against the Imposition of Colonial Rule. In : T. O. Ranger (ed.).*
- Davister, P.**
 1952 *Des Preuves de l'Ingérence Soviétique au Kenya ? En voici ! CA, 26—11—1952.*

- Dawson, E. C.**
 1887 James Hannington, First Bishop of East Equatorial Africa. A History of His Life and Work (1847—1885). Londres.
- De Certeau, M.**
 1969 L'Etranger ou l'Union dans La Différence. Paris.
- De Craemer, W. - Vansina, J. - Fox, R.**
 Religious Movements in Central Africa. A Theoretical Study. Article à Paraître Incessamment.
- De Kiewiet, M.**
 1955 History of the Imperial British East Africa Company. Thèse Inédite, Université de Londres.
- De Kiewiet-Hemphill, M.**
 1963 The British Sphere : 1884—1894. In : R. Oliver - G. Mathew (eds.).
- Delavignette, R.**
 1950 Lord Lugard et la Politique Africaine. A—L.
- Delf, G.**
 1963 Asians in East Africa. Londres.
 1964 Jomo Kenyatta. Londres.
- De Lubac, H.**
 1956 Sur les Chemins de Dieu. Paris.
- Delumeau, J.**
 1971 Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris.
- De Rachewiltz, B.**
 1963 Eros Noir. Mœurs Sexuelles de l'Afrique de la Préhistoire à Nos Jours. Milan.
- Dessarre, E.**
 1960 L'Afrique Noire Chrétienne. Paris.
- De Villeneuve, A.**
 1936 Etude sur une Coutume Somali : Les Femmes Cousues. JSA.
- Diamond, S. - Burke, F. G. (eds.)**
 1966 The Transformation of East Africa. Studies in Political Anthropology. New-York.
- Dilley, M. R.**
 1937 British Policy in Kenya Colony. Londres.
- Dodge, O. - Kaviti, J.**
 1965 Male Circumcision among the Peoples of East Africa and the Incidence of Genital Cancer. EAMJ.
- Donders, S.**
 1971 De Voorlopigheid van de Stad. Bloemendaal.
- Dougall, J.**
 1938 The Development of the Education of the African in Relation to Western Contact. A—L.
- Douglas, M.**
 1970 Natural Symbols. Londres.
 1971 De la Souillure. Essais sur les Notions de Pollution et de Tabou. Paris.
 1973 Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge (ed.). Harmondsworth.

- Douglas M. - Kaberry, P. M. (eds.)*
1969 *Man in Africa*. Londres.
- Duerden, D. - Pieterse, C. (eds.)*
1972 *African Writers Talking*. Londres.
- Duignan, P. - Gann, L. H.*
1962 *White Settlers in Tropical Africa*. Londres.
- Dundas, C.*
1915 *The Organization and Laws of Some Bantu Tribes*. *JRAI*.
1955 *African Crossroads*. Londres.
- Dundas, K.*
1908 *Notes on the Origin and History of the Kikuyu and Dorobo Tribes*. *MN*.
1908 a *Kikuyu Rika*. *MN*.
1909 *Kikuyu Calendar*. *MN*.
- Dutto, C. A.*
1975 *Nyeri Townsmen*. Nairobi.
- Dvornik, A.*
1954 *Le Schisme de Byzance*. Paris.
- Easton, D.*
1959 *Political Anthropology*. In : *B. Siegel (ed.)*.
- Ehret, C.*
1968 *The Cushites and the Highland and Plain Nilotes*. In : *B. A. Ogot - J. A. Kieran (eds.)*.
1971 *Southern Nilotic History*. Evanston.
1972 *Bantu Origins and History : Critique and Interpretation*. *TJH*.
1974 *Ethiopians and East Africans. The Problem of Contacts*. Nairobi.
- Ehrlich, C.*
1974 *Economic and Social Developments before Independence*. In : *B. A. Ogot (ed.)*.
- Elector's Union of Kenya*
1952 *The Kenya Land Problem. A. History of African and European Land Settlement*. Nairobi.
- Eliade, M.*
1951 *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*. Paris.
1959 *Traité d'Histoire des Religions*. Paris.
1971 *La Nostalgie des Origines. Méthodologie et Histoire des Religions*. Paris.
1972 *Religions Australiennes*. Paris.
- Eliot, C.*
1905 *The East Africa Protectorate*. Londres.
- Emmanuel, P.*
1953 *L'Ouvrier de la Onzième Heure*. Paris.
- Engel, L.*
1962 *Louis S. B. Leakey*. *SD*.
- Esmail, A.*
1972 *Some Aspects of the History of the Ismailis in East Africa. Historical Association of Kenya Annual Conference Paper*.

Evans, M.

1955 Local Government in the African Areas of Kenya. *JAA*.

Evans-Pritchard, E. E.

1933 Lévy-Brühl's Theory of Primitive Mentality. *BFA*.

1937 The Nuer. Oxford.

1951 Kinship and Mariage among the Nuer. Oxford.

1956 Nuer Religion. Oxford.

1962 Essays in Social Anthropology. Londres.

1965 Theories of Primitive Religion. Oxford.

1972 Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azande. Paris.

(1937)

Fadiman, J. A.

1970 The « Proto-Meru » and the Island of « Mbwa ». *M*.

1973 Early History of the Meru of Mount Kenya. *JAH*.

Fage, J. D. (ed.)

1970 Africa Rediscovered its Past. Londres.

Fage, J. D. - Oliver, R. (eds.)

1970 Papers in African Prehistory. Londres.

Farson, N.

1951 Last Chance in Africa. Londres.

Feierman, S.

1968 The Shambaa : *In* : A. Roberts (ed.).

Fernandez, J. W.

1973 The Precincts of the Prophet. A Day with Johannes Galilee Shembe. *JRA*.

Fielding, I. J.

1947 The Geographical Background of White Settlement in the Kenya Highlands. *Mémoire Inédit, Université de Londres*.

Firth, R.

1959 Economics of the New Zealand Maori. Wellington.

Fischer, G. A.

1885 Das Masai Land. Hambourg.

Fisher, H. J.

1973 Conversion Reconsidered. Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa. *A—L*.

Flatt, D. C.

1968 Changing Religious Institutions among the Ilarusha and the Relevance of the Gospel. *Paper Presented at the Workshop in Religious Research*. Nairobi, january 1968.

1973 An Ethnological Approach to Mission : Bruno Gutmann in Kilimanjaro. *In* : R. P. Beaver (ed.).

Flint, J. E.

1963 The Wider Background to Partition and Colonial Occupation. *In* : R. Oliver - G. Mathew (eds.).

Foran, R.

1947 The Birth of a Colony. *KWN*, 5-9-1947.

1947 a The Start of Settlement. *KWN*, 12-9-1947.

- 1947 b Early Days in Nairobi. *KWN*, 19-9-1947.
 1947 c Nairobi 1904—1905. *KWN*, 26-9-1947.
- Ford, C. S. - Beach, F. A.**
 1972 *Vormen van Seksueel Gedrag*. Utrecht-Antwerpen.
- Ford, J.**
 1971 *The Role of the Trypanosomiases in African Ecology. A Study of the Tse Tse Fly Problem*. Oxford.
- Fortes, M.**
 1959 *Oedipus and Job in West African Religion*. Londres.
 1961 *Pietas in Ancestor Worship*. *JRAI*.
- Fortes, M. - Evans - Pritchard, E. E. (eds.)**
 1964 *Systèmes Politiques Africains*. Paris.
 (1940)
- Fosbrooke, H. A.**
 1948 *An Administrative Survey of the Masai Social System*. *TNR*.
- Fox, L. K. (ed.)**
 1967 *East African Childhood. Three Versions*. Nairobi.
- Fox, R.**
 1975 *Encounter with Anthropology*. Londres.
- Freeman-Grenville, G. S.**
 1963 *The Coast : 1498—1840*. In : *R. Oliver - G. Mathew (eds.)*.
- Friedmann, G.**
 1970 *La Puissance et la Sagesse*. Paris.
- Furedi, F.**
 1971 *The Genesis of African Communities in the Settled Areas of Kenya*. *University of Nairobi, History Department, Staff Seminar Paper, novembre*.
 1972 *The Kikuyu Squatter in the Rift Valley*. *Paper Read at the Historical Association of Kenya Annual Conference, août*.
- Furley, O. W.**
 1971 *Education and the Chiefs in East Africa in the Inter-War Period*. *TJH*.
 1972 *The Historiography of Mau Mau*. *H IV*.
- Galbraith, J. S.**
 1972 *Mackinnon and East Africa 1878—1895. A Study in the « New Imperialism »*. Londres.
- Gatheru, M.**
 1966 *Child of Two Worlds*. Londres.
- Gathigira, S. K.**
 1959 *Miikarire Ya Agikuyu*. Londres-Nairobi.
- Gecau, R.**
 1970 *Kikuyu Folktales*. Nairobi.
- Geertz, C.**
 1972 *La Religion comme Système Culturel*. In : *Essais d'Anthropologie Religieuse*. Paris.
- Gertzel, C. J. - Goldschmidt, M. - Rothchild, D. (eds.)**
 1969 *Government and Politics in Kenya. A Nation Building Text*. Nairobi.

- Gertzel, C.**
 1970 *The Politics of Independent Kenya 1963—1968.* Londres-Nairobi.
- Ghai, D.**
 1965 *Portrait of a Minority : Asians in East Africa.* Nairobi.
- Ghai, Y. P. - McAuslan, J. P.**
 1970 *Public Law and Political Change in Kenya.* Nairobi.
- Ghilardi, P.**
 1956 *La Circoncisione o Irua presso I Ghekoyo.* AL.
- Gilks, J. - Orr, J.**
 1931 *Studies of Nutrition. The Physique and Health of Two African Tribes.* Londres.
- Gillam, M.**
 1973 *Concepts of Inter-Tribal Relations applied to the Kamba-Masai.* KHR.
- Gluckman, M.**
 1956 *Custom and Conflict in Africa.* Oxford.
 1971 *Marriage Payments and Social Structure among the Lozi and Zulu.* In : J. Goody (ed.).
- Godelier, M.**
 1971 *L'Anthropologie Economique.* In : *L'Anthropologie Science des Sociétés Primitives ?* Paris.
- Goldthorpe, J. E.**
 1952 *Attitude to the Census and Vital Registration in East Africa.* PS.
- Goldthorpe, J. E. - Wilson, F. B.**
 1960 *Tribal Maps of East Africa and Zanzibar.* Kampala.
- Goody, J.**
 1961 *Religion and Ritual : the Definitive Problem.* BJS.
 1962 *Death, Property and the Ancestors.* Stanford.
 1971 *Kinship* (ed.). Harmondsworth.
 1973 *The Character of Kinship* (ed.). Cambridge.
- Goody, J. - Watt, I.**
 1962—1963 *The Consequences of Literacy.* CSHS.
- Gosset, P. et R.**
 1959 *L'Afrique, les Africains.* Tome III. Paris.
- Gourou, P.**
 1954 *Une Paysannerie Africaine au Milieu du Vingtième Siècle : Les Kikuyu et la Crise Mau Mau.* COM.
- Government of Kenya**
 1919 *Economic Commission for the Reserves. Final Report.* Nairobi.
 1970 *Kenya Population Census.* Nairobi.
 1972 *National Atlas of Kenya.* Nairobi.
 (1962)
- Gray, J.**
 s. d. *Early Portuguese Missionaries in East Africa.* Nairobi.
- Gray, J.**
 1965 *The Partition of East Africa.* In : J. C. Anene - G. N. Brown (eds.).
 1967 *Dating the African Past.* In : Oliver, R. (ed.).

- Gray, R. - Birmingham, D. (eds.)**
 1970 *Precolonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa Before 1900.* Londres.
- Greenberg, J.**
 1955 *Studies in African Linguistic Classification.* New Haven.
 1963 *Languages of Africa.* La Haye.
 1972 *Linguistic Evidence regarding Bantu Origins.* *JAH.*
- Greenslade, S. L.**
 1953 *Schism in the Early Church.* Edimbourg.
- Gregory, J. W.**
 1896 *The Great Rift Valley.* Londres.
 1921 *The Rift Valleys and Geology of East Africa.* Londres.
- Groen, G.**
 1972 *Education as Means of Preserving Afrikaner Nationalism in Kenya.* *H IV.*
- Groves, C. P.**
 1948—1958 *The Planting of Christianity in Africa.* 4 Vol. Londres.
- Grundy, K.**
 1968 *The Lands and Peoples of Kenya, Uganda and Tanzania.* Londres.
- Gulliver, P. H.**
 1955 *The Family Herds. A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa. The Jie and Turkana.* Londres.
 1962 *The Evolution of Arusha Trade.* In : *P. Bohannan - G. Dalton* (eds.).
 1963 *Social Control in an African Society. A Study of the Arusha, Agricultural Masai of Northern Tanganyika.* Londres.
 1969 *Tradition and Transition in East Africa* (ed.). Berkeley.
 1969 *Introduction.* In : *P. H. Gulliver* (ed.).
 1969 a *The Conservative Commitment in Northern Tanzania. The Arusha and Masai.* In : *P. H. Gulliver* (ed.).
- Guthrie, M.**
 1962 *Some Developments in the Prehistory of The Bantu Languages.* *JAH.*
 1963 *Bantu Origins : A Tentative New Hypothesis.* *JAL.*
 1967— *Comparative Bantu : An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages.* 2 vol. Farnborough.
 1970
- Gutmann, B.**
 1925 *Gemeindeaufbau aus dem Evangelium.* Leipzig.
- Gwassa, G.**
 1969 *The German Intervention and African Resistance in Tanzania.* In : *Kimambo, I. - Temu, A.* (eds.).
 1972 *Kinjikitile and the Ideology of Maji Maji.* In : *T. O. Ranger - I. N. Kimambo* (eds.).
- Gwassa, G. - Iliffe, J.**
 1968 *Records of the Maji Maji Rising.* Nairobi.

- Haberland**
1963 Galla Sud Aethiopiens. Stuttgart.
- Hailey (Lord)**
1945 An African Survey. Londres.
- Hamilton, R. A. (ed.)**
1955 History and Archaeology in Africa. Londres.
- Henry, P.**
1970 Erotisme Africain. Le Comportement Sexuel des Adolescents Guinéens. Paris.
- Hardy, R.**
1965 The Iron Snake. Londres.
- Harlow, V. - Chilver, E. - Smith, A. (eds.)**
1965 History of East Africa. Vol. II, Londres.
- Harr, W. C.**
1945 The Negro as an American Protestant Missionary in Africa. *Thèse inédite, Université de Chicago.*
- Harries, L.**
1945 Bishop Lucas and the Masasi Experiment : Adapting African Rites of Initiation for Christians in His Diocese. *IRM.*
- Harris, L. P.**
1954 Islam in East Africa. Londres.
- Harris, M.**
1974 Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture. New York.
- Harris, P. W.**
1946 A Discussion of the Problem of the Squatter. Nairobi.
- Hastings, A.**
1971 Mission and Ministry. Londres.
- Hatchell, G. W.**
1956 The Boundary Between Tanganyika and Kenya. *TNR.*
- Havelock Ellis,**
1970 Préface à *B. Malinowski*. Paris.
(1929)
- Heine, B.**
1971 On Genetic Relationship and the Case of the Nilo-Hamitic Languages. *JEARD.*
- Henderson, I.**
1958 The Hunt of Kimathi. Londres.
- Henderson, W. O.**
1965 German East Africa 1884—1918. In : *V. Harlow - E. M. Chilver - A. Smith (eds).*
- Hennings, R. O.**
1952 Some Trends of African Land Tenure in Kenya. *JAA.*
- Herskovits, M. J.**
1926 The Cattle Complex in East Africa. *AA.*
1952 Economic Anthropology. New York.
- Heyer, S. E.**
1960 The Development of Agriculture and the Land Systems in Kenya. *Mémoire Inédit, Université de Londres.*

- Hiernaux, J.**
 1968 Bantu Expansion : The Evidence from Physical Anthropology Confronted with Linguistic and Archaeological Evidence. *JAH*.
 1968 a La Diversité Humaine en Afrique Subsaharienne. Bruxelles.
 1974 The people of Africa. Londres.
- Hill, M. F.**
 1949 Permanent Way. The Story of the Kenya and Uganda Railway. Nairobi.
- Hobley, C. W.**
 1903 Notes Concerning the Eldorobo of Mau. *MN*.
 1905 Further Notes on the Eldorobo or Oggiek. *MN*.
 1908 Notes on the Dorobo People and Other Tribes. *MN*.
 1910 Ethnology of the Akamba and Other East African Tribes. Londres.
 1910 a Kikuyu Customs and Beliefs. Thahu and Its Connection with Kikuyu Circumcision Rites. *JRAI*.
 1919 Kikuyu Customs and Beliefs. Circumcision Rites. *JRAI*.
 1922 Bantu Beliefs and Magic with Particular Reference to the Kikuyu and Kamba Tribes of Kenya Colony ; Together with Some Reflections on East Africa after the War. Londres.
 1929 Kenya. From Chartered Company to Crown Colony. Londres.
- Hocart, A. M.**
 1973 Le Mythe Sorcier et Autres Essais. Paris.
- Hodges, G. W. T.**
 1971 African Responses to European Rule in Kenya to 1914. *H III*.
- Hodgkin, T.**
 1957 Nationalism in Colonial Africa. New York.
- Hohlenberg, J.**
 1960 L'Oeuvre de Sören Kierkegaard. Paris.
- Hollingsworth, L. W.**
 1953 Zanzibar under the Foreign Office 1890—1913. Londres.
 1960 The Asians of East Africa. Londres.
- Hooper, M. C.**
 1925 Widows Indeed. *CMR*.
- Hopkins, E.**
 1966 Racial Minorities in East Africa. In : S. Diamond - F. G. Burke (eds.).
- Horrut, C.**
 s. d. Frederic Lugard et la Pensée Coloniale de Son Temps. Bordeaux.
- Horton, R.**
 1960 A Definition of Religion and its Uses. *JRAI*.
 1967 African Traditional Thought and Western Science. *A—L*.
 1971 African Conversion. *A—L*.
 1975 On the Rationality of Conversion. *A—L*.
- Hotchkiss, W. R.**
 1937 Then and Now in Kenya. New York.
- Huffman, T.**
 1970 The Early Iron Age and the Spread of the Bantu. *SAAB*.

Hughes, A. G.

1969 East Africa. Kenya, Tanzania, Uganda. Londres.

Huntingford, G. W.

1929 Some Account of the Kamelilo-Kapchenkendi Dorobo of Kenya Colony. *JRAI*.

1931 Free Hunters. Serf Tribes and Submerged Classes in East Africa. *MN*.

1942 Social Organizations of the Dorobo. *AS*.

1951 The Social Institutions of the Dorobo. *A*.

1953 The Southern Nilo-Hamites. Londres.

1954 The Political Organization of the Dorobo. *A*.

1955 The Bantu of Eastern Kenya and Northeastern Tanganyika. *In* : *Hamilton R. A.* (ed.).

1955 a The Economic Life of the Dorobo. *A*.

1955 b The Dorobo. Fribourg.

1963 The Peopling of the Interior of East Africa by its Modern Inhabitants. *In* : *R. Oliver - G. Mathew* (eds.).

Husserl, E.

1931 General Introduction to Pure Phenomenology. Londres.

Hutchinson, E.

1874 The Slave Trade of Africa. Londres.

Huxley, E.

1935 White Man's Country. Lord Delamere and the Making of Kenya. 2 Vol. Londres.

1948 Red Strangers. Londres.

1954 Settlers of Kenya. Nairobi.

1962 The Flame Trees of Thika. Londres.

Huxley, E. - Perham, M.

1944 Race and Politics in Kenya. A Correspondance. Londres.

Iliffe, J.

1967 The Organization of the Maji Maji Rebellion. *JAH*.

1969 Tanganyika under German Rule 1905—1912. Cambridge-Nairobi.

1974 Tanzania under German and British Rule. *In* : *B. A. Ogot* (ed.).

Ingham, K.

1965 Tanganyika. The Mandate and Cameron. *In* : *V. Harlow - E. M. Chilver - A. Smith* (eds.).

Itiotia, J.

1937 Kikuyu Customs. Nairobi.

Itote, W.

1967 Mau Mau General. Nairobi.

Jackson, F. J.

1930 Early Days in East Africa. Londres.

Jacobs, A. H.

1962 African Pastoralists : Some General Remarks. *AQ*.

1965 The Traditional Political Organization of the Pastoral Maasai. Thèse Inédite, Université d'Oxford.

XXX

- 1965 a Bibliography of the Maasai. ASB.
 1968 A Chronology of the Pastoral Maasai. *H I*.
 1970 Maasai Marriage and Bridewealth. *M*.
 1973 The Pastoral Maasai of Kenya and Tanzania. In : A. Molnos (ed.), Vol. II, III.
 1975 Maasai Pastoralism in Historical Perspective. In : T. Monod (ed.).
- Jaulin, R.**
 1970 La Paix Blanche. Introduction à l'Ethnocide. Paris.
 1971 La Mort Sara. Paris.
- Jesse, J. T.**
 1924 Education in East Africa. New York.
- Johnston, H.**
 1913 A Survey of the Ethnography of Africa and the Former Racial and Tribal Migrations of that Continent. *JRAI*.
- Jung, C. G.**
 1966 Ma Vie. Paris.
- Kabetu, M. N.**
 1947 Kirira Kia Ugikuyu. Nairobi.
- Kabugi, J.**
 1969 The History of Wahundura Church. *Unpublished Paper, Kenyatta College*.
- Kagame, A.**
 1969 La Place de Dieu et de l'Homme dans la Religion des Bantu. *CRA*.
- Kaggia, B.**
 1975 Roots of Freedom 1921—1963. Nairobi.
- Kakooza, J. M.**
 1968 Family Law and Social Change in East Africa. *EAJ*.
- Kamau, P.**
 1969 The Coming of Christianity to Kabete. *Unpublished Paper, Kenyatta College*.
- Kamenyi, J.**
 1960 Turban People—Andu A Iremba. Nairobi (polyp.).
- Kantai, B.**
 1968 Land and Politics in Kenya 1915—1935. *Thèse Inédite, Université d'Oxford*.
- Kareithi, P. M.**
 1969 Kaburi Bila Msalaba. Nairobi.
- Kariuki, J.**
 1970 The Land is Ours. Nairobi.
- Kariuki, J. M.**
 1963 Mau Mau Detainee. Londres.
- Katoke, I. K.**
 1970 The Making of the Karagwe Kingdom. Nairobi.
- Kazinja, L.**
 1966 Where Africans Worship in Greek. *KWN*. 28-10-1966.

- Keller, H.**
 1974 De Onbruikbaarheid van God in een Gesekulariseerde Wereld.
In : Is Er Nog Vraag Naar God ? Hilversum.
- Kenya Land Commission**
 1933 Evidence and Memoranda. 3 Vol. Nairobi.
- Kenyatta, J.**
 1937 Kikuyu Religion, Ancestor Worship and Sacrificial Practices.
A—L.
 1938 Facing Mount Kenya. Londres.
 1965 The Economic Life of the Kikuyu. *In : McEwan, P. J. - Sutcliffe, R. B. (eds.)* Londres.
 1966 My People of Kikuyu and the Life of Chief Wangombe. Nairobi.
 (1942)
 1967 Au Pied du Mont Kenya. Paris.
 (1960)
- Kershaw, G.**
 1972 The Land is the People. Thèse Inédite, Université de Chicago.
 1973 The Kikuyu of Central Kenya. *In : A. Molnos (ed.),* Vol. III.
- Kessel, J.**
 1954 La Piste Fauve. Paris.
- Keymer, R. C.**
 1967 Lighting the Torches. The Story of the East African Scottish Mission. Tumutumu.
- Khayat, J.**
 1977 Rites et Mutilations sexuels. Paris.
- Kibera, L.**
 1970 Voices in the Dark. Nairobi.
- Kibicho, S.**
 1968 The Interaction of the Traditional Kikuyu Concept of God with the Biblical Concept. *CRA.*
- Kieran, J. A.**
 1966 The Holy Ghost Fathers in East Africa. *Thèse Inédite, Université de Londres.*
 1971 A Route to the Galla. *H III.*
- Kihara, N.**
 1969 A History of the Church of Ngenda. *Unpublished Paper, Kenyatta College.*
- Kimambo, I. N.**
 1970 The Economic History of the Kamba. *H II.*
- Kimambo, I. N. - Temu, A. J. (eds.)**
 1969 A History of Tanzania. Nairobi.
- Kimani, J.**
 1970 Harry Thuku, Pioneer Nationalist. *IKT.*
- Kimirei, G.**
 1967 An Independent Religious Sect of Arusha. Makumira.
- King, K.**
 1969 Early Pan-African Politicians in East Africa. *MZ.*

- 1970 African Students in the American Negro College. Some Notes on the « Good African ». P.
- 1971 A Biography of Harry Thuku. In : K. King - A. Salim (eds.).
- 1971 a The Kenya Masai and the Protest Phenomenon 1900—1960. JAH.
- 1971 b A Biography of Molonket Olokorinya Ole Sempele. In : K. King- A. Salim (eds.).
- 1971 c Pan-Africanism and Education. Londres.
- 1971 d The Nationalism of Harry Thuku. A Study in the Beginnings of African Politics in Kenya. TJH.
- 1971 e The Politics of Agricultural Education for Africans in Kenya. H III.
- King, K. - Salim, A. (eds.)
- 1971 Kenya Historical Biographies. Nairobi.
- Kinyanjui, E.
- 1973 The Rise and Persecution of the Aroti Prophets 1927—1948. KCH.
- Kinyua, J. I.
- 1970 A History of the Njuri in Meru. *Dissertation Inédite*, Nairobi.
- Kinyua, P.
- 1969 The Foundation and Growth of Tumutumu Presbyterian Parish. DNM.
- Kipkorir, B.
- 1965 The Alliance High School and the Making of the Kenya African Elite 1926—1962. *Thèse Inédite*, Université de Cambridge.
- 1974 The Inheritors and Successors : The Traditional Background to the Modern Kenyan African Elite. KHR.
- Kiroo, A. K.
- 1968 Church Growth among the Embu of Mount Kenya. *Paper Presented at the Workshop in Religious Research*, Nairobi.
- Kirumba, W.
- 1970 Why White Settlers Were Brought to Kenya. IKT.
- Kisa
- 1938 Kikuyu Independent Schools Association (Established 1929) Connected with the African Independent Pentecostal Church. Report and Constitution. Nyeri.
- Kiwanuka, M. S.
- 1971 The Kings of Buganda. Nairobi.
- 1973 From Colonialism to Independence. A Reappraisal of Colonial Policies and African Reactions 1870-1960. Nairobi.
- Klostermaier, K.
- 1962 De Oorsprong van de Godsdienst als Probleem. In : Schebesta, P. (ed.).
- Knappert, J.
- 1975 Review of « Southern Nilotic History » by Christopher Ehret. A—L. 19.
- Knight
- 1934 List of Kikuyu Circumcision Years. In : KLC, I.

- Koinange, P. - Oneka, A.
1952 Landhunger in Kenya. Londres.
- Koren, H. J.
1958 A History of the Congregation of the Holy Ghost. Pittsburg.
- Krapf, J. L.
1860 Travels, Researches and Missionary Labours During Eighteen Years Residence in Eastern Africa. Boston.
- Kritzeck, J. - Lewis, W. H. (eds.)
1969 Islam in Africa. New-York.
- Kuria, J. W.
1969 The Separated Brethren. *Unpublished Paper, Kenyatta College.*
- Kushner, G.
1965 An African Revitalization Movement : Mau Mau. A.
- Kutu, K.
1970 The Emergence of the African Nationalist Movement in Kenya. IKT.
- Kyle, K.
1966 Ghandi, Harry Thuku and Early Kenya Nationalism. MZ.
- Lacroix, J.
1970 La Crise Intellectuelle du Catholicisme Français. Paris.
- La Fontaine, J. S.
1969 Tribalism among the Gisu. In : P. H. Gulliver (ed.).
- La Fontaine, S. H. - Mower, J. H.
1955 Local Government in Kenya. Nairobi.
- Lahaye, C.
1966 Kenya. Lausanne.
- Lalande, A.
1956 Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. Paris.
- Lambert, H. E.
1940 Disintegration and Reintegration in the Meru Tribe. *Manuscript daté 9-1-1940 dans les Lambert Papers, University College, Nairobi.*
1950 The Systems of Land Tenure in the Kikuyu Land Unit. Le Cap.
1952 The Background to Mau Mau : Widespread Use of Secret Oaths in Indigenous Societies in Kenya. TBCR.
1956 Kikuyu Social and Political Institutions. Londres.
- Lambrecht, F. L.
1964 Aspects of Evolution and Ecology of Tsetse Flies and Trypanosomiasis in Prehistoric African Environment. JAH.
- Lamphear, E.
1969 The Kamba and the Northern Mrima Coast. In : R. Gray - D. Birmingham (eds.).
- Lang'at, S. C.
1969 Some Aspects of Kipsigis History Before 1914. In : B. G. McIntosh - S. Matthews (eds.).
- Langley, M. - Kigging, T.
1974 A Serving People. A Textbook on the Church in East Africa for the East African Certificate of Education. Nairobi.

- Lanternari, V.**
1963 The Religions of the Oppressed. Londres.
- Lawren, W. L.**
1968 Masai and Kikuyu : An Historical Analysis of Culture Transmission. *JAH*.
- Lawrence, P.**
1954 Road Belong Cargo. Melbourne-Manchester.
- Leach, E.**
1954 Political Systems of Highland Burma. Londres.
- Leakey, L. S. B.**
1931 The Stone-Age Cultures of Kenya. Londres.
1934 Some Problems Arising from the Part Played by Goats and Sheep in the Social Life of the Kikuyu. *JAS*.
1936 Kenya. Contrasts and Problems. Londres.
1937 White African. Londres.
1938 The Southern Kikuyu Studies. Manuscript Inédit, Nairobi.
1952 Mau Mau and the Kikuyu. Londres.
1954 Defeating Mau Mau. Londres.
1954 a The Religious Element in Mau Mau. *AM*.
1954 b Mau Mau as a Religion. *MG*. 24-6-1954.
1956 The Economics of Kikuyu Tribal Life. *EAER*.
1959 First Lessons in Kikuyu. Nairobi.
1974 By the Evidence. Memoirs 1932—1951. Londres - New York.
- Leclerc, G.**
1972 Anthropologie et Colonialisme. Essai sur l'Histoire de l'Africanisme. Paris.
- Letcher, O.**
1908 The Ndorobo Hunters. *AM*.
- Leubuscher, C.**
1944 Tanganyika Territory. A Study of Economic Policy under Mandate. Londres.
- Levi-Strauss, C.**
1949 Les Structures Élémentaires de la Parenté. Paris.
1973 Anthropologie Structurale Deux. Paris.
- Lewicki, T.**
1968 External Arabic Sources for the History of Africa to the South of the Sahara. In : *T. O. Ranger* (ed.).
- Lewis, I. M.**
1960 Somali Conquest of the Horn of Africa. *JAH*.
1966 Introduction. In : *I. M. Lewis* (ed.).
1966 Islam in Tropical Africa (ed.). Londres.
1973 The Somali of Somalia and North-Eastern Kenya. In : *A. Molnos* (ed.), Vol. III.
1976 Social Anthropology in Perspective. Harmondsworth.
- Leys, C.**
1975 Underdevelopment in Kenya. The Political Economy of Neo-Colonialism. Londres.

- Leys, N.**
 1924 Kenya. Londres.
 1941 The Colour Bar in East Africa. Londres.
- Lienhardt, P.**
 1966 Controversy over Islamic Custom in Kilwa Kivinje. In : I. M. Lewis (ed.).
- Lindblom, G.**
 1920 The Akamba in British East Africa. Upsala.
- Lipscomb, J. F.**
 1955 We Built a Country. Londres.
- Lloyd, T. E.**
 s. d. African Harvest. Londres.
- Low, D. A.**
 1963 The Northern Interior 1840—1884. In : R. Oliver - G. Mathew (eds.).
 1965 British East Africa. The Establishment of British Rule 1895—1912. In : V. Harlow - E. Chilver - A. Smith (eds.).
- Lowie, R.**
 1917 Oral Tradition and History. JAF.
- Lucas, E.**
 1958 English Traditions in East African Education. Londres.
- Lugard, F. D.**
 1893 The Rise of Our East African Empire. Londres.
 1922 The Dual Mandate. Londres.
- Macgaffey, W.**
 1960 Concepts of Race in the Historiography of Northeast Africa. JAH.
- Maclean, U.**
 1974 Magical Medecine. A Nigerian Case-Study. Harmondsworth.
- Macnaria, E. G.**
 1969 The Establishment of the Anglican Church of Kahuhia. *Unpublished Paper, Kenyatta College.*
- Macpherson, R.**
 1970 The Presbyterian Church in Kenya. An Account of the Origins and Growth of the Presbyterian Church of East Africa. Nairobi.
- Maertens, J. T.**
 1971 Les Petits Groupes et l'Avenir de l'Eglise. Paris.
- Maguire, R. A. J.**
 1928 Il Torobo. JAS.
- Mair, L.**
 1959 Independent Religious Movements in Three Continents. CSSH.
 1970 Primitive Government. Londres.
- Malinowski, B.**
 1970 La Vie Sexuelle des Sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie. Paris.
 (1929)

- Mangat, J. S.**
 1969 A History of the Asians in East Africa from 1886 to 1945. Londres.
 1970 The India Office and East Africa. *H II*.
- Mannoni, O.**
 1950 Psychologie de la Colonisation. Paris.
- Maran, R.**
 1921 Batouala. Paris.
- Marcuse, H.**
 1968 L'Homme Unidimensionnel. Paris.
 (1964)
- Marris, P. - Somerset, A.**
 1971 African Businessmen. New-York.
- Marshall Thomas, E.**
 1965 Warrior Herdsmen. Londres.
- Martin, C. J.**
 1948 Counting the People. KWN. 13-8-1948.
- Martin, M. L.**
 1963 The Biblical Concept of Messianism and Messianism in Southern Africa. Morija.
 1971 The Mai Chaza Church in Rhodesia. In : D. Barrett (ed.).
- Masters, W. - Johnson, V.**
 1966 Human Sexual Response. Boston.
- Matheson, A.**
 1963 Tribes of Kenya. Nairobi.
- Mathew, G.**
 1963 The East African Coast until the Coming of the Portuguese. In : R. Oliver - G. Mathew (eds.).
- Mathu, G. W.**
 1971 Gikuyu Marriage : Beliefs and Practices. M.
- Matson, A. T.**
 1959 The Freelanders : Cautionary Tale of Social Idea. KWN. 7-8-1959.
 1961 Famine in the Nineties. KWN. 18-8-1961.
 1962 The Coming of the White Man. KWN. 27-4-1962.
 1962 a Fort Smith, KWN. 11-5-1962.
 1962 b The First Settlers in Kikuyu. KWN. 2-12-1962.
 1966 Georges Wilson and Dagoretti Fort : Kinyanjui's Account. UJ.
 1971 Francis Hall. The Story of a District Officer. In : K. King - A. Salim (eds.).
 1972 Nandi Resistance to British Rule. Nairobi.
 1972 Reflections on the Growth of Political Consciousness in Nandi. In : B. A. Ogot (ed.).
- Maxon, R. M.**
 1972 Gusii Resistance to British Rule and Its Suppression. TJH.
- Maxwell, G. V.**
 1930 Land Tenure in Kikuyu Province. Nairobi.
- Mayer, I.**
 1973 The Gusii of Western Kenya. In : A. Molnos (ed.), Vol. III.

- Mbiti, J.**
 1969 African Religions and Philosophy. Londres.
 1971 New Testament Eschatology in an African Background. Londres.
- McCall, D. F.**
 1969 Africa in Time-Perspective. A Discussion of Historical Reconstruction From Unwritten Sources. New-York.
- McDermott, P. L.**
 1893 British East Africa or IBEAC. A History of the Formation and Work of the Imperial British East Africa Company. Londres.
- McEwan, P. J. - Sutcliffe, R. B. (eds.)**
 The Study of Africa. Londres.
- McEwen, A. C.**
 1971 International Boundaries of East Africa. Oxford.
- McGlashan, N.**
 1964 Indigenous Kikuyu Education. AAF.
- McGregor, A. W.**
 1909 Kikuyu and Its People. CMR.
- McIntosh, B. G.**
 1968 The Eastern Bantu Peoples. In : B. A. Ogot - J. A. Kieran (eds.).
 1969 The Scottish Mission in Kenya. Thèse Inédite, Université d'Edimbourg.
- McIntosh, B. G. - Matthews, S. (eds.)**
 1969 Ngano. Studies in Traditional and Modern East African History. Nairobi.
- Meinertzhagen, R.**
 1957 Kenya Diary 1902—1906. Londres.
- Meister, A.**
 1966 L'Afrique Peut-Elle Partir ? Changement Social et Développement en Afrique Orientale. Paris.
- Merrill, R. S.**
 1960 Resistance to Economic Change. PMAS.
- Meslin, M.**
 1973 Pour une Science des Religions. Paris.
- Messing, S. D.**
 1973 The Somali of the Ogaden. In : A. Molnos (ed.), Vol. III.
- Middleton, J.**
 1953 Kikuyu and Kamba of Kenya. Londres.
 1953 a The Central Tribes of the North-Eastern Bantu. Londres.
 1954 Les Kikuyu et les Kamba du Kenya. Etude Scientifique sur les Mau Mau. Paris.
 1960 Lugbara Religion. Londres.
 1965 Kenya : Changes in African Life. In : V. Harlow - E. Chilver - A. Smith (eds.).
 1973 The Religious System. In : R. Naroll - R. Cohen (eds.).
- Middleton, J. - Kershaw, G.**
 1965 Kikuyu and Kamba of Kenya. Londres.
- Miller, C.**
 1971 The Lunatic Express. Londres.

- Mitchell, P.**
 1947 The Moral Basis of Kenya Colony. *KWN*. 7-11-1947.
 1954 African Afterthoughts. Londres.
- Mitchell, R. C.**
 1970 Towards the Sociology of Religious Independency. *JRA*.
- Mitchell, R. C. - Turner, H. W.**
 1966 A Bibliography of Modern African Religious Movements. Evans-ton.
- Moeller de Laddersous, A.**
 1952 Le Message de Lord Lugard et l'Afrique d'Aujourd'hui. A—L.
- Moffatt, R.**
 1974 The Presbyterian Church of East Africa Handbook. Nairobi.
- Molnos, A. (ed.)**
 1972— Cultural Source Materials for Population Planning in East Africa,
 1973 IV Volumes. Nairobi.
- Moltmann, J.**
 1974 L'Homme. Essai d'Anthropologie Chrétienne. Paris.
- Monast, J. E.**
 1969 On Les Croyait Chrétiens. Les Aymaras. Paris.
- Monod, T.**
 1975 Introduction. In : T. Monod (ed.).
 1975 Pastoralism in Tropical Africa. Studies Presented and Discussed
 at the XIIIth International African Seminar. Niamey. December
 1972 (ed.). Londres.
- Morgan, L. H.**
 1877 Ancient Society. New-York.
- Morgan, W. T. W. - Shaffer, N. M.**
 1966 Population of Kenya. Density and Distribution : A Geographical
 Introduction to the Kenya Population Census 1962. Londres.
- Morin, E.**
 1973 Le Paradigme Perdu : La Nature Humaine. Paris.
- Morris, D.**
 1971 The Human Zoo. Londres.
- Morris, H. S.**
 1963 Immigrant Indian Communities in East Africa. *Thèse Inédite*,
Université de Londres.
- Morton, R. F.**
 1972 The Shungwaya Myth of Miji Kenda Origins : A Problem of
 Late Nineteenth Century Kenya Coastal History. *IJAHS*.
- Moyse-Bartlett, H.**
 1956 The King's African Rifles. A Study in the Military History of
 East and Central Africa. Aldershot.
- Muchua, C.**
 1968 Karuri Wa Gakure. *University College Nairobi, History De-*
partment, Research Papers Archives, B/2/2/2.
- Muchunguzi, S.**
 1969 Kenya's Political Evolution. *IKT*.

- Mühlmann, W. E.**
 1968 Du Réveil à la Terreur. La Révolte des Mau Mau au Kenya. In : W. E. Mühlmann (ed.).
 1968 Messianismes Révolutionnaires du Tiers Monde (ed.). Paris.
- Mungeam, G. H.**
 1966 British Rule in Kenya, 1895—1912 : The Establishment of Administration in the East Africa Protectorate. Oxford.
 1970 Masai and Kikuyu Responses to the Establishment of British Administration in the East Africa Protectorate. *JAH*.
- Munro, J. F.**
 1967 Migrations of the Bantu-Speaking Peoples of the Eastern Highlands of Kenya. *JAH*.
 1968 Muindi Mbingu the Rebel. *EAJ*.
 1975 Colonial Rule and the Kamba. Social Change in the Kenya Highlands 1889—1939. Oxford.
- Murdock, P. G.**
 1959 Africa : Its Peoples and Their Culture History. New-York.
- Muriithi, K. - Ndoria, P.**
 1971 War in the Forest. Nairobi.
- Muriuki, G.**
 1968 Kikuyu Reaction to Traders and British Administration 1850—1904. *H I*.
 1969 A History of the Kikuyu to 1904. *Thèse Inédite, Université de Londres*.
 1969 a Kikuyu Historical Texts. *Manuscript Inédit, Nairobi*.
 1971 Chronology of the Kikuyu. *H III*.
 1972 Background to Politics and Nationalism in Central Kenya. *H IV*.
 1974 A History of the Kikuyu 1500—1900. Londres.
- Murray, J.**
 1972 The Present Status of Female Circumcision among Kikuyu and Embu Secondary Schoolgirls with Reference to the Historical Background. *Unpublished Paper, University of California*.
 1973 The Kikuyu Spirit Churches. *JRA*.
 1973 a Varieties of Kikuyu Independent Churches. In : D. Barrett (ed.).
 1974 The Kikuyu Female Circumcision Controversy of 1928—1931. Background, Comparisons and Perspectives. *Thèse Inédite, University of California, Los Angeles*.
 1975 The Church Missionary Society and the Female Circumcision Issue in Kenya 1929—1932. *Paper Presented at the Seminar on Christianity and the Non-Western World, University of Aberdeen*.
- Murray-Brown, J.**
 1972 Kenyatta. Londres.
- Muzungu, B.**
 1974 Le Dieu de Nos Pères. Les Sources de la Religion Traditionnelle du Rwanda et du Burundi. Bujumbura.
- Mwangi, J.**
 1970 The African Independent Pentecostal Church and the Forma-

tion of an Indigenous Church Leadership. *Unpublished Paper, Naivasha.*

Mwangi, M.

1974 Carcase for Hounds. Londres.

Mwangi Ruheni

1972 What a Life ! Nairobi.

Mwaniki, H. S. K.

1970 The Moral Philosophy of the Embu People or the Reasons for Their « Dos » and « Donts ». *Research Paper Read at the Institute of African Studies, University of Nairobi.*

1972 A Political History of Embu Society from Precolonial Days to 1906. *Thèse Inédite, Université de Nairobi.*

1973 The Living History of Embu and Mbeere to 1906. Nairobi.

Mwaura, P.

1971 The Battle of Armageddon. *IKT.*

1971 a Somalis on the Warpath. *IKT.*

1971 b Collaborators and Quislings Among the Kikuyu. *IKT.*

1972 The Rankling Memories of the Embu. *IKT.*

1972 a The Sotik Expedition. *IKT.*

1972 b The Marakwet Expedition. *IKT.*

1972 c Mbiyu Koinange, a Leader Committed to an African Education for Kenya. *SP. 14-6-1972.*

1973 The Kisii Expedition. *IKT.*

Naroll, R - Cohen, R. (eds.)

1973 A Handbook of Method in Cultural Anthropology. New-York-Londres.

Ndege, J.

1971 The Origin of the African Church of the Holy Spirit in Meru. *Unpublished Paper, Sint Paul's Theological College, Limuru.*

N'Diaye, J. P.

1969 Elites Africaines et Culture Occidentale. Paris.

Ndungu, J. B.

1969 Gituamba and Kikuyu Independency in Church and School. *In : B. G. McIntosh - S. Matthews (eds.).*

Ndwiga Kanyua, J.

1971 The Traditional Religion of the Embu People. *DNM.*

Neckebrouck, V.

1971 L'Afrique Noire et la Crise Religieuse de l'Occident. Tabora.

Needham, R.

1972 Belief, Language and Experience. Oxford.

Neill, S.

1968 Foreword. *In : D. Barrett.*

Ngugi, J.

1964 Weep not Child. Londres.

1965 The River Between. Londres.

1967 A Grain of Wheat. Londres.

- Ngugi Wa Thiong'O.** (= J. Ngugi)
 1972 Interview with Dennis Duerden. In : D. Duerden - C. Pieterse (eds.).
 1972 a Homecoming. Londres.
 1972 b Minutes of Glory. EAJ.
- Nichols, G. S.**
 1971 The Swahili Coast : Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798—1856. Londres.
- Njoroge, J.**
 1969 The History of St. Emmanuel's Church Weithaga. *Unpublished Paper, Kenyatta College.*
- Noble, W. J.** (ed.)
 1947 Towards a United Church 1913—1947. Londres.
- Noni Javabu**
 1960 Drawn in Colour. African Contrasts. Londres.
- Nyamiti, C.**
 1969 Christian and Tribal Initiation Rituals. A Comparative Study of Masai, Kikuyu and Bemba Tribes in view of Liturgical Adaptation. *Thèse Inédite, Université de Louvain.*
 1971 The Transformation of the Tribal Initiations into the Rituals of Initiation Sacraments and Sacramentals. CRA.
- Nyerere, J.**
 1961 Foreword to : K. L. Stahl. Tanganyika Sail in the Wilderness. La Haye.
 1966 Freedom and Unity. Londres.
 1967 Education for Self Reliance. Dar es Salaam.
- Nzioki, J. M.**
 1967 Thorns in the Grass. The Story of a Kamba Boy. In : Fox, L.K. (ed.).
- O'Barr, W. M.**
 1973 The Pare. In : A. M. Tessler - W. M. O'Barr - D. H. Spain, New-York-Londres.
- Ochieng, W. R.**
 1971 A Traditional History of the Gusii of Western Kenya. *Thèse Inédite, Université de Nairobi.*
 1971 a The Biography of Yona Omolo. In : K. King - A. Salim (eds.).
 1972 Objectivity and Ideology in African History. JHAK.
 1972a Misri Legends in East African History. EAJ.
 1972 b Black Jeremiah. JHAK.
 1972 c Colonial African Chiefs—Were they Primarily Self-Seeking Scoundrels ? H IV.
 1973 Political and Structural Continuity in Yimbo 1700—1972. KHR.
 1974 A Pre-Colonial History of the Gusii of Western Kenya c. a. d. 1500—1914. Nairobi.
 1975 Eastern Kenya and Its Invaders. Nairobi.
- Oginga Odinga,**
 1967 Not Yet Uhuru. Londres.

- Ogot, B. A.**
 1964 The Movement of Peoples in East Africa. *In* :B. A. Ogot (ed.).
 1964 East Africa Past and Present (ed.). Paris.
 1967 History of the Southern Luo. Nairobi.
 1968 The Role of the Pastoralist and the Agriculturalist in African History. *In* : T. O. Ranger (ed.).
 1968 a Kenya under the British. *In* : Ogot - Kieran (eds.).
 1970 The Remembered Past. Reflections on the Nature and Value of Traditional Evidence. *H II*.
 1972 Revolt of the Elders : An Anatomy of the Loyalist Crowd in the Mau Mau Uprising 1952—1956. *H IV*.
 1974 Zamani. A Survey of East African History. New Edition (ed.). Nairobi.
 1976 Kenya Before 1900. Eight Regional Studies (ed.) Nairobi.
- Ogot, B. A. - Kieran, J. A. (eds.)**
 1968 Zamani. A Survey of East African History. Nairobi.
- Ogot, B. A. - Ochieng, W. R.**
 1969 Mumboism, an Anti-Colonial Movement? *Paper Read at the Social Science Council Conference of the University of East Africa.*
- Ogotu, M. A.**
 1974 The Cultivation of Coffee among the Chagga of Tanzania. *KHR*.
- Ojano, F.**
 1966 The Physique of Kenya. A Contribution in Landscape Analysis. *AAAG*.
- Ojano, F. - Ogeto, R.**
 1973 Kenya. A Study in Physical and Human Geography. Nairobi.
- Ojuka, A. - Ochieng, W. (eds.)**
 1975 Politics and Leadership in Africa. Nairobi.
- Ojwando Abuor, C.**
 1973 White Highlands No More. Nairobi.
- Okot P'Bitek**
 1971 African Religions and Western Scholarship. Nairobi.
 1971 a Religion of the Central Luo. Nairobi.
- Oldham, J. H.**
 1918 Christian Missions and the Education of the Negro. *IRM*.
- Ole Kulet, H.**
 1972 To Become a man. Nairobi.
- Oliver, L.**
 1929 White Capital and Coloured Labour. Londres.
- Oliver, R.**
 1954 How Christian is Africa ? Londres.
 1963 Discernable Developments in the Interior 1500—1840. *In* : R. Oliver - G. Mathew (eds.).
 1965 The Missionary Factor in East Africa. Londres.
 1966 The Problem of the Bantu Expansion. *JAH*.
- Oliver, R. - Mathew, G. (eds.)**
 1963 History of East Africa. Vol. I. Londres.

Omer-Cooper, J. D.

- 1966 *The Zulu Aftermath. A Nineteenth Century Revolution in Bantu Africa.* Londres.

Ominde, S. H.

- 1964 *The East African Environment. In : Ogot, B. A. (ed.)*
1975 *The Population of Kenya, Tanzania and Uganda.* Nairobi.

Oosthuizen, G. C.

- 1967 *The Theology of a Bantu Messiah.* Leiden.

Orde-Browne, G.

- 1913 *Circumcision Ceremonies among the Amwimbe.* MN.
1915 *The Circumcision Ceremony in Chuka.* MN.
1925 *The Vanishing Tribes of Kenya.* Londres.

Osogo, J.

- 1967 *Nabongo Mumia.* Nairobi.
1968 *The Historical Traditions of the Wanga Kingdom. H I.*
1970 *The Significance of Clans in the History of East Africa. H II.*
1971 *Educational Developments in Kenya 1911—1924. H III.*
1971 a *The Dismantling of the Wanga Kingdom during the British Administration 1895—1926. Paper Read at The Historical Association of Kenya Annual Conference.*

Ottenberg, S.

- 1959 *Ibo Receptivity to Change. In : W. R. Bascom - M. J. Herskovits (eds.).*

Palmer, E.

- 1972 *An Introduction to the African Novel.* Londres.

Patterson, J. H.

- 1907 *The Man-Eaters of Tsavo.* Londres.

Paulme, D.

- 1965 *Que Savons-nous des Religions Africaines ? In : Les Religions Africaines Traditionnelles. Rencontre Internationale de Bouake.* Paris.

Payne, M. M.

- 1965 *The Leakeys of Africa.* NGM.

Peel, J. D.

- 1968 *Aladura. A Religious Movement among the Yoruba.* Londres.

Perham, M.

- 1950 *Lord Lugard : A Preliminary Evaluation. A—L.*
1956 *Lugard : The Years of Adventure, 1858—1898.* Londres.
1959 *The Diaries of Lord Lugard. 3 Vol.* Londres.

Peristiany, J. G.

- 1939 *The Social Institutions of the Kipsigis.* Londres.

Perlo, F.

- s. d. *Karoli, II. Constantino Magno del Kenya.* Turin.

Perrin Jassy, M. F.

- 1970 *La Communauté de Base dans les Eglises Africaines.* Bandundu.

Person, Y.

- 1962 *Tradition Orale et Chronologie.* CEA.
1964 *Age Groups and Chronology.* L.

- Pfeiffer, J. E.**
1973 The Emergence of Man. Londres.
- Philp, H. R. A.**
1924 Native Gynaecology. *JKMS*.
1925 Artificial Atresia in Kikuyu Women. *KMJ*.
1936 A New Day in Kenya. Londres.
- Pick, V.**
1934 I Falsi Profeti al Kenya. *MC*.
1961 Les Aspects Religieux du Mouvement Mau Mau. In : Devant les Sectes Non Chrétiennes. Rapports et Compte Rendu de la 31^e Semaine de Missiologie. Louvain.
- Platt, W.**
1946 Natives. The East African Soldier Has Proved His Worth in Battle. *NR*.
- Ploss, H. H. - Bartels, M. P. B.**
1935 Woman. An Historical, Gynaecological and Anthropological Compendium. Vol. I. Londres.
- Pohier, J. M.**
1971 Unidimensionnalité du Christianisme ? C. 65.
- Pollet, M.**
1963 l'Afrique du Commonwealth. Paris.
- Porter, P. W.**
1966 East Africa Population Distribution Map. *AAAG*.
- Posnansky, M.**
1968 Bantu Genesis. Archaeological Reflections. *JAH*.
- Pouillon, J.**
1964 La Structure du Pouvoir chez les Hadjerai du Tchad. *LH*.
- Preston, O.**
s. d. The Genesis of Kenya Colony. Nairobi.
- Price, T.**
1963 The Church as a Landholder in Eastern Africa. *BSACH*.
- Pringle, P.**
1960 The Story of a Railway. Londres.
- Prins, A. H.**
1952 The Coastal Tribes of the North-Eastern Bantu. Londres.
1953 East African Age-Class Systems. An Inquiry into the Social Order of Galla, Kipsigis and Kikuyu. Groningen-Djakarta.
1955 Shungwaya, die Urheimat der Nordost-Bantu. Eine Stammes-geschichtliche Untersuchung. A.
1958 On Swahili Historiography. *JEASC*.
1972 The Shungwaya Problem. Traditional History and Cultural Likeness in Bantu North-East Africa. A.
- Proctor, R. A. W.**
1926 The Kikuyu Market and Kikuyu Diet. *KMJ*.
- Pruen, R. P.**
1891 The Arab and the African. Londres.
- Queen, E. M.**
1932 The Wandorobo and the Honey Guide. *NH*.

- Rabut, O.**
 1969 *L'Expérience Religieuse Fondamentale*. Tournai.
- Radcliffe-Brown, A. R.**
 1964 Préface. In : *M. Fortes - E. E. Evans - Pritchard* (eds.). Paris.
- Radin, P.**
 1953 *African Folktales and Sculpture*. Londres.
- Ranger, T. O.**
 1965 *African Attempts to Control Education in East and Central Africa*. PP.
 1968 *Emerging Themes of African History* (ed.). Nairobi.
 1968 a *Connexions Between Primary Resistance Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa*. JAH.
 1969 *The Movement of Ideas from 1850— to 1939*. In : *I. N. Kimambo - A. J. Temu* (eds.).
 1969 a *The African Churches of Tanzania*. Nairobi.
 1971 *Christian Independency in Tanzania*. In : *D. Barrett* (ed.).
 1972 *Missionary Adaptation of African Religious Institutions : The Masasi Case*. In : *T. O. Ranger - I. N. Kimambo* (eds.).
 1975 *Christianity and Central African Religions*. In : *T. O. Ranger - J. Weller* (eds.).
 1975 a *Dance and Society in Eastern Africa*. Londres.
- Ranger, T. O. - Kimambo, I. N. (eds.)**
 1972 *The Historical Study of African Religion*. Londres.
- Ranger, T. O. - Weller, J. (eds.)**
 1975 *Themes in the Christian History of Central Africa*. Londres.
- Ransford, G. N.**
 1971 *The Slave Trade*. Londres.
- Raum, O. F.**
 1965 *German East Africa : Changes in African Tribal Life Under German Administration*. In : *V. Harlow - E. M. Chilver - A. Smith* (eds.).
 1967 *Chagga Childhood : A Description of Indigenous Education in an East African Tribe*. Londres.
- Raum, O. - Wagner, C.**
 1937 *Gutmann's Work in Kilimanjaro*. IRM.
- Rawcliffe, D. H.**
 1954 *The Struggle for Kenya*. Londres.
- Read, K. E.**
 1958 *A Cargo Situation in the Markham Valley, New Guinea*. SJA.
- Remole, R. A.**
 1959 *White Settlers or the Foundation of European Agricultural Settlement in Kenya*. *Thèse Inédite, Université de Harvard*.
- Richards, C. G.**
 s. d. *History of the Church Missionary Society in the Highlands*. *Thèse Inédite, Université de Makerere*.
 1950 *Krapf, Missionary and Explorer*. Londres.
- Richardson, K.**
 1968 *Garden of Miracles. A History of the Africa Inland Mission*. Londres.

- Ritter, E. A.**
1955 *Shaka Zulu*. Londres.
- Roberts, A. (ed.)**
1968 *Tanzania before 1900*. Nairobi.
- Robinson, R. - Gallagher, J.**
1961 *Africa and the Victorians. The Official Mind of Imperialism*. Londres.
- Rosberg, C. G. - Nottingham, J.**
1966 *The Myth of Mau Mau : Nationalism in Kenya*. Nairobi.
- Ross, M.**
1927 *Kenya From Within. A Short Political History*. Londres.
- Rotberg, R. I.**
1963 *The Origins of Nationalist Discontent in East and Central Africa*. JNH.
- Routledge, W. S. K.**
1910 *With a Prehistoric People. The Akikuyu of British East Africa*. Londres.
- Roux, L.**
1950 *L'Est Africain Britannique*. Paris.
- Ruark, R.**
1970 *Something of Value*. Londres.
- Rush, J. H.**
1962 *L'Origine de la Vie*. Paris.
- Ryder, A.**
1970 *Traditions and History*. In : *Fage, J. D. (ed.)*.
- Saberwal, S.**
1967 *Historical Notes on the Embu of Central Kenya*. JAH.
1970 *The Traditional Political System of the Embu of Central Kenya*. Nairobi.
- Salim, A. I.**
1970 *The Swahili Speaking Communities of the Kenya Coast*. Thèse, Université de Londres.
1972 *Early Arab-Swahili Protest in Colonial Kenya*. H IV.
1973 *The Swahili-Speaking Peoples of Kenya's Coast 1895—1965*. Nairobi.
- Salmon, E. M.**
1952 *Beyond the Call of Duty. African Deeds of Bravery in World War II*. Nairobi.
- Salvadori, M. W.**
1938 *La Colonisation Européenne au Kenya*. Paris.
- Sanders, E. R.**
1965 *Hamites in Anthropology. A Preliminary Study*. Thèse Inédite, Université de Columbia.
1969 *The Hamitic Hypothesis. Its Origin and Functions in Time Perspective*. JAH.
- Sanderson, G. N.**
1965 *England, Europe and the Upper-Nile*. Edimbourg.

- Sandford, G. R.**
 1919 An Administrative and Political History of the Masai Reserve. Londres.
- Sarpong, P.**
 1968 The Christian in the Context of Ghanaian Culture. In : Christians in Ghanaian Life. Accra.
- Sartre, J. P.**
 1956 Le Colonialisme est un Système. *TM*, n° 123.
- Savage, D. - Munro, F.**
 1966 Carrier Corps Recruitment in the British East African Protectorate. *JAH*.
- Sawyerr, H.**
 1970 God Ancestor or Creator ? Aspects of Traditional Belief in Ghana, Nigeria and Sierra Leone. Londres.
- Schapera, I.**
 1949 Some Problems of Anthropological Research in Kenya Colony. Le Cap.
 1971 Married Life in an African Tribe. Harmondsworth.
 (1940)
- Schebesta, P. (ed.)**
 1962 De Oorsprong van de Godsdienst. Tiel-Den Haag.
- Schildknecht, F.**
 1969 Tanzania. In : J. Kritzack - W. H. Lewis (eds.).
- Schillebeeckx, E.**
 1967 Le Monde et l'Eglise. Bruxelles.
 1969 Quelques Réflexions Herméneutiques sur l'Eschatologie. C.
- Schneider, D. M.**
 1968 American Kinship : A Cultural Account. Englewood Cliffs.
- Schneider, H. K.**
 1959 Pokot Resistance to Change. In : W. R. Bascom - M. J. Herskovits (eds.).
- Schutz, A.**
 1962 The Problem of Social Reality. La Haye.
 (1945)
- Scott, R. M.**
 1961 The Soils of East Africa. Nairobi.
- Shah, S. R.**
 1968 A History of Asian Education in Kenya 1886—1963. *Mémoire inédit, Université de Nairobi*.
- Shenk, D.**
 1973 The Story of My Church. An Anthology of Congregational Histories from Kenya. Nairobi.
- Shepperson, G.**
 1960 Notes on Negro American Influence on the Emergence of African Nationalism. *JAH*.
- Shepperson, G. - Price, T.**
 1958 Independent African : John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyassaland Native Rising of 1915. Edimbourg.

- Shorter, A.**
 1973 African Culture and The Christian Faith. Londres-Dublin.
 1974 East African Societies. Londres.
- Sibley, J. R.**
 1971 Tanganyikan Guerrilla. East African Campaign 1914—1918. New York.
- Siegel, B. (ed.)**
 1959 Biennial Review of Anthropology. Stanford.
- Sifuna, D. N.**
 1976 European Settlers as a Factor Influencing Government Policy and Practice in African Education in Kenya 1900—1962. *KHR*.
- Siiriäinen, A.**
 1971 The Age Site at Gatung'ang'a, Central Kenya : Contributions to the Gumba Problem. *AZ*.
- Singh, C.**
 1971 Manilal Ambalal Desai. In : K. King - A. Salim (eds.).
- Singh, M.**
 1971 The East African Association 1921—1925. *H III*.
- Singleton, M.**
 1976 Christianity in Independent Africa. Reflexions on a Conference. *CD*.
- Sinta, M.**
 1969 Le Messianisme Congolais et Ses Incidences Politiques. Paris.
- Sleith, T.**
 1919 Report on Trade Conditions in British East Africa, Uganda and Zanzibar. Le Cap.
- Smith, C.**
 1959 The Economic Life of the Agikuyu of East Africa. *Mémoire Inédit, Université d'Oxford*.
 1971 The Giriama in the Twentieth Century. *Paper Read at the Historical Association of Kenya Annual Conference*.
- Smith, S.**
 1973 The History of the Alliance High School. Nairobi.
- Solly, G.**
 1963 Kenya History in Outline. Nairobi.
- Soper, R.**
 1967 Kwale : An Early Iron Age Site in South-Eastern Kenya. *AZ*.
- Sorrenson, M. P. K.**
 s. d. The Official Mind and Kikuyu Land Tenure. *EAIRS*.
 1962 Land Policy Legislation and Settlement in the East Africa Protectorate : 1895—1915. *Thèse Inédite, Université d'Oxford*.
 1967 Land Reform in the Kikuyu Country. Nairobi.
 1968 Origins of European Settlement in Kenya. Nairobi.
- Southall, A.**
 1965 A Critique of the Typology of States and Political Systems. In : M. Banton (ed.).
- Spear, T. T.**
 1974 Traditional Myths and Historian's Myths. Variations on the Singwaya Theme of Mijikenda Origins. *HIA*.

- Spear, T. T.**
 1976 *The Mijikenda 1550—1900. In : B. A. Ogot (ed.).*
- Spencer, L. P.**
 1973 *Defence and Protection of Converts : Kenya Missions and the Inheritance of Christian Widows. JRA.*
- Spiro, M.**
 1972 *La Religion : Problème de Définition et d'Explication. In : Essais d'Anthropologie Religieuse. Paris.*
 (1966)
- Stahl, K. M.**
 1961 *Tanganyika, Sail in the Wilderness. La Haye.*
 1964 *History of the Chagga People of Kilimanjaro. La Haye.*
 1969 *The Chagga. In : P. H. Gulliver (ed.).*
- Stannus, H.**
 1915 *Pre-Bantu Occupants of East Africa. MN.*
- Stearn, R. T.**
 1971 *An Interpretation of British Motivation in the Suppression of the Slave Trade. Seminar Paper, History Department, University of Makerere.*
- Stock, E.**
 1899 *The History of the Church Missionary Society. Londres.*
 1899 a *One Hundred Years. A Short History of the Church Missionary Society. Londres.*
- Stoneham, H. F.**
 1934 *Notes on the Dorobo and Other Tribes. KLC II.*
- Stovald, K. E.**
 s. d. *The CMS in Kenya. The Coast 1844—1914. Nairobi.*
- Sundermeier, T.**
 1967 *Legalism in the Church of Southern Africa. Mi.*
- Sundkler, B. G. M.**
 1961 *Bantu Prophets in South Africa. Londres.*
 (1948)
- Sutton, J. E. G.**
 1968 *The Settlement of East Africa. In : B. A. Ogot - J. A. Kieran (eds.).*
 1970 *Some Reflections on the Early History of Western Kenya. H II.*
 1973 *Early Trade in Eastern Africa. Nairobi.*
- Tamarkin, M.**
 1973 *Tribal Association, Tribal Solidarity and Tribal Chauvinism in a Kenya Town. JAH.*
- Tate, H. R.**
 1904 *Further Notes on the Kikuyu Tribe of British East Africa. JRAI.*
 1910 *The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa. JAS.*
 1918 *Kikuyu Ithathi. JEAUNHS.*
 1942 *The Spelling of Kenya and its Discovery. JRAI.*
- Taylor, D. F.**
 1966 *The Gumba and Gumba Pits of the Fort Hall District of Kenya. AZ.*

- Tegnaeus, H.**
 1954 *La Fraternité de Sang. Etude Ethno-Sociologique des Rites de la Fraternité de Sang Notamment en Afrique.* Paris.
- Tempels, P.**
 1944 *La Philosophie de la Rébellion.* EC. 31-8-1944.
 1949 *La Philosophie Bantoue.* Paris.
 (1946)
- Temu, A. J.**
 1971 *The Giriama War 1914—1915.* JEARD.
 1971 a *Christian Villages in North-Eastern Tanzania.* TJH.
 1971 b *The Role of the Bombay Africans (Liberated Africans) on the Mombasa Coast 1874—1904.* H III.
 1972 *British Protestant Missions.* Londres.
 1972 a *Missionary Attitudes and Actions Towards Forced Labour. Native Paramountcy and African Politics in Colonial Kenya. 1919—1923. Paper Read at the Historical Association of Kenya Annual Conference.*
- Tessler, A. M. - O'Barr, W. M. - Spain, D. H.**
 1973 *Tradition and Identity in Changing Africa.* New York-Londres.
- Thils, G.**
 1960 *La Théologie Oecuménique. Notions, Formes, Démarches.* Louvain.
- Thomas, A. C. T.**
 1956 *The History of the African Orthodox Church.* New York.
- Thomas, H. B.**
 1959 *Georges Wilson and Dagoretti Fort.* UJ.
- Thomas, L. V.**
 1975 *Anthropologie de la Mort.* Paris.
- Thomas, L. V. - Luneau, R.**
 1975 *La Terre Africaine et Ses Religions.* Paris.
- Thomson, J.**
 1895 *Through Maasai Land.* Londres.
- Thuku, H.**
 1932 *Kihumo Kia Mbari Ya Gathirimu.* Nairobi.
 1970 *Autobiography.* Nairobi.
- Thwaite, D.**
 1935 *Seething African Pot.* Londres.
- Tignor, R. L.**
 1971 *Colonial Chiefs in Chiefless Societies.* JMAS.
 1972 *The Maasai Warriors : Pattern Maintenance and Violence in Colonial Kenya.* JAH.
 1976 *The Colonial Transformation of Kenya. The Kamba, Kikuyu and Maasai from 1900 to 1939.* Princeton.
- Trevelyan, O.**
 1950 *Memories of Nairobi in the Old Days. Early Settlers Recall Their Experiences.* EAR.
- Trimingham, J. S.**
 1962 *Islam in East Africa. The Report of a Survey Undertaken in 1961.* Londres.

- 1964 Islam in East Africa. Oxford.
- Truschel, L. W.*
- 1974 German Imperialism in Africa : The Activities of Carl Peters Revisited. *KHR*.
- Turner, H.*
- 1967 African Independent Church. The Church of the Lord (Aladura). Oxford.
- 1968 Bibliography on African Religious Movements. *JRA*.
- 1970 Bibliography on African Religious Movements. *JRA*.
- Turner, V. W.*
- 1962 Chihamba : The White Spirit. Manchester.
- 1969 Symbolization and Patterning in the Circumcision Rites of Two Bantu-Speaking Societies. In : *M. Douglas - P. M. Kaberry* (eds.).
- Turton, E. R.*
- 1972 Somali Resistance to Colonial Rule and the Development of Somali Political Activity in Kenya 1893—1960. *JAH*.
- 1975 Bantu, Galla and Somali Migrations in the Horn of Africa : A Reassessment of the Juba-Tana Area. *JAH*.
- Uplegger, H. - Mühlmann, W. E.*
- 1968 Les Cultes du Cargo en Nouvelle-Guinée et dans les Iles de la Mélanésie. In : *W. E. Mühlmann* (ed.).
- Uzoigwe, G. N.*
- 1976 The Mombasa-Victoria Railway : Imperial Necessity, Humanitarian Venture or Economic Imperialism ? *KHR*.
- Van Binsbergen, W. M.*
- 1976 Ritual, Class and Urban-Rural Relations : Elements for a Zambian Case Study. *CD*.
- Van De Meerssche, P.*
- 1973 Het Antwoord van Brugmans. Bruges.
- Van Der Leeuw, G.*
- 1955 La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations. Paris. (1933)
- Vandermeersch, P.*
- 1976 De Bekoring van de Ethische Stellingname. *TVT*.
- Vansina, J.*
- 1958 La Valeur Historique des Traditions Orales. *FSAC*.
- 1961 De la Tradition Orale. Etude de Méthodologie Historique. Bruxelles.
- 1965 Les Anciens Royaumes de la Savane. Léopoldville.
- 1968 The Use of Ethnographic Data as Sources for History. In : *Ranger, T. O.* (ed.).
- 1971 Once upon a Time : Oral Traditions as History in Africa. *Dd*.
- 1973 Cultures Through Time. In : *R. Naroll - P. Cohen* (eds.).
- Van Zwanenberg, R.*
- 1972 Anti-Slavery, the Ideology of Nineteenth Century Imperialism in East Africa. *H V*.

- 1972 a The Agricultural History of Kenya. Nairobi.
- 1972 b The Economic Response of Kenya Africans to European Settlement 1903—1939. *H IV*.
- 1975 The Missionary Conscience and Colonial Injustices : The Life and Times of W. E. Owen of Nyanza. In : A. Ojuka - W. Ochieng (eds.).
- Van Zwanenberg, R. - King, A.
- 1975 An Economic History of Kenya and Uganda 1800—1970. Nairobi.
- Vergote, A.
- 1974 Het Huis is Nooit Af. Gedachten over Mens en Religie. Antwerpen-Utrecht.
- Von Götzen, G.
- 1909 Deutsch-Ostafrika in Aufstand 1905—1906. Berlin.
- Von Höhnelt, L.
- 1894 The Discovery of Lakes Rudolf and Stefanie. 2 Vol. Londres.
- Wachanga, H. K.
- 1975 The Swords of Kirinyaga. The Fight for Land and Freedom. Nairobi.
- Wachira, G.
- 1968 Ordeal in the Forest. Nairobi.
- Waciuma, C.
- 1969 Daughter of Mumbi. Nairobi.
- Wagner, G.
- 1964 L'organisation politique des Bantou Kavirondo. In : M. Fortes - E. E. Evans - Pritchard (eds.). Paris.
- Wakefield, E. S.
- 1904 Thomas Wakefield, Missionary and Geographical Pioneer in East Equatorial Africa. Londres.
- Wakefield, T.
- 1870 Route of Native Caravans from the Coast to the Interior of East Africa. *JRGS*.
- Walker, R. F.
- 1933 The Holy Ghost Fathers in Africa. A Century of Missionary Effort. Dublin.
- Wambaa, R. M. - King, K.
- 1972 The Political Economy of the Rift Valley. A Squatter Perspective. Paper Presented at the Historical Association of Kenya Annual Conference.
- Wamweya, J.
- 1971 Freedom Fighter. Nairobi.
- Wanjohi, M.
- 1969 The History of Emmanuel Church, Othaya. *Unpublished Paper, Kenyatta College*.
- Wanyoike, E.
- 1974 An African Pastor. The Life and Work of the Reverend Wanyoike Kamawe 1888—1970. Nairobi.

- Ward, K.**
 1952 The Kenya Land Question. The History of European and African Land Settlement. Nairobi.
 1975 Evangelism or Education ? Mission Priorities and Educational Policy in the Africa Inland Mission 1900—1950. KHR.
- Waruiru, C.**
 s. d. The Female Initiation Controversy at CSM Tumutumu 1912—1937. *Research Paper, Department of History, University of Nairobi.*
- Washington, B. T.**
 1904 Working with the Hands. New York.
- Webster, J. B.**
 1964 The African Churches among the Yoruba 1888—1922. Oxford.
 1969 Independent Christians in Africa. T.
- Weisbord, R. G.**
 1968 African Zion. Philadelphia.
- Welbourn, F. B.**
 1961 East African Rebels. Londres.
 1961 a Review of the Corfield Report. JAH.
 1961 b Comment on Corfield. R.
 1965 East African Christian. Londres.
- Welbourn, F. B. - Ogot, B. A.**
 1966 A Place to Feel at Home. A Study of Two Independent Churches in Western Kenya. Londres.
- Weller, H. C.**
 1931 Kenya Without Prejudice. Londres.
- Wentink, D.**
 1968 The Reaction of the Once Independent African Orthodox Church to the Foreign Greek Orthodox Mission it Invited in. *Paper Read at the Workshop in Religious Research. Nairobi.*
 1968 a The Orthodox Church in East Africa. ER.
- Were, G.**
 1966 Dini Ya Msambwa. A Re-Assessment. *University of East Africa Social Science Conference Paper.*
 1967 Western Kenya Historical Texts. Nairobi.
 1967 a A History of the Abaluyia of Western Kenya. Nairobi.
 1968 The Survivors. Nairobi.
 1972 The Maasai and Kalenjin Factor in the Settlement of Western Kenya. JEARD.
 1972 a Politics, Religion and Nationalism in Western Kenya, 1942—1962 : Dini Ya Msambwa Revisited. H IV.
- Were, G. S. - Wilson, D. A.**
 1972 East Africa Through A Thousand Years. Londres.
- Wessel, K.**
 1966 Die Kreuzigung. Recklinghausen.
- Westervelt, J. H.**
 s. d. On Safari for God. An Account of the Life and Labours of John Stauffacher, a Pioneer Missionary of the Africa Inland Mission. New York.

- Whitehouse, B.**
 1902 To the Victoria Nyanza by the Uganda Railway. *SGM*.
- Whiteley, K. (ed.)**
 1973 Language in Kenya. Nairobi.
- Willis, J. J.**
 1913 Kikuyu Conference. A Study in Christian Unity. Londres.
- Willock, C.**
 1974 Africa's Rift Valley. Amsterdam.
- Wills, C.**
 1953 Who Killed Kenya ? Londres.
- Wilson, B. R.**
 1973 Magic and the Millennium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples. Londres.
- Wilson, C.**
 1952 Before the White Man in Kenya. Londres.
- Winter, E. H.**
 1955 Bwamba. A Structural-Functional Analysis of a Patrilineal Society. Cambridge.
 1972 Groupements Territoriaux et Religion chez les Iraqw. In : Essais d'Anthropologie Religieuse. Paris.
 (1966)
- Wipper, A.**
 1971 Elijah Masinde, a Folk Hero. *H III*.
 1974 Towards a General Explanation of Protest Movements in Kenya. *Unpublished Paper, Department of Sociology Seminar Series, Paper n° 2, August 1974, University of Nairobi*.
- Wiseman, E. M.**
 s. d. The Story of the Church Missionary Society in Kenya. Londres.
- Wolff, R. D.**
 1974 Britain and Kenya 1870—1930. The Economics of Colonialism. Nairobi.
- Worsley, P.**
 1957 The Trumpet Shall Sound : A Study of Cargo Cults in Melanesia. Londres.
- Wright, M.**
 1971 German Missions in Tanganyika 1891—1914. Lutherans and Moravians in the Southern Highlands. Londres.
 1972 Nyakyusa Cults and Politics in the Later Nineteenth Century. In : T. O. Ranger - I. Kimambo (eds.).
- Wrigley, C. C.**
 1960 Speculations on the Economic Prehistory of Africa. *JAH*.
 1965 Kenya : the Patterns of Economic Life 1902—1945. In : V. Harlow - E. Chilver - A. Smith (eds.).
- X.**
 1924 Diet for Native Africans. *JKMS*.
- Young, C.**
 1965 Politics in the Congo. Princeton.

Zahan, D.

1970 Religion, Spiritualité et Pensée Africaines. Paris.

Ziegler, J.

1971 Le Pouvoir Africain. Eléments d'une Sociologie Politique de l'Afrique Noire et de Sa Diaspora aux Amériques. Paris.

Supplément : Etudes citées dans la note n° 55 du Chap. XX.

De Craemer, J. - Vansina, J. - Fox, R.

1976 Religious Movements in Central Africa. A Theoretical Study. CSSH.

Etherington, N.

1977 Social Theory and the Study of Christian Missions : A South African Case Study, A—L.

Kagame, A.

1976 La Philosophie Bantu Comparée. Paris.

Perham, M.

1976 East African Journey. Londres.

Tignor, R. L.

1976 The Colonial Transformation of Kenya. The Kikuyu, Kamba and Maasai from 1900 to 1939. Princeton.

Waller, R.

1976 The Maasai and the British 1895—1905. The Origins of an Alliance. JAH.

« Après les lions des parcs nationaux, les églises indépendantes constituent aujourd'hui l'attraction la plus recherchée du Kenya. » Nous avons songé à cette boutade d'un résident européen de Nairobi en survolant la vaste littérature consacrée aux mouvements religieux séparatistes de l'Afrique Noire. En effet, on ne tarde pas à se persuader que peu de sujets africanistes ont réussi, au cours des trois dernières décades, à s'imposer comme un asticot séduisant le talent des spécialistes de tant de disciplines variées au point où l'ont fait les nouvelles dénominations chrétiennes pullulant sur le continent. Sociologues, anthropologues, historiens, missiologues et théologiens rivalisent en engouement pour l'aubaine. Même des psychologues, et jusqu'aux politicologues soviétiques s'y sont intéressés. Il n'est guère établi pour l'auteur de cette étude que, du point de vue de toutes ces disciplines, la ruée vers le sujet puisse se prévaloir d'une importance objective du phénomène en soi. Tout en évitant de diminuer en quoi que ce soit la signification et la portée réelles du mouvement, il est plutôt enclin à estimer que le centre de gravité du paysage religieux africain doit être localisé ailleurs. En revanche, il croit fermement que les fruits de l'intérêt scientifique porté au séparatisme africain, qui par l'échelle énorme où il se produit et la rapidité fantastique avec laquelle il se propage se présente comme un fait unique et inédit dans l'histoire du christianisme, sont susceptibles d'éclairer d'une manière originale certains aspects de l'ensemble de la scène africaine et de répandre sur les questions qu'on se pose à son sujet des lumières surprenantes et instructives. A cause de cette propriété il mérite amplement qu'on l'envisage autrement qu'avec une attention relâchée et qu'en n'y posant qu'un regard de surface.

Le phénomène ne se trouve pas seulement abordé de l'angle de vue spécifique de toute une panoplie de sciences humaines. Une égale diversité se manifeste lorsqu'on regarde l'échelle et le niveau de profondeur auxquels il est étudié. Toute la gamme y est. On trouve le séparatisme africain traité comme une donnée s'inscrivant dans le cadre immense d'un fait qui affecte l'ensemble du Tiers Monde et dont il est considéré comme une partie intégrante. Les études de V. Lanternari, L. Mair et B. Wilson constituent les échantillons les plus connus d'une telle approche¹. On le trouve envisagé en lui-même à l'échelle encore très large du continent noir tout entier. L'exemple le plus célèbre de cette méthode est incontestablement le travail de D. Barrett². L'ouvrage pionnier de B. Sundkler sur le séparatisme en Afrique du Sud illustre l'approche se limitant à l'étude des mouvements religieux nouveaux surgis sur le territoire d'un seul pays³. L'échelon suivant est celui où on s'attache à faire connaître les églises indépendantes d'une aire géographique encore plus réduite, que celle-ci coïncide avec la zone d'habitat d'une ethnie — on songe à l'étude de J. B. Webster consacrée

¹ V. *Lanternari* ; L. *Mair*, 1959 ; B. *Wilson*.

² D. *Barrett*, 1968.

³ B. *Sundkler*.

aux églises yoruba ⁴ — ou d'une fraction d'une ethnie — on pense au travail de M. L. Daneel sur les mouvements indépendants parmi les Shona du sud ⁵. Ou on aborde quelques églises situées dans un territoire où voisinent plusieurs tribus, comme l'ont fait F. B. Welbourn et B. A. Ogot ⁶. Ou encore, on sélectionne comme F. B. Welbourn quelques mouvements choisis dans plusieurs pays ⁷. Il existe des travaux sur les églises indépendantes d'une ville déterminée. On voit qu'il n'y a pratiquement pas de limites aux possibilités... Vient ensuite le type classique de la monographie consacrée à l'étude d'une seule église. Plusieurs de ces églises ont d'ailleurs déjà connu l'honneur d'avoir eu plus d'un biographe. C'est, entre autres, le cas du kimbangisme, sans doute le mouvement séparatiste africain le plus largement connu pour être le premier à avoir décroché un siège au Conseil Oecuménique des Eglises. Cette rapide esquisse, dans laquelle on se réfère à l'étalon géographique, devrait être doublée d'un schème établi d'après le critère temps. Car on peut envisager une église ou un groupe d'églises dans toute l'étendue de leur histoire, ne considérer qu'un fragment plus ou moins large de celle-ci, ou encore s'intéresser exclusivement à l'un ou à l'autre moment privilégié de leur durée dans l'existence. Le point de vue formel sous lequel l'objet d'étude se trouve envisagé fournit le critère d'une troisième typologie, comportant autant de casiers que la vie sociale elle-même renferme d'aspects et de dimensions. On voit se déployer un éventail gigantesque de sujets allant d'une recherche sur les causes des mouvements jusqu'à une étude sur l'usage linguistique des groupes ou le symbolisme onirique de leurs membres, en passant par l'immense gamme des choses auxquelles les sciences humaines sont susceptibles de s'intéresser à propos de n'importe quelle société ou groupement humain. Enfin, il va sans dire que tous les travaux ne font pas preuve d'une égale profondeur, et qu'on pourrait les classer d'après le degré de pénétration du sujet qu'ils ont voulu — ou réussi à réaliser.

Au milieu d'un tel bariolage il est bon que le chercheur arbore clairement ses propres couleurs, qu'il informe dès le début les lecteurs du point de vue spécifique auquel il s'est placé en abordant son sujet, qu'il circoncrive les contours précis de son projet, qu'il s'ouvre en toute modestie, mais aussi avec toute la netteté désirable, sur l'ampleur ou les limites de ses ambitions.

L'auteur de ce livre a reçu la double formation universitaire de théologien et d'anthropologue. Il est également profondément convaincu de l'importance vitale, pour un exercice judicieux de ces deux disciplines, de demeurer constamment attentif à la dimension historique que revêtent inévitablement les événements et les faits, les hommes et les sociétés. C'est pourquoi il n'a cessé d'y porter le plus vif intérêt. Pourtant, il ne s'agissait pour lui ni de rédiger un travail théologique, ni d'entreprendre une étude anthropologique, ni d'écrire une monographie historique. Son intention essentielle était d'acquérir une connaissance et une compréhension, aussi

⁴ J. B. Webster, 1964.

⁵ M. L. Daneel.

⁶ F. B. Welbourn - B. A. Ogot.

⁷ F. B. Welbourn, 1961.

approfondies que ses moyens le lui permettraient, d'un aspect déterminé d'une église africaine indépendante. Chaque fois que son savoir théologique, sa formation anthropologique ou son intérêt historique se sont avérés utiles dans la poursuite de ce but il s'en est félicité. Mais à aucun moment le souci de parler en théologien, le désir de se conformer aux contraintes rédactionnelles d'une monographie anthropologique, la tentation de poursuivre certains filons historiques, n'ont pris le pas sur l'accomplissement du projet qu'il s'était assigné ou n'ont réussi à inféoder son dessein initial et primordial. Une fois délimitée la question à résoudre, il s'est attelé à la tâche d'y répondre en puisant indistinctement à toutes les ressources dont il disposait, en quelque sorte en faisant flèche de tout bois, si l'on veut bien écarter de cette dernière expression sa connotation légèrement dépréciative. Ainsi, à côté de l'aide des disciplines mentionnées, il n'a pas hésité à faire également appel au soutien de la psychologie dans les quelques cas où celle-ci lui a paru capable d'éclairer réellement les phénomènes à expliquer. Certes, il se rend compte, que dans ces circonstances, la critique pourrait éprouver quelque embarras à trouver l'étiquette appropriée à épingle sur son approche et sa méthode, pour en décrire en termes familiers aux hommes de science la nature exacte. Mais cet inconvénient — si c'en est un — lui a semblé devoir constituer la moindre de ses préoccupations, pourvu que la tournure hétéroclite de la méthodologie ne compromette pas l'unité de l'objet et se rachète en résultant en un surcroît d'intelligibilité des événements.

Quel est le problème que nous avons tenté d'éclaircir ? Nous nous occupons ici exclusivement d'une seule église indépendante établie parmi les Kikuyu du Kenya Central en nous posant à son sujet une question claire et précise. Celle-ci se trouve énoncée dans le sous-titre de cet ouvrage. Notre interrogation porte, en effet, sur l'étiologie de ce mouvement. Comment et pourquoi cette église est-elle née ? Quels éléments ont décidé du moment temporel de son émergence ? Quels ont été en définitive les facteurs déterminants de sa genèse ? Dans l'esprit de l'auteur tous les développements contenus dans ces pages concourent indistinctement, de près ou de loin, à apporter des éléments de solution à cette unique interrogation. Braquée sur la période des origines de l'*Eglise Africaine Indépendante Pentecôtiste d'Afrique*, — car tel est le nom quelque peu hirsute de l'église en question —, cette étude ne s'intéresse donc aucunement à l'histoire subséquente du mouvement, ni à sa théologie actuelle ou à sa composition sociologique présente. Même de l'époque des origines on n'a pas voulu fournir une reconstruction complète. Les détails ont été sélectionnés et retenus en fonction de la contribution qu'ils étaient censés susceptibles d'apporter à la compréhension du processus étiologique.

Le livre comporte quatre grandes parties abritant en tout vingt chapitres. Le lecteur a le loisir de se contenter de les considérer comme autant de phases successives du développement linéaire tant de l'histoire des événements que de l'argumentation de l'auteur. Mais il saisira plus parfaitement l'intention de celui-ci en superposant à cette première approche rectiligne une lecture en spirale qui voit chaque partie réamorcer pour son compte, de points de vue différents et à des niveaux de profondeur variés, la même interrogation étiologique fondamentale. Il percevra ainsi simul-

tanément et d'une même oreille la voix du chroniqueur, qui relate les faits, doublée de celle de l'analyste qui essaie d'en dégager la signification étiologique dans la perspective propre caractérisant chacune des parties. Si la première demeure pour ainsi dire égale d'un bout à l'autre de l'exposé, tandis que la seconde se fait plus percutante au fur et à mesure qu'avance le récit, elles progressent néanmoins de concert, procédé dont l'auteur espère qu'il aura contribué à réduire le danger de déconnection de la théorie par rapport à la réalité des faits auquel s'expose tout effort d'interprétation.

Le rappel du couple faits-interprétation nous conduit à soulever un autre point. A notre avis, l'heure des grandes synthèses théoriques dans le domaine du séparatisme africain n'a pas encore sonnée. Les études qui se présentent comme telles usurpent en fait cette appellation pour en couvrir des vues fragmentaires, des visions simplificatrices, des approches par trop superficielles. D'autre part, il nous est arrivé souvent au fil de nos lectures de tomber sur des monographies bondées de statistiques et autres données quantitatives, menées selon toutes les exigences du métier et d'une valeur descriptive incontestable, mais absolument dénuées de toute profondeur théorique, alors même que les implications à ce niveau étaient presque visibles à l'œil nu et comme inscrites en filigrane dans le texte. C'est là, pensons-nous, pécher par excès de modestie, présumant que ce ne soit pas de paresse. Nous avons tenté de nous tenir à égale distance de ces deux écueils et de naviguer avec précaution entre la Charybde des synthèses et des constructions théoriques prématurées et la Scylla d'une fallacieuse exhaustivité sur le plan quantitatif, étendue comme un voile d'oripeaux destiné à dérober au regard l'extrême pauvreté de la réflexion théorique. Si nous avons essayé d'éviter d'imposer cette dernière indûment aux faits, nous n'avons pas hésité à la dégager lorsque la constellation des données le permettait et nous y invitait.

L'auteur a effectué un séjour de recherche de deux ans et demi au Kenya parmi les Kikuyu⁸. A intervalles réguliers ce terme a été entrecoupé par une série de courts séjours parmi les Maasai. Il possède une connaissance de voyageur intéressé du reste du Kenya et du nord de la Tanzanie où vivent, entre autres, quelques peuples dont il sera assez longuement question aux deux derniers chapitres. Cette étude constitue un premier résultat de ce séjour sur le terrain. Mais elle n'a pas dédaigné de s'appuyer également sur la littérature existante. Il arrive trop souvent ces derniers temps que, tout simplement en omettant toute bibliographie ou, le plus souvent, en la réduisant à des proportions dérisoires, les chercheurs rentrés du terrain créent abusivement l'illusion d'être les premiers à avoir découvert l'ensemble des données qu'ils présentent. Il n'y a que les connaisseurs avertis du sujet traité pour ne pas s'y tromper. Ils savent que la plupart de ces « trouvailles », de ces « découvertes », de ces « brillants résultats » de recherches personnelles, dorment dans des livres et des articles publiés depuis des décades, parfois depuis plus d'un siècle. Une telle effronterie ne s'enracine pas nécessairement dans le propos délibéré de trom-

⁸ D'août 1971 à août 1973, et d'août 1974 à mars 1975.

per son monde ou dans le refus de reconnaître que la réussite d'une œuvre scientifique est étroitement conditionnée par la réussite de celles qui l'ont précédée. Elle procède le plus souvent de la simple ignorance des sources imprimées, primaires ou secondaires, anciennes ou récentes. Mais ni l'un ni l'autre nous paraissent compatibles avec les meilleures traditions de la recherche scientifique. Enfin, notre travail a bénéficié du dépouillement de certains dossiers d'archives.

Les contretemps subis par le chercheur n'intéressent que piètrement le lecteur. Il nous paraît cependant indispensable que soient mentionnés ici ceux qui sont directement responsables de quelques sévères limitations qui ont été imposées à la curiosité de l'auteur et, par ricochet, se trouvent à l'origine de quelques lacunes majeures de ce livre. Nous n'avons pas eu accès aux archives de l'église que nous avons étudiée. Nous nous sommes heurté à un refus total de collaboration de la part des deux secrétaires généraux du mouvement qui se sont succédés pendant notre séjour au Kenya. Un des deux a même effectué des démarches auprès de certaines instances administratives en vue d'obtenir notre expulsion du pays ou au moins le retrait de notre permis de recherche. Il est évident que ces comportements traduisent une attitude concertée des milieux dirigeants de l'église. On comprendra aisément que ces faits ne nous ont pas seulement privé d'une manière directe de sources précieuses d'information. Ils nous ont également obligé de cultiver sans relâche dans tous nos contacts un esprit précautionnel et une circonspection allant au-delà de ceux, déjà bien rigoureux, qui sont de règle dans tout travail anthropologique sur le terrain. A aucun moment, nous n'avons ôté la double paire de gants de velours qu'il nous avait semblé indispensable de mettre. Dans notre situation, il valait infiniment mieux exceller en scrupulosité qu'en audace, et il était de loin préférable de nous interdire strictement de toucher à certains sujets sensibles, plutôt que de courir le risque de compromettre par une légère provocation toute l'entreprise. Il est clair que des pans entiers d'information ont dû être ainsi sacrifiés sur l'autel d'une prudence peut-être excessive mais en tout cas, dans les circonstances données, hautement recommandée.

A quoi faut-il attribuer l'attitude de résistance dont il est question ? Certains auteurs ont noté chez les Kikuyu en général une réticence plus qu'habituelle à communiquer avec les Blancs. Ils expliquent le phénomène soit par le caractère fermé et l'esprit suspicieux dits congénitaux du Kikuyu, soit par la longue histoire du malencontreux voisinage du peuple et des colons européens, soit encore, plus spécifiquement, par l'expérience traumatisante de la révolte Mau Mau, dont les blessures sont loin d'être cicatricées. Ces arguments ne nous paraissent pas péremptoires. Sans dénier toute influence aux facteurs invoqués, notre expérience nous autorise à penser qu'une approche appropriée aurait normalement dû finir par réduire dans une mesure considérable l'obstacle qu'ils représentent. Ce n'est pas dans le peuple kikuyu comme tel que la racine du phénomène doit être localisée, mais à l'intérieur des milieux de l'église indépendante en question. Nous la mettrions sur le compte de l'engagement politique à la dérobée de certains cercles influents du mouvement. Nous sommes en possession d'une série d'informations à ce sujet que le code déontologique

nous interdit évidemment de faire transpirer davantage. Mais les faits que l'église a été suspendue par le gouvernement kenyan pendant quelques semaines en 1969, et que cette mesure a été débattue au parlement de Nairobi sont de notoriété publique. Ces événements n'étaient évidemment guère effacés des mémoires lorsque nous nous parachutâmes sur le terrain en 1971. Il ne nous a pas fallu longtemps avant de nous rendre compte qu'aux yeux des participants nous passions pour une sorte d'espion du gouvernement à peine déguisé. Il ne fait guère de doute pour nous que notre mauvaise fortune est due substantiellement à cette circonstance.

Nous avons formé le projet de parcourir toutes les archives de l'Eglise Presbytérienne d'Ecosse au Kenya couvrant la période qui nous intéressait. Mais à peine avons-nous effectué quelques sondages, d'ailleurs fructueux et prometteurs, que ces archives furent déclarées inaccessibles pour une période indéterminée, parce qu'on avait décidé de les réorganiser et microfilmer.

Il serait malhonnête de ne faire état que des limites et des lacunes engendrées par des contretemps qui ne dépendaient pas de l'auteur, alors que celui-ci sait parfaitement qu'elles pâlissent à côté de celles dont il accepte d'assumer l'entière responsabilité. Suite aux unes et aux autres, *Le Onzième Commandement* ne saurait ambitionner de s'imposer comme l'ouvrage définitif sur les origines de l'*Eglise Africaine Indépendante Pentecôtiste d'Afrique*. Il appartiendra à la critique de dire si ce livre véhicule, malgré tout, quelque contribution valable à la compréhension de la société et de l'histoire kikuyu, à la réflexion anthropologique, au dossier de la discussion missiologique. Quelque soit le ton qu'elle choisira d'emprunter elle sera accueillie avec gratitude, à la seule condition qu'elle serve la cause désintéressée de la vérité scientifique et approfondisse notre intelligence des complexes et difficiles problèmes auxquels l'auteur a eu la malheureuse présomption de toucher.

Il serait proprement infaisable de mentionner dans le cadre de cette introduction nominalement tous ceux qui, à des titres divers, ont droit à notre reconnaissance. Notre dette est immense à l'égard du peuple kikuyu, dont nous avons été l'hôte pendant deux ans et demi. Il nous sera à jamais impossible de rendre, ne fût-ce qu'avec un soupçon d'équité, tout ce que nous avons reçu des innombrables simples et pauvres paysans du Kenya Central qu'il nous a été donné de fréquenter. Leurs noms ne sauraient être cités ici, mais il leur plaira de savoir que notre cœur et notre esprit gardent respectueusement le souvenir de tout ce qu'ils ont signifié pour nous. Nous sommes redevables au Gouvernement de la République du Kenya pour nous avoir autorisé à conduire des recherches sur son territoire et pour nous avoir donné accès aux Archives Nationales du pays. Monsieur et Madame P. Quaghebeur, de la Chancellerie de l'Ambassade de Belgique à Nairobi, nous ont efficacement aidé à résoudre une foule de petits problèmes matériels et administratifs qui, pour paraître insignifiants en soi, n'en conditionnent pas moins à un très haut degré, dans un pays comme le Kenya, la réussite de toute entreprise. La direction et le personnel de la *Kenya National Library*, de la *Mac Millan Memorial Library* et de la *University of Nairobi Library* nous ont prêté généreusement toute assistance désirée, ce qui nous a permis, entre autres, de consulter un cer-

tain nombre de manuscrits et d'études inédites qui nous seraient restés autrement inaccessibles. Nous avons également bénéficié des services de la Bibliothèque d'Ethnologie du Musée Royal de l'Afrique Centrale à Tervuren et de la Bibliothèque Africaine du Ministère des Affaires Etrangères à Bruxelles. Le Dr Mary Leakey et Richard Leakey nous ont accordé l'autorisation de parcourir une partie des travaux non encore publiés de leur regretté mari et père Louis Leakey.

Nombreuses sont les personnes qui nous ont éclairé sur l'un ou l'autre point précis ou qui nous ont prêté assistance d'une manière quelconque. Elles seront nommées en lieu et place. Mais il faut que nous marquions de manière plus explicite notre gratitude particulière envers trois d'entre elles. O. Degrijse, professeur de missiologie à l'Université de Louvain, s'est intéressé à notre travail dès qu'il n'était encore qu'à l'état de projet jusqu'à son achèvement final, sans cesser de nous prodiguer encouragements stimulants, conseils judicieux et appui efficace. Nous n'avons jamais fait appel en vain à J. Murray, attachée au *Project for the Study of New Religious Movements in Primal Societies* de l'Université d'Aberdeen. Nous avons tiré le plus grand profit de nos conversations et de notre correspondance avec elle. Malgré ses tâches académiques et administratives absorbantes et son engagement actif dans divers projets scientifiques, l'éminent africaniste J. Vansina, professeur et chef du Département d'Histoire Africaine à l'Université de Wisconsin, nous a fait l'insigne honneur de lire, crayon en main, d'un bout à l'autre notre volumineux manuscrit. Du point de vue matériel nous sommes redevable à l'Institut Scientifique de Missiologie d'Aix-la-Chapelle, à la Compagnie Maritime Belge et à Monsieur et Madame G. Hoornaert. Nous devons également beaucoup à nos parents qui, pendant tout le temps consacré à la rédaction du texte et à la correction des épreuves, nous ont accordé une bien généreuse hospitalité.

Que tous et toutes reçoivent ici nos plus vifs remerciements.

Première Partie

Rencontres

UN PAYS ET SES HABITANTS

1. Le Kenya

Limité au nord par les steppes subdésertiques de l'Ethiopie et du Soudan, à l'est par la Somalie et l'Océan Indien, au sud par les régions verdoyantes et riantes de la Tanzanie, à l'ouest par l'Ouganda et la dépression du lac Victoria, le Kenya couvre une superficie de 582 646,4 kilomètres carrés. Comme c'est le cas de presque tous les pays africains, ces frontières constituent un héritage du passé colonial et sont arbitraires dans la mesure où elles fragmentent des populations formant visiblement des unités ethniques.

Peu de pays d'Afrique embrassent une aussi grande variété au point de vue climat, régions naturelles, végétation et peuplement. Exhibant toute une gamme de paysages successivement durs et paradisiaques, l'altitude s'y élève du niveau de la mer jusqu'à des hauteurs à peine habitables et on y passe de régions quasi désertiques à des reliquats de la forêt tropicale, de zones toujours chaudes et humides à des endroits perpétuellement couverts d'un manteau de glace.

Presque exactement au milieu et sur toute la largeur traversé par l'équateur, le Kenya est aussi une région fort intéressante du point de vue ethnologique et historique. Le pays a emprunté son nom à la plus fameuse de ses montagnes. Lorsque le 3 décembre 1849 le missionnaire-explorateur J. L. Krapf aperçut pour la première fois les pics tranchants et enneigés d'un mont rude et sauvage, entouré de forêts à première vue inaccessibles, il s'informa auprès de la population locale, en occurrence les Kamba, pour savoir quel nom ils prêtaient à ce fier géant de la nature. Une audition déficiente de la réponse qui lui fut donnée valut à la montagne son nom moderne, plus tard appliqué à l'entièreté du pays : Kenya¹. S'élevant à 5199 mètres, le mont Kenya n'est dépassé en altitude sur le continent que par le Kilimanjaro.

Le Kenya est essentiellement un pays agricole. Depuis quelques années l'industrie touristique est devenue sa deuxième source de revenus. Son climat idéal, ses nombreuses réserves d'animaux sauvages, sa côte ensoleillée douze mois par an, bordée d'immenses plages au sable fin et de récifs de coraux parmi les plus beaux du monde, lui attirent chaque année des dizaines de milliers de visiteurs.

Abritant une population de plus de douze millions et demi d'Africains,

¹ Le nom kikuyu de la montagne est *kirinyaga*. Le mot kikuyu *kenya* désigne un type particulier de calebasse séchée utilisée pour transporter de l'eau, et n'avait jamais été employé en rapport avec la montagne avant l'arrivée des Européens. Sur la découverte de la montagne et l'orthographe de son nom : H. R. Tate, 1942 ; A. R. Barlow, 1943.

son sol supporte également environ cent cinquante mille Asiatiques, plus de quarante mille Européens et près de trente mille Arabes².

La République du Kenya, indépendante depuis le 12 décembre 1963, est administrativement divisée en sept provinces dont chacune se trouve à son tour subdivisée en un nombre inégal de districts. La capitale Nairobi, ayant en 1969 une population de 509 286, ne fait partie d'aucune province mais possède un statut administratif particulier, extrarégional.

La circonstance que deux de ces provinces, la Province du Rift Valley et la Province Centrale, comportent de larges étendues de terres parmi les plus fertiles d'Afrique a été déterminante pour l'histoire moderne du Kenya. Elle a eu comme conséquence que les expériences qui ont servi de modèle inspirateur à l'entreprise des colons, qui s'y établirent dès le début du siècle, étaient celles de l'Australie, de la Nouvelle Zélande, du Canada, de l'Afrique du Sud. Le rêve audacieux des pionniers blancs visait bien plus loin que les objectifs et les aspirations du colonialisme classique. Le projet caressé était celui d'implanter de manière définitive la souche européenne sur les Hautes Terres fertiles et d'ériger celles-ci en dernière province d'un « Pays de l'Homme Blanc », qui devait s'étendre du Cap jusqu'à la frontière de l'Ethiopie. Aussi décidés qu'aient été ces hommes tenaces, la conjoncture historique n'a pas été favorable à leur dessein, et la résistance que ce dernier provoquera de la part d'un peuple africain désespéré, parce qu'atteint dans ses moyens vitaux de subsistance et menacé dans sa dignité humaine, finira par étouffer le rêve dans le sang.

2. Les tribus kikuyu et la tribu kikuyu

C'est dans la province Centrale, entre la moderne capitale Nairobi et le mont Kenya, ainsi que sur les pentes orientales de ce dernier, que s'étend le pays habité par ce qu'on appelle parfois les tribus kikuyu.

Située entre l'équateur et le premier parallèle de latitude sud, entre le 37° et le 38° méridiens de longitude est, la région comprend les cinq districts de la Province Centrale et deux autres de la Province Orientale³. Le district de Kiambu en forme la pointe australe extrême qui mène le pays aux portes de Nairobi. Murang'a⁴ et Nyeri constituent le cœur du Kikuyu, flanqué du côté occidental par le district de Nyandarua et du côté oriental par celui de Kirinyaga. A l'est du mont Kenya se trouvent les districts de Meru et Embu qui font partie de la Province Orientale et tou-

² Le dernier recensement de la population, tenu en 1969, donne pour la population africaine du Kenya le chiffre de 10 687 566. *KPC 1969*. Le taux d'accroissement annuel de cette population est actuellement évalué à 3,5—3,6 %. *EAS*, 22-1-1975.

³ En délimitant la zone d'habitat de ces peuples nous adoptons la division administrative actuellement en vogue. L'histoire des frontières des districts de cette région est un véritable labyrinthe. Depuis 1902 on n'a cessé de modifier les frontières et les noms tant de la province que des districts. Et il semble que la fin des changements ne soit pas en vue. En 1968 le gouvernement du Kenya a installé une Commission des Frontières qui, à l'heure où nous écrivons, n'a pas encore déposé son rapport final. Voir : *National Atlas of Kenya*, p. 52—55, 84—85.

⁴ Appelé Fort Hall pendant l'époque coloniale, d'après l'officier de district Francis Hall.

chent au fleuve Tana, cours d'eau le plus important du Kenya ⁵. Le district de Meru déborde vers le nord jusqu'à la chaîne de Nyombeni, au-delà de laquelle débutent les plaines arides et semi-désertiques de la République.

A l'ouest, le pays des Kikuyu est séparé des Hauts Plateaux, où jadis les fiers Maasai faisaient paître leurs nombreux troupeaux, par l'escarpement kikuyu et la majestueuse chaîne de Nyandarua ⁶. Enfin, les montagnes de Ngong et de Donyo Sabuk font en quelque sorte fonction de poteau-frontières au sud.

Les tribus kikuyu constituent une vaste entité englobant évidemment les Kikuyu proprement dits, mais aussi les peuples vivants dans l'Embu (Embu, Mbeere, Ndia et Gichugu) et ceux établis au Meru (Tigania, Igembe, Imenti, Miutini, Igoji, Mwimbi, Muthambi, Chuka et Tharaka).

A cause des affinités multiples et plus ou moins marquées que ces groupements relativement petits présentent sous le rapport somatique, dans le domaine linguistique et sur le plan de la culture en général avec les Kikuyu proprement dits, on les a souvent assimilés à ces voisins plus puissants en nombre. C'est précisément cette assimilation qui a donné lieu à la création du concept tribus kikuyu ⁷.

Plusieurs motifs nous poussent à ne pas faire usage de ce vocable. Tout d'abord, le fait que le terme tribu ne possède pas de sens univoque dans le vocabulaire des anthropologues anglophones et dans celui des savants d'expression française est susceptible d'engendrer la confusion ⁸. Ensuite, les similarités qui existent incontestablement entre les peuples du Meru et de l'Embu d'une part, et les Kikuyu proprement dits d'autre part, ne devraient pas faire perdre de vue les différences qu'une étude quelque peu approfondie pourrait bien révéler comme étant plus nombreuses et plus frappantes qu'on ne le croit d'habitude. En outre, on peut se demander où doit s'arrêter ce procédé d'assimilation d'autres peuples aux Kikuyu. Pourquoi ne pas y inclure, par exemple, l'importante tribu des Kamba, dont les ressemblances avec les Kikuyu sont frappantes dans beaucoup de domaines pendant qu'il semble établi qu'au moins des sections des deux ethnies remontent à des ancêtres communs ? Un auteur, au moins, a fait ce pas en classant effectivement les Kamba parmi les tribus kikuyu ⁹.

Selon le point de vue, après tout assez arbitraire qu'on adopte, on peut donc reprocher à ce procédé d'assimilation à la fois d'aller trop loin en négligeant certaines différences, et de ne pas aller assez loin en fermant les

⁵ Appelé Thagana par les Kikuyu.

⁶ Baptisée par les Anglais les Aberdares d'après le président de la *Royal Geographical Society* à l'époque de la découverte du pays.

⁷ Le procédé est adopté entre autres par *H. E. Lambert*, 1956, et par la monographie sur les Kikuyu publiée dans *L'Etnografic Survey of Africa* : *J. Middleton*, 1953. Ce dernier ouvrage a été réédité en 1965 avec la collaboration de *G. Kershaw* : *J. Middleton - G. Kershaw*. Auparavant il avait été traduit en français : *J. Middleton*, 1954. Cette édition porte le sous-titre absolument stupide : *Etude Scientifique sur Les Mau Mau*.

⁸ On sait que pour beaucoup d'auteurs d'expression anglaise le mot tribu ne désigne pas tant le groupe ethnique que des groupements plus limités correspondant à des fractions de l'ensemble du groupe ethnique.

⁹ *R. Buijtenhuijs*, p. 6.

yeux sur certaines ressemblances. Enfin, sur le terrain il nous est apparu sans ambiguïté que les Kikuyu, les Embu et les Meru, tout en ayant conscience des ressemblances qui les caractérisent et des multiples liens qui les unissent, se considèrent néanmoins en définitive comme des ethnies différentes¹⁰. Et la conscience subjective que possèdent les peuples de constituer des entités différentes nous paraît en fin de compte l'élément déterminant pour la délimitation d'une tribu, pour autant que pareille délimitation est possible et si le mot tribu doit continuer à garder une signification quelconque dans le vocabulaire anthropologique¹¹. Il importe, en effet, de ne pas confondre entité ethnique et zone culturelle, ou encore ethnies et aire linguistique.

La terminologie qui parle de tribus kikuyu ne nous paraît donc pas heureuse. Le terme *peuples du mont Kenya*, que nous proposons, n'implique, par contre, aucun présupposé ethnique et n'indique qu'une proximité géographique de ce groupe de peuples avec la plus haute montagne du Kenya. Il peut dès lors être utilisé sans risque de créer des confusions, lorsqu'on désire traiter sous un seul titre de coutumes ou d'institutions que ces peuples possèdent éventuellement en commun. On serait également libre d'inclure ou pas dans cet ensemble la tribu des Kamba. Un autre terme qui a peut-être l'avenir pour lui, à condition toutefois que l'hypothèse linguistique sur laquelle il se base, se trouve confirmée par des recherches ultérieures, est celui de *peuples thagicu*. S'appuyant entièrement sur des critères objectifs, linguistiques en occurrence, il laisse, lui aussi, le champ libre aux attributions subjectives, normes définitives de la constitution des ethnies. Mais ce groupe serait encore plus large : à côté des « tribus kikuyu » et des Kamba il embrasserait également les Segeju et les Sonjo de Tanzanie¹².

¹⁰ Tout d'abord, si les Gaki, les Metumi et les Karura (tous des Kikuyu proprement dits) sont unanimes à s'appeler eux-mêmes Kikuyu, les habitants des districts de Embu et de Meru ne sont désignés sous ce nom que par des ethnographes et les auteurs qui s'inspirent de leurs travaux. En outre, les Embu considéraient traditionnellement le peuple kikuyu comme un de leurs plus grands ennemis. Les anciens de cette tribu déconseillaient formellement aux jeunes gens d'avoir des relations avec les Kikuyu. *J. Ndwiga Kanyua*, p. 13. En raison de la proximité géographique dans laquelle vivent les deux peuples pareil avis s'avérerait évidemment souvent inapplicable. Il existe actuellement une association appelée GEM (Gikuyu-Embu-Meru) destinée à promouvoir l'amélioration des relations entre les trois tribus. Lors d'une enquête effectuée en 1962 par la Commission gouvernementale des Frontières, les Meru disaient qu'ils refusaient en toute circonstance de voir leur territoire inclu dans la même région administrative que celui des Kikuyu. Cfr. *C. J. Gertzel - M. Goldschmidt - D. Rothchild*, p. 201. Parlant des Embu et Mbeere, *H. S. K. Mwaniki* écrit qu'ils ont été souvent confondus avec les Kikuyu. *H. S. K. Mwaniki*, 1973, p. VI.

Notons toutefois que le cas des Ndia et Gichugu ne nous paraît pas tout à fait clair. Nous devons attendre des études plus poussées de ces peuples pour savoir s'ils se sentent Kikuyu ou Embu ou peut-être tout simplement... Ndia et Gichugu !

¹¹ Le terme est, en effet, ambigu pour d'autres raisons encore que celle effleurée sous la note n° 8.

¹² Sur l'origine et le sens du terme *thagicu*, cfr. Chap. II, paragr. 5.

3. Le pays kikuyu

Le territoire des Kikuyu proprement dits, ou Kikuyu tout court comme nous les designerons désormais¹³, se presente comme un parallelogramme d'environ 160 km de longueur et de 50 km de largeur et forme un ensemble géographique distinct et bien delimité

Il est situé au nord et au sud de la rivière Chania et comprend les cinq districts de la Province Centrale enumeres plus haut Cette division administrative recente en remplace une plus ancienne en trois districts — Nyeri, Fort Hall et Kiambu — qui, elle, épousait plus fidelement le partage pre-colonial du pays en trois regions appelees traditionnellement, en allant du nord au sud, le Gaki, le Metumi et le Karura¹⁴

Le Kenya dans son ensemble exerce sur l'autochtone ou l'etranger qui y réside une indefinissable et mysterieuse fascination, dans laquelle nous voyons le secret de son pouvoir d'attraction et de ses charmes « Je sais que le pays, le sol, exerce un impact immense sur les gens qui ont vecu au Kenya, Africains et Europeens », dit Ngugi Wa Thiong'o « Je ne suis pas fort informé sur la communauté asiatique, mais je pense qu'elle aussi doit être influencee par le sol Il s'agit de quelque chose de plus que des simples aspects materiels de la terre, il ne s'agit pas seulement de ses possibilités economiques, il s'agit de quelque chose qui releve presque de la sphere du spirituel¹⁵ »

Cet impact n'est pas seulement eprouvé par ceux qui ont vécu plus ou moins longtemps au Kenya Il envahit également le visiteur qui s'y rend les yeux et le cœur suffisamment ouverts et attentifs En presence de cette terre on se sent en proie à une etrange sensation du « deja vu », envahi par le sentiment de decouvrir la vraie terre des hommes, la veritable patrie, d'être enfin mis en possession de quelque chose auquel on aspire secretement et inconsciemment depuis très longtemps¹⁶

¹³ La prononciation et l'orthographe correctes sont Gikuyu ou Gekoyo En langue kikuyu un k suivi d'une voyelle et d'un autre k se transforme en effet en g Cfr *L S B Leakey*, 1959, p VII *C Miller*, p 531, n'est donc pas tres informé lorsqu'il écrit « Kenyatta est le seul individu que je connaisse qui appelle les Kikuyu les Gikuyu »

Le pluriel correct du nom est Agikuyu et non Wakikuyu comme l'ecrivent beaucoup d'auteurs Cette derniere variante constitue une corruption par le kiswahili. Le pays est le Gikuyu et non l'Ugikuyu qui est également le resultat d'une swahilisation La langue est le gikikuyu Pour simplifier les choses et en raison du caractere tres repandu de la version anglaise du nom nous avons choisi de continuer a utiliser la transcription courante Nous écrirons kikuyu tant pour le substantif au singulier et au pluriel que pour l'adjectif, car cela n'a pas beaucoup de sens de soumettre ce mot aux regles grammaticales regissant le substantif et l'adjectif en français Nous désignerons le pays et la langue par le même terme, mais nous conservons la forme Gikuyu pour parler de l'ancêtre mythique éponyme de la tribu Notons encore que beaucoup d'auteurs francophones écrivent Kikouyou

¹⁴ Nous n'irions toutefois pas jusqu'à identifier les habitants de ces trois zones comme formant des sous-tribus, comme le font certains auteurs Voir, par exemple, *H E Lambert*, 1956, p 1, *R Buijtenhuijs*, p 4, *B Kipkorir*, 1974, p 145 Il serait difficile, à notre avis, de rendre substantielle la légitimité d'une pareille division à partir des donnees ethnographiques

¹⁵ *Ngugi Wa Thiong'o*, 1972, p 123

¹⁶ Cfr *C G Jung*, p 293 « Le train, enveloppé d'un nuage de poussiere rouge, con-

C'est une action subjuguante pareille qu'exerce le pays kikuyu. Celui qui s'approche de cette terre, hébergeant quelques hauts lieux du tourisme international, se sent le cœur battre plus intensément. Les visiteurs qui ont essayé de la décrire la célèbrent avec enthousiasme¹⁷. Et on regrette de ne pas être poète, afin d'être à même de faire revivre ce magnifique plateau de la façon qu'il mérite.

C'est une splendide région de l'Afrique de l'Est émergeant du côté oriental de la gigantesque cassure du Rift Valley¹⁸. Le pays se situe en moyenne à plus de 1800 m au-dessus du niveau de la mer et possède un climat salubre composé d'un mélange agréable et bienfaisant de chaleur tropicale et de froid tonique, ingrédients s'expliquant successivement par la proximité de l'équateur et par l'altitude élevée.

Marquée par l'alternance des saisons — une longue et une courte saison de pluie et une longue et une courte saison sèche¹⁹ — la région se

tournait un escarpement de rochers rouges. Sur un pic, au-dessus de nous, immobile, se tenait un personnage brun-noir, élancé, appuyé sur une longue lance : il regardait en bas vers le train. Près de lui se dressait un gigantesque cactus-candélabre. Je fus comme ensorcelé par ce spectacle : c'était un tableau très étrange, jamais vu et me donnant pourtant un intense sentiment du « déjà vu ». J'avais l'impression d'avoir déjà vécu cet instant une fois et d'avoir toujours connu ce monde que seul séparait de moi l'éloignement dans le temps. C'était comme si je revenais dans le pays de ma jeunesse et comme si je connaissais cet homme sombre qui m'attendait depuis cinq mille ans. » *C. Lahaye*, p. 4 : « Lorsque j'ai débarqué au Kenya, la première fois, j'ai tout de suite compris que le pays dont j'avais rêvé, lorsque j'étais petite, existait : là. » *J. E. Pfeiffer*, p. 4, parle d'un « endroit qu'on a connu il y a longtemps et qu'on revisite » et *K. Blüxen*, p. 4, note : « Dans ces hautes terres on se levait le matin en pensant : Me voici où je devais être. »

¹⁷ Citons, à titre d'exemple, le témoignage d'un des plus célèbres parmi ces visiteurs : « Le paysage est superbe. En beauté, en fertilité, en verdure, en fraîcheur de l'air, en abondance d'eau courante, par son sol riche et rouge, en variété de végétation, il dépasse tout ce que j'ai jamais vu aux Indes ou en Afrique du Sud et défie la comparaison avec les plus belles contrées d'Europe. » *W. Churchill*, p. 23.

Engagé dans une lutte dangereuse et exténuante contre le plus grand chef des rebelles Mau Mau, l'officier de police I. Henderson trouve le temps de faire les réflexions suivantes sur le pays : « Partout il y a de la beauté en abondance et une fraîcheur de vie. Tout est grand et majestueux et loin de la hâte et du bruit de la civilisation. Il n'y a rien à voir ou à entendre si ce n'est la nature dans toute sa nudité, non gâchée par l'homme. On se rend compte que ceci est le paradis. C'est le pays des montagnes et des rivières et de toutes les choses sauvages, mais c'est un pays merveilleux... » *I. Henderson*, p. 119.

¹⁸ Par ce nom on désigne la monstrueuse balafre produite dans l'écorce terrestre suite à un énorme accident géologique et dont le début se situe au nord de la Syrie et les derniers jets au Mozambique. C'est au Kenya, où elle s'étend sur une largeur oscillant entre trente et soixante km (à l'exception de la région de Baringo et du lac Rudolphe où elle atteint des dimensions de 97 et de 169 km respectivement) que cette fissure spectaculaire, élément le plus important de la morphologie de l'Afrique Orientale, s'offre le mieux au regard. Cfr. *J. W. Gregory*, 1896 et 1921 ; *C. Willock*.

¹⁹ La longue saison des pluies couvre les mois de mars, avril et mai, tandis que la courte débute vers la moitié d'octobre pour se terminer vers la fin de décembre. La longue saison sèche règne de juin à la mi-octobre et la courte comporte les deux premiers mois de l'année. Les Kikuyu appellent ces saisons respectivement : *kimera kia njahi*, *kimera kia mwere*, *gathano* et *themithu*. La moyenne annuelle pluviométrique se situe toujours au-dessus de 800 mm.

trouve tantôt abondamment arrosée par les pluies tropicales, tantôt brûlée par un soleil lumineux répandant une lumière frémissante et pénétrante. Les vieilles collines, plus abruptes et plus hautes dans le nord, moins élevées et moins nombreuses dans le sud, constituent l'aspect le plus caractéristique du paysage. De loin, elles font penser à des lions dormants. Elles sont parfois dénudées, mais la plupart du temps les pentes en sont boisées ou cultivées avec soin. Vues de l'air, elles apparaissent à l'œil comme la masse puissante des vastes vagues pétrifiées d'un océan. Au hasard des routes et des pistes surgissent des paysages qui découvrent la puissance et la splendeur de la nature généreuse des tropiques. On trouve des ravins et des précipices profonds à côté de plaines fertiles et de vallées riantes, pleines de verdure brillante, chantante, fraîche et nourrie. L'eau, cette source de vie, jaillit partout. Des ruisseaux murmurants au clapotis paisible et des rivières bruissantes à eau claire et fraîche, aussi nombreux que reproduits sur une carte, ils ressemblent aux veines et aux artères d'un diagramme anatomique, traversent le pays en toutes directions. Des galeries forestières vertes se tendent vers le ciel transparent d'un bleu magnifique dans lequel flottent, telles des fleurs sur un lac immobile, les nuages blancs. Il y a des forêts denses et impénétrables de cèdres, des bois secrets d'oliviers et de bambous à côté de pâturages verts et riches. Il y a les chutes d'eau étincelantes, les torrents tonitruants, le scintillement des petits lacs et le miroir des cascades. Des grappes de fleurs, véritables averses d'or, de pourpre, d'écarlate et de flamboyant, font éclater au milieu de la symphonie verte une orgie de couleurs. De nombreuses variétés de fruits sauvages parfument légèrement l'air vibrante de chaleur ou le vent rafraîchissant descendant des neiges du mont Kenya ou soufflant de l'Océan Indien. Des montagnes impressionnantes aux cimes roses ou bleutées, Donyo Sabuk, Ngong, Longonot, Kinangop et la sauvage chaîne aux arêtes boisées de Nyandarua encerclent le pays, l'étreignent en quelque sorte dans leurs bras comme si elles voulaient protéger cette perle de la création contre toute intrusion de l'extérieur. Il y a enfin la grandiose masse du mont Kenya, caparaonnée d'ivoire et de marbre, offrant, avec sa munificente coiffe d'hermine, un spectacle fantasmagorique contre l'opale des brumes ou le moutonnement argenté des nuages. La sainte montagne qui, sous la flamme de l'équateur, fait briller sur son sommet l'éclat incorruptible de la neige éternelle, est visible par temps clair d'un bout à l'autre du pays kikuyu, le domine majestueusement et en constitue le cœur mystique.

Le Kikuyu n'est pas seulement un beau pays. Il est aussi une terre féconde. Selon les spécialistes qu'on consulte on entend qualifier le sol, formé de terre volcanique et d'humus de la forêt dense, de relativement fertile, très fertile, et même extrêmement fertile. Il donne aux habitants deux récoltes par an. Et aux yeux des colons blancs il ne paraissait en tout cas guère négligeable. En 1905, le délégué de la compagnie *East Africa Syndicate*, Sir C. Eliot, écrivait : « Il n'y a aucun doute que le riche et exceptionnellement fertile district des Kikuyu est destiné à devenir un des principaux centres d'agriculture européenne ²⁰. »

²⁰ C. Eliot, p. 104. Pour des données techniques au sujet du sol, voir R. M. Scott et F. Ojano - R. Ojendo.

C'est dans ce cadre attrayant, dans ce paysage dont l'œil et le cœur ne sont jamais rassasiés, dans cette oasis de fertilité, entourée au moins de trois côtés de savane, de steppe et de désert, que vit le peuple africain dont l'histoire moderne est incontestablement une des plus passionnantes de tout le continent noir.

4. De la géographie à l'histoire

Ce n'est guère céder à l'instinct poétique que de célébrer ici la beauté, la fertilité et le caractère attachant de l'environnement géographique. Si nous l'avons fait, c'est en vue de marquer une continuité entre l'ordre naturel et l'ordre historique. On a pu dire, en effet, avec raison que ce qu'on a appelé le problème kikuyu trouve son origine dans la géographie²¹, que la beauté et la valeur du pays constituent en même temps la base des conflits qu'il a vus naître²². Un observateur de la lutte opposant les colons et les Kikuyu notait en 1955 : « Peut-être faut-il voir la raison profonde de ce drame dans le fait que, aimant cette terre, les Blancs oublient que les Noirs l'aiment tout aussi passionnément²³. » Les uns et les autres se battaient pour la possession d'une des plus jolies perles de notre planète²⁴, pour un des sols les moins ingrats et les plus nourriciers du continent africain.

On a dit pourtant que, étant des « sauvages », les Kikuyu semblent complètement indifférents à leur pays et à leur environnement²⁵. Et on peut effectivement entendre de leur bouche des réflexions qui, à première vue, corroborent cette opinion²⁶. D'autre part, un administrateur colonial remarquait aussi tôt que 1905 que, par-dessus tout, les Kikuyu aiment leur

²¹ A. G. Hughes, p. 9.

²² Ngugi Wa Thiong'o, 1972 a, p. 22.

²³ A. Campbell, p. 305—306.

²⁴ Certains auteurs se laissent, en effet, tellement emporter par leur enthousiasme qu'ils n'hésitent pas à qualifier le Kenya comme un des plus beaux pays du monde. Voir, par exemple, K. Blixen, p. 3, R. Ruark, p. 239, S. Donders, p. 63. Pour une description « scientifique » du paysage kenyan, voir S. K. Baker, 1963 ; S. H. Ominde, 1964 ; F. Ojany. En français, on peut consulter : L. Roux ; M. Pollet ; A. Bourde. Sur le pays kikuyu en particulier, voir R. Crawshaw.

²⁵ Par exemple, E. Huxley, 1962, p. 46.

²⁶ L'intention manifestée par un Européen de visiter la petite ville côtière de Malindi et d'escalader le mont Kenya provoque chez un auteur kikuyu la réflexion suivante : « Ce jeune homme n'apprécie pas le fait que la plupart d'entre nous ne comprennent pas ce langage. Des vacances à Malindi ? Escalader le mont Kenya ? Qu'est-ce que cela signifie ? En fait, j'étais près de lui dire ce que je pensais et qui était quelque chose comme : « Je vais demander un petit congé de façon à ce que je puisse aller à la maison à Nyeri pour voir ma mère qui est gravement malade. Après cela je compte conduire ma voiture au garage pour quelques réparations. Ça c'est le genre de langage que je comprends ! » Mwangi Ruheni, p. 14. « Vous entrez au jardin et vous voyez une petite fleur inutile et vous vous exclamez : « Est-ce que ce n'est pas joli, chéri ! » Phoooh ! A l'enfer avec ça ! Moi, je piétine les jolies fleurs sans même voir qu'elles sont là ou je les déracine avec une houe et je plante du maïs. J'ai même entendu déclarer par une femme blanche que des papillons et des teignes étaient « absolument merveilleux ». Que mon âme soit bénite ! Si vous appeliez des haricots et des pommes de terres merveilleux, je comprendrais. Mais des papillons et des teignes ? » Ibidem, p. 71.

pays²⁷. Et qui ne sent pas transparaître une profonde affection pour le terroir dans cette remarque de l'ex-chef Koinange : « Lorsque quelqu'un vous vole votre terre, on ne peut jamais l'oublier. Elle est toujours là, avec ses arbres qui étaient des amis chers, avec ses petites rivières... C'est une présence amère²⁸. » Les Kikuyu qui ont voyagé aiment comparer leur pays aux régions qu'ils ont visitées, et la comparaison tourne invariablement en faveur des contrées vertes au pied du mont Kenya.

L'apparente contradiction entre le réel amour du pays, que certains attribuent aux Kikuyu et la manifeste indifférence à l'égard de la beauté et du charme de ce pays que d'autres décèlent dans leur mentalité, se résout, à notre avis, grâce à une considération de la nature de la relation que le Kikuyu établit entre soi-même et la terre. Il est vrai qu'il est pratiquement insensible à la beauté d'un paysage envisagée en elle-même et pour elle-même, indépendamment d'un certain lien qui unit ce paysage à une réalité plus profonde de son être. En d'autres mots, il ne lui suffit pas, comme à l'Occidental, qu'un rapport soit établi entre un espace géographique et le seul sens de la vue, pour que l'émotion se déclenche ou qu'un attachement se développe. Cela ne veut pas dire que le Kikuyu soit incapable d'émotion esthétique. Mais son approche des réalités étant globale et embrassant la totalité, l'aspect esthétique des choses ne se trouve pas gouverné par des critères autonomes et indépendants des autres dimensions qui déterminent sa relation à une réalité particulière. Comme l'art pour l'art nous semble être chose inconnue au Kikuyu, la contemplation esthétique poursuivie pour elle-même lui paraît absurde et incompréhensible. Il peut ainsi effectivement piétiner les fleurs sans les voir et trouver risible une escalade touristique du mont Kenya. Et cependant, nous pouvons témoigner qu'une émotion à peine retenue brille dans les yeux de tout Kikuyu laissant promener le regard sur son beau et fertile pays. Contrairement à la perception esthétique, l'amour du pays, que nous n'hésitons pas à ériger en caractéristique principale de ce peuple, s'enracine dans la proximité du commerce de ces montagnards avec leur terre. La contemplation esthétique suppose une distanciation par rapport à l'objet admiré. Pour saisir l'espace comme paysage, il faut s'en détacher. Le Kikuyu n'établit pas cet écart entre lui et son pays. D'un certain point de vue on ne saurait parler chez lui d'un milieu physique environnant, extérieur à l'homme. Il ne s'arrache pas, dans ce cas-ci, à l'objet aimé en le posant comme extérieur à sa propre personne. Le lien qu'il tisse entre la terre et lui-même est semblable à celui qui unit l'enfant à la mère. Aussi la terre est-elle belle, à ses yeux, de cette beauté que le fils découvre en sa mère et qui est le fruit d'une relation totalisante et globale, intime et inobjectivable, plutôt que d'une contemplation d'aspects isolés accessibles au seul sens de la vue. L'image de la relation entre l'enfant et la mère n'a pas été choisie au hasard. L'attachement du Kikuyu au sol se comprend le mieux à partir de cette espèce d'identification régissant les rapports entre l'enfant et celle qui lui a donné la vie. « La terre est pour les Kikuyu ce que le sein de la mère est pour l'enfant », écrivait avec justesse un fonctionnaire de l'admi-

²⁷ KNA, *DO/KMB/Dagoretti Letter Book, 1905—1911, Tate to Ainsworth, 18 - 7 - 1905.*

²⁸ Rapporté par F. Brockway, 1955, p. 87—88.

nistration britannique²⁹. Ce ne sont donc pas tellement les contraintes géographiques et économiques qui font écran à la perception esthétique, dans le sens où on dit que pour chanter la beauté de la terre il faut cesser d'en vivre exclusivement. Non, c'est vraiment à une véritable identification qu'il convient de songer. Décrivant la manière dont il appréhende le monde kikuyu Ngugi Wa Thiong'o, lui-même fils de ce peuple, explique : « Je me sentais comme si je pénétrais à l'intérieur de l'âme du peuple, et non seulement du peuple, mais aussi de la terre, du paysage, des choses comme les plantes et l'atmosphère^{29a}. Nous ne sommes plus ici en présence d'un amour découlant d'une contemplation extérieure, mais d'une passion s'enracinant dans la communion. Cette identification primitive, dont la modernité semble interdire l'entrée à l'homme, donne accès à la compréhension de l'expérience kikuyu de la relation entre l'homme et son pays. A cette lumière l'affirmation, selon laquelle les Kikuyu aimaient leur pays autant qu'il était aimé par les Blancs, est insuffisante. Ils l'aimaient davantage et plus vitalement, parce qu'il constitue une part de leur être et parce qu'ils se confondent en partie avec lui.

5. Expansion démographique

Le Kenya, qui pour une part considérable est composé de semi-désert torride et infertile, voit la quasi totalité de sa population concentrée en trois pôles qui couvrent moins de dix pour-cent de la totalité de sa superficie³⁰. Ce sont : à l'est, une étroite bande côtière à végétation tropicale luxuriante et comprenant entre autres les villes portuaires de Mombasa et Malindi ; à l'ouest, le territoire du bassin du lac Victoria aux pourtours toujours verts ; enfin, le complexe composé des peuples du mont Kenya, y compris les Kamba, au centre du pays.

Ensemble avec les Kamba, qui dans la Province Orientale peuplent les districts de Machakos et de Kitui, situés au sud-est de Nairobi, les Kikuyu ne forment pas moins que trente-six pour-cent de la population totale du pays. Numériquement, ils constituent de loin la tribu la plus forte du Kenya et ils forment un des peuples les plus importants d'Afrique Orientale. Ils connaissent en outre un accroissement démographique constant et à proprement parler sensationnel.

En 1911, on estimait le potentiel humain de la tribu à environ un demi million³¹. Une estimation faite au début de la première guerre mondiale avance le chiffre de 871 500³². En 1948, il y avait 1 026 341 Kikuyu³³. A par-

²⁹ KNA, PC/CP 4/1/2. I 128 *Annual Report*. DC/SN.

^{29a} Ngugi Wa Thiong'o, 1972, p. 127.

³⁰ Cfr. S. J. K. Baker, 1937, 1963—1964 ; W. T. W. Morgan - N. M. Shaffer ; P. W. Porter ; F. Ojano - R. Ogendo ; S. Ominde, 1975.

³¹ J. Boyes, p. 296 ; W. S. Routledge, p. 7, 80.

³² KNA, PC/CP 1/1/2, 1928. Cette estimation, comme d'autres fournies par la même source pour des années ultérieures, est fort approximative. Non seulement les conditions matérielles régnant dans le pays à l'époque ne permettaient guère un recensement en bonne et due forme, mais en outre chaque famille kikuyu a probablement eu recours à tous les moyens possibles pour garder secrète l'existence d'au moins un ou deux de ses enfants. Révéler le nombre exact des membres de sa famille

tir de ce moment, nous voyons le peuple engagé dans une explosion démographique spectaculaire. Le recensement de 1962 nous apprenait que la tribu avait atteint le chiffre de 1 642 065 unités. La population africaine totale du Kenya était alors de 8 365 942. Le potentiel de la deuxième tribu, le peuple nilotique des Luo, s'élevait à 1 148 355 ³⁴. Lors du dernier recensement, tenu en 1969, il est apparu que les Kikuyu avaient largement dépassé les deux millions. Pour 1 521 595 Luo, on comptait 2 201 632 Kikuyu ³⁵. Ces chiffres fournissent une image claire de l'accroissement sensationnel de la population de la tribu. Dans la courte période de vingt ans, le nombre de ses membres a plus que doublé. La densité de la population au pays kikuyu était en 1969 de 127 unités au km carré ³⁶. Si l'on accepte que le taux d'accroissement annuel de la population africaine au Kenya est de 3,5 % ³⁷, les Kikuyu sont aujourd'hui plus de deux millions et demi.

Cette forte et rapide augmentation de la population devait fatalement entraîner cette tribu d'agriculteurs dans un mouvement d'expansion territoriale. Il faut en effet savoir que la tribu vit traditionnellement de l'agriculture et que seulement une certaine portion de la surface totale en kilomètres carrés est arable : ainsi, par exemple, 839 sur 1599 au Kiambu, 1510 sur 1922 au Murang'a et seulement 870 sur 1743 au Nyeri.

Aussi une importante émigration kikuyu vers les autres régions du pays a-t-elle eu lieu.

Déjà avant l'arrivée des Européens, les Kikuyu étaient occupés à acquérir à leur frontière australe des terres appartenant aux Ndorobo. Une partie du terrain ainsi gagné sera abandonnée momentanément lors d'une terrible famine allant de pair avec une épidémie grave de variole dans les années 1898—1899 ³⁸. Mais une fois remise de cette saignée, la tribu reprendra son mouvement d'expansion vers le sud. Avant l'arrivée des Blancs aussi, les Kikuyu avaient commencé à pénétrer en Ukambani ³⁹, et on note

comme des têtes de son troupeau, ou même simplement les compter, était chose strictement interdite par un tabou fortement enraciné. Une telle mentalité devait naturellement donner lieu à des problèmes lors d'un recensement. Sur les difficultés rencontrées lors du recensement de 1948 voir : C. J. Martin ; J. E. Goldthorpe, 1952. Lors du premier recensement officiel en 1962 le gouvernement colonial a fait une campagne en pays kikuyu en vue d'inciter la population à ne plus se laisser influencer par l'ancien tabou. Cfr. C. Waciuma, p. 12. Vue la nature des relations qui régnaient à cette époque entre l'administration coloniale et les Kikuyu on peut rester sceptique sur les résultats de cet effort. Du reste, encore en 1969 les recenseurs ont procédé à leurs opérations durant la nuit. Tout le monde étant normalement à la maison à ce moment, il devenait plus difficile pour les chefs de famille de faire de fausses déclarations. (Communication personnelle de fonctionnaires du Bureau de Recensement à Nairobi.)

³³ *East African Population Census 1948*, EAESB, n° 29, septembre 1955, p. 6—14.

³⁴ *KPC 1962. Advance Report of Volume I—II*.

³⁵ *KPC 1969. Vol. I*. La population africaine totale du Kenya était alors de 10 673 770.

³⁶ *Ibidem*. Dans le district de Kiambu on atteint cependant 184 unités, dans celui de Murang'a 176 et au Kirinyaga 146. C'est surtout la densité plutôt peu élevée du district de Nyandarua (54 au km. carré) qui fait descendre le chiffre de la moyenne.

³⁷ Cfr. note n° 2.

³⁸ Cfr. Chap. II, paragr. 4. Chap. IV, paragr. 5.

³⁹ *KNA, DC/MKS/4/4. Vol. 11, 1910—1911* Gfr. G. W. T. Hodges, 1971, p. 87 ; G. Muriuki, 1974, p. 137.

leur présence à Mombasa dès les années 1840 ⁴⁰. Les rapports officiels font également état d'infiltrations kikuyu au pays meru, dont les Kikuyu se sont mis à un moment donné à revendiquer certaines parties comme étant territoire kikuyu ⁴¹. Certains croient qu'il y a eu en outre une poussée de peuples bantu vers l'ouest à travers le territoire non bantu du Rift Valley, émigration qui était peut-être essentiellement kikuyu ⁴².

Plus tard, lorsque les Européens avaient achevé la construction du chemin de fer reliant Mombasa au Lac Victoria, une nouvelle occasion fut offerte aux Kikuyu pour s'éloigner de leur région natale de manière beaucoup plus rapide et pour chercher fortune ailleurs. Beaucoup se sont alors installés dans d'autres territoires. Il y a eu, par exemple, à cette époque une forte implantation de Kikuyu dans la Province côtière, particulièrement dans la ville cosmopolite de Mombasa et ses environs. Les salaires plus élevés, payés dans les plantations de sisal et de noix de coco à la côte et sur les chantiers du port de Mombasa, ne pouvaient qu'encourager ce mouvement ⁴³. L'établissement de fermiers et de planteurs blancs sur les Hautes Terres fertiles à l'ouest du Kikuyu, de la chaîne de Nyandarua jusqu'à Kisumu et Kisii au bord du lac Victoria, a de son côté causé un autre exode de Kikuyu qui se sont attachés aux fermes comme travailleurs. En même temps, la jeune capitale Nairobi se gonfle lentement d'un prolétariat kikuyu. On peut dire que vers le début de 1950 des groupes de Kikuyu s'étaient établis dans tous les centres importants du pays ⁴⁴. Le résultat fut que, lors du recensement de 1962, il s'est avéré que trente pour-cent des Kikuyu vivaient en fait en dehors de leurs propres districts ⁴⁵.

Enfin, depuis que le Kenya a acquis son indépendance, le mouvement d'expansion de la tribu s'est encore intensifié. Il conduit ses membres cette fois-ci vers presque toutes les régions habitables de la République. En particulier, les Hauts Plateaux de la Province du Rift Valley se sont littéralement vus envahis par des fermiers kikuyu qui occupent les terrains abandonnés par les colons blancs. Celui qui visite aujourd'hui ces contrées a parfois l'impression de se promener au cœur du pays kikuyu ; tellement nombreux y sont les membres de cette tribu. En 1969, le pourcentage de Kikuyu vivant en dehors du pays kikuyu s'élève à 34 ⁴⁶. Disons pour finir que le mouvement d'expansion a dépassé les frontières du Kenya et qu'il y a d'importantes colonies kikuyu dans l'est de l'Ouganda et dans le nord de la Tanzanie ⁴⁷.

⁴⁰ G. Muriuki, 1974, p. 137.

⁴¹ L'attitude des loyalistes Meru pendant la révolte Mau Mau s'explique entre autre par le fait que les Meru voyaient dans ce loyalisme une garantie contre une éventuelle colonisation de leur pays par les Kikuyu. Cfr. J. I. Kinyua.

⁴² Cfr. J. E. G. Sutton, 1970, p. 21. Dans l'état actuel des recherches cependant, ce fait demeure insuffisamment établi, à notre avis.

⁴³ KNA, DC/MSA/1/3 1921.

⁴⁴ C. Gertzel, p. 9, qui renvoie à des débats du Conseil Législatif à ce sujet. A. T. Matson, 1972 a, p. 41—42, décrit la pénétration kikuyu au pays nandi.

⁴⁵ Statistical Division of the Ministry of Economic Planning and Development, Statistical Abstract, Nairobi, 1967, p. 36.

⁴⁶ KPC, 1969.

⁴⁷ Depuis plusieurs décades déjà il y avait une pénétration kikuyu dans les régions de Moshi et d'Arusha. A l'heure actuelle les Kikuyu essayent aussi de s'installer

A la lumière des développements ultérieurs il apparaîtra que la démographie galopante des Kikuyu, l'existence semi-migratoire et le mouvement d'expansion territoriale auxquels elle a donné lieu, constituent en quelque sorte des éléments biologiques infrastructurels des drames qui se sont déroulés au pied du mont Kenya. Du reste, une étude récente, couvrant l'ensemble du Kenya, vient de suggérer l'existence dans ce pays d'une corrélation entre la présence de mouvements religieux indépendants et une densité démographique élevée ⁴⁸.

dans d'autres régions de la Tanzanie. Ainsi en février 1973 nous avons été témoin de leur effort pour s'établir à Loliondo et pour vaincre la forte résistance que les Maasai opposent à ces tentatives. Enfin, on signale aussi la présence de petits groupes de Kikuyu en Zambie.

⁴⁸ A. Wipper, 1974. Voir aussi, déjà plus tôt : T. O. Ranger, 1971, p. 129.

Disons d'emblée que nous estimons que la plupart des questions qui seront à l'ordre dans les paragraphes qui suivent ne peuvent recevoir, dans l'état actuel des recherches, un traitement adéquat, voire une solution définitive. Prenons, à titre d'exemple, le problème du lieu d'origine des Kikuyu. Même si, à l'aide des méthodes historiques modernes, on est à présent capable de remonter jusqu'à des points reculés dans le passé africain, on pourra toujours relativiser ce succès en introduisant la question légitime : et que se passait-il avant cette phase que vous êtes parvenu à reconstituer ? Nous serons obligés de vivre avec cette situation aussi longtemps que l'énigme du berceau des Noirs africains en général et des peuples bantu en particulier n'aura pas été élucidé de manière satisfaisante. Pour le moment, il n'y a encore ni certitude ni unanimité parmi les spécialistes concernant l'endroit qui serait à identifier comme le lieu de dispersion originelle de cet important groupe de peuples, ni sur l'époque du début et les stades successifs de leur expansion à travers la plus grande partie de l'Afrique subsaharienne ¹.

Nous avons cependant des raisons pour nous attarder quelque peu à ces questions d'origine et de formation. Tout d'abord, nous n'avons rencontré nulle part un aperçu complet des diverses théories élaborées au sujet de l'habitat originaire des Kikuyu, du tracé de leur migration, de l'époque à laquelle — et de la façon dont s'est effectuée leur constitution en ethnie distincte. Il ne nous a donc pas semblé superflu d'en dresser un inventaire critique dans le cadre de cette présentation générale du peuple.

Un motif qui justifie davantage encore la présence de cette section dérive du fait qu'une certaine interprétation de l'origine de la tribu constitue un thème qui nourrira en partie la réaction kikuyu à l'occupation coloniale.

Enfin, — et c'est l'élément le plus important — les discussions qui sont effleurées ici nous amèneront à toucher à des faits et des facteurs qui apparaîtront comme des composantes importantes de l'arrière-fond essentiel et indispensable à la compréhension en profondeur du déroulement des événements qui nous intéressent.

Il est évident, en effet, que le souci de ne pas nous couper d'une source d'information et d'un éclairage particuliers en décollant les phénomènes de leur support historique ne constitue pas le moindre motif de la présence des développements qui suivent. L'histoire que nous aurons à relater ne saurait être comprise entièrement en termes relevant de la seule si-

¹ Pour un aperçu des hypothèses récentes et leur discussion on peut se référer à *J. H. Greenberg*, 1955, 1963, 1972 ; *P. G. Murdock*, 1959 ; *M. Guthrie*, 1962, 1963, 1967—1970 ; *R. Oliver*, 1966 ; *M. Posnansky* ; *J. Hiernaux*, 1968, 1974 ; *T. Huffman* ; *C. Ehret*, 1972 ; *D. Dalby*. La première contribution de *M. Guthrie* et celle de *R. Oliver* ont été rééditées dans *J. D. Fage - R. Oliver*.

tuation coloniale. Certains de ses aspects gagnent une intelligibilité nouvelle et plus convaincante à la lumière d'un commentaire emprunté au passé plus reculé du peuple. Il serait dommage de nous condamner à nous priver de cette dimension des faits qui ne se livre que lorsqu'ils sont connectés avec la chaîne traditionnelle.

1. Habitat d'origine et migration

1. Dans un article publié en 1913, H. Johnston exprima l'opinion que la région du mont Elgon aurait été une aire de dispersion bantu à partir d'où un certain nombre de groupes migrèrent vers le sud. Parmi ceux-ci se seraient trouvés les Luyia et les Kikuyu². Récemment W. R. Ochieng, en étudiant les Gusii de l'ouest du Kenya, découvrit que ce peuple prétend qu'avant d'émigrer vers le mont Elgon, il aurait vécu dans un pays appelé Misri que les informateurs sont incapables de localiser avec précision, mais qu'ils situent quelque part au nord du mont Elgon. D'après cette tradition, les Gusii seraient descendus à partir de Misri vers le sud en compagnie des Kuria, des Logoli, des Bukusu, des Suba, des Kikuyu, des Embu, des Kamba et des Meru. La dispersion de ces différents groupes à partir du mont Elgon se serait effectuée suite à la surpopulation de la région, à des sécheresses et à des épidémies³. Les Logoli de leur côté possèdent également des traditions selon lesquelles ils auraient vécu à Misri, ensemble avec les autres Baluyia, les Arabes, les Kikuyu, les Meru, les Embu, les Baganda et les Basoga⁴.

Nous sommes donc ici en présence d'une série de traditions, vivant chez certains peuples de l'ouest du Kenya, qui nous offrent une première version du trajet migratoire des Kikuyu. Il convient cependant de noter que, jusqu'à présent, on n'a pas pu récolter parmi les Kikuyu eux-mêmes des informations confirmant la théorie qu'ils se seraient établis dans leur pays actuel à partir de la région du mont Elgon ou d'un endroit nommé Misri, situé encore davantage au nord. Muriuki et Mwaniki n'ont rencontré chacun que quelques très rares et vagues informations, respectivement chez les Kikuyu et les Embu, désignant la direction de l'Éthiopie comme étant le lieu d'origine de ces tribus⁵.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans la discussion des problèmes que soulève l'existence de ces traditions sur Misri. En ce qui concerne les Kikuyu, nous pensons qu'elles ne sont pas complètement dépourvues de toute vérité historique. Elles ne peuvent toutefois être prises en considération que dans la mesure où cette tribu constitue en fait dans sa forme actuelle le résultat d'un mélange de peuples d'origine diverse. Comme nous aurons à le redire plus loin, un important apport nilotique a enrichi le stock ori-

² H. Johnston.

³ W. R. Ochieng, 1972 a, 1975, p. 30. Dans la deuxième publication l'auteur s'exprime de manière nettement plus nuancée que dans la précédente. On sait que Misri désigne, entre autres, l'Égypte en kiswahili.

⁴ Voir : G. S. Were, 1967.

⁵ G. Muriuki, 1969 a, H. Mwaniki, 1972. Ni l'un ni l'autre de ces auteurs ne mentionne l'article de Johnston ou les études de Ochieng et de Were.

ginal bantu des Kikuyu. Pour autant que ces traditions réfèrent à cette intégration d'éléments nilotiques, originaires précisément du nord, elles expriment effectivement un aspect de l'origine diversifiée de ce qui deviendra finalement le peuple kikuyu.

Mais appliquées à la tribu comme telle elles renferment une métonymie consistant à prendre la partie pour le tout.

2. Sous la caution scientifique du célèbre professeur Malinowski, doublée dans l'édition française de son œuvre de celle du professeur Balandier, Jomo Kenyatta a accrédité l'opinion selon laquelle les Kikuyu ont de tout temps habité le territoire que nous avons délimité comme étant le leur. Ils seraient originaires d'un endroit situé à quelques kilomètres de Murang'a⁶, d'où ils se seraient répandus d'abord vers le nord en direction de Nyeri et plus tard vers le sud en direction de Kiambu. Pour étayer cette thèse, l'auteur s'appuie exclusivement sur une légende traditionnelle, relatant le don du pays kikuyu, fait au début des temps par le Dieu Ngai au fondateur du peuple et à sa postérité. Ce par quoi Kenyatta cesse d'être historien⁷.

De fait, beaucoup plus que la forme d'une contribution à la science anthropologique ou historique, « *Facing Mount Kenya* », paru en 1938, et « *My people of Kikuyu and the Life of Chief Wangombe* », publié quatre ans plus tard⁸, ont dû revêtir dans l'esprit et l'intention de leur auteur, obsédé depuis des années par un intense désir de libérer son peuple, celle d'un effort pour cimenter la conscience tribale des Kikuyu en lui conférant un contenu à la fois cohérent, unificateur et enthousiasmant. Autant

⁶ Murang'a, comme du reste Kiambu et Nyeri, est à la fois le nom du district et du chef-lieu de celui-ci. Le lieu à *Mukurue Wa Gathanga* dont nous parlons a été récemment transformé en un embryon de musée de plein air, consacré à la vie traditionnelle des Kikuyu.

⁷ Par là nous ne voulons guère insinuer, comme le font, par exemple, R. Lowie, P. G. Murdock, p. 43 et T. D. Beidelman, 1970, que les données ethnologiques ne soient d'aucune valeur lorsqu'il s'agit de reconstruire scientifiquement le passé d'un peuple. Nous entendons seulement signifier que les traditions orales ne constituent pas elles-mêmes de l'histoire ou de l'historiographie, mais uniquement, et tout au plus, des matériaux pour celles-ci. En tant que telles leur utilisation à des fins historiographiques nécessite, au même titre que celle des sources écrites, la mise en œuvre de toute une gamme de démarches d'ordre critique et de confrontation avec d'autres témoignages historiques, le matériel sociologique, linguistique et archéologique, démarches dont nous devons constater l'absence dans l'œuvre de Kenyatta.

En cas de crédit accordé aveuglément aux récits oraux d'origine l'histoire risque de dégénérer en une collection d'antiquariat tribal. Sur l'utilisation intelligente de matériel ethnologique en histoire, voir, par exemple, J. Vansina, 1958, 1961, 1965, 1968, 1971, 1973 ; D. F. McCall, A. Ryder, et les indications bibliographiques fournies par J. Vansina.

⁸ J. Kenyatta, 1938. La traduction française, *Au Pied du Mont Kenya*, Paris, 1960 (nouvelle édition, 1967) fait perdre au titre anglais le sens que l'auteur lui avait accordé et qui fait allusion à la manière traditionnelle de prier des Kikuyu, le visage tourné vers le mont Kenya. IDEM, 1942 (Edition avec préface nouvelle, 1966). Le premier et le plus important de ces ouvrages constitue le développement de trois travaux de séminaire, présentés en 1936 à la *London School of Economics* où l'auteur suivait des cours d'anthropologie. Voir : G. Delf, 1964, p. 99—100 ; J. Murray-Brown, p. 190 ; G. Arnold, p. 28.

et, à notre avis, davantage que des travaux scientifiques, ces ouvrages constituent les produits littéraires d'un porte-parole militant, intelligent et éloquent du nationalisme kikuyu naissant⁹.

Car, même si nos connaissances sur la question de l'origine des Kikuyu restent après tout encore fort rudimentaires, nous en savons néanmoins assez pour être autorisé à dénier toute valeur historique aux affirmations de Kenyatta. A propos d'un autre mythe kikuyu rapporté par cet auteur, J. Ziegler a qualifié la méthode de Kenyatta de « *scientifiquement exacte parce qu'elle reflète la conviction subjective du peuple kikuyu* »¹⁰. Ziegler insinue par-là que Kenyatta n'aurait pas eu l'intention de faire passer ce qu'il écrit pour vérité historique au sens moderne du mot. Cela est peut-être vrai pour certains passages de ses ouvrages. Cependant, commentant son opinion que les Kikuyu ont de tout temps occupé leur territoire actuel, Kenyatta tient explicitement à souligner qu'il n'y a pas de raison de douter que le contenu des traditions à ce sujet soit conforme à la vérité historique. Il admet tout au plus que la forme d'expression empruntée par le récit puisse comporter des éléments mythologiques¹¹. Il n'y a donc pas l'ombre d'un doute que l'auteur a voulu présenter sa conviction comme possédant des fondements historiques.

Ensuite, là où Ziegler écrit « *parce que* » nous dirions plus volontiers « *dans la mesure où* » et au lieu de « *scientifiquement* », nous préfererions écrire avec plus de précision « *anthropologiquement* » afin d'éviter que l'on identifie scientifiquement à historiquement.

Dans la mesure où. Car il est clair, contrairement à ce que Ziegler affirme, que Kenyatta n'a pas reflété fidèlement la conscience subjective des Kikuyu. Ou au moins doit-on dire qu'il n'a pas été l'interprète de la totalité du contenu de cette conscience pour la bonne raison qu'il a opéré un tri et que, par exemple, il ne souffle mot des traditions dont nous aurons à parler dans un instant, et selon lesquelles le peuple serait venu de l'est ou du nord-est. Or, en présence de deux traditions d'origine, l'une affirmant que le peuple « a toujours été là », l'autre tenant qu'il est venu « d'ailleurs », il nous semble que c'est une règle élémentaire de la critique que d'accorder un préjugé favorable à la seconde, car c'est la première qui est la plus flatteuse¹². Ceci nous paraît particulièrement vrai dans le cas

⁹ Par là nous ne mettons aucunement en question la valeur de l'ensemble de l'œuvre littéraire du président de la République du Kenya. Au contraire, nous estimons qu'à l'heure actuelle, où nous manquons toujours d'une étude anthropologique extensive qui pourrait servir d'ouvrage de base et de référence sur les Kikuyu, aucune étude sur ce peuple n'a le droit de la négliger. Nous entendons seulement souligner que cette pièce du dossier du nationalisme kikuyu militant doit être abordée par l'homme de science avec une dose suffisante d'esprit critique.

¹⁰ J. Ziegler, p. 151. R. Ardrey, p. 206—207, nomme *Facing Mount Kenya* « une des monographies les plus parfaites de la littérature ethnologique ».

¹¹ J. Kenyatta, 1966, p. 1.

¹² Cfr. L. Mair, 1970, p. 130. « Être venu du nord n'a rien de particulièrement flatteur pour la vanité de quelqu'un. En fait, la chose qui paye vraiment est d'avoir été « toujours ici » et d'être capable de dire que vos ancêtres les plus lointains sont tombés du ciel dans le pays que vous occupez à présent ».

J. Adamson, p. 92, a cette anecdote intéressante. « J'avais entendu qu'un chef meru avait récemment essayé d'intéresser ses sujets à leur passe. Avec la collaboration des missionnaires anglicans il avait projeté à l'occasion de la fête de Noël la

de traditions émanant d'un peuple solidement enraciné dans — et profondément attaché à sa terre. Une question se pose dès lors : dans quelle mesure Kenyatta a-t-il voulu simplement refléter, et dans quelle mesure a-t-il voulu influencer, voire créer, cette conscience subjective du peuple ? La question nous semble particulièrement pertinente dans le cas du mythe concerné qui touche de si près à l'épineuse question de l'occupation des terres kikuyu et dans celui d'un auteur aussi ouvertement engagé et aussi passionnément identifié à une cause dont il considèrerait la défense comme une mission sacrée. Le sens des légendes ne s'élabore pas dans un vacuum, en dehors des hommes qui leur confèrent signification et qui les manipulent. Ce sens n'est pas intemporel. Il sert un but et exerce une fonction conditionnée par la situation et les structures politiques, sociales et culturelles à l'intérieur desquelles il est utilisé et dans lesquelles s'inscrivent à la fois les hommes et les mythes.

G. Muriuki atteste sans ambages que pendant des années il a été tabou pour les Kikuyu de parler franchement de leur passé chaque fois que leurs paroles risquaient de contredire ou de discréditer la version officielle des *leaders* politiques de la tribu selon laquelle cette dernière avait de tout temps habité son territoire actuel¹³. Quant au mythe relaté par Kenyatta, il existe. Mais il est clair que ce n'est qu'après avoir effectivement occupé leurs terres que les Kikuyu en sont venus à chanter avec gratitude que Dieu leur avait en effet octroyé un très beau pays qui ne manquait ni de terres fertiles, ni d'eau fécondante, ni de nourriture abondante. 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 membres 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. Le mythe relie la situation existante à un passé lointain, obscur, inaccessible et incontrôlable qui, tant par son éloignement dans le temps que par ses associations avec le surnaturel et le sacré confère au présent une validité immensément convaincante. Les autres récits d'origine ont ainsi dû céder devant le mythe officiel. Ils ont en quelque sorte été soumis de force à cette amnésie structurale qui efface et fait sombrer dans l'oubli des traditions devenues gênantes¹⁴. Signalons que le point de vue de Kenyatta, ou plus exactement

présentation d'une pièce de théâtre qui retracerait l'histoire de leurs migrations. Au début tout allait bien avec les répétitions. Mais brusquement on s'arrêta. Apparemment les Africains redoutaient que, si le fait qu'ils étaient des immigrants dans cette contrée fertile et bien pourvue d'eau en venait à être connu en haut lieu, on pourrait songer à les rapatrier à Shungwaya, qui est un pays infertile et semi-désertique. Finalement on a dû abandonner le projet de la pièce. »

¹³ G. Muriuki, 1969.

¹⁴ En mettant en œuvre une telle tactique les idéologues et hommes politiques kikuyu se situaient en continuité avec une procédure traditionnelle en Afrique Orientale et qu'on retrouve évidemment ailleurs aussi. W. R. Ochieng, 1972, p. 23—24, écrit : « Les événements historiques du passé constituaient le sujet habituel des conversations des anciens Gusii lorsqu'ils étaient rassemblés autour des pots de bière.

du mythe qu'il rapporte, renferme pourtant un aspect de vérité qu'il nous faudra mettre en lumière au chapitre suivant.

3. Une autre thèse, certainement plus proche de la vérité, tient que les Kikuyu ne se sont installés dans la région qu'ils occupent actuellement que fort tardivement. Si on accepte, purement à titre d'hypothèse et sans nous y rallier nécessairement, la division de l'expansion des Bantu en quatre étapes, proposée par R. Oliver ¹⁵, l'aboutissement des Kikuyu au pied du mont Kenya appartiendrait à la dernière de ces phases. Quel était le lieu d'habitat immédiatement antérieur de la tribu ? A la fin du troisième stade, c'est-à-dire vers la fin du premier millénaire, une grande partie de la bande côtière de l'Océan Indien se trouvait colonisée par des populations bantu.

Dans un livre d'histoire en kiswahili, appelé *Kitab Al Zanuuj*, écrit à la fin du dix-neuvième siècle mais utilisant des matériaux antérieurs de provenance diverse, apparaît le nom de Shungwaya. Sous des orthographes légèrement divergentes, le même nom figure également sur quelques cartes anciennes.

Celles du seizième et dix-septième siècles le mentionnent comme étant le nom d'une ville sur la côte qu'on a cru récemment identifier avec le site Bir Gao près de l'actuel village de Chiambone, juste au nord de la frontière kenyanne-somalienne. Plutôt que comme le nom d'une ville les cartographes du dix-huitième et dix-neuvième siècles le présentent comme étant le nom donné à toute une partie de la région côtière ¹⁶.

Shungwaya est présenté par l'auteur du *Kitab Al Zanuuj* comme un centre de dispersion bantu ¹⁷.

Comme le même nom se rencontre dans les traditions orales de plusieurs tribus bantu de l'est et du centre du Kenya qui le mentionneraient

Chacun était fier d'être capable d'ajouter un aspect ou des détails nouveaux à la version reçue. Ceux qui remémoraient des faits et des détails susceptibles de ternir l'image et l'intégrité de leurs clans particuliers furent écoutés rarement et on déconseillait aux enfants de les fréquenter pour être éduqués. En d'autres termes, les récits traditionnels gusii étaient puissamment influencés par ce qu'un groupe tribal considérait comme nécessaire pour le maintien du prestige et de l'honneur de la tribu. Et ceci donnait aux gens le courage d'envisager l'avenir avec confiance. » Enquêtant parmi les Shambaa S. Feierman, 1968, p. 2, note : « Un homme me racontait que jadis les anciens interdisaient souvent la discussion d'un sujet d'intérêt historique. Ils disaient alors : « Oubliez cela. Cette histoire peut détruire notre clan ! »

L'œuvre d'un certain nombre d'auteurs kikuyu, autobiographes, essayistes, romanciers, fait apparaître quel rôle immense le célèbre mythe du don du pays kikuyu au père de la tribu a joué dans la vie du peuple pendant l'époque coloniale. Voir : par exemple, J. M. Kariuki ; M. Gatheru ; J. Ngugi, 1964, 1965, 1967 ; G. Wachira ; C. Waciuma ; R. Gecau ; J. Kariuki.

¹⁵ Voir note n° 1.

¹⁶ Il n'est pas exclu que Shungwaya ait été à la fois l'un et l'autre. Cfr. B. G. McIntosh, 1968, p. 200. Sur les problèmes posés par l'identification des lieux apparaissant dans la littérature arabe et swahili : T. Lewicki.

¹⁷ Voir : A. H. Prins, 1955, 1958. On trouve une traduction italienne du *Kitab al Zanuuj* chez E. Cerulli.

¹⁸ A. H. Prins, 1952 ; N. Chittick, p. 111 ; F. J. Berg, p. 120—122, 128 ; B. G. McIntosh, p. 200—203.

effectivement comme étant le lieu de leur origine¹⁸, il était tentant de rattacher les Kikuyu au groupe des peuples originaires de Shungwaya. Sous la pression de peuples couchitiques, en particulier des guerriers Galla, les Kikuyu seraient descendus vers le sud, plus exactement vers la région qu'occupent aujourd'hui les Pokomo. Ils auraient donc été des participants au grand mouvement de migrations trouvant son point de départ dans le nord-est du Kenya et allant dans la direction du sud et du sud-est. Et il est exact que des déplacements originaires de cette région se poursuivirent dans la zone côtière jusqu'à il y a deux cents ans environ¹⁹. De là, ils se seraient remis en marche en direction de l'ouest. Les Meru et les Tharaka, peuples souvent assimilés au Kikuyu, possèdent des traditions attestant qu'ils sont venus de la région côtière en traversant le fleuve Thana²⁰. Aussi, ni autorités en matière d'histoire de l'Afrique Orientale, ni spécialistes de l'ethnographie des Kikuyu n'hésitent à affirmer que ces derniers sont des immigrants venant de la côte de l'Océan Indien²¹.

Pourtant, plusieurs éléments se conjoignent pour nous inviter à la prudence. D'abord, aucun spécialiste ne semble jamais être parvenu à identifier le nom de Shungwaya ni même la mention de la côte dans le répertoire légendaire et la tradition orale des Kikuyu. Le travail sur le terrain récemment effectué par G. Muriuki confirme cette absence²². Ensuite, l'hypothèse de Shungwaya a récemment été réexaminée avec soin par d'autres chercheurs et leurs conclusions s'avèrent beaucoup plus modestes concernant sa valeur pour l'explication d'un certain nombre d'autres peuples dont on croyait également pouvoir rattacher l'origine à Shungwaya²³.

4. Les recherches récentes de Muriuki permettent de conclure qu'une tradition orale déterminant l'est comme lieu d'habitation antérieure de la tribu a existé et existe encore chez les Kikuyu. Elle ne comporte cependant aucune allusion à Shungwaya ou à la côte. Muriuki affirme que, d'après ses recherches, l'est peut-être spécifié comme désignant les régions

¹⁸ Voir les ouvrages cités sous les deux notes précédentes et I. M. Lewis, 1960 ; A. I. Salim, 1973.

²⁰ Voir : J. A. Fadiman, 1970, 1973. Remarquons cependant que la région d'origine mentionnée n'est pas Shungwaya, mais une île faisant partie de l'archipel de Lamu.

²¹ H. E. Lambert, 1950 ; A. H. Prins, 1952, 1955, 1972 ; J. Middleton, 1953 ; G. W. Huntingford, 1955, 1963 ; G. S. Freeman-Grenville, G. Mathew ; R. Oliver, 1963, 1966 J. Middleton - G. Kershaw, B. A. Ogot, 1964 ; M. P. K. Sorrenson, 1967 ; J. E. G. Sutton, 1968 ; N. Chittick ; R. Buijtenhuijs ; A. I. Salim, 1973. De manière plus nuancée : B. G. McIntosh, 1968 ; J. F. Munro, 1975.

²² G. Muriuki, 1969, 1969 a, 1974. On se demande ce qui autorise R. Oliver à écrire en toutes lettres que les Kikuyu possèdent de telles traditions. Voir les études de cet auteur citées dans la note précédente. Il existe une légende kikuyu dont H. E. Lambert, 1950, p. 19—20, et M. P. K. Sorrenson, 1967, p. 6 argumentent pour soutenir la thèse d'une migration kikuyu à partir de la côte. Mais l'interprétation de cette légende comme le témoignage d'une migration à partir de la région côtière ne s'impose pas du tout. Nous espérons le montrer dans un travail que nous comptons consacrer à la légende en question.

²³ Voir : J. F. Munro, 1967 ; S. C. Saberwal, 1967, 1970 ; J. A. Fadiman, 1970, 1973 ; H. S. K. Mwaniki, 1972, 1973 ; R. F. Morton ; T. T. Spear ; E. R. Turton. Prises ensemble ces études enlèvent pratiquement toute pertinence à la théorie shungwayenne, exception faite pour certains peuples de la côte. Toutefois cette dernière position semble exagérée et non justifiée. Cfr. J. Allen ; T. T. Spear, 1976.

des Igembe et des Tigania, situées au nord-est du mont Kenya dans le district de Meru.

Le fait que les Kikuyu n'ont pas conservé le nom de Shungwaya ou la mention de la côte dans leurs traditions ne permet évidemment pas d'exclure avec certitude l'hypothèse qu'ils auraient fait partie des groupes de migrants venant de cette région. Mais on dépasse manifestement les bornes des règles de la recherche historique en la tenant dès à présent pour certaine. Si le travail de Muriuki ne nous permet pas de remonter très loin dans la reconstruction du trajet de la migration kikuyu, il possède l'avantage de nous empêcher d'aller au-delà de ce qui semble historiquement probable et de nous perdre dans des hypothèses insuffisamment soutenables, au moins dans l'état actuel de nos connaissances. Les conclusions de Muriuki nous semblent d'autant plus valables que, tout en évitant la solution de facilité que représente Shungwaya, nous n'avons pas de raison particulière pour mettre en doute leur conformité à la réalité historique, ce qu'on ne peut pas dire à propos de la thèse de Kenyatta. Enfin, il est significatif que les conclusions de Muriuki rejoignent des informations recueillies par les premiers Européens qui se sont intéressés au passé des Kikuyu, et cela à une époque où la question des origines du peuple n'avait pas encore revêtu les connotations politiques qui l'affecteront plus tard ²⁴.

2. La pénétration au pays kikuyu

La migration à partir de Tigania et Igembe en direction sud-ouest était en plein essor au milieu du quinzième siècle ²⁵. Différentes sections se sont successivement détachées des migrants pour se fixer de manière permanente et devenir les peuples connus aujourd'hui sous le nom de Tharaka, Cuka, Mbeere, Embu, Ndia et Gicuku, tandis que les ancêtres des Kikuyu poursuivaient lentement leur marche en direction de l'ouest vers leur destination finale.

Ils semblent avoir commencé la pénétration dans leur pays actuel à l'époque des générations des Manduti et des Cuma, c'est-à-dire à partir du milieu du dix-septième siècle ²⁶. Entrés d'abord au Metumi, où se trouve le site légendaire de Mukurue Wa Gathanga, leur expansion vers Gaki, Karura et Nyandarua ne s'amorcera que plus tard. Le déplacement en direc-

²⁴ Voir : KNA, PC/CP 1/1/1. K. R. Dundas, 1908, ainsi que les *Barlow Papers*.

²⁵ G. Muriuki, 1974, p. 49.

²⁶ G. Muriuki, 1971, p. 22, 27 ; 1974, p. 62. Muriuki corrige ainsi l'opinion de H. E. Lambert, 1950, p. 27-43, qui admettait que la pénétration a débuté environ un siècle plus tôt. L. S. B. Leakey, 1952, p. 2, avait même situé le début de l'immigration kikuyu trois siècles plus tôt que Lambert.

La discussion des données de la chronologie kikuyu se base sur l'étude des degrés et des classes d'âge et des générations, ainsi que sur des éléments provenant de l'archéologie. A côté des études que nous venons de citer, on peut voir à ce sujet : K. R. Dundas, 1909 ; H. R. Tate, 1904 ; W. E. Knigth, 1934 ; H. E. Lambert, 1956, chapitre deux.

Voir aussi : KNA, PC/CP/1/4/2, p. 31-32. Pour une discussion des problèmes posés par la chronologie africaine en général, voir : Y. Person, 1962, 1964, p. 68-83 ; J. R. Gray, 1967 ; le n° 2 de l'année 1970 du JAH.

LES MIGRATIONS KIKUYU
(d'après les indications de G. MURIUKI, 1974)

tion du sud et de l'ouest se poursuivait en fait encore au moment où les Européens faisaient la rencontre de la tribu.

Nous avons toujours parlé des Kikuyu. En réalité, et malgré le fait qu'il est possible que les immigrants se soient déjà développés en un groupe ethnique distinct avant d'entrer au Metumi, ils n'avaient pas encore acquis entièrement la physionomie propre ni physique ni culturelle des Kikuyu, tels que nous les connaissons aujourd'hui. Il nous semble également prématuré de leur attribuer à ce moment une véritable conscience tribale. C'est pourquoi il nous paraît plus correct de désigner ces précurseurs ou pionniers du nom de Protokikuyu.

Nous ne disposons d'aucune indication explicite sur les raisons qui ont amené ces Protokikuyu à désertir les régions des Tigania et Igembe qu'ils occupaient antérieurement. On évoque souvent la pression exercée par les Galla sur les régions au nord-est et à l'est du mont Kenya, comme étant à l'origine du déplacement des Protokikuyu vers Murang'a. Cette poussée couchitique a probablement joué un rôle, mais elle ne doit pas éclipser l'influence d'un certain nombre d'autres facteurs. Ainsi, on peut supposer que l'accroissement de la population en soit venu à un moment donné à dépasser les capacités des ressources potentielles du milieu originaire, qui sont plutôt réduites, et que les contrées salubres et fertiles à l'ouest aient exercé l'attrait d'une terre promise²⁷. Il est utile de noter ici que les régions d'où viennent les Protokikuyu sont caractérisées par une faible pluviosité qui expose les habitants à des sécheresses périodiques, et par conséquent à des famines, et qu'elles sont infestées de différents types de mouches tsé-tsé porteuses de maladies dangereuses pour hommes et animaux²⁸. En outre, la malaria y règne. Des tensions internes, des razzia, des querelles persistantes entre membres de familles étendues, des catastrophes naturelles et même la crainte des pratiques de sorcellerie n'ont probablement pas été étrangères non plus à l'origine des déplacements²⁹.

Il est impossible d'isoler un seul de ces facteurs comme principal responsable de la migration. Il est plausible que ce soit leur action combinée qui explique le phénomène.

On se représente souvent les migrations bantu comme étant des mouvements de population rapides et massifs, effectués par des peuples entiers sous la conduite d'un seul leader conquérant. On se les imagine sous des traits empruntés aux descriptions des invasions d'un Attila ou d'un Djengis

²⁷ Il s'agit là d'un phénomène classique dans l'histoire des peuples du mont Kenya, comme du reste dans celle de bien d'autres tribus africaines. Aussi tard qu'en 1949 une famine a causé un véritable déplacement de la population kikuyu d'Aguthi et Tetu vers Iriaini. Cfr. G. Muriuki, 1968, p. 101. Un processus identique a été observé chez d'autres tribus dans la même région. Voir : I. N. Kimambo, 1970, p. 80 ; S. Saberwal, 1970, p. 3—6.

²⁸ Les variétés de mouches Tsé-tsé infestant la région sont *Glossina brevipalpis*, *Glossina pallidipes* et *Glossina longipennis*. Voir : *National Atlas of Kenya* (1962), p. 45 à 47. Sur influence de la mouche Tsé-tsé sur les mouvements de populations en Afrique, voir : F. L. Lambrecht, J. Ford.

²⁹ Tous ces éléments constituent des pratiques qui n'ont jamais été abandonnées par les Kikuyu et qui, aujourd'hui encore, fournissent fréquemment des motifs de ruptures, matérialisées par le déménagement et la migration. Les mêmes facteurs ont été à l'œuvre chez les Embu. Cfr. S. Saberwal, 1970, p. 6.

Khan ³⁰. D'autres disent qu'il convient plutôt de voir ces migrations comme des infiltrations graduelles et discrètes, lentes et laborieuses d'individus, de familles ou de clans agissant plus ou moins indépendamment et chacun pour son compte ³¹.

Il est incontestable que certaines de ces poussées ont pris effectivement la forme de véritables conquêtes et de guerres d'invasion, particulièrement en Afrique du Sud ³². Dans la plupart des cas, cependant, l'expansion bantu a probablement été, plutôt que la conséquence d'une conquête organisée, l'aboutissement d'un processus de croissance démographique ³³. Ceci n'exclut évidemment pas complètement tout élément de conquête. Une pareille théorie impliquerait pratiquement qu'il n'y avait pas de populations prébantu en Afrique.

Dans le cas des Protokikuyu, il y a assez d'indications pour nous permettre de conclure que le facteur agression n'a pas été totalement absent. Mais, vu ce que nous avons dit sur les facteurs qui ont causé leur départ des régions de Meru, il convient plutôt de voir le déplacement de la tribu comme prenant la forme d'une pénétration irrésistible mais lente et étendue sur une longue période, effectuée famille par famille au fur et à mesure que celles-ci ressentaient le besoin de se déplacer. Souvent elle semble même avoir été l'œuvre d'individus isolés, gens appauvris par l'épuisement de leur terre, aventuriers, types querelleurs ou hommes persécutés par les malheurs, qui décidaient de s'en aller et de tenter leur chance ailleurs.

3. Les Gumba

Invités en 1929 à déposer témoignage devant la Commission pour l'Etude du Système Foncier Kikuyu, des anciens de Nyeri et de Murang'a ont déclaré que le pays kikuyu était totalement inhabité lorsque les Protokikuyu y pénétrèrent, voici environ trois siècles et demi.

Pareille déposition a probablement été politiquement inspirée. Des traditions que les premiers Européens qui se sont intéressées aux Kikuyu ont recueillies et qui sont encore aujourd'hui fort vivantes au pays, rapportent, au contraire, que les Protokikuyu ont rencontré sur leur chemin plusieurs peuples, quoi qu'il n'y ait pas d'unanimité sur le nombre exact de ces derniers. Le dossier des chercheurs comporte quatre noms de peuples prébantu habitant le Kikuyu : les Maitho-Maitha A. Ciano, les Gumba, les Athi et les Ndorobo ³⁴. Selon certains, cependant, il n'y en aurait eu que

³⁰ H. H. Johnston, p. 391—392 ; C. C. Wrigley, 1960, p. 201.

³¹ B. A. Ogot, 1970, p. 4. J. Vansina, 1965, p. 18, parle de « migrations presque inconscientes ».

³² Voir : E. A. Ritter ; P. Becker ; J. D. Omer-Cooper.

³³ Cfr. R. Oliver, 1966, p. 362.

³⁴ Au lieu de Gumba ont lit parfois Maswatch-Wanya ; au lieu de Athi : Aathi, Asl et Akieki ; au lieu de Ndorobo : Dorobo, Eldorobo, Ndurubu, Wandorobo, Il-Torobo et Oggiek ou Okiek, ces deux derniers noms désignant plus communément une section particulière de la tribu. Nous appelons ces peuples prébantu, quoi qu'il ne soit pas exclu que les Gumba aient parlé une langue bantu. Il est plus probable pourtant qu'ils étaient couchitiques. Les Ndorobo parlent aujourd'hui un dialecte nilotique. Cfr. C. Ehret, 1971, 1974.

trois ou même seulement deux. On pense alors que les deux premiers et les deux derniers peuvent être considérés comme formant chaque fois en fait un seul et même peuple, désigné par des noms différents³⁵.

La discussion détaillée de ces questions concerne moins directement notre propos³⁶. Admettons provisoirement — car nous aurons à nous corriger plus loin — que lors de leur pénétration les Protokikuyu ont affronté au moins deux peuples ou groupes de peuples : les Gumba d'une part et les Ndorobo d'autre part. Ce qui nous intéresse sont les relations que les Protokikuyu ont établies avec ces peuples. Celles-ci sont en effet importantes, tant pour la formation de l'apparence physique et de la culture des Kikuyu que pour l'intelligence du processus au moyen duquel s'est effectué l'investissement territorial.

En réalité, les Gumba n'étaient pas des inconnus pour les Protokikuyu lorsqu'ils entraient au Metumi. Les Gumba apparaissent dans les traditions orales de presque tous les peuples du mont Kenya, et les Protokikuyu ont dû déjà avoir été en contact avec ce peuple couchitique au cours de leur migration à travers le pays des Tharaka et des Mbeere, particulièrement dans la région de Ithanga³⁷.

La description des Gumba donnée par les légendes kikuyu apparente leur physique à celui des Bochimen qui survivent en Afrique du Sud et à celui des Pygmées qu'abritent les collines du Rwanda et du Burundi et la forêt équatoriale du Zaïre. Il est dit, en outre, qu'ils vivaient dans des cavités souterraines et fuyaient timidement tout contact avec des étrangers. Pour éviter ces derniers, ils disparaissaient dans des tunnels qu'ils avaient creusés et qui reliaient leurs diverses habitations souterraines³⁸. Vivant de la chasse, de la cueillette et de la collection de miel sauvage dans la forêt, ce peuple semble avoir été expert en poterie et surtout dans l'art de tra-

³⁵ Différentes explications sont fournies pour identifier Athi et Ndorobo : 1/ Athi, signifiant à la fois chasseurs et enfants ou habitants du pays n'aurait été qu'un autre nom pour les Ndorobo qui sont en effet un peuple essentiellement chasseur ; 2/ le même peuple aurait été connu sous le nom de Athi aux Kikuyu et sous celui de Ndorobo aux Maasai ; 3/ le même peuple aurait été appelé Athi au Gaki et Ndorobo au Murang'a et au Karura. *J. Boyes* ; *W. H. Routledge* ; *M. W. H. Beech*, 1917 ; *H. E. Lambert*, 1950 ; *M. P. K. Sorrenson*, 1967, considèrent les Athi comme différents des Ndorobo, mais les identifient par contre avec les Gumba. Des anciens Kikuyu, témoignant devant la Commission que nous avons citée, ont prétendu que les Athi étaient tout simplement des pionniers kikuyu qui pratiquaient la chasse. Il est possible que ce nom ait été effectivement donné à ces pionniers, mais l'abondance et la convergence des témoignages permet d'affirmer que ceux-ci n'étaient certainement pas les seuls « Athi » ou chasseurs. La conjoncture politique a dû influencer la déclaration.

³⁶ Voir sur ces problèmes, spécialement celui des Ndorobo : *C. W. Hobley*, 1903, 1905, 1908, 1910 ; *K. H. Dundas*, 1908 ; *O. Letcher* ; *J. Beech* ; *W. M. H. Beech*, 1917 ; *H. Stannus* ; *R. A. Maguire* ; *G. W. Huntigford*, 1929, 1931, 1942, 1951, 1954, 1955, 1955 a, b ; *E. M. Queen* ; *H. F. Stoneham* ; *I. Schapera*, 1949 ; *H. E. Lambert*, 1950 ; *G. Muriuki*, 1969 (1), 1974 ; *R. H. Blackburn*.

³⁷ *G. Muriuki*, 1974, p. 58.

³⁸ Cfr. *J. Kenyatta*, 1967, p. 36. Ces données légendaires ne semblent pas dénuées de tout fondement historique. Des chercheurs ont en effet mis à jour sur les pentes du mont Kenya et à d'autres endroits au Kikuyu des dépressions en forme de soucoupe qu'on est autorisé à tenir pour des habitations humaines : on y a trouvé entre autre des tessons et des cailloux œuvrés en lave vitreuse. Cfr. *W. S. Routledge* ; *L. S. B. Leakey*, 1931, 1938 ; *J. Middleton* - *G. Kershaw* ; *R. D. F. Taylor* ; *A. Siiriäinen*.

vailler le fer. Les Kikuyu attestent explicitement avoir emprunté ces deux industries aux Gumba³⁹. Ceci est important. C'est en effet la dernière de ces techniques qui leur a fourni les principaux instruments utilisés lors du défrichement de la forêt dense, opération constituant la condition préalable à la pratique de l'agriculture qui deviendra l'aspect prédominant de la culture kikuyu. Les migrants auraient acquis cette technique au Mbeere et lors de leur séjour à Ithanga, c'est-à-dire au moment où ils s'apprêtaient à quitter une région de savanne boisée, peu favorable à la pratique de l'agriculture, et à s'engager dans le Kikuyu qui, par contre, se prête admirablement à ce mode de subsistance.

On pense encore communément que les Kikuyu ont emprunté quelques autres traits caractéristiques de leur culture, tels que la pratique de la circoncision et de la clitoridectomie et le système des classes d'âge, à leurs voisins couchitiques, les Galla, ou nilotiques, les Maasai⁴⁰. Cependant, E. Haberland a cru démontrer que les Galla n'ont pas pu communiquer ces coutumes aux Bantu du Kenya Central⁴¹, et Muriuki est d'avis que les Kikuyu les pratiquaient bien avant leur entrée en contact avec les Maasai, auxquels du reste seuls les habitants du Gaki auraient pu éventuellement reprendre ces coutumes⁴². On a, par conséquent, des motifs raisonnables pour prendre au sérieux la tradition kikuyu, qui tient que ces aspects de la culture kikuyu constituent également avant tout un héritage gumba. Peut-être convient-il de songer ici à cet ancien substrat couchitique, dont parle P. G. Murdock et à la probabilité duquel C. Ehret se rallie également⁴³. Ce qui n'implique pas qu'il faille exclure que des modifications et des variantes d'inspiration ultérieure aient pu se greffer sur un fond préexistant. Un autre trait culturel dont les Gumba sont peut-être responsables, et qui relèverait du même substrat couchitique, est l'interdiction de manger du poisson.

Aujourd'hui les Gumba ont cessé d'exister. Kenyatta estime qu'il y a théoriquement deux façons d'expliquer la disparition du peuple. Ils se sont peut-être dirigés vers l'ouest, dit-il, vers la forêt zaïroise pour y rejoindre des groupes semblables au leur. Mais, considérant d'une part la distance entre la forêt du Zaïre et le Kikuyu, et d'autre part les difficultés du voyage, l'auteur doute que ce déplacement ait pu avoir lieu. Selon lui, une explication valable de la disparition des Gumba ne peut être fournie qu'en postulant leur mariage avec les premiers pionniers kikuyu. Ces derniers auraient perdu le contact avec le reste de la tribu pour aller mener dans la forêt une existence semblable à celle des Gumba. L'argument par lequel Kenyatta étaye sa théorie est que, selon lui, la tribu des Ndorobo ne serait apparue qu'après la disparition des Gumba. Contrairement à leurs prédécesseurs, ces nouveaux seigneurs de la forêt ne sont pas de petite taille, mais d'une stature à mi-chemin entre Gumba et Kikuyu. Comme ces derniers, ils ne vivent pas dans des souterrains, mais construisent leurs mai-

³⁹ M. W. H. Beech, 1915 ; G. Muriuki, 1974, p. 39.

⁴⁰ Voir, par exemple, : R. Oliver, 1963, p. 199 ; B. A. Ogot, 1968, p. 131 ; B. G. McIntosh, 1971, p. 211 ; D. W. Brokensha, 1973, p. 85.

⁴¹ E. Haberland.

⁴² G. Muriuki, 1969, p. 55 ; 1974, p. 39—40.

⁴³ P. G. Murdock, 1959 ; C. Ehret, 1971, 1974.

sons à la surface. Leur langue comporte les mêmes racines que celles des Kikuyu. Ainsi les mariages entre Gumba et Kikuyu seraient responsables, non seulement de la disparition des Gumba en tant que peuple distinct, mais aussi de l'apparition des Ndorobo⁴⁴.

Ces opinions de Kenyatta n'ont guère rencontré d'écho dans les milieux scientifiques. La plupart du temps elles ne sont même pas prises en considération. Et il faut bien reconnaître qu'elles ne méritent guère un sort meilleur, étant basées comme elles sont sur des élucubrations purement conjecturales, voire sur des affirmations clairement erronées, comme par exemple l'argument linguistique. Nous pensons que l'intention de Kenyatta a été d'accréditer la thèse de l'existence de relations positives et pacifiques entre Gumba et Protokikuyu et davantage encore de mettre en lumière les liens de consanguinité unissant ces derniers aux Ndorobo. Ceci en vue d'armer le peuple kikuyu d'arguments historiques capables de démanteler la thèse, répétée volontiers dans les milieux blancs, selon laquelle les Kikuyu se seraient emparés par violence de leurs terres en exterminant les Gumba.

La lumière ne sera sans doute jamais faite complètement sur la ou les causes de la disparition des Gumba. Il y a fort probablement eu un phénomène d'absorption de fractions du peuple par les Protokikuyu, mouvement amorcé dès le séjour au Mbeere et poursuivi plus intensément au Kikuyu. On peut conjecturer que d'autres groupes ont rejoint les Ndorobo, comme du reste certaines bribes de légendes l'attestent. Mais il est probable aussi que d'autres portions du peuple n'ont tout simplement pas survécu au contact avec la nouvelle culture qui était venue s'établir parmi eux. S'adonnant intensivement à l'agriculture, les Protokikuyu défrichaient la forêt dense qui constituait le milieu vital et nourricier des Gumba. Ceux-ci ont été contraints à un constant recul jusqu'au moment où la frange de forêt venait à se rétrécir à tel point qu'elle n'offrait plus suffisamment d'espace vital et de possibilité de subsistance à un peuple vivant de la chasse et de la cueillette. Celui-ci n'aurait pas été capable de faire montre d'assez de dynamisme pour s'adapter à la nouvelle situation, pour passer à un autre mode de vie, et se serait mis à vivoter pour finir par s'éteindre. Nous serions ici en présence d'un cas caractérisé de ce qu'on appelle aujourd'hui ethnocide, destruction d'un milieu vital particulier entraînant l'impossibilité pour une culture particulière de survivre, et aboutissant finalement à l'extinction physique d'une ethnie. Nous nous sentons d'autant plus autorisé à avancer cette hypothèse, au moins comme explication partielle de la disparition des Gumba, parce que la même aventure est en fait arrivée aux Ndorobo qui, étant également un peuple chasseur, vivent aujourd'hui une existence éphémère et précaire, en danger de disparition totale, au milieu de peuples cultivateurs et pasteurs nettement plus fortunés et plus dynamiques.

Enfin, si au Kiambu les légendes expliquent la disparition des Gumba par un échec de leur pouvoir magique de revenir à la surface de la terre après une de leurs descentes habituelles dans les tunnels⁴⁵, celles qui nous

⁴⁴ *J. Kenyatta*, 1967, p. 36—37.

⁴⁵ *Cfr. J. Kenyatta*, 1967, p. 36.

ont été rapportées au Murang'a et au Gaki semblent rendre compte d'une attitude plus directement agressive des Kikuyu à l'égard des Pygmées. Elles racontent que ces derniers auraient pris la fuite devant les croassements de calaas (*magago*), leur envoyés par un magicien kikuyu, et interprétés par eux comme étant des cris de guerre des Kikuyu s'apprêtant à attaquer ⁴⁶.

Les recherches de Muriuki nous permettent du reste d'être plus explicite à ce sujet, car il a recueilli des traditions faisant mention de véritables batailles entre les deux peuples et l'auteur va même jusqu'à ne pas écarter la possibilité d'un massacre total des Gumba par les Kikuyu ⁴⁷.

4. Les Ndorobo

Les relations des Kikuyu ⁴⁸ avec les nilotiques Ndorobo ont suscité des discussions interminables et bien plus âpres que celles sur la disparition des Gumba. Ce ne sont, bien entendu, nullement les intenses relations commerciales ni les liens d'intermariage dans lesquels les membres des deux peuples s'engageaient fréquemment, qui sont en question, mais plutôt le type de rapports qui a donné lieu à l'acquisition des terres ndorobo par les Kikuyu. Ici aussi les controverses politiques postérieures ont considérablement contribué à colorer les arguments utilisés de part et d'autre.

Il s'agit principalement des terres du Kiambu.

Le point de vue kikuyu sur la question se trouve clairement énoncé dans un document rédigé en 1920 par le commissaire des Affaires Indigènes et conservé dans les Archives Nationales du Kenya ⁴⁹.

Des anciens de la tribu, réunis autour de J. Ainsworth, expliquaient que les Kikuyu du Kiambu avaient acheté les terres aux Ndorobo en

⁴⁶ Il n'est pas à exclure en effet que, désespérés de voir leur milieu vital reculer toujours davantage, les Gumba ont à certains moments eu recours à l'attaque, ce qui aurait à son tour provoqué une réaction de la part des Kikuyu. G. Muriuki, 1974, p. 41, donne une variante de la même légende.

⁴⁷ G. Muriuki, 1974, p. 45—46. Mwaniki, 1972, et Fadiman, 1973, parlent de leur côté de batailles entre les Gumba et les Embu et Meru respectivement.

⁴⁸ La rencontre avec les Ndorobo étant principalement un fait de l'expansion vers le sud et, comme fait massif, donc plus tardive que celle avec les Gumba, nous pouvons désormais abandonner le terme de Protokikuyu. Nous admettons qu'entretiens les groupes d'immigrants ont reçu leur nom. Dans la légende du don du pays par Dieu au père de la tribu, Dieu indique à ce dernier un endroit, plein de figuiers, où il devra fonder son foyer. Il y a probablement une relation entre ces arbres et le nom donné au peuple. Le *mkuyu* est en effet un type de figuier sauvage croissant au Kikuyu. Un autre type de figuier sauvage, le *mugumu*, joue un rôle important dans la vie religieuse et sociale de la tribu. Cfr. M. W. H. Beech, 1913, 1913 a ; A. R. Barlow, 1915. Le nom scientifique du *mkuyu* est *ficus capensis* et celui du *mugumu* *ficus hochstetteri*. Cfr. E. Battiscombe, I. R. Dale - P. J. Greenway. Ki étant un ancien locatif, les Kikuyu seraient donc le peuple « de chez les figuiers ». Une autre légende dérive le nom de la première rencontre du père et de la mère de la tribu. Selon ce récit la femme était occupée à fabriquer des pots tandis que l'homme se trouvait en dessous d'un figuier. Ils se sont donnés mutuellement les surnoms, une pratique en vogue chez les amoureux kikuyu, de Muumbi et Gikuyu, signifiant respectivement « celle qui fait des pots » et « celui de chez le figuier ».

⁴⁹ KNA, PC/CP6/4/2, *The Kikuyu Githaka System*.

échange de bétail, surtout de petit bétail. Parfois des terrains auraient été obtenus en échange de femmes ou comme prix de sang en compensation d'un meurtre ⁵⁰. Cependant, il ne s'agissait pas de transactions purement économiques. Les Kikuyu ont en outre conclu avec les Ndorobo, dont ils acquéraient les terres, une sorte de pacte de sang, grâce auquel ils étaient désormais autorisés à se considérer comme les nouveaux propriétaires légitimes de la terre des Ndorobo ⁵¹. Ces derniers continuaient en général à vivre sur les terrains cultivés par les Kikuyu, tandis que d'autres ont préféré rejoindre les Maasai. J. Kenyatta souligne en 1938 que dans la région de Kiambu certains Kikuyu se souvenaient encore des circonstances, dans lesquelles avait eu lieu l'achat de leurs terrains ⁵².

Des Ndorobo ont admis l'existence de ces transactions et des chercheurs européens ont à leur tour confirmé l'exactitude des affirmations kikuyu ⁵³. Cependant, ni les colons ni l'administration coloniale n'ont en général accepté ce point de vue. Dans le but de l'invalider, ils ont émis trois considérations.

Une première opinion, largement répandue dans les milieux des fermiers blancs, tenait que les Kikuyu s'étaient en fait comportés comme de vulgaires voleurs qui avaient dérobé par la force et la violence aux paisibles et impuissants Ndorobo morceau par morceau leurs terres fertiles. On voulait de la sorte prouver que, étant des immigrants au même titre que les Européens, les Kikuyu n'avaient pas plus de droit sur ces terres que les colons. L. S. B. Leakey a solennellement protesté contre cette vision ⁵⁴. Fort de sa remarquable connaissance de l'histoire et de la culture kikuyu, il a mis en lumière le caractère intenable de cette assertion ⁵⁵. Pour les Kikuyu les droits sur le sol sont inaliénables. Ils n'ont pu dérober purement et simplement aux Ndorobo les terres qui leur appartenaient de droit. Une vieille croyance leur interdisait de s'approprier des terres par force, car on craignait fortement que dans pareille éventualité les esprits des anciens propriétaires ne se vengent cruellement, par exemple, en rendant les terres infertiles ou en frappant de stérilité, calamité suprême en Afrique, les occupants illégitimes. Un étranger à la tribu est à jamais exclu de

⁵⁰ On trouve un exemple de ce dernier cas décrit avec force détails chez E. Wanyoike, p. 5—6.

⁵¹ Sur le pacte de sang chez les Kikuyu et les peuples voisins, voir : H. Tegenaeus, p. 61—120.

⁵² Il n'y a pas lieu de reprocher à Kenyatta d'être ainsi en contradiction avec ses affirmations antérieures. L'auteur accepte une expansion de la tribu à partir de son lieu d'établissement présumé original à Murang'a vers le sud.

⁵³ Voir : M. P. K. Sorrenson, 1967, p. 7 ; H. Leakey, cité par H. E. Lambert, 1950, p. 90 à 91 ; M. H. Beech, 1917—1918, p. 47.

⁵⁴ L. S. B. Leakey, paléontologue de renommée mondiale surtout connu pour sa découverte du *Zinjanthropus* Boiei à Olduvai en Tanzanie, était incontestablement le plus grand connaisseur occidental de l'univers complexe des Kikuyu. Fils d'un missionnaire anglican il était né et avait grandi au Kikuyu. Sa connaissance de la langue kikuyu était parfaite. A l'époque aucun Européen n'était comme lui au fait des mœurs et des coutumes, de l'histoire et de la culture du peuple kikuyu. Cfr. L. Engel ; M. M. Payne ; S. Cole ; L. S. B. Leakey, 1937, 1974.

⁵⁵ Leakey traite la question avec force détails dans *The Southern Kikuyu Studies*. En attendant la publication de ce manuscrit datant de 1938 on peut se référer à L. S. B. Leakey, 1952.

la possibilité d'acquérir une terre appartenant à cette tribu. Seul un procédé d'adoption, grâce auquel on devient membre du groupe et cesse par conséquent d'être étranger, permet de gagner le droit sur une parcelle du sol. Ainsi un acte solennel et rituel de communication, d'adoption réciproque, a été passé entre membres des deux peuples, incorporant les esprits ancestraux des uns dans la famille des esprits ancestraux des autres. Seul ce procédé rendait possible l'acquisition des terres des Ndorobo par les Kikuyu. En effet, grâce à cet acte, qui ne constitue une fiction que pour une conception occidentale du droit, mais qui signifie pleine réalité symboliquement exprimée et rituellement réalisée pour les Kikuyu, des transactions impliquant le transfert de propriétés foncières devenaient possibles et légitimes.

Un deuxième raisonnement apparaît dans le commentaire de Ainsworth à propos de la réunion qu'il avait tenue avec les anciens kikuyu. Il concluait que le petit bétail que les Kikuyu avaient cédé aux Ndorobo, loin de sceller un transfert du droit de propriété, ne représentait en fait qu'une compensation pour avoir mis fin au droit de chasse qui ne pouvait plus s'exercer sur des terrains désormais destinés à l'agriculture. Il n'aurait constitué que le prix que les Kikuyu payaient en échange pour le droit d'utiliser la terre à des fins agricoles et la transaction n'aurait donc guère affecté les droits de propriétaire des Ndorobo. Cette considération du commissaire des Affaires Indigènes aurait pu se fonder sur le caractère inaliénable de la propriété du sol dans la mentalité des habitants de cette partie de l'Afrique, si elle ne négligeait pas de tenir compte de la cérémonie d'adoption réciproque, à laquelle nous avons fait allusion. La position des Kikuyu serait en effet extrêmement faible sans ces traditions sur l'adoption et le pacte, par lequel les Kikuyu ont précisément voulu garantir la possession du sol pour leurs descendants. Le caractère inaliénable de la terre est de fait si profondément ancré dans les esprits qu'on pourrait se demander si les Ndorobo eux-mêmes ont vraiment considéré la vente de leurs terrains comme possédant un effet définitif. De fait, tout en admettant l'existence des transactions entre les deux peuples, ils ont protesté contre la thèse des Kikuyu en disant que ceux-ci n'ont pas *continué* à payer des chèvres et des moutons et qu'un arrangement temporaire avait été indûment et unilatéralement transformé en droit perpétuel. Il convient d'attirer l'attention ici sur un trait particulier de la psychologie africaine en rapport avec la vente de la terre. On a maintes fois vérifié, comme le remarque J. Binet, que l'autochtone qui a vendu paraît toujours étonné du caractère irrévocable et définitif de l'acte conclu. Il cultive l'illusion qu'il n'a pas engagé définitivement l'avenir, qu'il peut revenir sur ce qui a été fait, obtenir de temps en temps un meilleur prix, une participation à la récolte. Certes, poursuit l'africaniste français, il y a là des traits de naïve escroquerie. Mais aussi l'incompréhension des engagements pris ⁵⁶. Au chapitre suivant, nous aurons l'occasion de préciser quelque peu le caractère particulier du lien régissant les relations entre partenaires engagés dans une transaction portant sur des propriétés foncières. En attendant, il suf-

⁵⁶ J. Binet, p. 72—73.

fit de noter en faveur des Kikuyu que le retour de la terre aux Ndorobo aurait impliqué également, selon le droit coutumier, la restitution du petit bétail cédé par les immigrants. Or, les Ndorobo raffolaient de la viande de mouton et de chèvre — leur gloutonnerie à ce sujet est devenue proverbiale chez les Kikuyu — et ils consommaient les bêtes au fur et à mesure qu'ils les recevaient. Au courant de cette circonstance, il est possible (et probable) qu'un jour les immigrants ont cessé de jouer au fournisseur, tout en restant en possession de la terre que les Ndorobo étaient désormais incapables de racheter et par conséquent de revendiquer légitimement.

Enfin, toujours à l'occasion de la même réunion avec les anciens de Kiambu, l'administration adoptait le point de vue que de toute façon les Ndorobo n'avaient pas le droit de vendre ou d'abandonner leur sol à qui que ce soit ⁵⁷. Mais on ne voit guère sur quoi se fonde une conception aussi étrange qu'arbitraire.

Même si les chiffres astronomiques de chèvres et de moutons que les Kikuyu prétendent avoir payés aux Ndorobo en compensation de terrains, sont probablement exagérés et que certains abus ont pu avoir été commis à l'égard des Ndorobo par les Kikuyu une fois qu'ils avaient occupé les terres ⁵⁸, nous n'avons aucune raison de mettre en question la validité de la substance de la thèse kikuyu. Leur version des faits est probablement un peu idyllique, car il est difficile de s'imaginer que le déroulement d'un événement, qui constitue en réalité l'occupation du milieu et de l'espace vital d'une tribu par un autre peuple, se soit effectué sans le moindre heurt et dans une atmosphère de relations toujours harmonieuses. Telle n'est pas la façon habituelle dont se déroule l'histoire des humains. Mais il serait malveillant et malhonnête d'argumenter du fait que dans certains cas violence, ruse et contrat aient pu marcher la main dans la main, que la pénétration du sud du pays kikuyu doit être assimilée entièrement à une opération de conquête hostile et injuste. La relation entre Kikuyu et Ndorobo apparaît à la fois comme un procès fédérateur-associatif et comme un procès dominateur-vassalisateur.

Comme nous l'avons dit, beaucoup de Ndorobo sont restés sur les terres, qu'ils avaient cédées aux nouveaux venus, en quelque sorte en qualité de vassaux. Certains parmi eux ont même fini par s'adonner à des activités agricoles. Il en est résulté de fréquents mariages entre membres des deux tribus. Une part considérable des Ndorobo a ainsi été absorbée par les Kikuyu ⁵⁹. Les emprunts culturels faits par les derniers aux premiers semblent cependant avoir été moins considérables.

⁵⁷ KNA, PC/CP/6/4/2.

⁵⁸ Cfr. G. Muriuki, 1969, p. 90—94.

⁵⁹ Plusieurs lignages kikuyu se réclament d'une ascendance ndorobo. Celui du célèbre « chef » Karuri Wa Gahure en est un exemple, tout comme celui du *mbari ya Gathirimu*, un des plus fameux lignages du Sud Kikuyu. Pour Karuri, voir : Muchua. Pour le *mbari ya Gathirimu* nous nous basons sur nos propres informations, mais qui se trouvent confirmées par celles d'autres auteurs, notamment G. Muriuki, 1974, et E. Wanyoike. Au sujet de certains groupes kikuyu on entend parfois émettre l'affirmation par d'autres Kikuyu que ce seraient en fait « des Ndorobo parlant le kikuyu ». Les gens prétendent aussi que des noms kikuyu comme Tharau, Wanoro, Mwathi, Nyamwathi et Turuthi seraient d'origine ndorobo.

Il convient toutefois de noter qu'on a repéré dans la langue kikuyu un certain nombre d'emprunts nilotiques qui sont d'une part manifestement plus anciens que la période des contacts avec les Maasai et d'autre part trop récents pour remonter à l'époque du séjour à Tigania où les Proto-kikuyu ont pu avoir des contacts avec un autre peuple nilotique, les Il Tikirri ⁶⁰.

Nous avons fait mention, au début de ce paragraphe, aux relations commerciales entre Kikuyu et Ndorobo. La terre constituait évidemment l'objet le plus important de ce commerce du troc, mais pas l'unique. Les Ndorobo vendaient, en outre, aux Kikuyu de la viande d'éléphant, considérée par ces derniers comme une délicatesse, de l'ivoire, des peaux de buffle et de singe, des cornes d'animaux sauvages, des bandes utilisées pour coudre les vêtements en peau de bête, des boucliers. En échange de tous ces objets, les Ndorobo voulaient surtout des chèvres. Souvent c'étaient des Ndorobo qui figuraient comme intermédiaires commerciaux entre les Kikuyu d'une part et les Maasai, Kamba et Swahili d'autre part ⁶¹.

Les derniers Gumba survivants et les Ndorobo apparaissent encore dans l'histoire kikuyu vers le milieu du dix-neuvième siècle lorsque, de concert avec un peuple couchitique, les Barabiu, ils ont tenté un effort ultime et désespéré pour triompher des nouveaux occupants de leur territoire ⁶².

5. Les Thagicu

En 1971, un chercheur finlandais publia les résultats de fouilles archéologiques effectuées au village de Gatung'ang'a dans le district de Nyeri ⁶³. La même année, C. Ehret fit paraître ses approches linguistiques de l'histoire des Nilotes du Sud ⁶⁴. Dans la version remaniée, et publiée en 1974, de sa thèse G. Muriuki tient compte de ces travaux et soumet, à la lumière de leurs résultats, certaines traditions orales kikuyu à un nouvel examen ⁶⁵. Les conclusions qu'on est autorisé à tirer de cette triple source bouleversent toutes les hypothèses formulées jusqu'à présent sur l'histoire des migrations bantu dans cette partie de l'Afrique. Les trouvailles de Gatung'ang'a, confirmées du reste par une série d'autres découvertes archéologiques dans la zone du mont Kenya, semblent en effet indiquer qu'une population bantu vivait dans les hautes terres orientales du Kenya bien avant l'arrivée des Kikuyu dans ces régions. Au moyen du procédé C 14, cette occupation peut être datée comme remontant aussi loin que le douzième siècle.

Dans son ouvrage de 1971, Ehret confirme la thèse de P. Bennett qui avait avancé quatre ans auparavant que Thagicu constitue un groupe de

⁶⁰ On peut tirer cette conclusion des remarques de C. Ehret, 1971, p. 43.

⁶¹ G. Muriuki, 1974, p. 100—101.

⁶² *Ibidem*, p. 46, 65.

⁶³ A. Siiriäinen.

⁶⁴ C. Ehret, 1971.

⁶⁵ G. Muriuki, 1974.

dialectes parlés au sud et à l'est du mont Kenya et incluant les langues des Kikuyu, Kamba, Embu, de tout l'essaim des peuples du Meru, ainsi que des Segeju et Sonjo de Tanzanie. Sous des formes diverses, le nom de thagicu se trouve associé avec toutes les subdivisions du groupe et on a de bonnes raisons pour croire que c'était en fait le nom de la tribu dont elles dérivent toutes⁶⁶. Actuellement les Thagicu vivent à l'est de Mbeere et au pays Tharaka.

C'est à partir de ces données que deux traditions kikuyu acquièrent intelligibilité, l'une rapportée par Dundas et McGregor, l'autre par Muriuki⁶⁷. La première mentionne Shagishu et Chagicho respectivement comme la tribu d'origine des Kikuyu ; la seconde tient que les premiers « Kikuyu » n'étaient pas des agriculteurs mais des chasseurs, accompagnés de quelques pasteurs. On reconnaît dans Shagishu et Chagicho le nom Thagicu, tandis que le site de Gatung'ang'a ne révèle aucun trace de la pratique de l'agriculture.

Muriuki identifie les premiers occupants bantu du pays kikuyu comme des Thagicu. Il conjecture également que ce sont ces Thagicu qui ont commencé à pratiquer l'intermariage avec des groupes comme les Il Tikirri et les Gumba. Mais l'auteur procède en outre à une révision beaucoup plus lourde de conséquences de sa thèse initiale lorsqu'il décide de rebaptiser les Thagicu du douzième siècle en Kikuyu, transformant ainsi cette occupation bantu antérieure en première vague d'immigration proprement kikuyu. Il prêterait ainsi consistance à la théorie de Leakey, qui fait débiter l'arrivée des Kikuyu sur leur territoire actuel précisément vers cette époque⁶⁸. Nous avons choisi de ne pas suivre l'auteur sur cette voie. Certes, les Thagicu parlaient une langue dont le kikuyu est dérivé ; en vivant en symbiose avec les Gumba et les Il Tikirri, et en pratiquant l'intermariage avec eux, ils ont acquis des caractéristiques physiques et des éléments culturels qui font partie également du fond kikuyu. Par contre, nous ne sommes en possession d'aucune indication que ces pionniers se soient à cette époque considérés comme détachés de la totalité du corps thagicu et comme formant un groupe distinct, doté d'un nom nouveau et conscient d'une physionomie propre. En particulier, un trait majeur de la culture kikuyu, celui que en constitue le foyer central et le facteur explicatif ultime, leur faisait défaut : ils ne pratiquaient pas l'agriculture. Nous aurons à revenir sur l'importance hors pair de ce mode de subsistance pour la compréhension de la culture kikuyu dont il est le leitmotiv et le thème essentiel, l'aspect qui domine et pénètre tous les autres. Dans la mythologie kikuyu, miroir de la conscience ethnique, le thème de l'origine de la tribu est indissociablement liée – et associée à celui de la pratique de l'agriculture.

Nous touchons ici le nerf vital de la conscience kikuyu traditionnelle. Autant il doit avoir été facile de se faire considérer comme Kikuyu de plein droit à condition qu'on travaillait la terre, autant il doit avoir été difficile de se faire accepter comme tel quand on ne s'adonnait pas à ce

⁶⁶ P. Bennett.

⁶⁷ K. R. Dundas, 1908 ; A. W. McGregor, 1909 ; C. Muriuki, 1974.

⁶⁸ Voir ; note n° 26.

genre d'activité. En effet, s'il existe un seul axiome proclamé d'une voix unanime par tous les Kikuyu, c'est bien celui qui dit qu'un homme *qui ne cultive pas une parcelle de terre ne saurait tout simplement pas être Kikuyu*.

En revanche, nos informateurs âgés assurent que jadis on disait que « *tout homme qui cultive est un Kikuyu* ». Une telle affirmation ne doit évidemment pas être comprise dans un sens absolu. Il convient de la replacer dans son contexte historique concret qui est celui d'un peuple qui s'adonne à l'agriculture et s'interdit la chasse, et qui se trouve entouré d'autres peuples pour qui la pratique de l'agriculture constitue un tabou (Maasai), qui vivent de la chasse (Ndorobo), ou qui combinent la chasse avec l'agriculture (Embu, Kamba). De ce contexte fait partie également une autre donnée que nous avons eu quelque mal à assimiler au début, tellement elle met à l'épreuve nos conceptions reçues de l'ethnie. Il se fait qu'un Ndorobo qui abandonnait la chasse pour cultiver la terre était reconnu comme Kikuyu à part entière, et qu'un Kikuyu qui renonçait à ses champs pour chasser le gibier perdait, lui aussi, son identité ethnique pour devenir Ndorobo⁶⁹. Semblablement, un Maasai, aussitôt devenu agriculteur, reçoit le statut ethnique de Kikuyu, tout comme le Kikuyu passant à l'élevage perd ce statut pour acquérir celui de Maasai⁷⁰.

Nous voudrions signaler un autre point. En acceptant les vues de Muriuki en ce domaine on glisse inévitablement sur la pente qui mène à la thèse de Kenyatta. A plusieurs reprises nous avons eu l'occasion de nous entretenir avec des vieillards qui avaient été des membres actifs de la *Kikuyu Central Association* et qui n'avaient pas réussi à se dégager de l'idéologie qui soutient les prises de position politiques de ce parti et dont certaines pages de Kenyatta constituent un reflet. Discutant avec eux des habitants pré-kikuyu du pays, ils nous rétorquaient invariablement : « Vous pouvez les appeler Gumba, Ndorobo, Thagicu, mais en fait *c'étaient* des Kikuyu ! » Il n'est pas difficile de défendre la thèse de Kenyatta, s'il est permis d'assimiler tout simplement aux Kikuyu proprement dits tous les groupes qui aient jamais occupé ce qui est actuellement pays kikuyu. La démarche de Muriuki relève, sans qu'il le veuille, en dernière analyse d'une pareille procédure.

Mais alors, pourquoi ne pas pousser la logique qui y préside jusqu'au bout et étendre cette assimilation aux Gumba et Ndorobo, à l'instar des vieillards que nous venons de citer ? Cependant, ce sont ces mêmes interlocuteurs qui nous fournissent indirectement l'argument le plus fort pour soutenir notre distanciation de la thèse de Muriuki. A la question : « Est-ce que ces « Kikuyu » (Gumba, Ndorobo, Thagicu) étaient des agricul-

⁶⁹ Routledge, p. 121, avait déjà remarqué cela : « Poussés par la pauvreté ou par la nécessité de s'enfuir pour échapper à la peine de mort, ou même par simple goût d'aventure, il arrive que certains Kikuyu choisissent de s'engager dans la forêt. Toutefois, en agissant de la sorte ils cessent pratiquement d'être considérés comme Kikuyu. Ces derniers réfèrent à eux comme Ndorobo et les regardent comme des sauvages. »

⁷⁰ Au mois dans le contexte géographique et social Kikuyu-Maasai, car il y a, ailleurs, des Maasai qui pratiquent l'agriculture.

teurs », il nous fut répondu invariablement : « Evidemment ! » Or, ceci ne peut être affirmé qu'à propos des Gumba, Ndorobo et Thagicu qui ont été absorbés par intermariage ou par d'autres pactes — pacte du sang, cérémonies d'adoption, lien de quasi-vassalité — par les Bantu agriculteurs qui se sont infiltrés à partir du dix-septième siècle, ou encore qui ont, comme nous venons de le dire, changé de mode de subsistance.

Nous sommes ici en présence d'un exemple qui démontre clairement que dans l'esprit des participants le contenu de la notion d'ethnie se trouve dérivé avant tout d'une conscience psychologique et qu'il n'a que peu de chose à voir avec toute une série de critères qu'on regarde parfois comme contraignants, comme, par exemple, l'unité d'origine de tous les membres. Une certaine uniformité culturelle, même si un examen en profondeur mène souvent à en percevoir les limites, est sans doute importante. Mais même ce facteur n'apparaît en relation avec le concept de tribu que comme l'élément matériel infrastructurel dont le sentiment psychologique de former effectivement une unité ethnique constitue en définitive l'aspect formel. Une composante essentielle, — et, disons-le d'emblée, la composante clef — de la conscience ethnique kikuyu consiste dans un engagement commun dans la pratique de l'agriculture ou, plus largement et plus profondément, dans une attitude commune à l'égard de la réalité tellurique dont la pratique de l'agriculture constitue un élément.

Plutôt que d'appeler ces Thagicu des Kikuyu, nous préférons par conséquent les voir comme le troisième peuple que les Kikuyu ont rencontré sur le territoire qui deviendra le leur. A la différence des Gumba, dont une partie au moins semble avoir été exterminée, soit de manière directe au cours de batailles, soit de manière indirecte par la destruction de leur environnement naturel vital, et des Ndorobo dont une portion a choisi de se laisser assimiler par des peuples nilotiques environnants, tels les Maasai, et dont d'autres fractions survivent, même si c'est de manière plutôt léthargique et symbiotique, comme groupe distinct, l'absorption des Thagicu dans le corps des migrants plus tardifs a vraisemblablement été plus totale et s'est effectuée d'une façon plus aisée, les éléments communs entre peuple assimilateur et peuple assimilé étant manifestement plus nombreux au point de départ. Les Thagicu étaient Bantu.

Nous avons vu plus haut que ni la tradition orale ni les chercheurs ne sont parvenus à l'unanimité concernant le nombre de groupes que les Kikuyu ont rencontré lors de leur occupation du pays, et qu'en particulier le terme de Athi est assez flou et vague. Selon certains, il est synonyme de Ndorobo ; selon d'autres, il désigne une section particulière de ce peuple. D'autres le prennent pour un second nom des Gumba, pensent qu'il désigne à la fois les Gumba et les Ndorobo ou tiennent qu'il nous révèle un troisième peuple qui n'a rien à voir avec les deux précédents. Enfin nous avons noté que, dans une attitude que nous avons décrite comme apologétique, certains Kikuyu ont dit que les Athi n'étaient rien d'autre que des pionniers kikuyu.

Nous nous croyons maintenant suffisamment armés pour avancer l'hypothèse que cette confusion possède quelque *fundamentum in re*. Signifiant chasseurs, le terme Athi peut avoir été appliqué de manière indéfinie et indifférenciée à toutes les populations s'adonnant à la chasse. C'est

pourquoi nous avons préféré utiliser le nom Ndorobo plutôt que Athi. Mais nous pensons qu'il convient de tenir ouverte la possibilité que dans la bouche des informateurs qui ont parlé de trois peuples, — Gumba, Ndorobo et Athi —, ce dernier terme a désigné les Thagicu. L'assimilation apologétique se serait ainsi fondé sur le fait qu'il y avait existé en effet des Athi (chasseurs) qui n'étaient ni Ndorobo ni Gumba, tout en tirant profit de la circonstance que le nom de Thagicu s'était perdu, suite sans doute à une assimilation plus aisée et par le fait même plus rapide et plus complète du groupe qui le portait par les Kikuyu. Toutes les portes étaient ainsi ouvertes à la transformation de ces Athi en Kikuyu.

L'origine plutôt obscure de certains fondateurs de lignages kikuyu, dont Muriuki argumente pour conjecturer qu'ils descendent des Thagicu⁷¹, ne porte guère préjudice à ces vues. Nous avons relevé que plusieurs lignages se réclament d'une origine ndorobo et nous verrons dans un instant que d'autres revendiquent une ascendance maasai. Muriuki n'en tire pas pour autant la conclusion que ces ancêtres mâles ndorobo ou maasai étaient des Kikuyu. Faut-il attribuer le traitement différent qu'il accorde sous cet aspect aux Ndorobo et Maasai d'une part et aux Thagicu d'autre part à la circonstance que les premiers appartiennent au groupe des peuples nilotiques, tandis que les derniers sont des Bantu comme les Kikuyu ? En d'autres termes, reste-t-il inconsciemment et malgré lui prisonnier de l'idée mythique qui postule à l'origine de toute tribu un groupe humain d'une certaine homogénéité culturelle et physique ?

Si l'inspiration sous-jacente venait de ce côté, il n'est peut-être pas inopportun de rappeler qu'il n'y a pas mal de conjecture dans le point de départ de l'auteur. Non seulement l'identification des premiers immigrants avec les Thagicu ne constitue pas une certitude, ce dont l'auteur est conscient puisqu'il ne l'effectue qu'en la qualifiant de « fort probable », mais même le caractère bantu de ces derniers continue à relever de la sphère de l'hypothèse. Pour un auteur comme R. C. Soper, il s'agit tout au plus d'une probabilité⁷². S'il nous paraît légitime d'épouser ces hypothèses initiales de Muriuki, tout au moins à titre provisoire et aussi longtemps qu'une explication plus satisfaisante des faits n'en vient pas à les réduire à la caducité, il convient de se souvenir de leur nature conjecturale lorsqu'on s'aventure à édifier trop de choses sur elles. Dans le cas d'une série d'hypothèses qui s'engendrent l'une l'autre, la fragilité s'accroît avec chaque chaînon au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la base. Mais ce qu'il y a certainement lieu de redire ici, indépendamment de ces considérations, est qu'une ethnie vient essentiellement à l'existence par la conscience partagée par ses membres d'en former une et que, en soi, elle ne doit rien à une présumée pureté, culturelle ou raciale, originelle.

Une difficulté plus grave provient du fait que certains informateurs de Muriuki lui ont dit que les premiers *Kikuyu* étaient des chasseurs et des pasteurs. Ceci contredit le concept culturel de Kikuyu, tel que nous l'avons élaboré à partir de nos propres informations et observations. A cette objection nous ne pouvons que suggérer une tentative de réponse. Il est pos-

⁷¹ G. Muriuki, 1974, p. 54.

⁷² R. C. Soper, p. 182.

sible que Muriuki n'ait pas trouvé dans son point de vue et ses intérêts propres une motivation particulière pour pousser plus loin l'interrogation en vue de résoudre ce qui nous apparaît comme une contradiction. Partant de notre optique à nous, nous aurions certainement demandé aux informateurs ce que cela signifie que des Kikuyu qui ne sont pas des cultivateurs. Les réponses obtenues auraient alors rendu possible des mises au point et des explications. Car, le moins que notre expérience nous permette d'affirmer est, qu'aux yeux du Kikuyu traditionnel, une telle notion renferme une contradiction totale dans les termes.

Pourtant, un problème persiste qu'il convient de ne pas esquiver. On est en effet autorisé à se demander si, en érigeant la notion de Kikuyu, telle qu'elle est vécue par les participants, en critère normatif pour trancher en une matière qui relève de l'histoire, nous ne nous rendons pas à notre tour coupable de réintroduire le mythe dans l'historiographie. En d'autres mots, le concept de Kikuyu avec lequel nous travaillons ne doit-il pas être, lui aussi, démasqué comme mythologique ? N'avons-nous pas commis l'erreur de figer en quelque sorte ce concept en escamotant son essentielle soumission à l'historicité ? Le fait que la conscience de l'identité kikuyu comporte à une époque donnée de l'histoire, même si celle-ci s'étend sur plusieurs siècles, une explicite et consciente référence à un mode de subsistance particulier, en occurrence l'agriculture, ne prouve pas nécessairement que cette référence ait toujours fait partie du contenu de la conscience kikuyu ni qu'elle continuera à l'avenir à en constituer une composante intégrale et indispensable. On ne peut pas perdre de vue que cette conscience de soi se trouve elle-même soumise à l'évolution historique jusque dans ses aspects considérés aujourd'hui comme les plus essentiels. Comme il serait imprudent de vouloir prédire ce qui constituera la conscience kikuyu dans un ou deux siècles, — si toutefois elle est appelée à persister à cette époque — de la même façon il convient de se garder de télescoper indûment quelques siècles en arrière une imagologie qui constitue peut-être un acquis plus récent. En d'autres termes, nous nous serions exposé au danger d'utiliser l'histoire à rebours en tentant d'expliquer des événements du passé par des faits actuels.

La question des origines des tribus africaines, en occurrence des Kikuyu, se présente comme une affaire complexe. Dans l'effort pour les reconstruire, l'hypothèse et la conjecture continuent à occuper une place considérable. Souvent choix et option ne peuvent être évités. Dans beaucoup de cas, une thèse particulière n'a pas d'autres lettres de créance que son habileté à démasquer les faiblesses des thèses opposées et son propre degré de conformité et d'harmonie avec l'ensemble des éléments et des informations considérés comme sûrs.

Nous ne songeons guère à défendre contre vents et marées la thèse selon laquelle la notion de Kikuyu renferme dès l'époque de l'origine du groupe comme peuple distinct une référence à une manière particulière de se situer par rapport à la terre, à une relation spécifique au tellurique. Comme nous venons de le dire, le contenu d'une conscience ethnique n'est protégé ni contre l'érosion ni contre la création historiques. Il faut compter avec des modifications qui ont pu être apportées successivement au cours des siècles, même s'il n'est plus possible de dissocier les couches ou

étages culturels. Mais on aura remarqué que notre explication n'est pas moins cohérente avec la totalité des données, dont nous disposons sur les mouvements de population dans la région du mont Kenya que la thèse contraire. En outre, il y a au moins deux faits qui semblent la soutenir de manière plus positive. Beaucoup de traditions de lignage attribuent la cause de la migration de leur ancêtre à une pénurie de terre arable ou à des conditions non-propices à la pratique de l'agriculture prévalentes dans la région d'origine. Parfois aussi le manque de pâturages est invoqué, mais jamais, pour autant que nous sachions, la raréfaction des animaux à chasser. Comme ces traditions sont parfois très précises dans la localisation des points de départ des migrations et en général se révèlent dignes de foi, il n'est pas si aisé de les éconduire comme de purs télescopes. Elles constituent au moins une indication.

La deuxième considération concerne le mode d'origine de la conscience ethnique. Il convient de se rappeler que celle-ci ne naît pas dans un *vacuum*. La prise de conscience de l'identité propre s'engendre au contact de l'altérité. Les besoins éthiques particuliers de notre époque amènent les auteurs contemporains à mettre surtout en lumière la nécessaire ouverture positive à l'autrui complémentaire. Mais ceci ne saurait obnubiler que la dialectique de la prise de conscience de soi implique inévitablement un moment de négation, dans lequel on exorcise de la zone du soi tout ce qui constitue l'essence typique et particulière de l'autre. C'est grâce à cette opération, à cette démarcation inconsciente, que la perception de soi comme tel et de l'autre en tant qu'autre devient possible et que la conscience d'identité se charge de contenu. Une société se définit autant par ce qu'elle exclut que par ce qu'elle inclut. Elle ne s'engendre elle-même qu'en créant des étrangers ; elle ne fait exister un « entre nous » qu'en posant un « dehors ». L'identité kikuyu s'est affirmée au milieu d'un paysage humain peuplé de chasseurs, Gumba, Ndorobo et Thagicu. Il est donc tout à fait logique que dans un tel environnement un peuple qui déjà véhicule la pratique de l'agriculture avec lui et conquiert l'espace devant lui en vue de cette même pratique se soit découvert avant tout à la fois comme non-chasseur et comme voué au travail de la terre. Ceci étant dit, il est fort probable que tous les migrants n'aient pas été des cultivateurs et qu'il y eût parmi eux des pratiquants de la chasse. Cela peut même être déduit de façon non ambiguë du fait que la délimitation d'une partie de la forêt comme terrain de chasse semble avoir constitué le premier procédé d'acquisition de terre appliqué par certains des migrants (*mutego*). Cette situation n'a pas créé de problème aussi longtemps que les migrants se mouvaient sur un terrain où ils ne semblaient pas songer à s'établir de façon permanente. La rencontre plus massive avec les chasseurs au pays kikuyu, rencontre qui impliquait en outre cette fois-ci un élément d'opposition et d'agression, parce qu'il s'agissait de durer sur place, a fait naître le besoin d'une plus grande cohésion sociale et a déclenché une sorte de crise d'identité. Il s'en est suivi un approfondissement de la conscience de la propre originalité destinée à fonctionner comme foyer de ralliement des forces migratrices. La face concomitante de cette opération est un aiguïsement de la conscience des différences extirpant du propre sein ce qui rappelle le plus la particularité de l'autre.

Or, comme nous l'avons déjà noté, les différences pertinentes se situent sur le plan des modes de subsistance. C'est le mode de vie qui décide en définitive de l'appartenance ethnique dans cette région d'Afrique Orientale. Il ne s'agit pas de méconnaître les origines différentes des noyaux des peuples comme les Ndorobo, les Kikuyu et les Maasai, mais simplement d'affirmer que ces différences de provenance ne sont pas appréhendées comme jouant un rôle déterminant, contraignant et final pour le statut ethnique de l'individu. En dernière instance, dans la conscience des participants, les termes Ndorobo, Kikuyu, Maasai renvoient moins à des populations de stock original différent qu'aux statuts respectifs de chasseur, agriculteur et pasteur. Il est dès lors normal que ces statuts aient été les pôles autour desquels se sont cristallisées les consciences ethniques respectives. Il s'ensuit aussi que ces consciences ethniques ne se sont écloses que dans — et grâce au contact et à l'affrontement des divers modes de subsistance.

Les choses se clarifient quelque peu maintenant. La scène était initialement occupée par les chasseurs Gumba et Ndorobo. Vers le douzième siècle environ s'y ajoutent d'autres chasseurs (avec quelques pasteurs), peut-être Thagicu. A partir du seizième siècle, de nouveaux immigrants font leur apparition. Certains d'entre eux sont des chasseurs comme leurs devanciers, mais la plupart pratiquent l'agriculture, tandis que d'autres encore ont sans doute initialement combiné l'exercice des deux modes de subsistance. L'élevage de bétail n'était pas inconnu non plus, mais doit avoir occupé une place secondaire. Ces groupes ont vécu de manière symbiotique jusqu'à ce que les besoins croissants des agriculteurs plus dynamiques et plus expansifs ont amené ou intensifié frottements, conflits et hostilités. Ces derniers provoquent une crise d'identité, acculent au choix et amènent en quelque sorte une espèce de regroupement des forces. Le tabou de la chasse, qui constitue d'une certaine façon le reflet au plan culturel de toute cette agitation, exprime et introduit une nouvelle structuration dans les divers groupes vivant, migrant et se bousculant mutuellement au sud du mont Kenya. La ligne de démarcation court désormais entre deux formations : d'une part, les agriculteurs Kikuyu qui approfondissent ici leur vocation, découvrent leur véritable identité et absorbent et entraînent dans leur sillon tous ceux des autres groupes qui veulent partager leur mode de vie ; d'autre part, les chasseurs appelés Athi ou Ndorobo, quoi qu'il en soit de leur origine gumba, ndorobo, thagicu ou kikuyu.

Est-il besoin de dire qu'il ne faut pas se laisser bernier par la forme de notre récit qui opère, évidemment, à la façon d'un condensateur et ne constitue qu'une manière abrégée de désigner un processus complexe ? Nous ne nous imaginons guère la découverte d'une identité comme un événement brusque et subit. Nous n'ignorons pas qu'il lui faut normalement du temps pour éclore, mûrir, s'ajuster, se cristalliser et s'affermir. Mais le point en question ici n'est que le caractère archaïque d'un aspect essentiel de cette identité.

Deux remarques s'imposent pour finir. Nous savons que l'historien doit toujours tenir compte de l'existence possible au sein du peuple qu'il étudie d'une certaine inconsistance psychologique, se manifestant dans l'écart entre l'idéologie et la pratique. Il y a probablement eu, même en dépit du

tabou de la chasse que les Kikuyu se feront leur plus tard ⁷⁸, des Kikuyu acceptés comme tels qui ont continué à pratiquer la chasse comme moyen de subsistance. Toute société a ses marginaux, ses contestataires et ses transgresseurs des tabous. Mais on ne définit pas plus la société à partir de pareils éléments qu'on ne définit l'organisme humain à partir d'un appendice.

Enfin, les recherches sur l'histoire ancienne de l'Afrique Noire étant en plein essor, ceux qui s'occupent de la question des migrations et de la formation des peuples bantu doivent s'attendre à tout moment à être invités à revoir leurs opinions à la lumière de découvertes, trouvailles et recherches nouvelles. Il est évident que nos propres idées n'échappent pas à cette règle. Néanmoins, même s'il devait s'avérer que la découverte par les Kikuyu de cette identité au contenu spécifique que nous avons décrit ne coïncide pas avec l'époque de leur origine comme ethnie distincte, comme nous le pensons, si en d'autres termes il devait s'avérer que l'affrontement aux peuples chasseurs les aurait conduit seulement à ajuster et à remouler une conscience ethnique préexistante, nous croyons néanmoins avoir esquissé la genèse au moins de cette forme particulière de leur conscience d'identité qui sera pertinente et opérante au cours de la période à laquelle se situent les événements que nous aurons à retracer. Elle deviendra alors un puissant moteur d'histoire dans la mesure où elle apparaît comme un codéterminant de la réaction kikuyu aux faits et événements advenus à la tribu de l'extérieur. A ce titre, en tout cas, elle mérite toute l'attention que nous lui avons portée.

Ainsi s'achève la pénétration et l'occupation du Kikuyu par des habitants qui s'en considéreront désormais comme gratifiés par don divin et droit inaliénable des ancêtres. Lorsque les Kikuyu essayeront d'avancer davantage dans leur marche, soit vers le sud soit vers l'ouest, ils rencontreront sur leur chemin une autre « tribu », celle de l'homme blanc, avec laquelle il leur sera infiniment plus difficile de venir aux termes qu'avec celles des Gumba, des Ndorobo et des Thagicu.

⁷⁸ L'origine du tabou de la chasse n'est pas claire. Il faut distinguer le problème qu'il pose de celui de l'origine de l'interdiction de consommer du gibier, interdiction qui dépend de — et varie selon l'appartenance clanique, tandis que le tabou de la chasse est en principe universel et s'impose à toute la tribu. Le tabou culinaire a probablement été repris aux Maasai qui l'auraient eux-mêmes emprunté à l'ancien substrat couchitique conditionnant un nombre de traits culturels dans la région. Cfr. C. Ehret, 1974, p. 40—41. Le tabou de la chasse peut constituer une prolifération, un renforcement du tabou culinaire. Ou serait-il plus ancien et aurait-il émergé comme un effort pour imposer un système à l'expérience du désordre ethnique, comme un principe de structuration des divers groupes humains vivant, mouvant, migrant et se bousculant mutuellement au sud du mont Kenya ? Dans ce cas il serait l'instance fondatrice, l'acte de naissance du peuple kikuyu. Il aurait dans un certain sens fondé la société kikuyu comme, d'après Lévi-Strauss, le tabou de l'inceste fonde la société humaine. Cfr. C. Lévi-Strauss, 1949. Dans l'état actuel des connaissances il est impossible de vérifier l'une ou l'autre de ces hypothèses.

Mais bien avant de se mesurer avec l'homme blanc, les Kikuyu ont encore fait la rencontre d'un autre peuple, qui a contribué dans une mesure importante à leur conférer leur physionomie actuelle, tant physique que culturelle. Il s'agit du peuple nilotique des Maasai ⁷⁴.

On admet généralement que les Maasai, probablement originaires des régions où se joignent les frontières du Kenya, de l'Ouganda et de l'Éthiopie, ont commencé à se répandre à travers les plaines et les pâturages du Kenya et du nord de la Tanzanie il y a deux siècles ou un peu plus tôt.

Des études récentes suggèrent cependant que la présence de tribus parlant le maasai dans le nord du Kenya beaucoup plus tôt est pratiquement certaine ⁷⁵. J. E. G. Sutton estime que ce fait n'empêche pas pour autant que la datation ancienne puisse être maintenue pour situer la période de l'expansion massive de ces tribus dans les Haut Plateaux et à travers le Rift Valley ⁷⁶. Mais cela paraît contestable puisque, au début du dix-septième siècle, les Maasai avaient déjà atteint le Ngorongoro et les plaines de Serengeti en Tanzanie du nord ⁷⁷.

Quoique les traditions kikuyu ne semblent pas faire mention de contacts avec les Maasai avant le milieu du dix-neuvième siècle, on peut, sur la base d'une étude du système des générations en vogue dans la tribu, situer les premières rencontres avec les Maasai environ un siècle plus

⁷⁴ On s'étonnera peut-être de voir qualifiés les Maasai ici de peuple nilotique. On a l'habitude de diviser la population africaine actuelle du Kenya en quatre groupes de peuples : les Nilotes, les Nilo-Hamites, les Hamites et les Bantu. Voir : I. Schapera, 1949 ; J. H. M. Beattie, 1959. Il n'existe pas d'étude scientifique portant sur l'ensemble des peuples kenyans. Dans le domaine de la vulgarisation on peut citer M. A. Barber-Benfield ; A. Matheson ; J. Adamson ; K. Grundy ; A. Shorter, 1974. Pour la localisation géographique de ces peuples on peut se référer à J. E. Goldthorpe - F. B. Wilson. Les Maasai figurent dans le groupe des Nilo-Hamites. J. Greenberg, 1963, abandonne les termes Hamites et Nilo-Hamites. Un grand nombre de confusions ainsi qu'une connotation raciste certaine résultant de l'emploi de ces termes se trouvent ainsi heureusement écartées. Cfr. E. R. Sanders, 1965, 1969 ; W. Macgaffey. La classification de Greenberg remplace hamites par couchites et assimile les Nilo-Hamites aux Nilotes, des études récentes effectuées sur les langues des Nilo-Hamites ayant montré, semble-t-il, qu'elles sont essentiellement nilotiques et qu'elles ne comportent que quelques emprunts superficiels et sporadiques à celles parlées par les Couchites. La discussion à ce sujet n'est toutefois pas terminée et la question demeure très controversée. Voir : B. Heine, W. R. Ochieng', 1972 a, mais surtout J. Knappert, qui s'inscrit résolument en faux contre la tendance nouvelle inaugurée par Greenberg.

W. R. Ochieng', 1973, p. 16, appelle les Nilo-Hamites « Paranilotes ». Il faudra attendre pour voir quel sort l'avenir réservera à cette expression. Nous avons donc été acculé à un choix qu'on voudra bien ne pas identifier à une prise de position.

Dans un essai récent et nouveau de classification des peuples nilotiques, J. E. G. Sutton, 1968, p. 84, a proposé de les diviser en trois groupes : les Nilotes des Haut Plateaux, les Nilotes des Plaines, les Nilotes des Rivières et des Lacs. Les Maasai appartiennent au deuxième de ces groupes. Ils sont eux-mêmes subdivisés en plusieurs sections. Cfr. A. H. Jacobs, 1968, p. 21—23.

⁷⁵ A. H. Jacobs, 1965 ; C. Ehret, 1968.

⁷⁶ J. E. G. Sutton, 1970, p. 28.

⁷⁷ A. H. Jacobs, 1975, p. 411.

tôt ⁷⁸. Ces contacts ont été surtout fréquents et intensifs dans la région de Nyeri et, plus tard, à la frontière australe du Kikuyu.

Il n'est pas superflu de noter ici qu'au sujet des Maasai plusieurs idées se sont vulgarisées, dont la part de vérité est nettement inférieure à leur succès populaire. Ainsi l'assimilation, opérée dans l'imagination de tout un groupe de rédacteurs de livrets touristiques, de littérateurs, d'aventuriers et de would-be anthropologues, de l'ensemble des Maasai à cette section particulière du peuple dont le régime diététique se réduit au lait, au sang et à la viande, ne fait pas droit à la diversité culturelle qui caractérise les groupes usant de la langue maasai.

Une autre image largement répandue, représentant les Maasai comme un peuple constamment en état de guerre chaude avec ses voisins, en particulier avec les Kikuyu, ne correspond à son tour qu'à moitié à la réalité. Certains prétendent qu'à la fin du dix-neuvième siècle la disparition totale des Kikuyu, leur extermination complète par les Maasai, n'était plus qu'une question de temps. Seule l'intervention « providentielle » de la colonisation anglaise aurait sauvé la malheureuse tribu d'un génocide pratiqué contre elle par ses voisins ⁷⁹. Or, à cette époque la situation dans laquelle se trouvaient les Maasai était loin d'être brillante au point qu'on peut se demander si ce n'étaient pas plutôt eux-mêmes qui étaient en danger de disparition !

Dans la deuxième partie du dix-neuvième siècle, ce peuple a en effet subi l'assaut de pas moins de cinq fléaux, qui ont tous contribué à l'affaiblir considérablement. Des guerres civiles opposaient farouchement les diverses sections du peuple qui cherchaient à s'exterminer mutuellement ; une peste bovine décimait leurs troupeaux ; deux maladies contagieuses, la variole et une influenza virulente, provoquaient une saignée démographique importante ; enfin une sévère famine venait sévir parmi les rescapés des calamités précédentes.

Certes, ceci n'empêche pas qu'il soit vrai que Maasai et Kikuyu ont maintes fois croisé les armes, surtout pendant les dernières décades précédant l'arrivée des Européens. Kenyatta et Muriuki minimisent visiblement l'ampleur et les effets de ces expéditions ⁸⁰.

Même s'il n'est pas facile de conceptualiser la nature exacte de ces raids, parce que peu d'études systématiques ont été entreprises jusqu'à présent sur la guerre dans les sociétés acéphales du Kenya et sur les raids kikuyu et maasai en particulier ⁸¹, il semble inexact de prétendre que le terrain des opérations soit toujours resté limité aux seules régions frontalières et que les belligérants se soient en toutes circonstances contentés de se voler mutuellement du bétail. Malgré le fait qu'en quittant les plaines le risque d'une défaite devenait plus grand pour les Maasai, ils pénétraient parfois assez loin à l'intérieur du pays kikuyu où ils brûlaient et dévas-

⁷⁸ Cfr. W. L. Lawren. Nous avons confronté et complété les conclusions de cet auteur, basées sur les recherches chronologiques de Routledge, Tate, Leakey et Lambert, avec les études récentes à ce sujet de G. Muriuki, 1971, 1974.

⁷⁹ C. Cagnolo, 1933, p. 17—18.

⁸⁰ J. Kenyatta, 1967, p. 143—149 ; G. Muriuki, 1974, p. 84—88.

⁸¹ Cfr. M. Gillam, p. 39.

taient des champs en culture⁸². Il convient d'insister sur le fait que les relations entre Kikuyu et Maasai n'étaient pas uniquement négatives. Mais d'autre part, on peut supposer que ce n'est pas pur hasard que le mot kikuyu pour désigner les Maasai soit *Ukabi*. Ce terme est dérivé de *Wakuavi*, qui constitue un synonyme de *Iloikop*, le nom d'une section importante des Maasai. Mais le même mot *wakuavi* est également synonyme d'ennemis. Ce n'est sans doute pas sans motif non plus que les Kikuyu ont toujours veillé à laisser persister entre leur territoire et celui des Maasai une frange de forêt comme barrière et ligne de défense naturelles⁸³.

Muriuki se révèle un peu sélectif et unilatéral dans l'interprétation des textes sur lesquels il s'appuie. Par exemple, lorsqu'on cite un texte de l'explorateur J. Thomson décrivant « *the curious spectacle of Maasai women wending their way with impunity to a Kikuyu village* », pour prouver le caractère réduit et léger des hostilités, on ne peut pas oublier que la phrase s'achève comme suit : « *while their relatives are probably engaged in a deadly fight close at hand* »⁸⁴. (C'est nous qui soulignons.) Certes, on lui pardonne volontiers une peccadille pareille, surtout eu égard aux exagérations unilatérales dans l'autre sens commises par les auteurs européens auxquelles nous avons fait allusion plus haut⁸⁵. Nous avons moins de compréhension pour une autre argumentation de Muriuki, celle notamment où il réduit les hostilités à des séances sportives engendrant chez les participants des sentiments semblables à ceux qui caractérisent l'atmosphère régnant à la finale de la Coupe du Football⁸⁶. Absolument tous nos informateurs s'accordent pour dire que lors des raids les belligérants cherchaient bel et bien à tuer leurs ennemis. On peut encore aujourd'hui se faire une idée de ce qui se passait en consultant les ouvrages d'auteurs qui ont eu l'occasion d'assister à des raids chez des peuples environnants qui, malgré l'interdiction émanant des gouvernements, continuent à les pratiquer de temps en temps⁸⁷.

⁸² Cfr. W. L. Lawren, p. 577 ; C. Waciuma, p. 23—25. Certains de nos informateurs rejoignent les conclusions de ces auteurs. Toutefois, il n'est pas clair pour nous si dans le cas de la destruction des cultures il s'agit d'un effet intentionné ou seulement accidentel des opérations militaires.

⁸³ Les techniques militaires maasai avaient été élaborées pour des batailles dans les plaines où ils étaient nettement supérieurs aux Kikuyu. Par contre, ils redoutaient la forêt et les terrains fortement accidentés auxquels aussi bien leurs armes que leur stratégie étaient moins adaptées. Muriuki, 1974, p. 102, nie ce rôle protecteur de la forêt. Il est possible que certains auteurs l'aient exagéré, mais cela ne nous donne pas le droit de négliger le témoignage d'anciens Kikuyu, ni celui de ne pas tenir compte de la signification symbolique de la forêt chez les Kikuyu. Sur ce dernier point nous espérons revenir un jour ailleurs.

⁸⁴ J. Tomson, cité par G. Muriuki, 1974, p. 86.

⁸⁵ Quelques exemples d'auteurs de cette école : W. H. Routledge, C. Eliot, C. Wills, D. A. Low, 1963, 1965 ; A. Meister. Pourant, on trouve aussi des auteurs européens qui ont des vues plus exactes sur la question : par exemple, C. Dundas, 1915 ; A. Jacobs, 1968.

⁸⁶ G. Muriuki, 1974, p. 96.

⁸⁷ Voir, par exemple, E. Marshall Thomas, p. 114—150, 214—236. P. H. Gulltver, 1955, p. 103, réagit également, à propos des Jie et Turkana, contre la tendance actuelle à minimiser les conséquences des hostilités et expéditions militaires en Afrique Orientale traditionnelle. Et il ajoute : « In both Jielland and Turkanaland I have recorded very many (C'est nous qui soulignons) specific instances where population

Nous ne pouvons nous empêcher de qualifier la comparaison faite par Muriuki d'une plaisanterie de mauvais goût. Sa façon de s'exprimer constitue une réminiscence du langage de certains Européens qui, à l'époque de la pacification de l'Afrique, « faisaient du sport » et spécifiaient combien d'animaux sauvages et combien de Noirs ils avaient tués ! Que le but soit de montrer que les guerres entre Kikuyu et Maasai étaient moins meurtrières que celles dont les Européens se sont rendus coupables entre eux, ce qui est manifestement l'intention de Kenyatta, ou d'équilibrer les vues couramment acceptées et de fait erronées sur les relations Kikuyu-Maasai, ce qui semble être la préoccupation de Muriuki, point n'est besoin de recourir à des expressions qui donnent une toute aussi fausse représentation de la réalité que l'image qu'elles entendent combattre. Il y a d'autres arguments.

En effet, s'il est vrai que Kikuyu et Maasai se faisaient mutuellement la guerre à des intervalles réguliers le tableau que brossent beaucoup d'auteurs d'un état d'hostilité perpétuelle laisse dans l'ombre toute une gamme de contacts plus positifs qui se sont instaurés dès le début entre les deux peuples et qui ont été maintenus tout au long de l'histoire de leur voisinage.

Mais avant d'attirer l'attention sur ces formes de contact nous voudrions rappeler quelques faits qui, sans pouvoir être décrits comme des aspects proprement positifs, nous aident tout de même déjà à évaluer de manière plus exacte et moins simpliste la nature des relations entre les deux peuples. Il est bon de savoir, par exemple, qu'il n'était pas rare qu'un groupe de Maasai se joignait à un groupe de Kikuyu pour combattre les Kamba, par exemple, ou un autre groupe de Maasai ou, au contraire, qu'une section de Kikuyu attaquait une autre section avec l'aide de certains Maasai. Il est plus utile encore de savoir que les raids que les deux tribus effectuaient sur le territoire de l'autre, ne sont pas du tout, du point de vue des Kikuyu qui nous intéresse surtout ici, aussi caractéristiques de leurs relations avec les Maasai qu'on ne le fait croire d'habitude. En effet, les mêmes raids caractérisaient les relations des Kikuyu avec leurs autres voisins, les Kamba, les peuples du Meru et de l'Embu, et enfin les relations des différents groupes de Kikuyu entre eux⁶⁸. Sans les dépouiller de leur sérieux on peut ainsi procéder à une certaine démythologisation du sens et de la portée des guerres entre Kikuyu et Maasai.

Il n'est pas exact de les hypostasier en quelque sorte comme le trait distinctif des relations entre les deux tribus. Elles apparaissent sous une nouvelle lumière et prennent place dans un système global et généralisé de raids qui s'étendait sur toute la région et auquel participaient toutes

has been reduced by, for example, the deaths of some or many of the young men of a family, by the decimation of the whole population of several homesteads, and by the severe losses in stock and thus in economic resources and ability to marry and carry on former social activities ».

Les journaux d'Afrique Orientale rapportent régulièrement des raids en spécifiant parfois le nombre des victimes tuées et de bétail volé. Et ceci malgré l'existence de lois interdisant les raids et malgré les efforts de la police et parfois l'intervention de l'armée pour les prévenir.

⁶⁸ Sur tous ces points les conclusions de Muriuki et les nôtres s'accordent.

les tribus. Comme sécheresse, famine, épizootie figuraient régulièrement sur le calendrier des peuples vivant dans cette région, il y a quelque chose à dire pour l'opinion de Kenyatta, partagée par Muriuki, selon qui ces calamités constituaient la cause et le moteur des guerres. Beaucoup de nos informateurs commencent la relation d'un raid en rappelant que « beaucoup de vaches étaient mortes dans la région », ou que « les gens n'avaient rien à manger parce que la pluie avait tardé à venir ». Nous hésiterions pourtant à attribuer toutes les hostilités à ces seuls facteurs de privation. C'est à dessein que nous avons parlé plus haut d'un *système* de raids. Ce système engendre ces propres exigences. L'organisation militaire des tribus y est suspendue dans une grande mesure et celle-ci s'insère à son tour dans le système des classes d'âge. Des besoins nouveaux, en partie indépendants des nécessités économiques, naissent de cette circonstance. Des jeunes gens fraîchement enrôlés dans la classe des guerriers sont parfois impatients de prouver leur valeur dans la bataille, et les anciens, dont la bénédiction sur toute entreprise belliqueuse était en théorie requise, n'ont probablement pas toujours réussi à endiguer indéfiniment cette combativité. Ceci explique pourquoi une promotion de jeunes à la classe des guerriers était habituellement suivie avec inquiétude par les voisins.

Un autre facteur qui entretenait la vie du système et qui n'est pas non plus tout à fait réductible à l'économie de privation est le fait que ceux qui avaient été victimes d'un raid se mettaient tout de suite à guetter le moment opportun pour rendre le coup reçu, ceci indépendamment de leur situation économique. Nos informateurs font état de razzias déclenchées par des groupes en repréailles d'une guerre qui leur fut livrée antérieurement.

En outre, ce n'était pas seulement la misère qui engendrait la guerre. La richesse et la puissance y conduisaient également. Celui qui possède désire avoir davantage et celui qui a le pouvoir de s'enrichir sur le dos des autres y manque rarement. Ces vérités générales rendent compte des expéditions attribuées par nos informateurs à l'initiative d'hommes fortunés ou de régions prospères. Ils citent des proverbes à l'appui de ces idées, dont le dernier se réfère explicitement aux raids. *Aikaragia mbia ta njuu ngigi* : il recherche les richesses comme le *njuu* les sauterelles. (Le *njuu* est un oiseau qui suit les sauterelles pour se nourrir d'elles.) *Gitonga kigiragio iganjo gikarima*. On ne peut pas empêcher le riche de cultiver le champ qu'il désire. *Mwaga gukua mwaruta mbaara* : Ce ne sont pas ceux qui sont morts dans la guerre qui la recommencent.

Enfin, les Kikuyu ont un autre proverbe qui est intéressant du point de vue du sujet qui nous occupe. Ils disent : *Ukabi ni muhuunu mutu*, ce qui, littéralement traduit, signifie : les Maasai sont rassasiés de farine. Un mot d'explication est nécessaire pour saisir le sens du dicton. Il se réfère originellement à un aspect des relations commerciales existantes entre les deux tribus et sur lesquelles nous reviendrons dans un instant. Les Kikuyu vendaient aux Maasai, entre autres, de la farine de maïs et de millet. Lorsqu'ils avaient vendu trop cher ces produits, ils s'attendaient à ce que les Maasai répliquassent par un raid. Le proverbe revêt aujourd'hui un sens général. En l'utilisant on veut mettre en garde celui qui oublierait qu'une cause légère est susceptible de provoquer des conséquences graves. Mais

sa signification primitive plus restreinte, qu'on pourrait paraphraser comme suit : « Maintenant que les Maasai ont consommé la farine que nous leur avons vendu trop cher, nous pouvons nous attendre à leur vengeance », montre que les relations commerciales se transformaient parfois en motif et occasion de guerre.

Mais venons-en maintenant aux aspects proprement positifs des relations. Tout d'abord, il convient de noter que les périodes de guerre alternaient avec des temps de paix souvent inaugurés par des traités conclus lors de cérémonies spéciales. Il est bon aussi de savoir que dans leur lutte contre les Barabui les Kikuyu avaient fait des Maasai leurs alliés⁸⁹.

Les mariages entre membres des deux tribus ont été fort fréquents⁹⁰. Beaucoup de lignages kikuyu se réclament d'une ascendance ukabi, tandis que le nombre de lignages qui ont absorbé du sang maasai à l'une époque ou l'autre est encore plus grand. Vice versa, du sang kikuyu coule dans les veines d'innombrables maasai⁹¹.

Tous les Kikuyu âgés se rappellent qu'en temps de famine des groupes de Maasai cherchaient refuge parmi les Kikuyu, afin d'éviter de mourir de faim. En outre, les Maasai avaient dans les mêmes circonstances l'habitude de mettre en gage femmes et enfants chez les Kikuyu dans le but de les faire survivre une période difficile et de les racheter plus tard. Nous avons rencontré un certain nombre d'hommes nous disant que leur mère ou leur grand-mère était maasai, venue au pays kikuyu comme jeune fille à l'époque d'une famine. Il semble bien que certaines filles mises en gage n'aient jamais été rachetées, ou bien que les pères nourriciers kikuyu aient

⁸⁹ G. Muriuki, 1974, p. 86—87, 89.

⁹⁰ H. Tate, 1904, 1910, a suggéré que les restrictions des relations endogamiques du système clanique maasai et kikuyu ont pu faciliter et encourager ces mariages en dehors de la tribu. Il convient cependant de noter qu'avec le temps la règle exogamique s'est considérablement assouplie chez les Maasai. Cfr. A. H. Jacobs, 1970.

Chez les Kikuyu elle a même à la longue été remplacée par un régime à prépondérance endogamique. Pour la situation à ce sujet chez les Embu où les exceptions à la règle exogamique étaient également fort nombreuses, voir : S. Saberwal, 1970, p. 10.

Une opinion fort répandue veut que les Maasai convoitaient les filles kikuyu parce qu'elles étaient considérées comme étant plus fécondes. Les Maasai sont au courant de cette version populaire, mais la démentent. D'après eux, les femmes kikuyu étaient recherchées parce qu'elles étaient en général moins inclinées à désertir leur mari et surtout plus assidues au travail que les femmes maasai. Les Kikuyu ne semblent pas avoir eu des raisons spécifiques pour marier des filles maasai en dehors de celle, générale, énoncée par un proverbe qui nous fut souvent cité à ce propos : « *Garurira mbeu ti ya kinya kimwe* ». « Il est bon de collecter ses semences de Calebasses différentes », signifiait : il est bon d'introduire du sang nouveau.

⁹¹ Pour ne citer que l'exemple du plus célèbre des Kikuyu : la grand-mère paternelle de Jomo Kenyatta était une Maasai et la sœur aînée de son père fut donnée en mariage à un Maasai. J. Kenyatta, 1967, p. 146. D'autres personnages importants de l'histoire kikuyu, comme les « chefs » Waiyaki et Njonjo, ont également une ascendance maasai. La même chose est vrai du lignage de Gathirimu un des plus importants du Sud Kikuyu. D'autre part, les experts rituels les plus célèbres de l'histoire maasai, Mbatian, Lenana et Sendeo, descendraient, selon certaines traditions, d'une famille kikuyu. Cfr. H. Thuku, 1932.

Les Kaputiei et les Burugu, sections des Maasai, sont considérées tant par les autres Maasai que par certains Kikuyu comme étant à moitié kukuyu.

refusé de les rendre, préférant les garder pour les donner plus tard en mariage, en s'appropriant de la sorte la compensation matrimoniale.

L'intensité des relations commerciales lance un autre défi à la thèse d'une inimitié mortelle et perpétuelle. Les Kikuyu désiraient des Maasai du bétail, des vêtements en cuir, des peaux de bétail et d'animaux sauvages, des ornements comme les perles et les cauris que les Maasai avaient obtenu des marchands swahili ou kamba de la côte. Les Kikuyu offraient en échange à leurs voisins surtout des produits agricoles, du maïs, du millet, des bananes, de la canne à sucre, du tabac, des calebasses, mais aussi de l'ocre rouge, de la poterie, des lances et des épées. Les opérations commerciales n'étaient pas interrompues pendant les périodes de guerre. A ces moments tendus se sont les femmes qui s'en sont chargées et celles-ci pouvaient en toute circonstance passer librement et sans être molestées d'un camp à l'autre.

Les Kikuyu justifient cette pratique par un proverbe : *Iriaga na mbugi na kuri ugwati* (même en présence d'un danger imminent le troupeau continue à paître et les clochettes au cou des animaux à sonner), signifiant qu'une situation pleine de danger ne dispense pas de la nécessité de pourvoir aux besoins vitaux de la société ⁹².

Signalons aussi que de temps en temps, surtout en temps de famine, des marchés temporaires furent établis le long des frontières et que les guérisseurs kikuyu étaient fréquentés assidûment par les Maasai ⁹³.

L'impact culturel exercé par les Maasai sur les Kikuyu peut être considéré comme important, même si on refuse d'admettre que la pratique de la circoncision et du système des classes d'âge ait été emprunté par les Kikuyu à leurs voisins nilotiques. L'influence apparaît en toute clarté dans l'existence de la division, du point de vue culturel, de la tribu kikuyu en deux sections ou moitiés, les Kikuyu et les Kikuyu Ukabi ⁹⁴. Cette nomenclature ne signifie pas qu'une section du peuple aurait subi l'influence culturelle des Maasai tandis que l'autre en serait restée préservée, mais seulement que l'impact des Nilotes des Plaines sur la première est nettement plus important que l'apport qu'a absorbé la seconde ⁹⁵.

⁹² Comme on l'a vu plus haut, Muriuki invoque cette pratique pour enlever aux hostilités entre les deux tribus leur caractère sérieux. Mais si elle devait effectivement prouver cela, la plupart des affrontements armés pourraient aisément être privés de leur gravité. En effet, « il existe des arrangements sociaux qui permettent au commerce de continuer relativement en paix, même au milieu de la guerre. Faire du commerce avec l'ennemi n'est pas un phénomène étranger, même à notre propre système politique » (A. Alland, p. 141). Notre propre but en faisant état de la pratique n'est pas de démontrer que les hostilités entre les deux peuples se réduisaient à des compétitions sportives, mais seulement qu'elles ne constituaient pas l'unique aspect des relations Kikuyu-Maasai.

⁹³ Cfr. G. Muriuki, 1974, p. 91, 107—109.

⁹⁴ Le terme moitié n'est pas utilisé ici au sens spécifique qu'il possède dans le vocabulaire anthropologique où on dit qu'une société globale est organisée en moitiés lorsque, en régime de filiation unilinéaire, elle se divise en deux groupes mutuellement exclusifs de sorte que tout individu appartienne nécessairement à l'un ou à l'autre en vertu d'une parenté fictive. Au lieu de moitiés les sections sont parfois appelées aussi confréries.

⁹⁵ Les coutumes des deux sections sont cependant considérées aujourd'hui comme authentiquement kikuyu.

La célèbre thèse de M. Herskovits sur la diffusion de ce qu'il appelle le complexe du bétail en Afrique Orientale, attribué dans la région que nous étudions à l'initiative des Maasai, s'avère à notre avis exagérée et manque de nuances. Nous y reviendrons brièvement au chapitre suivant. Mais dans le domaine vestimentaire, celui des modes de nettoyer et d'orner le corps et surtout celui de l'organisation militaire et des techniques stratégiques, les emprunts faits par les Kikuyu à leurs voisins nilotiques ont été nombreux. La division des unités militaires en régiments de la main gauche et régiments de la main droite n'est qu'un exemple parmi d'autres. Certaines habitudes alimentaires nouvelles se sont également introduites suite aux relations avec les Maasai. Ainsi la consommation abondante de viande par les guerriers dans la forêt à certaines périodes de l'année est une coutume attribuée par les vieux Kikuyu à l'influence maasai. Si nous devons rejeter l'opinion communément reçue, selon laquelle les Kikuyu auraient appris les pratiques initiatiques des Maasai, il n'y a aucun doute que les contacts avec ces derniers ont influé sur certaines cérémonies qui l'accompagnent, en particulier chez les Kikuyu Ukabi.

Dans le domaine linguistique, les Kikuyu sont tributaires d'un grand nombre de mots à la langue maasai, en particulier de presque tous les mots qui se réfèrent au bétail et à l'élevage du bétail.

Selon Muriuki, certains concepts religieux auraient été également empruntés au Maasai, mais le seul exemple qu'il donne, celui du nom de Dieu, Ngai, nous paraît incertain pour des raisons qu'il n'est pas nécessaire d'exposer ici. Il nous semble que, en ce qui concerne le domaine de la religion, des études plus poussées et plus détaillées sont nécessaires avant de pouvoir se prononcer sur l'existence et l'étendue d'une influence maasai éventuelle. La même chose vaut pour certains aspects des institutions politiques.

7. Les enfants de Gikuyu et Muumbi

On aura remarqué qu'en énonçant le sujet de ce chapitre nous avons parlé d'*origines* du peuple kikuyu au pluriel. Cette façon de s'exprimer s'enracine dans une double motivation. D'abord le terme origine ne réfère pas ici à un fait unique ou univoque mais, au contraire, à plusieurs réalités différentes. Tantôt il désigne le lieu de l'habitat originaire d'un peuple, tantôt les éléments qui ont contribué à forger la physionomie de ce peuple comme population physique, tantôt encore les sources qui sont responsables du caractère spécifique de sa culture.

En deuxième lieu, dans aucun de ces trois cas, il nous semble qu'on soit autorisé à parler d'origine au singulier : il nous paraît impossible de donner une réponse unique à ces trois questions différentes.

Au terme *origines* nous avons ajouté celui de *formation*. Ceci tout simplement pour désigner que la genèse du peuple qui nous intéresse ne doit pas être considérée comme étant le résultat d'un événement unique, qui aurait donné naissance une fois pour toutes à une entité physique et culturelle donnée d'emblée, restant identique et inchangée à travers le temps, mais bien plutôt comme un processus complexe et s'étendant sur une lon-

gue période qui par — et à travers de multiples accidents, péripéties et vicissitudes a fini par façonner la face physique et culturelle du peuple.

Du point de vue physique, le peuple kikuyu constitue le résultat d'un mélange de populations diverses. Des noyaux de migrants bantu venant de l'est ont absorbé d'autres éléments bantu qu'ils rencontraient sur leur chemin ou qui migraient à côté d'eux. Arrivés au pays qui deviendrait le leur, ils ont été mis en contact avec une population couchitique aujourd'hui disparue et que les descriptions laissées par les traditions assimilent à des groupes de pygmoides. La disparition de cette population s'explique au moins en partie par absorption par les immigrants. Le même processus a déterminé les relations avec les nilotiques Ndorobo, tandis qu'avec les Thagicu, des Bantu déjà sur place depuis plusieurs siècles, le mélange aura posé sans doute encore moins de problèmes. Enfin, l'intermariage avec des Maasai nilotiques était une pratique courante, particulièrement dans certaines régions. On voit, à la lumière de tout ceci, à quel point le concept du pur Kikuyu constitue une notion mythique et combien la descendance commune que certaines définitions nomment parmi les caractéristiques d'une tribu se révèle, dans le cas qui nous occupe, une pure fiction. Ce métissage incessant rend compte de l'extrême diversité de types physiques que l'on rencontre chez les Kikuyu et de l'impossibilité de fournir de ce peuple une description standardisée. Ils ont la peau très foncée, peu foncée, brune et parfois même exceptionnellement claire pour des Africains subsahariens. Les uns ont les cheveux courts et crépus, tandis que les autres se réjouissent d'une chevelure abondante ornant la tête en forme d'éventail. Il y en a qui sont de taille moyenne, mais beaucoup sont plutôt petits et trapus, avec la tête ronde, la bouche lippue et le nez large. D'autres enfin sont grands et élancés, ont le nez et les lèvres plus minces et des traits de visage fort raffinés ⁹⁶.

L'origine de la culture kikuyu n'est pas plus simple que l'origine de la population. La physionomie culturelle des Kikuyu se présente pour une part importante comme un assemblage de traits empruntés à des cultures hétérogènes, c'est-à-dire celles d'autres peuples qu'ils ont en partie absorbés ou avec lesquels ils ont été en contact et ont vécu en symbiose plus ou moins profonde. La diversité d'origine du peuple et de sa culture se reflète aussi bien dans les traditions orales des lignages kikuyu que dans les mythes et légendes d'origine. Dans les unes comme dans les autres, un rôle de fondateur se trouve attribué tour à tour aux Gumba, Ndorobo, Thagicu (souvent apparaissant sous le nom de Kamba, parfois de Chagga) et Maasai ⁹⁷.

Aussi bien du point de vue physique que du point de vue culturel, la continuité d'une tribu en tant que groupe distinct n'est donc pas fonction d'une pureté raciale et culturelle maintenue à travers les siècles, ni d'une origine unique et commune à tous ses membres. Elle paraît bien plutôt

⁹⁶ On trouvera quelques données sur l'anthropologie physique des Kikuyu chez *J. B. Orr - J. L. Gilks, A. C. Allison, P. M. Dany, J. Hiernaux, 1968 a.*

⁹⁷ Des études récentes semblent montrer que ce modèle d'origine se vérifie pour un nombre croissant de peuples d'Afrique Orientale. Voir, par exemple, *B. A. Ogot, 1967 ; G. Were, 1967 a, 1972 ; I. A. Katoke ; W. R. Ochieng, 1971, 1974 ; M. S. Kiwanuka, 1971 ; W. M. O'Barr.*

dépendre de l'habileté de ce groupement de se créer et de se maintenir comme unité à travers et dans l'absorption, l'assimilation et l'intégration d'éléments divers, nouveaux et étrangers, venant de son voisinage proche ou plus lointain. La physionomie d'une tribu s'altère, se modifie, se transforme sous l'influence de contacts de toutes sortes avec d'autres peuples. Son passé doit se concevoir comme l'histoire d'une réalité essentiellement dynamique et ouverte, vivante, changeante et mouvante.

L'accent est donc décidément sur la diversité et sur l'évolution. A tel point que la question de l'unité et de la permanence surgit spontanément et mérite d'être posée. Tout au long de ces pages, nous n'avons cessé de parler du peuple ou de la tribu kikuyu. Quelle est, à la lumière de ce qui précède, la densité de réalité de ces notions ? Est-il légitime de dissenter d'un peuple ou d'une ethnie kikuyu, ou bien est-ce que même les éléments minimaux d'unité et de stabilité que ces termes recouvrent d'habitude ne se trouvent pas dilués et finalement dissous sous l'impact des facteurs de variété et de changement ? La diversité des origines physiques et culturelles, sur laquelle nous avons tant insisté, semble en effet avoir laissé des traces sur les Kikuyu d'aujourd'hui. Le patrimoine culturel kikuyu est beaucoup moins homogène que les définitions habituelles de la notion de tribu ne semblent l'exiger. Non seulement abrite-t-il en son sein une division en deux sections culturelles, à laquelle nous avons fait allusion, mais encore une description uniforme des coutumes, des traditions et des institutions kikuyu est constamment entravée, et en fait rendue impossible, par le grand nombre de différences et de variantes importantes qui s'offrent au regard du chercheur dès qu'il se déplace d'une région à une autre ou parfois même d'une colline à l'autre. Nous avons souvent entendu les gens d'un groupe territorial déterminé déclarer à propos des membres d'un autre groupe : « En fait, ce ne sont pas des vrais Kikuyu, mais plutôt des Maasai ou des Kamba ou des Ndorobo. »

Des jugements pareils furent justifiés en renvoyant tantôt à une ascendance physique différente, tantôt à des variations, parfois minimes, dans la pratique culturelle.

En outre, si les Kikuyu se sont livrés à des batailles avec les Maasai, les Kamba, les Meru et les Embu, les croisements d'armes de Kikuyu avec d'autres Kikuyu semblent avoir été au moins tout aussi courants et nombreux. Nous avons mentionné la division précoloniale des Kikuyu en Gaki, Metumi et Karura. Mais des divisions analogues se répètent à l'intérieur de chacune de ces unités. Lorsqu'on s'établit à Nyeri, par exemple, on apprend assez vite qu'il y a dans les environs quatre « sortes de peuple », les gens de Tetu, ceux de Mathera, ceux de Mukurweini et ceux de Othaya, qui sont chacun décrits comme possédant des caractéristiques propres et comme formant des mondes plus ou moins à eux. Et on peut refaire cette expérience à travers tout le pays kikuyu.

A la lumière de cet ensemble de données il convient de prêter attention à une thèse qui tient que les Kikuyu n'ont acquis que très tardivement le degré d'unité nécessaire pour parvenir à l'éclosion d'une conscience ethnique. Ainsi J. Ainsworth écrivait en 1932 à propos des Kikuyu du Kiambu : « A mon avis les Kikuyu du sud constituent un amalgame d'entités sans aucune unité tribale ou même clanique. C'est seulement tardivement qu'ils

ont fait montre d'une tendance à devenir « tribaux ». Le kiama existait probablement en théorie, parce qu'une telle organisation faisait partie du système de contrôle indigène dans les régions plus anciennes du Kikuyu, au nord de la rivière Thika. Mon opinion est que, originellement, des gens se sont déplacés vers le sud venant de localités différentes et sans ordre particulier. Ils venaient de différentes sections du peuple, ayant peut-être des coutumes différentes. A la suite de cela il n'y a pas eu, pendant un certain temps, de méthode concertée d'occupation des terres, ni de cohésion générale et, par conséquent, pas de coutumes communes. Dans mon opinion, c'est seulement au cours des cinquante ou quarante dernières années que les Kikuyu ont commencé à s'acheminer vers quelque chose comme une entité tribale⁹⁸. »

Plus récemment l'anthropologue P. H. Gulliver est allé plus loin encore. Parlant des Kikuyu en général, il affirme que « ces gens n'ont jamais connu la moindre unité à l'époque précoloniale, même pas dans leurs propres conceptions subjectives. C'est sous la pression des conditions propres à la situation coloniale et à la réaction nationaliste qu'on a fini par identifier conventionnellement les Kikuyu comme formant une seule tribu »⁹⁹.

De même, G. Bennett écrit : « Il est douteux que certains groupes, qu'on considère aujourd'hui comme des tribus, aient eu, il y a cent ans, un sens de cohésion tribale ou même d'identité tribale. Même à la fin du siècle dernier, des groupes kikuyu se faisaient mutuellement la guerre¹⁰⁰. »

Il semble à première vue qu'il y ait quelque chose à dire en faveur de ces théories. Pour autant que nous sommes encore capables de nous former une idée de ce qu'a dû être la situation précoloniale, on a l'impression que les éléments essentiels de la description de Ainsworth peuvent s'étendre à tous les Kikuyu. L'unité et la cohésion ne sont pas chez eux des traits frappant l'œil d'emblée. Les habitants du pays apparaissent avant tout comme simplement des gens de Tetu, de Sagana, de Murang'a, de Kabete, de Limuru ou de n'importe quelle autre localité. En d'autres termes, il y avait un grand nombre de communautés, de groupes non clairement définis ou délimités, plus ou moins autonomes, sans autorité suprême ou centrale, différenciés par des variantes dans le domaine des coutumes, des traditions, des institutions et des dialectes, s'amalgamant aujourd'hui pour une cause déterminée, mais s'opposant et se combattant demain à cause d'une autre.

Il convient en outre de mesurer toute la portée qu'a pu avoir l'intervention de l'administration. Force nous est de reconnaître que bien des entités tribales telles que nous les connaissons aujourd'hui ne s'avèrent en fait souvent que des créations artificielles dues à l'initiative des gouvernements coloniaux. L'administration se voyait en effet la tâche facilitée du moment qu'elle était à même de traiter avec des tribus clairement définies, des populations stabilisées et dûment recensées, des frontières tribales bien et définitivement établies, des coutumes tribales soigneusement inventoriées. Mais les tribus qui ont émergé de ces opérations bien inten-

⁹⁸ KNA, PC/CP/6/4/2.

⁹⁹ P. H. Gulliver, 1969, p. 22.

¹⁰⁰ G. Bennett, 1969, p. 66.

tionnées se sont avérées en fait souvent des fictions, transformant les populations africaines vivantes et mouvantes en des ensembles plus ou moins fossilisés. L'intervention administrative n'était pas toujours inspirée par une information anthropologique très solide et, négligeant pas mal de nuances, distinctions autant que connections, elle a en fait tantôt rapproché et uni des segments de population qui l'étaient beaucoup moins avant, gelé des unions traditionnellement accidentelles et éphémères, tantôt séparé des groupes liés par des liens et des attaches parfois très forts. Les chercheurs s'en rendent compte aujourd'hui sur le terrain. J. Sutton s'entend dire que le nom Marakwet ne s'appliquait originellement qu'à une petite peuplade essentiellement indépendante, située le long du versant nordique de l'escarpement d'Elgeyo. C'est l'administration britannique qui a décidé de combiner plusieurs sections en vue de créer la « tribu » Marakwet¹⁰¹. Un vieux chef apprend à W. Argyle que lui-même et son peuple n'avaient jamais été des Soli et qu'ils ne s'étaient jamais considérés comme tels jusqu'à ce qu'en 1937 un commissaire de district leur disait qu'ils étaient des Soli¹⁰².

D'après C. Young, l'action de quatre flamands aurait suffi pour accréditer la thèse d'un seul peuple mongo, groupant tous les Mongo dans une seule province, faisant fusionner leurs multiples dialectes en une seule langue, et même, après l'accession du Congo Belge à l'indépendance, revendiquant la création d'un état mongo autonome¹⁰³. Il serait aisé d'allonger la liste des exemples. En fait, point n'est besoin de nous éloigner du mont Kenya pour en trouver. Les Tharaka, Mwimbi, Muthambi et Chuka ont été assimilés aux Meru par l'administration¹⁰⁴ et les Meru, ensemble avec les Embu, ont à leur tour été assimilés au Kikuyu¹⁰⁵.

Il est évident qu'il serait difficile de nier toute influence de certaines mesures britanniques sur la genèse du concept de la tribu kikuyu tel que nous le connaissons aujourd'hui. Déjà rien que le fait, par exemple, de tracer les limites des « terres kikuyu », ou l'action de marquer sur une carte les frontières de la « réserve kikuyu », ou l'habitude de parler des « districts kikuyu » ont opéré dans un sens déterminé. Il n'est que trop clair aussi que la réaction nationaliste a engendré parmi les Kikuyu un degré de cohésion qu'ils n'avaient sans doute jamais atteint auparavant, et que leur conscience ethnique s'en est trouvée stimulée, aiguisée et renforcée.

D'autre part, il nous semble que la portée de tous ces arguments ne doive pas obnubiler la valeur de quelques autres considérations. Nous admettons volontiers qu'il y avait peu de chose pour cimenter l'unité des Kikuyu à l'époque précoloniale. Mais les mêmes personnes qui mettent en lumière cette absence de facteurs de cohésion dans l'univers traditionnel nous semblent majorer indûment la signification de tels facteurs à l'époque coloniale. Ils nous donnent l'impression de sous-estimer la persistance des clivages traditionnels ainsi que le fait de l'introduction de nouveaux facteurs de division à l'intérieur de la société coloniale kikuyu. La vérité

¹⁰¹ J. E. G. Sutton, 1970, p. 18.

¹⁰² W. G. Argyle, p. 55.

¹⁰³ C. Young, p. 248—249.

¹⁰⁴ J. A. Fadiman, 1973, p. 9.

¹⁰⁵ Cfr. Chap. I, parag. 2.

est que la société kikuyu apparaît tout au long de son histoire comme traversée de nombreux clivages et de conflits. Il s'agit là d'une de ses caractéristiques, aussi bien à l'époque précoloniale que pendant la colonisation et qui se prolonge du reste après l'indépendance du Kenya. Se baser sur ces clivages pour dénier aux Kikuyu toute forme d'unité avant l'avènement de la colonisation revient en quelque sorte à leur enlever la possibilité de cette même unité à une époque ultérieure, puisque la matière de l'argumentation y persiste. Il n'y a pas deux poids et deux mesures. Si on admet qu'à l'époque coloniale une certaine conscience d'unité existe effectivement, il convient d'accepter qu'il lui est possible de coexister avec des facteurs de division et en l'absence de certains éléments de cohésion que l'on avait cru nécessaires à sa respiration. Et si cela est possible à l'époque coloniale, pourquoi ne le serait-il pas antérieurement ? La même remarque peut être faite à propos des variations dans le domaine des coutumes, des traditions, des institutions et des dialectes. Elles continuent à caractériser la société kikuyu en situation coloniale, et si elles constituaient de soi un empêchement à l'éclosion d'une conscience ethnique, elles auraient dû prévenir celle-ci de naître parmi les Kikuyu aussi bien à l'époque coloniale qu'à l'époque précoloniale. Il suffit de congédier une conception plutôt romantique de l'unité d'une tribu et d'admettre que la réalité de l'emprunt, du mélange, du métissage, du brassage, en un mot de l'origine et de la composition syncrétiques d'un peuple, ainsi que celle de l'existence d'oppositions, de conflits et de clivages qui se dévoilent à l'observateur extérieur, puissent être effectivement doublées de l'intérieur d'un certain sentiment d'unité et d'une certaine conscience d'identité.

En fait, sur quoi se base Gulliver pour déclarer que « même dans leurs propres conceptions subjectives » les Kikuyu des temps précoloniaux ne possédaient aucune notion de leur unité ? L'affirmation est vague et indéterminée, car le temps précolonial embrasse plusieurs siècles et le contenu de la notion d'unité est élastique. Dans ce sens, il est possible que les vues de l'auteur se vérifient pour une phase ou autre du développement précolonial des Kikuyu et si l'on prend comme étalon normatif un concept d'unité déjà assez élaboré. Mais le jugement de l'auteur porte sur l'ensemble de l'époque précoloniale et il ne spécifie pas le concept d'unité qu'il utilise. On s'attend aussi à ce que son affirmation soit accompagnée au moins de quelques indications qui tendent, sinon à la prouver au moins à en mettre en lumière le bien fondé et la probabilité.

En présence d'une déclaration qui parle de manière indiscriminée de l'ensemble de la période précoloniale, qui omet de circonscrire le concept d'unité dont elle se sert et qui, enfin, n'apporte pas de matériel justificatif, on n'est pas tout à fait démuni.

Il ne nous semble pas difficile, en effet, de relever un certain nombre d'éléments culturels précoloniaux qui suggèrent que, bien avant l'arrivée du colonisateur, les Kikuyu avaient été amenés à s'interroger sur leur propre identité. Des spéculations à ce sujet apparaissent dans le matériel mythologique comme liées à la question de leur origine comme peuple. Nous en convenons, la datation dudit matériel n'est pas chose aisée. Toutefois, aucun auteur ne mettra en question le caractère précolonial des grands mythes d'origine des Kikuyu.

Mais il y a autre chose. Nous ne parvenons pas à nous défaire de l'impression que la question de l'existence ou de la non-existence d'une conscience d'unité et d'identité est actuellement, au moins en ce qui concerne les Kikuyu, trop souvent tranchée en l'absence d'un examen plus approfondi de l'impact unificateur de facteurs comme la langue ou certaines institutions traditionnelles. Ne sous-estime-t-on pas, par exemple, l'impact sur la conscience des participants de l'observance commune d'un tabou non — ou seulement en partie observé par les peuples voisins ? Comme nous aurons l'occasion de le redire dans cet ouvrage, une conscience ethnique s'accroche parfois à un support presque risiblement mince. De même, ne néglige-t-on pas la signification du mode de subsistance comme critère d'ethnicité ? Certes, les frontières étaient mouvantes entre chasseurs, agriculteurs et pasteurs, aussi bien en ce qui concerne leur tracé géographique que quant à leurs connotations humaines. Néanmoins, les membres de ces groupes respectifs ne s'en considèrent pas moins pour autant comme appartenant à des entités socialement distinctes et culturellement différentes. Comme nous l'avons dit, une telle appréhension de l'altérité extérieure constitue en tout cas le premier pas vers une prise de conscience de la propre identité. Mais ce qui est le plus étonnant est que la question de la conscience d'unité et d'identité kikuyu est résolue par les auteurs sans référence aux institutions initiatiques et politiques du peuple. Nous parlerons plus loin du rôle de ces institutions sur ce plan. Au terme de ce chapitre nous avons cependant tenu à évoquer brièvement l'oubli de ces faits, parce qu'il est clair que, si des vues comme celles de Gulliver devaient être acceptées telles quelles et sans nuances, cela n'aurait aucun sens de parler d'une tribu, d'une ethnie, d'un peuple kikuyu à l'époque précoloniale comme nous l'avons fait tout au long de ce chapitre.

Disons pour conclure que si le douzième siècle, retenu par Leakey et Muriuki pour situer l'origine du *peuple* kikuyu, nous semble revenir à lui attribuer une naissance précoce, la datation que Gulliver assigne à cet événement nous paraît étirer démesurément la période de gestation. *Mbari ou Ciana cia Gikuyu na Muumbi*, la maison ou les enfants de Gikuyu et Muumbi, constitue l'appellation privilégiée, par laquelle les Kikuyu aimaient référer à eux-mêmes durant la période coloniale. Les circonstances de l'époque ont fait de l'expression un slogan nationaliste. Mais ce serait commettre une erreur d'attribuer la signification intégrante de ces termes au seul contexte moderne. L'expression existait et extériorisait un sentiment d'appartenance avant l'arrivée des colonisateurs¹⁰⁶. Avant comme après l'invasion européenne, la société se définit substantiellement au moyen des mêmes termes. Nous soupçonnons que, par réaction contre des erreurs du passé, certains étudiants de l'histoire africaine en viennent maintenant parfois à confondre la conscience d'unité et d'identité avec les temps forts de son expression. Les Français ne seraient-ils donc devenus Français qu'en chantant la Marseillaise sous l'occupation allemande ? Le slogan kikuyu est devenu un drapeau de la résistance. Mais l'envahisseur se décerne trop d'honneur en s'imaginant qu'avant sa venue cet emblème n'avait jamais flotté au vent.

¹⁰⁶ Cfr. G. Muriuki, 1974, p. 113.

LE TRIANGLE DE LA VIE

1. *La Vie*

Il est impossible d'étudier avec profit l'histoire d'un peuple sans être profondément familiarisé avec sa culture. Ce principe élémentaire, sur lequel s'accorderont anthropologues et historiens, suffit à justifier la présence des développements contenus dans le présent chapitre et consacrés à la description de ce que nous considérons comme les éléments de base de la culture kikuyu.

Toute culture s'enracine dans un fond partout repérable et identique, à savoir l'aspiration de l'homme vers un plus-être et un mieux-être, vers une existence harmonisée, pleinement réalisée et profondément humaine. C'est cette base commune qui sert de principe heuristique, nous permet de reconnaître le caractère culturel des diverses incarnations de l'humain se succédant dans l'histoire ou se juxtaposant dans l'espace et qui constituent autant de tentatives de concrétisation de cette aspiration commune et constitutive de la nature humaine.

La différenciation et la diversification culturelles se découvrent non seulement lorsqu'on se met à comparer les manifestations différentes qu'emprunte la matérialisation de cette aspiration dans les œuvres et le comportement des peuples. Elles apparaissent dès qu'il s'agit d'explicitier les valeurs fondamentales qu'un groupement humain vise et entend réaliser par ses œuvres et son comportement, autrement dit dans la détermination du contenu concret de ce qu'on entend par une existence pleinement humaine et épanouie.

Si toutes les cultures se présentent comme des systèmes cohérents, destinés à fournir une réponse au problème existentiel de l'homme et au dynamisme qui habite l'individu et les collectivités humaines, les tendances, les accents, les solutions, les satisfactions et les abandons qui prévalent dans les différents systèmes ne sont guère identiques.

Ainsi certaines cultures de nature plus expansive mettront davantage l'accent sur l'aspect de domination, de transformation, d'assujettissement du monde et d'autrui, dont l'homme est capable et verront dans l'exercice de cet instinct agressif la voie royale de l'épanouissement humain.

D'autres, au contraire, favoriseront plutôt l'effort pour éteindre toute agressivité et même pour dessécher dans le moi tout résidu de désir ou d'aspiration. Le cheminement progressif du moi vers le néant apparaît ici comme la principale condition du bonheur.

Ces deux voies, dans lesquelles on peut reconnaître successivement le modèle culturel prédominant de l'Occident moderne et de l'Orient, possèdent, malgré leur différence et opposition manifestes, au moins en commun le fait d'être basées sur un égal refus d'acceptation de la réalité telle qu'elle est. Elles impliquent toutes les deux un grief fondamental contre l'existence comme donnée naturelle. Elles incarnent une rébellion contre

les conditions naturelles de la vie. Elles sont hantées, l'une par la conscience d'un vide et par le désir contraignant de le combler, l'autre par la volonté de se vider de tout désir. Elles se trouvent toutes les deux portées par un élan vers une forme de vie alternative, estimée supérieure à celle qu'offre l'instant présent. Elles se sentent en quelque sorte investies d'une vocation, l'une de réparation, de parachèvement, l'autre d'annulation, au moins subjective, de la création dont elles ressentent plus ou moins douloureusement la condition naturelle comme incomplète ou déviée.

La culture africaine traditionnelle prend d'emblée le contrepied de ces attitudes d'opposition. Son point de départ est un sentiment de profonde harmonie, de réconciliation avec la vie telle qu'elle est, une acceptation de l'existence humaine telle qu'elle a été donnée. Si l'Occidental estime que l'homme est principalement ce qu'il a réussi à réaliser de ses désirs, si l'Oriental pense que l'homme est pleinement réalisé lorsqu'il ne désire plus rien, le proverbe kikuyu dit : « *Thia ndithiragwo ni muhumu* », ce qui signifie : l'homme est tout simplement ce qu'il a été fait. Les traditions culturelles, occidentale et orientale, présentent l'homme dans son état naturel comme étant vicié, dégradé, affaibli ou non ajusté. Il doit être formé, transformé, modelé, façonné, pétri, redressé, changé, corrigé et parachevé. Pour la tradition africaine, par contre, la personne humaine revêt dès le début de son existence un état d'humanité essentiellement bon au travers duquel elle acquiert son épanouissement en harmonie totale avec le cosmos et la société dans lesquels elle s'insère. Son éducation, culminant à un moment crucial de l'existence dans les cérémonies initiatiques, vise tout simplement à faciliter cette insertion. L'Africain n'éprouve pas la vie comme entâchée d'un inachèvement fondamental, d'une congénitale incomplétude. Il aime la vie dont il estime qu'elle se suffit à elle-même. Il la conçoit comme un don, comme un présent hautement appréciable, non seulement dans son ensemble mais dans chacun de ses aspects et de ses instants. Si en Occident « le faire traverse toute l'activité culturelle pour se retrouver et même s'épanouir au niveau des plus hautes sublimations, où le génie se juge au « faire » pur, au *poiein* absolu, au poétique »¹ et l'homme essaye de « faire » sa vie, l'Africain se contente de « vivre » celle qui lui a été donnée. Il l'éprouve comme foncièrement bonne. Elle n'a pas, selon lui, fondamentalement besoin d'une prise en charge par l'homme pour acquérir de la saveur. Elle jouit d'une plénitude autosuffisante et indépassable. Elle est accueillie tranquillement et joyeusement, avec une espèce de gratitude religieuse. Evidemment, l'Africain n'échappe pas aux expériences de l'échec, et de l'échec répété. Mais ni l'un ni l'autre ne l'invitent à repousser la vie idéale en dehors de ce monde présent pour la situer ailleurs, dans l'avenir ou dans l'au-delà ; ni l'un ni l'autre ne parviennent à détruire en lui l'idée d'un monde actuel dont l'ordonnancement fondamental est le bonheur, l'harmonie, la plénitude. Il est difficile de trouver une culture dans laquelle éclatent avec tant de force le sentiment de la bonté foncière de la vie, la joie d'être tout simple-

¹ R. Dadoun, p. 254.

ment là et de s'accrocher à l'existence ou, plus exactement, de se laisser porter par elle².

Cette vie, que l'Africain vénère comme le plus grand bienfait, est expérimentée dans la psychologie bantou comme étant avant tout force et puissance³. La force est un élément nécessairement impliqué dans l'idée d'être. La force n'est pas un accident, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour les Bantu, la force vitale, c'est l'être même tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense. Cette force vitale constitue l'élément explicatif de base de tout agir et de toute pensée des Bantu. Elle est partout présente et cimente tous les éléments constitutifs de la nature et de la culture en une unité aussi remarquable qu'il n'existe probablement pas d'univers aussi puis-

² Notre évocation de ces trois types d'attitude à l'égard de la vie est évidemment trop schématique. Dans un certain sens le modèle de chacune d'elles peut se trouver réalisée à l'intérieur des trois univers culturels présentés. Dans son étude sur la parenté dans la culture nord-américaine *D. M. Schneider*, p. 107—117, met en lumière comment l'attitude dominante à l'égard de la nature coexiste dans la culture de l'Occident moderne avec une acceptation de cette nature : « Les deux affirmations sont vraies pour la culture américaine, et toutes les deux représentent la culture américaine de manière très importante. » *Loc. cit.*, p. 107. En outre, nous avons des mystiques, des contemplatifs, des ascètes comme l'Orient possède ses hommes d'action et comme on rencontre des formes de domination de la nature et des malédictions contre la vie en Afrique.

N'empêche que chaque type décrit est caractéristique pour une des sphères géo-graphico-culturelles indiquées et prédominant à l'intérieur d'elle. Il s'agit en quelque sorte de trois possibilités humaines fondamentales, chacune d'entre elles étant réalisée avec plus d'emphase et plus de fréquence dans un continent particulier. Nous avons affaire à des attitudes et valorisations représentatives, non exclusives.

³ On sait que le concept de force vitale comme élément de base de la conception du monde des Bantu a été mis en avant pour la première fois par le missionnaire belge P. Tempels en 1946. D'après lui, la différence fondamentale entre la pensée occidentale et celle des Bantu consisterait dans le fait que nous concevons la notion transcendente d'être en la séparant de son attribut force, ce que les Bantu ne font pas. Le livre de Tempels a provoqué des critiques, surtout du côté africain, et nous gardons nous-mêmes des réserves sur certains points. Cependant, il faut également noter que même la suggestion peut-être la plus contestée de Tempels, celle notamment selon laquelle la pensée luba qu'il décrit serait la philosophie commune à tous les Bantu, à tous les peuples africains et, peut-être, même à tous les peuples non occidentaux, a reçu récemment l'approbation d'une anthropologue de renom : *M. Douglas*, 1971 (1987), p. 99. Quoi qu'il en soit, nous sommes convaincu que les intuitions de base de la pensée luba, telles que les propose P. Tempels, traduisent adéquatement des aspects réels de la mentalité traditionnelle kikuyu. Lors d'un entretien que nous avons avec lui à Butare le 8 mars 1976, le philosophe rwandais A. Kagame nous a exposé longuement et clairement toutes les objections qu'il croit devoir formuler à l'encontre du livre de P. Tempels. Il compte d'ailleurs publier incessamment une recension détaillée de « La Philosophie Bantu ». Nous reconnaissons volontiers la pertinence de plusieurs de ses remarques, dont certaines rejoignent d'ailleurs des critiques que nous aimerions nous-même adresser à l'œuvre de Tempels. Néanmoins, et malgré tout, il y a quelques points essentiels sur lesquels nous hésitons très fortement à le suivre. A. Kagame est un homme intelligent. Il a parfaitement assimilé une certaine philosophie occidentale. Notre reproche serait plutôt que l'usage conséquent et, nous dirions, trop confiant qu'il fait de cette dernière dans l'analyse et la description de la pensée traditionnelle africaine le rend parfois par trop insensible à certaines déficiences (?) ou dépassements (?) de la mentalité africaine par rapport à la logique analytique occidentale.

samment unifié et intégré que l'univers bantu. Cette unité trouve précisément son fondement dans le fait que l'Africain voit partout à l'œuvre la même vie, la même force vitale. C'est elle qui relie tout à tout : les dieux aux ancêtres, les ancêtres à la génération présente, qui doit la conserver et transmettre à la génération future. C'est la même vie qui palpite dans tout l'univers, qui anime toutes les institutions, qui intervient dans l'explication de tous les événements, que la famille et la tribu servent et réalisent par leur expansion, qui lie l'humain au cosmique et à tout ce qui existe⁴.

L'accueil, la conservation, l'augmentation, la transmission de cette force de vie constitue la préoccupation centrale de l'homme. La vie pleinement réalisée et profondément humaine, et par conséquent la matrice et l'image idéale de la culture, consiste pour lui dans l'insertion harmonieuse de soi-même dans le cycle que parcourt la force vitale et dont il se sent un chaînon. Accepter, entretenir, nourrir, propager la vie est la raison d'être même du *muntu* comme la voie royale par laquelle il atteint sa pleine stature d'homme.

Cette conception du monde et de l'homme, commune à un grand nombre de peuples bantu, ne va cependant pas être vécue partout d'une façon matériellement identique. Pour la réalisation concrète d'une intuition de base et d'un idéal communs chaque ethnie va en fait dépendre d'un ensemble de facteurs tels que l'environnement géographique, le voisinage humain, les possibilités économiques, l'histoire propre du peuple, qui fournissent le matériel à partir duquel une vision commune va être traduite en termes d'une culture particulière. La culture bantu offre à la fois l'image d'une remarquable unité fondamentale à travers toutes les tribus qui l'incarnent et celle d'une tout aussi étonnante diversité dans la richesse des manifestations particulières à travers le temps et l'espace, dans lesquelles les conceptions générales se sont frayé un chemin vers la concrétisation.

Il nous faut voir à présent de quelle manière, par quels moyens concrets, selon quel modèle, les Kikuyu ont édifié leur héritage culturel propre, tout en réalisant une typologie culturelle de base donnée.

Une culture constitue une réalité immensément complexe et dans ce domaine, sans doute plus que dans d'autres, des simplifications apparemment innocentes se meuvent facilement en sources d'appréciations véritablement erronées. D'autre part, les besoins et les exigences d'un exposé, et davantage encore les restrictions qui lui sont imposées, rendent inéluctable le recours à la schématisation, au raccourci, au résumé, à l'omission. Nous nous sommes donc trouvé devant deux impératifs difficilement conciliables, celui de ne pas trahir la réalité culturelle kikuyu et par conséquent d'être aussi explicite et nuancé que possible, et d'autre part celui de ne mentionner que ce qui est indispensable à la compréhension de l'objet spécifique de la présente étude. Il n'a pas toujours été aisé de trouver

⁴ P. Tempels, 1949, p. 30—47. Cfr. M. Eliade, 1959, p. 223 : « Les fils invisibles qui relient la végétation, le règne animal et les hommes d'une certaine région au sol qui les a produits et qui les porte et les nourrit, ont été tissés par la vie qui palpite aussi bien dans la Mère que dans ses créatures. La solidarité qui existe entre le tellurique d'un côté, le végétal, l'animal, l'humain de l'autre, est due à la vie qui est la même partout. »

le juste milieu et de faire droit au même titre à des exigences aussi opposées, la première nous poussant constamment à nous étendre, la seconde nous incitant toujours à nous restreindre.

Notre souci, en rédigeant ce chapitre, n'a donc pas été de fournir un exposé matériellement plus ou moins complet de la culture kikuyu. Nous nous sommes bien davantage proposé comme but de procurer au lecteur un point de vue à partir duquel il lui sera possible d'envisager, d'apprécier et de saisir les faits, qui lui seront relatés, avec ce sens et cette intuition de la totalité qui sont constitutives de l'approche anthropologique.

Lorsqu'on aborde une culture différente de la nôtre en vue de la saisir dans la multiplicité de ses manifestations variées on a avant tout besoin d'avoir une idée du cadre de référence fondamental qui est à ces manifestations ce qu'est le terroir à la végétation ou la grammaire au discours. Voilé au regard par l'herbe, la broussaille et la forêt, c'est pourtant le terroir qui les nourrit tous et qui, d'une certaine façon, les explique. Non perçue par l'oreille, sauf lorsqu'on lui fait violence, c'est pourtant la grammaire qui structure le discours qui sans elle retournerait au balbutiement chaotique.

Il s'avère que ce qui est avant tout indispensable à l'intelligence de notre récit est une certaine compréhension du système des valeurs fondamentales tenu par les Kikuyu, ou plus exactement des valorisations qu'ils font de certaines composantes essentielles de leur environnement naturel et humain⁵. C'est donc surtout de ce système qu'il sera question ici. Quelles sont les réalités que le Kikuyu traditionnel considère comme suprêmement importantes ? De quoi fait-il grand cas ? Evidemment, une culture ne se réduit pas à son système de valeurs. Mais comme nous sommes bien obligé de structurer notre exposé d'une manière ou autre, nous avons préféré traiter de certains autres aspects pertinents de la culture kikuyu au moment où de tels développements sont appelés par le cours du récit lui-même. Il ne convient pas de voir dans cette décision autre chose qu'une simple conséquence du choix qu'implique inévitablement tout plan de travail.

Deux remarques encore. On a déjà dit que l'univers culturel kikuyu héberge un nombre impressionnant de variations en son sein à tel point que cette circonstance a servi de prétexte à d'aucuns pour dénier à ce peuple toute unité ou conscience d'unité. Les éléments qui se trouveront traités ici constituent des composantes absolument universelles du monde des valeurs kikuyu. Ils sont si fondamentaux qu'à leur défaut on pourrait être sûr de ne pas avoir affaire à des représentants de la société traditionnelle kikuyu.

⁵ Comme le terme valeur appartient au langage courant où il possède toute une gamme d'acceptations, il n'est pas superflu de spécifier quelle signification nous lui accordons ici. Nous l'entendons dans son sens subjectif où il désigne le caractère des choses consistant en ce qu'elles sont plus ou moins estimées ou désirées par un sujet ou, plus ordinairement, par un groupe de sujets déterminés. Cfr. A. Lalande, p. 1183. La démarche par laquelle l'homme attache valeur aux choses, c'est-à-dire les estime ou les désire, s'appelle valorisation. Et c'est évidemment davantage à cette dernière que s'intéresse l'anthropologie, plutôt qu'aux valeurs-choses. Cfr. J. Beattie, 1970, p. 73 : « Les valeurs sont des états d'esprit (...). Ce sont des concepts, des idées à propos de choses, non pas les choses elles-mêmes. »

Ensuite, nous n'ignorons pas que d'aucuns estimeront que l'approche d'une culture par le biais de ses valeurs de base manque de rigueur « scientifique ». « Nous savons tous combien l'énumération des « valeurs » d'une culture donnée, ou mieux, la construction d'un « système de valeurs » spécifique de cette culture, recèle de pièges et risque de conduire au laxisme, à la banalité, au verbiage. Ajoutons à cela que bien des chercheurs épris de précision, de données quantifiables, se sentent mal à l'aise dans ce domaine qualitatif et préfèrent même l'ignorer⁶. » L'auteur de ces lignes fournit en même temps la réponse essentielle à formuler à l'encontre de l'attitude qu'il décrit : « Ce serait une erreur, car nous touchons là, avec les valeurs, au fond même de la personnalité des individus qui composent les groupes sociaux. Ce fond, qui détermine des attitudes, des comportements acquis par l'expérience et légués avec l'éducation, il me semble que nous pourrions, sinon le connaître avec précision, ce qui pourrait être illusoire, du moins tenter d'en approcher par une voie phénoménologique, et ceci est du domaine de la sociologie⁷. »

2. Les sources de la Vie

Pour les membres de notre tribu la vie, la force vitale, est essentiellement liée à trois réalités absolument primordiales dans l'absence desquelles elle est considérée comme irrémédiablement vouée à l'extinction. La société et la culture kikuyu sont entièrement centrées sur ce qu'on pourrait concevoir comme constituant les angles d'un triangle de la vie. Ces trois réalités en question sont : la terre, le bétail, la femme.

Tous les aspects de la vie économique, sociale, politique, culturelle et religieuse des Kikuyu, tous les usages, croyances, pratiques et coutumes de la tribu, peuvent être d'une façon ou autre rattachés à la réalité fondamentale de ce triangle de la vie, et on ne peut accéder à leur intelligibilité qu'en les replaçant dans ce contexte général.

L'essence de la philosophie de l'existence des Kikuyu repose entièrement sur une identité postulée et perçue entre la vie d'une part, la terre, le bétail et la femme d'autre part ; identité pratique dans la mesure où la première ne devient accessible que par la médiation des trois derniers. Lorsqu'un de ces éléments se trouve faire défaut ou attaqué, tout l'univers kikuyu est menacé d'écroulement. Toute attaque dirigée contre un de ces piliers appellera de la part du Kikuyu traditionnel une résistance inébranlable et impossible à désarmer, car il sait que ce qui lui est le plus cher, ce qui constitue sa seule raison d'être, se trouve en danger mortel : sa vie.

Il nous faut spécifier tant soit peu la signification de ce terme. Le mot n'est pas seulement employé comme équivalent d'existence personnelle terrestre, sens où nous l'entendons habituellement en Occident. Il porte également le sens que nous lui accordons aussi parfois lorsque nous disons de quelque chose « C'est sa vie ! » pour indiquer ce qui fournit à quelqu'un

⁶ Intervention de R. Dognin au treizième Séminaire Africain International tenu à Niamey, décembre 1972, cité par T. Monod, p. 38.

⁷ *Ibidem*.

des motifs de vivre, de trouver signification et profondeur à l'existence. En outre, le terme ne se borne jamais à être le signifiant de l'individu pur, de la monade. Son signifié possède toujours une forte résonance communautaire et sociale aussi bien que mystique. La vie, c'est cette mystérieuse force, ce fleuve vital qui a fait surgir la collectivité familiale, unissant et incluant les générations passées, présentes et à venir, qui porte l'homme tout au long de son existence, dont il ne sait jamais se couper ou se détacher sans s'éteindre et qui constitue le seul lieu à l'intérieur duquel il conçoit une certaine forme de survie. Ce n'est donc pas seulement dans son existence individuelle que le Kikuyu se sentira menacé lorsqu'on s'en prend à une des composantes du triangle de la vie. Il ne possède d'ailleurs pas cette notion de l'individualité si familière à l'Occident et si caractéristique de sa culture⁸. S'attaquer à l'individu, c'est toujours et indissociablement aussi s'en prendre aux forces de la vie de cette individualité élargie que constitue la communauté et qui vit dans les individus autant que les individus vivent en elle⁹, aux ancêtres qui la fondèrent, au Dieu qui la nourrit, bref c'est menacer tout ce dont le Kikuyu se sent tributaire et à l'égard de quoi il se sent investi d'une obligation sacrée.

Sur cet arrière-fond le proverbe cité par J. Kenyatta devient intelligible : « Il n'y a aucune possibilité d'entente avec quelqu'un qui essaie de vous dérober votre terre, vos femmes ou votre bétail¹⁰. » Ce qui relie ces

⁸ Encore que nous sommes d'accord avec J. C. Carothers, 1954, p. 4—5, et R. Buijthenhuis, p. 42—48, pour dire que le Kikuyu est plus individualiste que beaucoup d'autres Africains traditionnels. Mais il ne s'agit là que d'une question de degré.

⁹ H. Cox, p. 10, qui n'est pas anthropologue, a frappé cette formule heureuse : « Ce n'est pas tellement l'individu qui vit dans la tribu ; la tribu vit en lui. Il est l'expression subjective de la tribu. » C'est, en effet, un tel sentiment que le Kikuyu essaie de traduire lorsqu'il affirme : « J'appartiens à la maison de Gikuyu et Muumbi ».

Un autre non professionnel, théologien, comme Cox, F. B. Welbourn, 1965, p. 7, tente de faire comprendre ce sentiment par analogie avec les paroles de saint Paul : « Ce n'est pas moi qui vit, mais le Christ qui vit en moi ». (Gal. 11, 20). La comparaison n'est, certes, pas tout à fait adéquate. Elle peut néanmoins aider à faire comprendre aux lecteurs rompus au vocabulaire et aux concepts théologiques, quelque chose de ce qu'on veut exprimer ici.

¹⁰ En réalité, le proverbe ne semble pas exister sous cette forme. En tout cas, aucun des innombrables informateurs que nous avons interrogé à ce sujet ne le connaissait. Par contre, un proverbe que beaucoup citent est celui-ci : « *Ngombe na aka itiri ndugu* », ce qui veut dire : « Il n'y a aucune amitié possible avec quelqu'un qui séduit une femme qui n'est pas la sienne ou vole le bétail de son voisin. »

Kenyatta lui-même le donne sous cette forme dans un article publié en déc. 1938 et cité par C. Ojwando Abuor, p. 45.

Nous pensons que la mention de la terre a été ajoutée par Kenyatta. Cette transformation de la lettre du proverbe n'en déforme pourtant pas le sens. Plusieurs Kikuyu nous ont dit spontanément et sans demande d'explication de notre part qu'il est évident : 1/ qu'on ne peut toucher à la terre d'autrui et 2/ que celui qui a du bétail et une femme possède *ipso facto* un terrain à cultiver. D'ailleurs, un verset d'un chant de protestation de la fin des années 1920 a la teneur suivante : « Entre moi-même et celui qui vole ma terre ne saurait régner que l'inimitié. »

La dure lutte dans laquelle les Kikuyu étaient engagés contre les colons et dont leurs terres constituaient l'enjeu principal a sans doute amené Kenyatta à ajouter une explicitation qui, nous le répétons, est entièrement dans la ligne du sens du proverbe comme dans celui de la pensée kikuyu en général. Voir aussi dans ce sens l'anecdote que nous rapportons plus loin sous la note n° 39.

trois réalités entre elles est précisément leur fonction commune de donner, de nourrir, de faire croître la vie. Elles se trouvent unies grâce à un commun dénominateur qui est l'image de la Mère, elle-même considérée dans son rôle de génératrice et de dispensatrice de vie.

J. Kenyatta écrit : « La terre est la mère dont le sein nourrit les enfants de la nation. Elle fournit aux hommes et aux femmes la substance matérielle de la vie, les rendant ainsi capables d'engendrer de nombreux enfants. Pendant leur enfance les hommes reçoivent la nourriture de la Mère Terre par le canal des seins d'une femme. Et lorsque cette nourriture naturelle vient à faire défaut dans les femmes, il y a la vache pour suppléer et satisfaire à ce besoin ¹¹. » Les gens appellent la terre, la vache et la femme *indo chia nduire*, « les choses qui demeurent ». Ils ne veulent pas dire par-là que la valeur d'échange de ces réalités a été fixée et consacrée comme invariable par une longue tradition, ce qui n'est d'ailleurs pas le cas, mais que les groupes sociaux dépendent de ces choses pour assurer leur durée et leur perpétuité sur terre. « La terre du *mbari* », disent les anciens, « signifie un endroit où l'on vit pour toujours ; les filles sont les moyens grâce auxquels le *mbari* se perpétue lui-même, et en donnant des veaux les vaches fournissent les moyens pour obtenir les chèvres qui, elles, servent à obtenir les filles. La perpétuité du *mbari* dépend de ces trois choses. Elles sont les *indo chia mindi na mindi*, les choses demeurant pour les siècles des siècles » ¹².

Les trois réalités sont donc clairement *mises à part* du reste des étants. Elles constituent une catégorie spéciale, exercent une fonction vitale identique, celle d'engendrer et d'entretenir la force vitale qui remplit la tribu. Elles partagent un dénominateur commun qui est le coefficient vie. Rien d'étonnant donc à ce qu'on les trouve associées, non seulement dans le proverbe que nous avons cité ou comme formant les *indo chia nduire*, mais aussi chaque fois que les Kikuyu font allusion à la prospérité d'une personne : « Il possède beaucoup de champs, de femmes et de bétail. »

Associées, elles sont aussi *interdépendantes*, ce qui implique, par exemple, que des prières soient souvent offertes pour les trois en même temps : « 1. Priez que les Anciens aient la sagesse et qu'ils parlent avec une seule voix.

Ngai soit loué. Que la paix soit avec nous.

2. Priez que le pays reste en paix et que le peuple se multiplie. Ngai soit loué. Que la paix soit avec nous.

3. Priez que le peuple et les troupeaux prospèrent et qu'ils soient épargnés par la maladie.

Ngai soit loué. Que la paix soit avec nous.

4. Priez que les champs portent leurs fruits et que la terre reste fertile.

Ngai soit loué. Que la paix soit avec nous ¹³. »

Les femmes ne sont pas explicitement mentionnées, mais c'est à elles que tout Kikuyu pense lorsqu'on prie pour que « le peuple se multiplie ».

¹¹ J. Kenyatta, 1966, p. 22.

¹² H. E. Lambert, 1956 p. 140—141.

¹³ Prière rapportée par J. Kenyatta, 1967, p. 163.

La prière pour la paix — à l'intérieur du pays (verset 1) et dans les relations externes (verset 2, a) — précède les trois demandes essentielles, parce qu'elle constitue le climat indispensable au développement de la prospérité. Une autre prière demande « que les nuages donnent la pluie en abondance, que nos femmes soient fécondes et qu'aucune maladie ne s'approche de nos enfants, que le troupeau s'engraisse et s'accroisse et que nos possessions soient abondantes »¹⁴.

La demande de pluie est en fait une prière pour les champs qui sont peut-être également visés par le terme possessions.

Enfin, les trois réalités sont aussi traitées comme *interchangeables*, tant dans la pratique de l'existence quotidienne qu'au niveau de l'expression symbolique. Nous avons vu qu'en échange des terres des Ndorobo les Kikuyu payaient ces derniers au moyen de bétail ou parfois de femmes.

Nous disons que le caractère définitif de ces transactions apparaît comme douteux et qu'elles semblent plutôt avoir revêtu la forme d'une relation dynamique et permanente qui a besoin d'être entretenue et nourrie tout au long de son existence. Ensemble avec la perception de leur parenté fonctionnelle, c'est sans doute cette circonstance qui a amené les Kikuyu à en parler sur un mode et au moyen d'un vocabulaire identiques à ceux employés pour décrire les transactions matrimoniales, qui sont régies par la même structure d'échange permanent.

En compensation de la diminution de vie que comporte le départ d'une jeune fille, qui quitte sa famille pour aller enrichir de sa fécondité la lignée de son mari, une quantité de chèvres, de moutons, parfois de vaches, est octroyée au père de la future mariée. Le Kikuyu désireux d'acheter une terre de son voisin introduit sa proposition en des termes qui feraient croire au non initié qu'il veut marier la fille du propriétaire du terrain : « Eh bien, Fils d'un Tel, je t'ai apporté un peu de bière pour te dire que j'ai vu dans ta propriété une belle jeune fille. J'espère que tu m'excuseras si je te dis que j'en suis follement amoureux. Je souhaite vivement te demander si tu consens à m'accepter pour gendre¹⁵. » En revanche, le père d'un candidat au mariage tâtera le terrain auprès du père de la fille en lui disant qu'il a observé dans son enclos une *agnelle* qu'il admire beaucoup¹⁶.

Le terme *uthoni* dont le sens exprime la réservation, le sentiment de honte, qui caractérise les relations entre parents par alliance, est également utilisé pour rendre la nature des rapports qui doivent régner entre vendeur et acheteur d'un terrain. Cette relation est donc ressentie comme semblable au lien créé entre deux familles liées par mariage. L'utilisation du même terme dans les deux situations souligne certes l'existence d'un lien intime entre la famille et le domaine foncier, mais elle exprime aussi le parallélisme, voire l'identité entre l'être et la fonction de la terre d'une part et celles de la femme d'autre part.

Ce qui précède justifie aussi la façon dont nous avons choisi de structurer l'aperçu des valorisations kikuyu qui s'articulera autour des trois

¹⁴ Prière rapportée par W. S. Routledge, p. 236.

¹⁵ J. Kenyatta, 1967, p. 45.

¹⁶ Cfr. G. W. Mathu, p. 53.

pivots indiqués. Il a déjà été dit qu'il ne saurait être question de l'analyse complète et détaillée d'une culture. Notre description sera entièrement commandée, et partant limitée, par la valeur explicative que l'univers traditionnel est susceptible d'apporter à un effort pour comprendre et rendre intelligible certains aspects de la genèse et de la nature du principal mouvement religieux indépendant du pays kikuyu.

3. Une culture discrète ?

On a appelé la culture kikuyu une culture « discrète »¹⁷, parce qu'elle affirme sa durée sans recourir aux monuments, aux palais des gouvernants, aux églises somptueuses. Ici pas de symboles mémorables plus forts que le temps accordé à la vie des mortels pour perpétuer les hauts faits de la race, pas de temples, d'arcs de triomphe, de pyramides, d'inscriptions qui jalonnent les siècles et les millénaires. Certains seront sans doute tentés d'aller plus loin, de rejoindre l'opinion largement répandue parmi les colons qui classaient les Kikuyu parmi les peuples les plus arriérés de tout l'empire britannique¹⁸, et de se demander si on peut encore parler réellement de culture à propos d'eux. Le terme de culture évoque, en effet, pour l'Occidental essentiellement les produits et les résultats d'un effort de transformation de la nature ainsi qu'un affinement des relations entre les humains, entre autres, des rapports entre l'homme et la femme. Chez les Kikuyu, tout au contraire, les composantes essentielles de l'univers culturel, telles que nous les avons présentées, sont des éléments faisant intégralement partie de l'ordre naturel et directement empruntés à lui. Donc, pas de culture chez les Kikuyu ou échec de notre définition de la culture ?

Nous ne devons pas oublier que toute culture comporte aussi une vision totale du monde et, par conséquent, également une conception de la culture elle-même. Nous jugeons les autres cultures à partir de nos idées, culturellement conditionnées, sur la culture. Or, pour comprendre réellement un univers non occidental, il est indispensable, et en fait pas plus que normal, d'abandonner la conception particulière que l'Occident a élaboré de la culture et qui s'inscrit parfaitement dans la ligne de l'approche dominatrice et agressive que nous avons relevée comme étant caractéristique pour la mentalité de la zone blanche du globe. Dans la ligne du trait le plus saillant de sa propre culture, l'Occidental tend facilement à réduire

¹⁷ G. Balandier, 1967, p. 6.

Dans le récit autobiographique de sa jeunesse passée au Kikuyu E. Huxley fait dire à la femme d'un colon : « Ne vous paraît-il pas étrange que rien de ce que les gens ont créé n'a survécu ici ? Même pas la moindre trace. Pas de ruines de cités ou de temples ni d'anciennes routes recouvertes par la brousse, ni légendes d'empires du passé, ni statues cachées dans le sol, ni tombeaux ou monuments mortuaires. Aucun signe indiquant que des générations d'hommes ont vécu et se sont éteintes ici. » E. Huxley, 1962, p. 67.

¹⁸ Les colons d'Afrique Orientale aimaient opposer du point de vue culturel l'Afrique de l'Ouest aux tribus « incultes » de l'Est Africain en général. Voir par exemple, J. F. Lipscomb, 1955, p. 106.

La tendance existait également à considérer les tribus est-africaines comme bien plus « primitives » que celles de la partie australe du continent. Cfr. Noni Javabu, p. 141.

la création culturelle à l'exercice de l'intentionnalité transformatrice et de l'action dominatrice. A la fin de la Renaissance, Antoine de Montchrestien exprime l'essentiel de la conception de l'homme de la modernité occidentale en disant que l'homme est né pour vivre en continuel exercice et occupation. Et au milieu du dix-neuvième siècle, Marx dira que la nature transformée par l'industrie, bien qu'ayant une forme aliénée, est la vraie nature anthropologique. De la sorte, on confond un aspect qu'on considère soi-même comme l'expression privilégiée de l'activité culturelle avec la définition exhaustive de la culture. Cette polarisation de l'attention par l'extériorité, ce passe-droit accordé à la notion d'activité entendue comme déploiement d'énergie dirigée vers l'achèvement de buts extérieurs, tend à faire oublier qu'à l'intérieur de l'univers humain toute expression renvoie, comme le symbole à la réalité, au sens, à la tension interne et au dynamisme créateur signifiant dont elle procède. A la base de l'œuvre extérieure se trouve une intuition qu'elle traduit, un ordre et un sens dont elle constitue le symbole. De son seul regard l'homme organise l'univers, y introduit signification, ordre, structures et valeurs, le fait exister en tant qu'univers pour lui, c'est-à-dire comme monde culturel. Or ce regard, qui est culturel, qui est culture, n'est pas uniforme et ne conduit pas nécessairement à cette vision rétrécie qui identifie la culture à la lutte contre une nature ingrate et résistante.

D'autres rapports à cette nature sont pensables, des regards différents sur elle sont possibles. La vision du peuple que nous étudions en constitue un. Au bout d'un effort pour s'ajuster au regard kikuyu, leur culture se révèle comme un système cohérent et intelligible. Elle cesse même dans un certain sens d'être discrète. L'omniprésence de l'idéologie de la Vie, sa cosmologie implicite, la logique interne et l'emprise totalitaire de ses principes inspireurs se dévoilent puissamment, une fois qu'on a admis que la clef qui ouvre la porte à leur compréhension est différente de celle qui livre accès à la culture occidentale moderne.

4. La primauté de la terre

Ce n'est pas un choix arbitraire de commencer par le facteur terre. A l'intérieur du triangle de la vie il apparaît en effet comme primordial et dominant, prééminence qui se déduit aisément des paroles, que nous avons déjà rapportés en partie, de l'ancien chef Koinange expliquant en 1950, ce que la terre signifie pour son peuple : « Lorsque quelqu'un vous vole votre bœuf, celui-ci est tué, grillé et mangé. On peut oublier. Lorsque quelqu'un vous vole votre terre, on ne peut jamais l'oublier. Elle est toujours là, avec ses arbres qui étaient des amis chers, avec ses petites rivières... C'est une présence amère ¹⁹. »

J. Kenyatta affirme également la prédominance de la terre, cette fois-ci par rapport à la femme : « Si la mère porte durant huit ou neuf lunes un enfant dans ses entrailles, seule la terre le nourrit tout au long de sa vie.

¹⁹ Paroles rapportées par F. Brockway, 1955, p. 87—88. Cfr. Chap. I, note n° 28.

C'est elle aussi qui protégera pour l'éternité son âme défunte²⁰. » L'attitude que quelqu'un adopte à l'égard de leurs terres décide en définitive des sentiments que les Kikuyu lui porteront : « Le vrai ami des Kikuyu est celui qui sauvegardera complètement nos terres pour nous et nos enfants²¹. » Pour le Kikuyu traditionnel sa relation à la terre se confond avec l'essence et le sens même de la vie. Aussi Kenyatta n'exagère-t-il aucunement en écrivant : « Rien n'est plus important pour la compréhension des problèmes kikuyu qu'une étude objective de la propriété foncière. Elle est la clé de voûte de la vie de mon peuple²². » Même si depuis l'avènement de l'économie monétaire, introduite par la colonisation, les Kikuyu se sont montrés extrêmement avides d'argent²³, ils persistent à regarder la terre comme valeur ultime et centrale. M. Blundell, fonctionnaire britannique du gouvernement kenyan au début des années soixante, a exprimé son étonnement devant le fait que des Kikuyu occupant des fonctions hautement rémunérées ne cessaient pas d'essayer de bénéficier des programmes gouvernementaux de développement agricole, tant ils étaient obsédés par le désir de rester rattachés à tout prix à quelque domaine foncier²⁴. L'argent amassé par certains membres de la tribu est d'ailleurs la plupart du temps destiné à l'achat de nouveaux champs. « Chaque homme qui possède une terre est considéré comme étant riche », écrit J. Ngugi. « Quelqu'un qui a beaucoup d'argent, beaucoup de voitures, mais pas de terre, ne peut jamais être considéré comme riche. Par contre, un homme qui se promène en haillons mais qui possède au moins un bout de terre rougeâtre est tenu pour plus riche que celui qui ne dispose que d'argent²⁵. » Et R. M. Wambaa dit : « Même aujourd'hui une chose est centrale dans la pensée kikuyu : la préférence accordée à la terre sur l'argent. Ce sentiment que l'homme qui possède une terre est mieux loti que celui qui gagne de l'argent est quelque chose d'ancré dans leur mentalité²⁶. » Une enquête sociologique récente parmi des citadins kikuyu montre que la quasi-totalité des membres de la tribu interrogés proclament résolument la conviction que la possession d'un champ demeure une nécessité absolue pour tout Kikuyu. « Quelqu'un qui ne possède pas un morceau de terre est *ndoikaine* (inconnu) ; il n'est ni aimé ni admiré par ses propres gens. » « Aussi longtemps qu'un Kikuyu n'a pas de champ, il demeurera insatisfait, même lorsqu'il a un commerce ou un excellent travail. » « Nous – autres Kikuyu, nous ne sommes pas des citadins. Nous vivons en ville, ou partout ailleurs où nous trouvons du travail, à cause des besoins matériels, mais nous aimons toujours retourner à nos champs²⁷. »

²⁰ J. Kenyatta, 1967, p. 34.

²¹ *Memorandum on the Kikuyu Native Reserve*, rédigé à Kiambu le 14-8-1923 par l'Association Kikuyu. Voir : KNA, PC/CP/6/4/2.

²² J. Kenyatta, 10 c. cit. note n° 20.

²³ L'amour de l'argent est presque toujours la première caractéristique que les membres d'autres tribus du Kenya attribuent aux Kikuyu lorsqu'on les interroge sur ceux-ci.

²⁴ M. Blundell, p. 205.

²⁵ J. Ngugi, 1964, p. 22.

²⁶ R. M. Wambaa - K. King.

²⁷ C. A. Dutto, p. 169, 174.

Comme chez un certain nombre d'autres peuples, un mythe explique l'origine des Kikuyu par l'émergence du premier membre de la tribu hors des profondeurs de la terre. Cette manière de présenter l'origine de l'homme constitue une démarche de l'esprit par laquelle l'être humain est situé en fonction du coordonné terre. Elle met d'abord en lumière l'enracinement fondamental de l'homme dans le milieu terrien. L'homme sort des entrailles de la terre comme l'enfant du ventre de la mère. Il est en quelque sorte de sa pâte. L'homme et la terre, dont il a émergé, dont il est né, ont partie liée pour toujours. Car rien n'est plus fort ou plus indélébile en Afrique traditionnelle que les liens qui rattachent quelqu'un à son origine.

Rapproché d'un autre mythe kikuyu, il apparaît que le thème de l'émergence du sein de la terre trahit une conception dans laquelle l'homme se perçoit lui-même sur le modèle du végétal. Il n'est pas difficile de percevoir un écho de cette mentalité dans le nom de *mingunura*, « ceux qui sortent de la terre », que certains Kikuyu donnaient aux premiers Européens qu'ils rencontraient. Ils associaient la couleur de la peau des étrangers à celle de ces bolets blancs fraîchement sortis de terre que sont les champignons. Comme beaucoup de gens ignoraient au début d'où venaient ces échantillons mycologiques d'une humanité inédite ils s'expliquaient qu'ils devaient avoir, tout comme les agarics, émergé hors de la terre. Ils projetaient de la sorte leur propre conscience végétalo-cthonienne sur les nouveaux venus.

Ensuite, et par implication, le thème du mythe contient celui de la dépendance permanente dans lequel se situe l'homme par rapport au tellurique. Pareil au végétal qui ne subsiste que grâce à ses racines plongés dans le terroir, l'homme se sent redevable de façon irrémédiable et constante à la terre. Selon la mentalité kikuyu on ne se détache jamais entièrement de ceux dont on a reçu la vie. Un lien de dépendance indestructible unit l'homme à ses parents et à ses ancêtres, dont il croit qu'ils continuent à lui dispenser la vie, plus exactement à lui assurer la communication avec les sources de la vie, bien au-delà des seuls actes d'engendrement, d'accouchement et de nutrition auxquels on a l'habitude de restreindre cette fonction en Occident. La sortie de Gikuyu hors de la terre le rend, lui et ses descendants, à jamais dépendants et tributaires de cette terre dans une relation en tout semblable à celle qui existe entre parents et enfants kikuyu et qui n'est pas seulement juridique, morale et affective, mais encore appréhendée comme de nature ontologico-dynamique. Etre parent ici n'est pas seulement provoquer la vie et l'engendrer ; c'est aussi la maintenir, la vivifier, la défendre, la préserver, la féconder sans arrêt. On saisit ici pourquoi nous avons soustrait l'attachement du Kikuyu à sa terre à la juridiction de l'esthétique pour l'exprimer en termes du rapport enfant-mère, qui constitue la catégorie dont il relève effectivement.

Le récit mythologique traduit aussi ce que nous appellerions une transcendence limitée de l'homme par rapport à la terre. Par le fait de son émergence de la terre, l'homme s'élève en quelque sorte au-dessus d'elle. Il acquiert dans un certain sens du pouvoir sur elle, quoique le terme de suprématie n'est pas de mise. Il serait en effet certainement erroné d'in-

interpréter ce pouvoir comme la réplique exacte du sentiment d'emprise dominatrice quasi illimitée que nourrit la culture occidentale moderne à l'égard de l'univers matériel. En revanche, ce serait exagérer dans un autre sens de dire que le Kikuyu vit en harmonie totale avec son biotope, comme nous nous sommes permis de l'affirmer lorsqu'il s'agissait de marquer les lignes maîtresses de cultures qu'on veut opposer. En réalité, il se forge à travers l'agriculture une biocénose nouvelle, adaptée à ses besoins. Le modèle du végétal demeure pertinent jusqu'à un certain point. Nourri entièrement par la terre, il contribue d'autre part à une modification du terroir, lente et imperceptible au regard pressé, mais réelle et aux conséquences non ignorées de l'agronomie. Reprenant l'image, — mais, en fait, c'est plus qu'une image —, des relations parents-enfants nous dirions que l'Occidental se sent dans un certain sens transformateur radical et créateur — non pas au sens métaphysique du terme évidemment — de l'univers matériel, tandis que le Kikuyu reste un enfant de la terre, autorisé à y travailler et à l'exploiter en vue de l'entretien et de la croissance de sa force vitale, mais toujours à la manière d'un enfant qui est autorisé à faire fructifier, dans le respect et la dépendance, le patrimoine parental²⁸. Un enfant peut dépasser en grandeur et en force ceux qui l'ont engendré, et de ce fait acquérir sur ceux-ci ce qu'en Occident nous appellerions une supériorité. Selon l'Africain, un tel enfant reste toujours fondamentalement subordonné et inférieur aux parents et même aux frères aînés, dans la mesure où l'on suppose que l'antériorité dans le temps et la primogéniture accordent à ces derniers une plus proche intimité avec les ancêtres et, par conséquent, une plus grande proximité avec les sources profondes de la vie. « L'enfant », écrit P. Tempels, « même adulte, demeurera toujours pour les Bantu, un homme, une force, une dépendance causale, une subordination ontologique des forces qui sont son père et sa mère. La force aînée domine toujours la force puînée, elle continue à exercer sa force vitale sur elle²⁹. » Le Kikuyu fait preuve d'une attitude semblable à l'égard de la terre qui est pour lui le parent initial, la mère primordiale.

Les Kikuyu apparaissent donc d'emblée comme des terriens, des hom-

²⁸ Dans son roman *Weep Not Child*, J. Ngugi met en scène un colon européen M. Howlands, et son squatter kikuyu, Ngothi, qui tous deux prétendent avoir droit de propriétaire sur la terre qu'ils travaillent. Le premier parce qu'il l'aurait acheté, le second parce qu'il estime quelle a appartenu à ses ancêtres et par conséquent ne peut revenir qu'à lui. Il est intéressant de comparer l'attitude des deux propriétaires à l'égard du terrain. Celle de Howlands est possessive, dominatrice, exploitante. Ngothi, par contre, s'approche de la terre avec respect et émotion. Il la vénère. Cfr. E. Palmer, p. 2. L'Européen s'étonne de l'absence de cette approche possessive et agressive : « Quoi qu'ils avaient un nom pour chaque arbuste, arbre et oiseau, les Kikuyu se mouvaient à travers leur pays sans sembler le posséder — ou peut-être — je veux dire, sans laisser la moindre empreinte sur lui. A nous, cela paraissait remarquable : ils n'avaient guère aspiré à recréer, transformer, dompter la terre ou à la mettre sous leur contrôle. Un paysage italien mis en terrasses ou le domaine d'une ferme anglaise sont des choses fort différentes de l'étendue de forêt marécageuse qui au début a constitué le matériel brut. Ils constituent la création conjuguée de la nature et de l'homme. Les indigènes d'Afrique ont accepté ce que Dieu ou la nature leur avaient donné, apparemment sans désirer l'améliorer d'une manière notable. » E. Huxley, 1962, p. 46—47.

²⁹ P. Tempels, 1949, p. 41.

mes de la terre au sens le plus strict du mot. Leur pâte est la glèbe et rien qu'elle. Le père du peuple, qui en tant que figure typologique le représente et le préfigure dans sa totalité, apparaît comme essentiellement lié à la terre³⁰. A propos d'une collection de traditions orales africaines concernant l'origine de l'univers et de l'homme, P. Radin écrit : « On rencontre rarement des récits qui dépeignent l'homme si complètement et si inextricablement ancré dans ce monde, si obsédé par son contact avec la terre. Contrairement à la croyance partout répandue dans le monde, l'Africain authentique n'est pas censé avoir possédé à un moment donné une parcelle de la divinité et l'avoir perdu ultérieurement. Même dans les mythes qui traitent de ce qu'on a appelé dieux supérieurs ou divinités uraniennes, il est possible de détecter une certaine hantise du géocentrisme³¹. »

6. Naître avec la terre

Les Kikuyu ne sont pas seulement nés *de* la terre ? D'une certaine façon on peut également dire qu'ils sont nés *avec* la terre, ou plus exactement avec leur terre. Nous avons parlé plus haut de la faiblesse, du point de vue historique, des affirmations et interprétations émises par Kenyatta concernant le lieu d'habitat originaire des Kikuyu. C'est maintenant le moment d'en dire la vérité anthropologique. En effet, les Kikuyu ont effectué leur exode et sont arrivés dans les régions qu'ils occupent actuellement, englobés dans — et entourés par d'autres peuples dont ils ne se sont détachés nettement une fois qu'ils ont commencé à prendre possession de leur pays. Ce n'est que depuis lors qu'on peut dire qu'ils existent en tant que groupe particulier. Et c'est de cette réalité de la naissance des Kikuyu en tant que peuple distinct, portant un nom propre, que le mythe de Gathanga rend, à sa manière, compte. Le mythe recouvre et exprime l'événement historique de la coïncidence de l'émergence du peuple kikuyu en tant qu'entité ethnique propre avec la prise de possession de la terre qui deviendra *sa* terre, le lieu de son établissement définitif, ou mieux, rendu définitif par l'apparition du colonisateur sur la scène. La venue à l'existence de l'ancêtre éponyme est située au cœur du pays kikuyu, la vie antérieure et l'existence migratrice de la tribu n'étant pas prises en considération par le mythe comme faisant partie intégrante de l'histoire typo-

³⁰ Il est vrai que, selon un autre mythe, Gikuyu et sa femme Muumbi sont représentés comme surgissant de l'eau. Il s'agit ici d'un thème familier à la psychanalyse : l'eau comme symbole des eaux maternelles se trouve fréquemment utilisée pour décrire le milieu original des premiers êtres humains. Cependant, d'après un autre mythe, l'histoire de Mamba et Njiri, l'eau n'est pas appréhendée comme étant en opposition avec la terre. Originellement les deux ne formaient qu'une seule matière.

³¹ P. Radin, p. 4. H. Sawyerr, p. XI, écrit pourtant à propos des tribus du Ghana, du Nigeria et de Sierre Leone : « Les trois peuples affirment qu'un nouveau né arrive revêtu d'une étincelle divine qui le met en lignage avec Dieu. » Nous pensons que c'est Radin qui a raison et que l'affirmation de Sawyerr est la conséquence d'une certaine approche et d'une certaine interprétation des religions africaines qui sont actuellement fort à la mode dans certains milieux, mais auxquelles il y a énormément à redire. Une telle discussion ne peut évidemment pas être engagée ici. Quoi qu'il en soit, le texte de Radin est parfaitement exact en ce qui concerne les Kikuyu.

logique du peuple. Pour le mythe, le monde naît et l'histoire commence le jour où les Kikuyu ont regardé leur terre. La procédure suivie par Kenyatta a donc consisté à éliminer les traditions plus directement historiques existant au sein de son peuple au profit d'un mythe à vérité anthropologique et à transformer l'élément historique que celle-ci véhicule en vérité historique unique et totale. Si nous avons rejeté les vues de Kenyatta, ce n'est pas parce qu'elles traduiraient la conscience subjective du peuple, pour reprendre la formule de Ziégler, mais parce qu'elles insèrent et exploitent cette conscience dans un contexte inédit et en l'assujettissant à une thèse particulière qui lui est étrangère, en durcissent et modifient le sens.

7. Recevoir la terre

Restons-y encore un instant, à ce mythe.

Les deux récits que nous avons relevés jusqu'à présent présentent l'origine de la tribu kikuyu envisagée respectivement comme entité physique et comme entité ethnique. Un troisième aspect fournit en quelque sorte au peuple la charte de son existence juridique. De nouveau la terre figure comme personnage silencieux mais crucial. De tout le dossier mythologique kikuyu ce texte constitue probablement la pièce actuellement la plus universellement connue et répandue à cause de la signification psychologique qu'elle a revêtue à l'époque coloniale. Elle a été puissamment orchestrée durant cette période, recevant l'expression consacrée sous laquelle on la retrouve sous la plume des littérateurs.

Selon le récit la terre apparaît comme le premier bienfait accordé à Gikuyu par Ngai, avant même qu'il ait reçu de lui une femme et une descendance. La légende raconte qu'un jour Ngai a invité Gikuyu à se rendre à la résidence divine au sommet du mont Kenya. Là, au milieu des pics couverts de neige dont aucun pas n'avait jamais violé la virginité, Gikuyu s'est trouvé face à face avec le maître de l'univers. Du haut de la montagne du mystère Ngai fait contempler à son hôte l'admirable beauté du pays qui se dévoile aux yeux émerveillés de Gikuyu et lui dit solennellement : « Ceci est à toi ! » Débordant de reconnaissance et de gratitude devant tant de bonté, Gikuyu s'écrie, comblé : « O mon père, grand ancêtre, je ne trouve point de paroles pour vous remercier, mais je sais qu'il ne reste point caché à votre profonde sagesse combien je vous rend grâce de vos glorieux bienfaits. O mon père, quand je me tourne vers votre grandeur, le respect me rend confus. O grand ancêtre, qui gouverne toutes choses sur la terre comme au ciel, je suis votre guerrier et je me tiens prêt à agir selon votre volonté. » Les paroles de Gikuyu plurent à Ngai qui lui confirme l'octroi du pays en ces termes : « Mon bon et courageux guerrier, tes paroles ont touché mon cœur et je suis très satisfait. Tes fils et tes filles se déplaceront à travers la grande cuvette formée par les montagnes et s'y multiplieront. Tu jouiras de la bonté du pays et de tous ses fruits. Souviens-toi toujours que c'est moi qui t'ai donné tout cela. Ma bénédiction sera avec toi et avec ta descendance où que tu ailles ³². »

³² J. Kenyatta, 1966, p. 2—3.

La signature divine est apposée à l'occupation du pays qui reçoit par là sa consécration religieuse, en langage moderne, sa superstructure idéologique. Aussi le ton réprime-t-il à peine une connotation revendicative. Il se peut que cet accent lui vienne de la lecture du mythe en situation coloniale. Mais il semble qu'il ne faille pas nécessairement mettre tout sur le compte du bain colonial dans lequel le mythe a, sans conteste, été trempé. Les Maasai possèdent un mythe, qui peut être mis en parallèle avec notre récit, et qui rapporte le don du bétail fait par Dieu à cette tribu. Or, ce mythe a toujours servi aux Maasai de base à la véhémence revendication selon laquelle tout le bétail sur terre leur revient de droit divin. La situation coloniale n'a pas été nécessaire ici pour enrichir le mythe d'une résonance qu'il n'aurait pas eue antérieurement. D'autre part, les tabous de la chasse et de l'agriculture³³ semblent avoir fait partie d'une polémique écologique — sans doute rarement exprimée autrement que dans les tabous et les mythes — sur l'utilisation du milieu naturel. Le tabou de la chasse proteste contre le gaspillage du sol que représente, du point de vue de l'agriculteur, sa réserve comme terrain de chasse, tandis que le tabou de l'agriculture dénonce un usage du sol constituant une perte sèche aux yeux du pasteur. Le don d'un pays se prêtant admirablement bien à la pratique de l'agriculture justifie l'exploitation du sol par culture tout comme le don du bétail légitime, non seulement les raids, mais également la mise à part des sols en faveur des troupeaux. Il se peut donc que ces mythes aient hérité leur touche d'agressivité de cette conjoncture polémique précoloniale.

8. Venir à l'existence par l'agriculture

Un homme appelé Mumbeere quitta son pays d'origine et se mit à voyager en direction de l'est. Quand il avait marché longtemps, le soleil lui faisait signe qu'il ne pouvait pas poursuivre sa route dans cette direction mais qu'il devait repartir en direction opposée, vers l'ouest. Le soleil lui procura une provision de viande en spécifiant qu'il devait voyager jusqu'à ce que toute la provision serait consommée. Il devait s'établir dans le pays où il serait arrivé à ce moment. Mumbeere en fit ainsi. Parvenu au pays Mbeere, il n'avait plus de viande à manger et il décida d'y demeurer, conformément aux instructions du soleil. Il y prit femme et engendra trois fils. Quand ces derniers eurent atteint l'âge adulte, Mumbeere les appela auprès de lui et leur dit qu'il voulait donner un cadeau à chacun d'eux. Il posa devant eux un arc, un javelot et un bâton à fouir en disant : « Que chacun choisisse le présent qui lui convient le mieux ! » Le premier fils prit le javelot et ses enfants devinrent les Maasai ; le second choisit l'arc et ses descendants devinrent les Kamba. Ainsi le bâton à fouir fut légué au troisième fils dont les enfants s'appelleraient Kikuyu.

Ce récit contient davantage qu'on soupçonnerait à première vue. Ce

³³ On sait déjà que les Kikuyu pratiquent le tabou de la chasse. Les Maasai pastoraux ont un tabou partiel de la chasse, mais un tabou très strict de pratiquer l'agriculture. Ce par quoi nous sommes concernés ici n'est pas l'origine de ces interdictions, mais leur sens vécu au plan synchronique.

n'est cependant pas le lieu ici d'en faire l'exégèse en profondeur qui révélerait l'inexactitude des interprétations historique (H. E. Lambert et M. P. K. Sorrenson) et psychologique (H. E. Lambert et R. Buijtenhuijs), qui en ont été proposées. Nous devons remettre à une autre occasion une analyse détaillée du mythe.

A présent, nous pouvons nous contenter de relever que sur un point important le récit complète le message des mythes du Mukurue Wa Gathanga et du don du pays. Comme ces derniers traduisent la conviction que la naissance du peuple et l'occupation de sa terre se confondent en un seul et même acte, le mythe de Mbeere véhicule l'idée que l'émergence des Kikuyu comme peuple est contemporaine de leur option pour l'agriculture. Si les mythes précédents soulignent que le peuple et sa terre sont coextensifs, celui-ci enseigne qu'une relation particulière du peuple à la terre est constitutive de sa définition même. Cette relation, qui détermine l'originalité culturelle kikuyu, est exprimée par la spécificité de l'instrument de travail : le bâton à fouiller ou, selon une variante, la houe, symboles du mode d'existence agraire. Le fait de télescoper l'événement dans la période des origines manifeste la conviction que le peuple s'est en quelque sorte constitué en tant que tel par le choix opéré en faveur de l'agriculture et que c'est grâce à cette option et à partir d'elle qu'il s'est différencié, a trouvé son identité et a pris ses distances vis-à-vis des autres peuples ayant adopté des modes de production divergentes et par-là des physionomies culturelles différentes.

Les quatre récits mythiques que nous avons sélectionnés, et qui comptent parmi les pièces les plus connues du dossier mythologique kikuyu, envisagent chacun un aspect particulier et complémentaire de la conception qu'a le peuple de sa genèse. Le premier fait appel au thème de l'autochtonie pour exprimer l'origine *physique* du peuple. Le second relate sa genèse comme *ethnie* distincte, tandis que le troisième légitime l'existence *juridique* de cette ethnie. Enfin, le dernier fait intervenir la valeur symbolique des objets technologiques pour représenter la genèse *culturelle* de la tribu. Dans les quatre cas, la terre figure comme terme de référence indispensable et comme foyer essentiel de fécondité. De n'importe quel point de vue on envisage la chose, le devenir du peuple kikuyu apparaît comme une histoire dans laquelle la terre tient le rôle principal.

9. Posséder la terre

L'Afrique traditionnelle connaît plusieurs systèmes de tenure foncière. On a appelé celui pratiqué par les Kikuyu un des plus compliqués du monde. Aussi est-il impossible de traiter de manière satisfaisante dans l'espace de quelques pages d'une matière qui continue de soulever de nombreux et difficiles problèmes d'histoire et d'anthropologie. Les quelques notes qui suivent appelleraient donc bien des compléments, des développements, des nuances, des commentaires et des mises au point auxquels nous devons inévitablement renoncer sous peine d'alourdir démesurément une étude déjà volumineuse. L'auteur a donc conscience des inévitables limites et du caractère condensé de cet exposé, dont en particulier les aspects conflictuels ont été trop facilement écartés.

Chez beaucoup de peuples africains, c'est la société tribale ou clanique dans sa totalité qui figure comme vrai propriétaire du sol sur lequel — et dont vivent ses enfants. La terre y est propriété collective de tous les membres de la communauté tribale ou du clan. De ce fait, certains se sont crus autorisés à avancer qu'il en allait de même chez les Kikuyu³⁴. Mais les porte-parole de ceux-ci ont toujours vivement contesté une telle manière de voir. Elle pouvait se baser sur le fait que les Kikuyu parlaient facilement, lorsqu'ils s'adressent à des étrangers, de *borori wahura*, notre terre, ou de *borori wa Kikuyu*, la terre des Kikuyu, dans le but de souligner l'unité de la tribu et la cohésion du peuple face à un ennemi étranger. Mais on outrepassait manifestement le sens de ces expressions, en y voyant la manifestation d'un régime de propriété collective. Le fait que la terre était parfois exploitée par quelqu'un d'autre que le propriétaire — et ceci sans aucun paiement de redevance —, le fait que certains construisaient une maison sur un sol qui ne leur appartenait pas, — également à titre d'amitié —, le fait enfin que toute la communauté faisait parfois front lorsqu'une partie du territoire se trouvait menacée, semblent aussi avoir induit en erreur les observateurs européens. Ils en concluaient tout simplement que, comme chez tant d'autres peuples africains, le sol kikuyu était propriété tribale et revenait par conséquent tout naturellement, pendant la période de la colonisation, au gouvernement anglais, qui pouvait en disposer comme il voulait et le distribuer comme bon lui semblait. Une autre considération émise en vue de soutenir la même conclusion était que la propriété privée constituait à leurs yeux le signe d'un certain degré d'évolution culturelle qu'on déniait a priori aux Kikuyu. Si on était disposé à reconnaître que les Arabes et les Swahili de la côte possédaient une forme de propriété privée, on tenait qu'il était impossible que l'on puisse retrouver celle-ci chez « les sauvages primitifs de l'intérieur »³⁵.

Certains fonctionnaires coloniaux n'étaient pas privés d'un certain cynisme dans l'expression de leurs vues sur la question des terres kikuyu. Ainsworth, par exemple, voulant « protéger » les Kikuyu contre l'avidité sans bornes des colons, écrivait : « Il vaut mieux interpréter les coutumes foncières des Kikuyu selon ce que nous estimons être le mieux pour le

³⁴ Le système foncier kikuyu a fait l'objet de controverses longues et passionnées. On se formera une idée de la nature des discussions en recourant à : M. W. Beech, 1917 ; *The Kikuyu Githaka System*, in : KNA, PC/CP/6/4/2 ; A. R. Barlow, 1932 ; G. V. Maxwell ; R. Bunch, 1939 ; H. E. Lambert, 1950 ; L. S. Leakey, 1938, 1952 ; R. O. Hennings ; *Elector's union of Kenya* ; S. E. Heyer ; J. Kenyatta, 1967 ; B. Kantai ; G. Muriuki, 1969, 1974.

³⁵ En accord avec les convictions évolutionnistes de l'époque on estimait que la nature du système foncier était soumise à une lente évolution, allant de la conception « primitive » de la propriété tribale jusqu'au système « civilisé » de la propriété privée de type occidental. On trouvera un exposé de cette opinion, largement partagée par la communauté blanche du Kenya, par exemple, chez F. D. Lugard, 1893, p. 280. Or, en réalité, il est difficile de savoir si la propriété privée de la terre a, chez les peuples africains, suivi ou précédé la propriété tribale ou clanique. Il se peut que l'évolution ne se soit pas déroulée partout selon un schéma identique, et il nous semble que seule une étude détaillée et approfondie de chaque peuple en particulier est en mesure de fournir des réponses valables à cette question. Notons que certains allaient même jusqu'à dénier la propriété tribale de la terre aux Kikuyu, tellement ces derniers étaient primitifs ! Cfr. M. P. K. Sorrenson, s. d.

pays. Evidemment, nous pouvons attribuer à ces coutumes presque n'importe quel sens : si nous disons qu'il s'agit d'un système de propriété privée, alors cela devient un système de propriété privée, mais dans notre interprétation des lois et des coutumes, je pense qu'il est plus sage de ne reconnaître aucun système de propriété privée ; nous désirons avoir un certain contrôle sur les exploitants non indigènes de la terre. Nous voulons sauvegarder les intérêts fonciers des Kikuyu, et, à cause de cela, nous ne désirons pas qu'il soit reconnu que, lorsqu'un Européen est à la recherche d'un terrain, il est à la recherche d'un champ qui soit propriété privée ³⁶. »

En réalité, la tribu connaissait un régime de propriété assez compliquée mais qui ne laissait en tout cas aucune parcelle du territoire sans propriétaire.

Le type de propriété foncière que les Kikuyu ont finalement adopté est né sous l'action conjuguée de trois facteurs : le mode de migration de la tribu, la nature particulière du terrain occupé et l'accroissement de la population. La migration kikuyu a été en grande partie l'œuvre de familles ou de pionniers individuels. Ils défrichaient la forêt et rendaient la terre apte à la cultivation (*kuuna*). Ces seules opérations leur donnaient droit à occuper le terrain défriché et à se considérer comme son propriétaire. Elles constituaient à cette période des débuts les seuls titres à la propriété. Le fait de s'être donné la peine de mettre en valeur une parcelle gagnée sur la forêt vous en faisait automatiquement le possesseur. On honorait en somme le droit du premier occupant. L'acquisition de la propriété foncière par achat est un procédé qui n'apparaîtra que plus tard, lorsque les Kikuyu descendront vers des forêts et des terres qui se trouvaient déjà occupées par les Ndorobo.

Le paysage kikuyu avec ses nombreuses collines isolait dans une mesure considérable les familles les unes des autres et a ainsi probablement contribué à renforcer la tendance à la propriété privée. En revanche, plus tard l'accroissement de la population et le grossissement des familles, en donnant lieu à une évolution en sens contraire, ont amené une modification du régime. C'est le *mbari* ou famille étendue qui en est venu à être considéré comme étant le propriétaire de la terre ancestrale. Ce système original de propriété foncière se distingue donc autant du régime de propriété privée, tel qu'on l'entend habituellement en Occident, que de celui de la propriété tribale ou clanique tel qu'il est en vogue sur une large échelle en Afrique. On ne trouve pas au Kikuyu des terrains arables appartenant à la tribu comme totalité. Le clan ne figurait pas non plus comme unité de propriété, car les clans n'existaient pas comme unités territoriales — à l'exception peut-être de la région de Murang'a et encore tout au début de la pénétration kikuyu.

Enfin, la défense du *githaka* ou terre du *mbari* contre les animaux sauvages et d'autres ennemis, le fait qu'il constituait l'héritage d'un ancêtre commun, qui continue à être considéré comme le vrai propriétaire de la terre, ont contribué puissamment à la création du sentiment profond d'enracinement et d'attachement qu'éprouve le Kikuyu à l'égard de la terre de

³⁶ Dans une lettre à Crawford, citée par M. P. K. Sorrenson, 1968, p. 178—179.

son *mbari*. P. Gourou écrit avec raison : « Il est permis de dire que le droit foncier kikuyu avait suivi une évolution qui établissait entre l'homme et la terre des liens plus étroits et plus personnels qu'il n'est habituel en Afrique ³⁷. »

Lorsque le chef de famille ou fondateur du *mbari* meurt, la terre revient à tous les fils de toutes ses épouses. Sans acquérir pour cela dans le domaine foncier plus de droits ou de prérogatives que ses frères utérins ou ses demi-frères, le fils aîné de la première femme assume le rôle de chef de famille et porte le titre de *moramati*, terme qu'on peut traduire par administrateur ou fidéi-commis ³⁸. Symbole de l'unité du *githaka*, le *moramati* empêche l'éclatement de la propriété après la mort de son fondateur, veille à la bonne et raisonnable exploitation de la terre, à sa juste répartition entre les familles qui composent le *mbari*, au respect de la volonté du père défunt à son sujet.

Probablement suite à l'expansion démographique la coutume s'est développée d'accorder à certaines personnes qui n'avaient pas réussi à trouver une terre à exploiter la permission de s'établir sur le *githaka* d'un *mbari*, auquel ils n'appartenaient pas par des liens du sang.

Ces *ahoi*, comme ils étaient appelés, ne payaient ni location, ni taxe, ni redevance en échange du droit de cultiver une parcelle du *githaka*. Ils étaient seulement obligés de prêter leur aide au propriétaire, lorsque celui-ci se livrait à des travaux d'envergure et à lui offrir en signe d'amitié les premiers fruits de sa terre et de temps en temps une calebasse de bière. Par l'institution des *ahoi*, les Kikuyu ont concilié leur croyance « qu'un homme sans terre à cultiver n'est pas un homme » ³⁹ avec leur régime de propriété en vogue. En résumant nous pouvons conclure que, selon le stade de son évolution, le *githaka* est propriété privée ou familiale mais jamais propriété clanique ou tribale.

10. Vendre la terre

La terre pouvait être vendue et Kenyatta décrit en détail la cérémonie qui accompagnait cette transaction. Mais à cause de l'immense valeur, plus profonde que purement économique, attachée à la terre il s'agit d'une vente qui n'a été pratiquée que dans des cas extrêmement rares. D'abord, il existe un lien entre la terre et les ancêtres. Vendre la terre était plus ou moins interprété comme un acte indécent à l'égard des ancêtres, en définitive considérés comme seuls vrais propriétaires de la terre. En outre, si

³⁷ P. Gourou, p. 322.

³⁸ Il semble que, au moins dans certaines régions et à une époque plus tardive la fonction de *moramati* n'aurait plus incombé automatiquement à l'aîné de lignage, mais fut confiée par l'ensemble des hommes adultes du *mbari* à celui parmi eux que semblait exceller dans les vertus propices au bon exercice de la fonction.

³⁹ Nous empruntons cette expression à un vieillard qui nous a raconté une légende. Selon le récit, un jeune Kikuyu fut un jour invité par un esprit à faire deux vœux avec promesse que ceux-ci seraient accomplis. Il souhaitait d'abord de recevoir un troupeau de bétail, ensuite d'être gratifié de femmes. Quand nous posions au raconteur la question pourquoi le jeune homme n'avait pas demandé que des champs lui fussent donnés, le vieillard nous regardait avec étonnement, puis dit : « Il avait un champ évidemment. Quelqu'un qui n'a pas d'endroit où cultiver, est-il un homme ? »

la vente d'un terrain procure un bénéfice économique, elle s'effectue au détriment d'un bénéfice de solidarité jugé plus important dans le contexte de la civilisation traditionnelle. La terre est un lien de solidarité, un ciment familial et social. Sa disparition occasionne la perte des nombreuses rencontres, palabres et discussions que nécessite sa gestion. Il y a, évidemment, aussi des considérations économiques qui entrent en ligne de compte. Se défaire de sa terre revenait à mettre en danger la sécurité matérielle. Le régime polygamique, l'accroissement de la population, la nécessité de laisser régulièrement des parcelles en jachère, sont des facteurs qui poussaient un chef de famille ou un *moramati* consciencieux à ne pas entamer trop vite ou à la légère les réserves foncières du *mbari*. Enfin, beaucoup de familles redoutaient l'intrusion d'étrangers sur le *githaka* familial, même si ces étrangers étaient des membres du même clan ou de la même tribu. Les Kikuyu préféraient avoir recours à d'autres solutions que la vente. L'institution des *ahoi* en est une. Celle de *muciar-wa*, par laquelle un étranger pouvait s'insérer dans une famille comme fils adoptif, en quelle qualité une terre lui était attribuée, en constitue une autre.

Il convient de s'arrêter un instant au caractère grave que revêt la démarche de la vente d'une terre ancestrale. Il faut toujours garder présente à la mémoire l'idée que le *githaka* appartient en dernière instance aux ancêtres et qu'aucun Kikuyu ne s'engagera à la légère dans une transaction qui risque d'incommoder les ancêtres ou de susciter leur mécontentement. Le caractère ancestral du domaine foncier implique également qu'aucune personne n'est habilitée en tant qu'individu à prendre l'initiative de vendre la terre. La décision en une matière aussi vitale relève de l'ensemble de tous ceux qui ont droit de parole dans le conseil du *mbari*. Troisièmement, le sérieux de l'opération est souligné et accentué par un ensemble de procédures, de cérémonies, de prières et de sacrifices qui doit être rigoureusement respecté sous peine d'invalider l'acte de vente. Plusieurs épisodes cérémoniels apparentent la transaction à l'acte matrimonial, comme nous l'avons déjà fait remarquer, tandis que dans certains cas on sent le besoin de combiner la vente proprement dite avec un rite qui transforme vendeur et acheteur en frères classificatoires. Il sera bon de se souvenir de tout cela au moment où nous aurons à aborder la fameuse question de la vente des terres par les Kikuyu aux colons européens.

11. Vivre de la terre

La terre fournit aux Kikuyu traditionnels la quasi totalité de leur subsistance alimentaire. En effet, en dehors d'occasions spéciales comme les fêtes et les sacrifices, ils mangent peu de viande. Ils consomment rarement du gibier et du lait, ne connaissent ni beurre ni fromage et ne touchent guère aux poissons et aux œufs⁴⁰. En tant que peuple surtout végétarien, ils dépendent donc presque entièrement des produits du sol. Cette circons-

⁴⁰ Cfr. R. A. W. Proctor ; J. Orr - J. Gilks ; T. F. Anderson. La consommation plus régulière de viande est notée parmi les Kikuyu au cours de la première guerre mondiale. Voir : KNA, PC/CP/4/1/1, *Annual Reports 1915—1920, 1915—1916 et 1916—1917*.

tance ne fait que souligner davantage l'importance que revêt la Terre-Mère dans la culture kikuyu. Sur leur sol fertile, les membres de la tribu cultivaient surtout le sorgho, mais aussi des bananes, des ignames, des patates douces, la canne à sucre, le maïs, différentes variétés de haricots et de pois, le manioc, diverses espèces de millet et de fruit, ainsi que le tabac. Toutes ces plantes ne poussent pas d'une manière également aisée et abondante sur toute l'étendue du territoire. Ainsi bananes, cannes à sucre et ignames, produits qui exigent une terre spéciale et beaucoup d'eau croissent en grande quantité dans les régions du Murang'a et du Nyeri, mais se font plus rares au Kiambu où ils sont de ce fait considérés comme des produits de luxe ⁴¹.

Les premiers Européens à visiter le Kikuyu louent les cultures qu'ils rencontrent et exaltent la région comme un immense jardin et comme le grenier du Kenya ⁴². Les plantations kikuyu leurs apparaissent comme nettement supérieures à tout ce qu'ils avaient vu ailleurs dans le domaine de l'agriculture africaine. Les caravanes s'y arrêtent pour s'approvisionner en nourriture.

Les méthodes d'agriculture utilisées par les Kikuyu sont celles, fort simples, qu'on retrouve en général chez les autres peuples agriculteurs en Afrique, telle que la jachère herbacée ou arbustive, la rotation des cultures et le brûlage. A certains endroits, on a creusé des canaux d'irrigation. La fumure systématique n'était pas pratiquée.

Le travail de la terre, effectué au moyen d'instruments assez rudimentaires, — le pieu en bois, le bâton ferré, le couteau, la hache — était soumis à une division entre les sexes. Contrairement à ce qu'on a l'habitude de dire, les hommes assument leur part du labeur dans le travail agricole. Ils défrichent les surfaces à cultiver, coupent les arbres, dégagent les broussailles, défoncent la surface avec la houe. Ils creusent les rigoles de drainage. Ils plantent les ignames, les bananiers, coupent les cannes à sucre et les épluchent. Les hommes confectionnent également des tuteurs destinés à étayer ignames et bananiers. Enfin, ce sont eux qui essaient de protéger les fruits des champs contre l'invasion par les oiseaux et les animaux sauvages et qui exécutent les travaux de brûlage.

Il revient aux femmes de préparer la terre pour les semences. Elles plantent le maïs, les haricots et les pois, le millet, le sorgho et le manioc. Le sarclage, que les Kikuyu pratiquent sans arrêt jusqu'au moment où les plantes arrivent à maturité, s'effectue en commun par les hommes et les femmes. On peut en dire autant des travaux de la moisson. Ceux-ci incombent cependant pour la majeure partie aux femmes qui sont chargées de rentrer les récoltes, tandis que les hommes coupent ou arrachent les plantes de maïs ou de millet, inspectent les greniers et y effectuent les réparations nécessaires.

Chez certains peuples africains les vieillards entourent de mystère les techniques agraires, afin de majorer leur prestige et leur autorité et dans le but de conserver intact leur monopole de production. Absolument rien

⁴¹ Cfr. J. Kenyatta, 1965, p. 139—149 ; 1967, p. 55—64 ; C. A. Smith.

⁴² R. Crawshaw, p. 26 ; W. S. K. Routledge, p. 7—8.

de tel chez les Kikuyu. Au contraire, leur méthode d'éducation prend soin d'initier très tôt les enfants à l'exécution de leurs futures tâches agricoles. Dès qu'ils en sont capables les enfants se voient, à leur grande joie, attribuer un carré de terre pour exercer leurs compétences.

On leur apprend à le cultiver et à y discerner les mauvaises herbes des bonnes plantes. La culture de la terre est trop importante pour qu'elle puisse rester le secret de quelques initiés. Elle concerne tous les membres de la tribu et on ne saurait être initié trop tôt à ses secrets et à son art.

12. La terre et les ancêtres

L'attitude du Kikuyu à l'égard de la terre dépasse de loin le simple niveau du rapport d'objet à propriétaire ou celui, pragmatiste, rationaliste, de matière à exploiteur. La signification de la terre ne se réduit pas à une simple richesse économique, une valeur d'échange, un lieu exploitable. Elle apparaît autant, et même davantage, comme une réalité sacrée. En effet, la communion avec les esprits ancestraux, — chose importante entre toutes, parce que les ancêtres constituent les canaux de la force vitale —, s'établit chez les Kikuyu grâce au contact avec le sol où les morts ont été enterrés⁴³. Le sol habité ou exploité appartient en définitive à ces ancêtres. Les vivants n'en sont en quelque sorte que les occupants. Avant de consommer une boisson, les Kikuyu commencent par en répandre une petite quantité sur le sol, établissant par cette offrande le contact avec les ancêtres (*goitangera ngoma njohi*). Ainsi s'instaure entre l'homme, ses ancêtres et la terre un accord intime qui se traduit par une sorte d'échange du produit offert par le sol à l'homme et du culte donné par l'homme à la terre de ses ancêtres⁴⁴. Ainsi le champ, lieu de culture, devient également un lieu de culte. Le propriétaire du *githaka* en est aussi le prêtre. Si la vente de terres était relativement rare chez les Kikuyu, c'est, entre autres et surtout, parce que l'abandon d'un terrain tendait à affaiblir le contact avec les esprits ancestraux, lien en dehors duquel il devient impossible aux Kikuyu d'envisager l'existence avec sérénité et optimisme. « Il ressentait la perte de sa terre plus profondément encore que Boro, car pour lui il s'agissait d'une perte spirituelle. Lorsqu'un homme se trouve privé de la terre de ses ancêtres, où peut-il sacrifier au créateur ? Comment peut-il entrer en contact avec les fondateurs de la tribu, Gikuyu et Muumbi⁴⁵ ? »

⁴³ Cfr. J. Kenyatta, 1937, p. 309 ; 1967, p. 159—160. A l'exception de quelques cas particuliers les Kikuyu n'enterraient pas à proprement parler leurs morts. Les cadavres, et parfois même les agonisants, étaient tout simplement jetés dans la brousse. Ceci n'empêche pas que le lien entre la terre et les ancêtres, tel que nous l'avons décrit, constitue un aspect profondément enraciné de leur conception du monde. R. Jaulin, 1970, voit dans le fait de ne pas enterrer les morts une caractéristique de ce qu'il appelle les peuples libres de la plaine (il s'agit des tribus amérindiennes) qu'il oppose aux peuples agriculteurs d'Afrique, gens bornés qui s'accrochent à un lopin de terre. Nous ne pouvons que conclure à la superficialité de cette interprétation et au manque d'information sur lequel elle est basée.

⁴⁴ Cfr. M. Bekombo, p. 138—139.

⁴⁵ J. Ngugi, 1964, p. 84.

On comprendra, à la lumière de tout ce qui précède, qu'on ait pu écrire que la terre semble avoir eu traditionnellement pour les Kikuyu une signification plus profonde que pour la plupart des autres peuples de l'Afrique de l'Est. Les Kikuyu apparaissent avant tout et essentiellement comme un peuple de la terre. Ils vivent intensément un enracinement profond, à la fois physique, psychologique, social, culturel et religieux dans la réalité tellurique. C'est indubitablement la première caractéristique à leur décerner, le trait le plus saillant de leur physionomie culturelle qu'il convient de ne jamais perdre de vue lorsqu'il s'agit d'accéder à l'intelligibilité de leur destin historique.

Il n'est sans doute pas aisé pour les membres d'une société hautement industrialisée de se faire une idée adéquate de cette signification profonde que revêt la terre aux yeux des Kikuyu traditionnels. Il faut déjà un effort pour celui qui vit dans un monde de produits alimentaires manufacturés et de supermarchés que tous les produits qu'il consomme proviennent directement ou indirectement de la terre. Les usines, les installations, les machines ont fini par tendre un écran trop opaque entre l'origine et la fin du trajectoire parcouru par les matières et les objets. Il lui est devenu difficile d'entretenir des relations vitales, sociales, culturelles avec un sol qu'il ne frôle plus que par l'intermédiaire de machineries lourdes et compliquées et par des pieds revêtus de souliers. L'homme de la fin du vingtième siècle, écrit R. Jaulin, « vit et travaille dans des villes, des appartements, des bureaux, des usines, roule sur des routes ou des rails, dort sur des matelas rehaussés ; aucune de ses activités ne lui laisse prendre un contact physique avec la terre qu'il a partout revêtue de matériaux divers. Il ne dessine plus sur le sable des figures géométriques ou autres pour asseoir sa pensée. La fosse même où l'on dispose son cadavre est soigneusement recouverte d'une pierre polie, gravée, destinée à cacher sur quoi elle repose et d'où elle-même provient. Depuis plusieurs siècles, la terre en Occident, d'un point de vue économique, a reculé devant les valeurs mobilières et les valeurs industrielles et, s'il arrive à l'agriculture de reprendre depuis peu une certaine vigueur, elle le doit à ses efforts pour s'industrialiser, autrement dit pour les distances qu'elle prend, à son tour, vis-à-vis de la terre » ⁴⁶.

L'approche occidentale moderne voit la terre comme une donnée brute et passive à partir de laquelle la culture devient possible. Elle est basée sur une prise de distance de l'homme par rapport à la terre, sur une distinction nette établie entre le sujet et l'objet. La terre fournit tout au plus un cadre à l'activité culturelle de l'homme qu'on essaiera du reste à oublier le plus possible. La tradition kikuyu, par contre, ignore pratiquement tant cette distanciation que cette distinction. L'homme s'y perçoit comme

⁴⁶ R. Jaulin, 1971, p. 30—31.

La même chose s'applique du reste déjà en partie à la jeune génération kikuyu actuelle. Ngugi Wa Thiong'o dit d'un de ses personnages, une jeune fille kikuyu : « Elle appartenait à une génération qui ne serait plus jamais une avec le sol, les plantes, le vent et la lune. » *Ngugi Wa Thiong'o* 1972 b p. 5.

vivant en symbiose et en osmose avec la terre. Cette dernière constitue à ses yeux infiniment plus qu'un simple environnement ou une matière à partir de — et en quelque sorte contre laquelle va s'affirmer la création culturelle. Ici la nature n'est pas encore un univers où les choses sont déchues de leur rang de présences vivantes, dévitalisées et anéanties en objets. Elle est demeurée signifiante et par ce fait comme arrachée à elle-même, à sa condition pré-culturelle. Par son regard transfigurant, l'homme la fait accéder et l'élève au rang du symbolique et du culturel. La terre apparaît comme la réalité, grâce à laquelle et par laquelle l'homme existe et vit. Elle est valorisée comme la créatrice et la nourricière de toute vie, la médiatrice essentielle entre les vivants et les ancêtres. Elle devient un personnage, un élément éminemment actif et créateur. Loin d'être négation de la culture, pure scène de nos actions, comme l'Occident a l'habitude de considérer l'ordre naturel, elle est la grande Mère, la base et la source même de toute culture, dans la réalisation de laquelle l'homme s'appréhende moins comme maître et initiateur que comme fils partenaire et exécuteur. Pré-culturelle par son opacité naturelle et sa densité massive et aveugle, éminemment culturelle dans la mesure où elle sert de moyen de communication entre les hommes et est perçue comme génitrice de toute vie et de toute manifestation culturelle, la terre bascule finalement dans l'orbite du surnaturel par sa qualité d'intermédiaire nécessaire, de médiatrice universelle entre l'homme, les esprits et Dieu. Lieu de convergence du naturel, du culturel et du surnaturel, Maine de Biran l'appellerait le « fait primitif » de la philosophie kikuyu.

14. « *Githaka ni andu* »

Pour la compréhension des événements que nous aurons à relater, rien n'est plus important que de saisir que pour le Kikuyu *la terre est plus que la terre* au sens de milieu, d'environnement physique, de moyen de subsistance, que nous accordons à ce concept. Il la considère comme un être vivant, et, dans son univers mental, elle représente effectivement des personnes.

Nous avons déjà vu qu'il en parle tantôt comme d'une mère, tantôt comme d'une jeune fille, d'une future épouse. Puisque la terre appartient aux ancêtres et puisqu'elle constitue le moyen et le lieu de communication avec eux, elle en est venue, dans la conception du peuple, à les figurer. Voir la terre, c'est percevoir en même temps derrière elle les ancêtres qui y demeurent vitalement rattachés⁴⁷. Elle devient le sacrement de leur présence réelle et efficace. Cela explique que dans le langage traditionnel courant les termes *githaka* (champ) et *ngoma* (esprit ancestraux) sont parfois utilisés indistinctement et comme interchangeableables. Mais la terre présente aussi les vivants qui en vivent. Le concept *mbari*, que nous traduisons par famille étendue, implique traditionnellement toujours une référence à la propriété foncière sur laquelle la famille se trouve établie. *Mbari* et *githaka* sont indissociablement liés, comme il a été exposé anté-

⁴⁷ Nous reviendrons sur cette idée en la développant plus amplement plus loin dans cet ouvrage.

rieurement, et l'un représente l'autre. Enfin, lorsque le Kikuyu parle de l'avenir de sa famille, il glisse parfois imperceptiblement vers le concept de *githaka*, de façon à ce qu'on a l'impression que le champ représente également dans son esprit les descendants encore à naître. Ce qui n'a rien d'étonnant si l'on sait que la notion de *mbari*, comme nous le dirons encore plus loin, ne désigne pas seulement les membres actuellement en vie de la famille, mais embrasse également les trépassés et les générations encore à venir.

C'est à partir de ces données qu'on peut comprendre la formule kikuyu « *githaka ni andu* », signifiant : la terre ce sont les hommes, ce sont les gens, c'est le peuple ⁴⁸. Le mouvement par lequel le Kikuyu s'identifie à sa terre, et dont nous parlions au chapitre I, ne constitue donc pas qu'une formule poétique issue du cerveau d'un observateur étranger romantisant l'expérience des sujets exotiques qu'il observe. Il s'agit d'une donnée solidement enracinée dans la tradition linguistique et partant au fond de la conscience du peuple.

15. Le bétail

Comme il a été dit, toute la terre kikuyu cultivable se trouvait être propriété de quelqu'un. N'empêche que les Européens, lors de leur établissement au Kenya, ont cru repérer beaucoup de bonnes terres inutilisées et dont ils affirmaient qu'elles n'appartenaient à personne. Ils les considéraient comme purement et simplement abandonnées par les Kikuyu et les qualifiaient, pour des raisons évidentes, d'inoccupées, sous-développées et non valorisées. Ce jugement était manifestement basé sur l'ignorance de certains faits et de certains usages de la tribu.

Les Kikuyu se sont toujours interdits la culture ou la construction sur ces parties de leurs terrains qu'ils estimaient frappées d'interdit ou liées à des malédictions ancestrales. Ainsi, par exemple, les lieux où s'étaient déroulées des batailles ayant entraîné la perte de vies humaines ⁴⁹. Mais cela ne signifiait évidemment nullement que ces terrains avaient cessé d'appartenir à quelqu'un. Ensuite, comme tant d'autres peuples agriculteurs d'Afrique, les Kikuyu étaient forcés de laisser, lorsque le sol s'avérait fatigué ou épuisé, des parcelles en jachère parfois longue. Mais de toute évidence, cette pratique écologique n'impliquait pas non plus qu'ils renonçaient à leur titre de propriété sur ces terrains en repos. En outre, le maintien de l'équilibre socio-économique de leur société obligeait certains membres de la communauté à céder des parties de leur terrain à des usages communaux et publics tout en en restant en réalité propriétaires. Il en allait ainsi des lieux publics réservés aux danses et aux réunions, des voies publiques, des bois sacrés où l'on sacrifiait à Ngai, des dépôts d'argiles salines ou de sources minérales, des parties de la forêt utilisées pour

⁴⁸ Nous supposons que ce thème se trouve abondamment commenté dans la thèse inédite de G. Kershaw, 1972, que nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion de consulter, et qui porte précisément comme titre : « *La terre c'est le peuple* ».

⁴⁹ Nous voyons ici à l'œuvre la croyance à la solidarité organique de toutes les formes de la vie et notamment leur lien avec la terre. Un crime contre un mode quelconque de la vie atteint et souille toutes les autres formes de celle-ci.

l'approvisionnement en bois, des pâturages. Il était erroné de considérer ces vastes étendues comme inutilisées et perdues alors que leur destination était manifestement de répondre à des besoins vitaux de l'existence quotidienne de la communauté. Seuls des esprits imbus de capitalisme individualiste sont capables d'émettre l'absurdité qu'un dépôt d'argiles salines ou un pâturage ne sont pas mis en valeur, parce que plusieurs familles à la fois y ont accès gratuit.

J. Kenyatta a écrit à ce sujet : « Si l'on demandait à un Kikuyu ce qu'il pense des landes écossaises, il les considérerait comme sous-développées et inoccupées : l'absence de moutons ou de chèvres, de bananes et de cannes à sucre, le convaincrait que ces terres ne sont pas correctement mises en valeur. Les Européens ont jugé l'Afrique de façon tout aussi superficielle ⁵⁰. »

Si en profondeur c'est la commune fonction de nourrir et d'augmenter la force vitale du groupe familial qui lie la terre et le bétail, au niveau concret le complexe agraire des Kikuyu est lié à leur complexe du bétail à travers les réserves foncières destinées au pâturage.

Le terme de complexe du bétail nous est suggéré par le titre d'un article célèbre de M. J. Herskovits ⁵¹. Celui-ci voyait l'Afrique de l'Est toute entière comme formant un seul ensemble culturel, hanté par un complexe basé sur le bétail. Des tribus pastorales comme, par exemple, les Maasai et les Nandi auraient fourni aux autres peuples de la zone l'exemple de l'utilisation du bétail dans les rites et cérémonies et leur auraient montré comment l'organisation sociale, militaire et économique d'un peuple pouvait être entièrement basée sur la vache sacrée. La thèse de Herskovits nous met en présence d'un bon exemple de la confusion, à laquelle peut mener l'étude de la culture africaine par la méthode des grands ensembles. Les Maasai ont incontestablement exercé sur leurs voisins bantu une influence considérable, comme il a été dit au chapitre précédent. Mais ce fait ne doit pas nous faire perdre de vue les différences culturelles notables existant entre les deux peuples. Ainsi, les idées concernant un complexe de la vache développées par Herskovits apparaissent comme erronées en ce qui concerne les Kikuyu. Contrairement à ce qui se passe chez les Maasai, les institutions sociales des Kikuyu ne sont pas basées sur la vache, mais sur la terre. Le contraste s'avère encore plus frappant, lorsqu'on examine le système économique des deux tribus. Chez les Maasai ⁵², la vache constitue la principale, et dans beaucoup de cas la seule, source de nourriture tandis que les Kikuyu étaient, comme nous l'avons vu, essentiellement des végétariens pour qui l'importance du grand bétail de point de vue alimentaire était minime en temps normaux ⁵³. Comme symbole rituel la vache était, si possible, encore moins importante chez les

⁵⁰ J. Kenyatta, 1967, p. 44.

⁵¹ M. J. Herskovits, 1926.

⁵² Nous parlons ici des Maasai pastoraux ou Ilmaasai, et non pas des Iloikop, des Arusha, des Itiamus et des Baraguya, tous communément appelés Maasai, et dont les habitudes diététiques et le mode de subsistance sont différents.

⁵³ La seule chose que les Kikuyu ont emprunté en ce domaine aux Maasai est la coutume de donner du lait à boire et de la viande à manger aux guerriers avant le départ pour la guerre.

Kikuyu. En effet, seuls des chèvres et des moutons étaient tués et consommés au cours des sacrifices offerts à Ngai et aux ancêtres. Herskovits était au courant de ce fait. Il s'en tire en affirmant que dans le secteur religieux ces animaux en sont en fait venus à constituer une espèce de substitut pour la vache. Mais comment prouve-t-on le bien fondé d'une telle opinion ?

En ce qui concerne le système politique kikuyu, ses caractéristiques ne sont pas typiquement maasai. Du reste, nous avons vu que les éléments mêmes de ce système qui offrent le plus de ressemblance avec le système maasai ont été intégrés dans la pratique kikuyu dès l'époque antérieure à la rencontre avec les Maasai⁵⁴. Enfin, on a prétendu que l'influence du complexe de la vache était particulièrement claire dans le cas de l'organisation militaire des Kikuyu. Tout ce système compliqué n'aurait été élaboré et entretenu qu'en vue de permettre aux jeunes guerriers de se procurer des vaches de chez l'ennemi, vaches qui devaient servir ensuite à acquérir des femmes⁵⁵. Affirmation gratuite s'il en est. Normalement des vaches ne faisaient pas partie de la compensation matrimoniale requise lors d'un mariage kikuyu. Si des vaches étaient offertes au père de la future mariée, elles l'étaient à titre plutôt exceptionnel et en nombre réduit⁵⁶. Il est donc bien difficile de s'imaginer que l'élaboration de tout un système militaire complexe, qui mobilise pendant plusieurs années de leur vie tous les membres de la population mâle de la tribu, n'aurait eu en vue que l'obtention d'un but absolument marginal dans la vie du peuple.

La vie, tant sociale et économique que politique et religieuse, des Kikuyu est avant tout basée sur — et dominée par le système foncier. La propriété foncière constitue le facteur primordial de toutes les dimensions de l'existence de la tribu. C'est la raison pour laquelle on peut légitimement parler d'un complexe agraire. C'est une erreur d'interpréter la culture kikuyu à travers un schème emprunté à celle d'un autre peuple, en occurrence les Maasai. Le rôle du bétail dans la société kikuyu doit être compris à l'intérieur d'une structure culturelle propre et plus large, à laquelle nous avons donné le nom de triangle de la vie. C'est par rapport aux deux autres angles de celui-ci que la place et la signification du bétail doivent être évaluées. Replacé dans ce contexte, le bétail apparaît comme une des trois sources de la vie, mais plus spécifiquement comme la source-réserve et comme l'indicateur du degré de la puissance et de la richesse de vie qu'a atteint le possesseur du bétail. Ni la viande ni le lait de vache ne constituent la nourriture habituelle et quotidienne du Kikuyu traditionnel. Comme il a été indiqué par toute notre analyse qui précède, c'est la terre qui est la matrice et la nourricière de toute vie. Même le lait que la mère donne à son enfant n'est qu'une nourriture dérivée, un canal par lequel passe la sève nourricière de la terre : « Pendant leur enfance, les hommes reçoivent la nourriture de la Terre-Mère par le canal des seins d'une femme⁵⁷. » Et ce n'est que lorsque cette nourriture naturelle fait

⁵⁴ Cfr. Chap. II, paragr. 3.

⁵⁵ F. Bugeau, 1943.

⁵⁶ Cfr. C. Cagnolo, 1933 ; J. Kenyatta, 1967 ; S. K. Gathigira ; M. N. Kabetu ; G. W. Mathu.

⁵⁷ Cfr. Note n° 11.

défaut dans les femmes qu'apparaît la vache pour suppléer et satisfaire à ce besoin⁵⁸. Kenyatta ne signale pas que la viande de vache était, elle aussi, consommée dans le cas où la terre ne procurait pas suffisamment de nourriture, c'est-à-dire en temps de famine. De cette façon aussi la vache apparaît donc clairement comme représentant une valeur de réserve. C. Cagnolo a une intuition exacte lorsque, dans un contexte tout à fait étranger à notre problématique, il décrit la viande de vache « comme *« stored energy »*⁵⁹. C'est effectivement comme telle qu'elle apparaît aussi bien dans la pratique que dans les mythes. Nous sommes loin de ce qui est impliqué par un complexe du bétail. La signification de la vache consiste essentiellement dans cette valeur de réserve qu'elle représente à l'intérieur du triangle de la vie. Par le fait qu'elle fait partie de ce dernier, elle est susceptible d'être échangée contre la terre ou les femmes. En outre, elle est le signe du bien-être et de la réussite du Kikuyu. Non pas tellement en elle-même, comme ce serait le cas dans un peuple dominé par le complexe du bétail, mais beaucoup plus en tant qu'elle révèle la possibilité d'extension de la propriété foncière de son possesseur. Posséder du bétail signifie que l'on dispose d'une réserve qui peut à tout moment être convertie en propriété foncière ou, si le besoin s'en faisait sentir, en nourriture pour les enfants et les adultes. Parlant des Basuto de l'Afrique du Sud, un auteur a écrit qu'ils ont « plus d'attachement pour leurs troupeaux que pour leurs champs, mais ce sont plutôt leurs champs que leurs troupeaux qui les font vivre »⁶⁰. Ce texte pourrait dans un certain sens être appliqué aux Kikuyu. Mais cela ne prouve guère la présence d'un complexe du bétail. L'attachement à la vache s'explique par sa valeur indicatrice du bien-être. Elle révèle la surabondance de vie dont le *mbari* a été gratifié. Elle est la villa somptueuse ou la voiture de luxe du riche Européen ou Américain, à cette différence près que pour l'Occidental ces objets appartiennent entièrement au domaine de l'« avoir », tandis que pour le Kikuyu la vache se trouve intégrée à la sphère du dynamisme de la vie et de la force vitale.

Il est indispensable de discuter ici la place du petit bétail dans la société traditionnelle kikuyu. Celle-ci est immense. Nous avons mentionné son rôle lors d'un mariage ou de l'achat d'un terrain. Mais il y a beaucoup d'autres occasions dans la vie quotidienne de la société où les moutons et les chèvres interviennent.

Leakey a inventorié plus de huit cents circonstances dans la vie d'un Kikuyu ordinaire exigeant le sacrifice d'une chèvre ou d'un mouton⁶¹. Ce qui a amené certains à parler de l'existence d'un complexe du petit bétail chez les Kikuyu⁶².

Trois choses nous paraissent assez claires. Tout d'abord, le petit bétail ne constitue pas un substitut pour la vache. Quoiqu'il en soit éventuellement de l'origine historique lointaine de la valorisation du petit bétail, il

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ C. Cagnolo, 1933, p. 35—36.

⁶⁰ E. Casalis.

⁶¹ L. S. B. Leakey, 1934.

⁶² W. E. Mühlmann, p. 90.

nous est apparu comme certain sur le terrain que ce n'est pas sous cet aspect qu'il est envisagé ou désiré par les gens.

En second lieu, le petit bétail ne participe pas à la sphère des sources de vie que constituent la terre, la vache et la femme. Les Kikuyu ne le mettent pas au même niveau que ces trois réalités. Ils ne lui attribuent pas la même fonction dans la communication et l'entretien de la force de vie. D'autre part, les chèvres et les moutons sont revêtus d'une importance extrême, non seulement dans l'existence quotidienne mais aussi dans la pensée et les préoccupations du Kikuyu traditionnel. Ce qui n'a rien de surprenant lorsque l'on sait dans combien de situations et d'occasions la tradition l'oblige à recourir à l'utilisation de ces bêtes.

Nous nous trouvons donc devant un fait assez étonnant. D'un côté, le petit bétail est susceptible d'être échangé aussi bien contre un champ que contre du bétail ou contre une femme. D'autre part, il n'appartient pas au circuit de la vie constitué par ces trois piliers que le Kikuyu traditionnel considère comme les fondements de son existence.

Notre opinion est que le petit bétail, utilisé dans le processus d'acquisition de ces trois réalités fondamentales ainsi qu'au cours des sacrifices aux ancêtres et un tas d'autres circonstances, en est venu à représenter quelque chose comme une valeur indépendante qu'on est autorisé à comparer dans une certaine mesure à la monnaie dans les sociétés modernes : moyen d'échange et forme de capitalisation. Il ne constitue donc pas un succédané pour un des trois angles du triangle de la vie, en occurrence la vache, mais plutôt, comme l'argent dans les sociétés occidentales, une valeur-étalon conventionnelle et relative. Conventionnelle pour autant qu'elle repose sur l'acceptation universelle, à l'intérieur d'une société donnée, de sa convertibilité en valeurs réelles : terres, femmes, bétail. Relative dans ce sens qu'elle perd sa valeur en dehors d'une référence aux valeurs absolues : les mêmes trois sources de vie.

L. S. B. Leakey refuse d'établir une équivalence entre la monnaie occidentale et le petit bétail kikuyu, sous prétexte que l'utilisation de ce dernier ne se trouve pas réduite à sa seule fonction économique⁶³. En effet, il est incontestable qu'il joue également un rôle social et religieux important. Toutefois, ce n'est pas parce que la signification du petit bétail ne s'épuise pas dans sa seule fonction économique que cette dernière soit inexistante ou que son analogie avec le principe élémentaire de l'économie monétaire devienne totalement insoutenable. Une chose n'est pas exclusive de l'autre. Du reste, même en Occident, peut-on dire que l'argent y soit une réalité relevant uniquement et purement de la sphère de l'économie ? N'intervient-il pas, lui aussi, comme médiateur dans les relations sociales tout comme il pénètre dans les temples et les églises où il participe à l'expression du sentiment et de l'intention religieuses ? Ces différents aspects sont complémentaires plutôt que contradictoires.

A notre avis, il est par conséquent inadéquat de parler de l'existence tant d'un complexe du bétail que d'un complexe du petit bétail chez les Kikuyu. La réalité de base qui livre la clef de l'intelligence de l'univers

⁶³ L. S. B. Leakey, 1938.

kikuyu n'est ni le complexe du bétail de Herskovits, ni le complexe agraire combiné avec celui du petit bétail de Mühlmann, mais le triangle de la vie. Toutefois, comme nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, à l'intérieur de celui-ci il existe une certaine hiérarchie. La conception du monde du Kikuyu, tout en valorisant fortement les trois angles et en les considérant comme interchangeables, ne permet pourtant pas de les situer entièrement sur un pied d'égalité. On y décèle une incontestable primauté de la terre. La philosophie kikuyu est géocentrique. Et ceci parce que la terre est considérée comme la source primordiale de la vie. Les deux autres sont plutôt des sources dérivées recevant en définitive leur force et leur richesse de la seule terre. Comme tout vient de la terre, tout vit finalement de la terre. Toucher à cette dernière revient à faire s'écrouler les deux autres qui n'existent et ne vivent que grâce à elle et par elle. En occurrence, le bétail ne peut subsister sans pâturages couvrant la surface de la terre et procurés par elle. En considérant ces pâturages comme n'étant la propriété de personne, comme non valorisés, et donc comme susceptibles d'être aliénés, le gouvernement colonial a donné tout simplement la preuve de son ignorance du rôle du bétail dans la vie du peuple. Ou cette ignorance n'était-elle qu'hypocrisie ? Les colons savaient bien que l'élevage nécessite des terrains comme pâtureaux. E. Huxley proteste contre l'accusation, adressée aux colons qu'ils s'étaient approprié trop de terres, en disant qu'ils devaient réserver ces étendues pour le bétail⁶⁴. Pourquoi donc n'a-t-on jamais utilisé cet argument en faveur des Kikuyu ?

L'annexion par des étrangers des étendues réservées à leur bétail ne signifiait pas seulement pour les Kikuyu une perte économique. Elle ne pouvait être interprétée par eux que comme une attaque directe contre ce qu'ils considéraient à la fois comme la réserve vitale et l'expression à la fois symbolique et réelle de leur bien-être. Pareille attaque apparaissait en définitive comme l'assaut de ce bien-être même.

16. La femme, la vie et la terre

Si la terre nourrit l'homme tout au long de sa vie terrestre, c'est la femme qui le porte en son sein durant les neuf mois précédant sa naissance et qui le nourrit de son lait au cours de la première année de son existence. Elle est aussi la médiatrice, par laquelle passe la nourriture venant de la terre pour être cuite et offerte à l'homme. Mais c'est surtout à sa fonction d'engendrer des enfants que la femme doit sa place dans le triangle de la vie. D'abord, en donnant la vie à des enfants, la femme nourrit la tribu toute entière d'une nourriture qui garantit sa perpétuation visible au-delà de la disparition de ses membres individuels par la mort. Elle accorde à l'homme et à ses ancêtres la prolongation et le maintien de leur force vitale sur cette terre. La progéniture assure l'enrichissement et le renforcement de la vitalité de la famille, du lignage, du clan.

Mais, en lui procurant une descendance, la femme assure également à l'homme la seule vraie survie que le Kikuyu traditionnel conçoit pour

⁶⁴ E. Huxley, 1954, p. 3.

lui-même, celle qui s'opère dans – par – et grâce aux liens avec la postérité. 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. On offre de la nourriture et de la boisson aux morts, et par cet acte une relation intime et une communion profonde de vie se trouvent réaffirmées. Une communauté est établie dans laquelle morts et vivants sont présents, non pas comme des groupes distincts, mais comme membres d'une seule société. « Je confonds toujours la mort et la vie, reliées par un tendre pont », chante le poète Senghor.

Les africanistes insistent en général beaucoup sur le fait que l'Africain se sent tributaire et dépendant de ses ancêtres morts. Ils décrivent avec force détails les sacrifices qu'il leur offre et les demandes qu'il leur adresse en vue de les pacifier et d'obtenir d'eux aide et assistance. On a moins fréquemment souligné qu'il existe en fait entre les vivants et les morts une relation de dépendance réciproque, et que, si le vivant doit tout à ses ancêtres, les morts doivent dans un certain sens à leur tour tout aux vivants. En effet, tout espoir de vie s'éteint pour le défunt s'il n'a plus de descendants ou lorsque ceux-ci cessent de procréer. Sa vie dans l'au-delà ne se prolonge que grâce au contact avec sa lignée sur terre. Une fois cette dernière éteinte, il sombre lui-même complètement dans le néant. Si prononcé s'avère le géocentrisme de la pensée kikuyu que ce que la tradition occidentale appelle la vie éternelle est pour elle entièrement commandée par ce qui se passe sur la terre, et que la perdurance de cette vie est totalement suspendue à la réalité biologique de la vie de la personne continuée par sa descendance sur terre. La solidarité de la famille africaine s'étend au-delà de la barrière de la mort. Une lignée qui meurt sur terre s'éteint en même temps dans l'au-delà. Ici, c'est la terre qui commande au ciel. L'immortalité se réalise par l'avenir terrestre. Rien d'étonnant dès lors que s'assurer une descendance devient la préoccupation centrale de tout Kikuyu. Il s'agit d'une question de vie ou de mort non seulement pour lui, mais pour toute sa lignée. L'importance de la femme saute immédiatement aux yeux. C'est elle en effet qui, par son activité génératrice, produit pour l'homme la semence d'une vie prolongée⁸⁵.

Mais le rôle joué par la femme s'avère crucial d'un autre point de vue encore. Dans la société kikuyu la femme n'est pas autorisée à posséder la terre. Ce privilège est réservé à l'homme. Toutefois, les enfants mâles héritent le sol de leur père par le truchement de la mère. Lorsque le Kikuyu marie une femme, il lui désigne un terrain qu'elle pourra cultiver en vue d'en extraire la nourriture pour son mari, pour elle-même et pour ses en-

⁸⁵ Il n'y a pas d'unanimité complète parmi les tribus africaines sur la façon de se représenter la survivance après la mort. Certaines croient à la réincarnation. Dans ce cas la descendance revêt pourtant la même importance capitale, car la nouvelle naissance se réalise toujours dans la lignée du revenant. Chez d'autres encore la pensée sur l'au-delà est extrêmement floue et imprécise. Toutefois, ce qui paraît universel en Afrique, est l'importance extraordinaire accordée à la procréation et à la progéniture.

fants. Lorsque l'homme prend une seconde femme, un autre terrain est accordé à celle-ci dans le même but. Et ainsi de suite. Lorsque le père meurt, les enfants mâles divisent entre eux la parcelle dont leur mère était l'usu-fruitière. En donnant la vie à des enfants, la femme préserve donc en quelque sorte la terre ancestrale pour le lignage de son mari. Quelle est l'importance de ce fait ? Il y a différentes raisons pour lesquelles l'Africain tient absolument à avoir une descendance. Nous venons d'en expliciter une plus haut. Mais il est frappant que, en discutant de ces choses avec les Kikuyu, l'argument contre le mariage stérile qui sort le premier est souvent celui-ci : « Qu'arrivera-t-il à votre terre si vous mourez sans enfants ? » A notre étonnement ce fait n'a pas retenu l'attention des auteurs⁶⁶. Pour un esprit occidental il est déroutant. L'homme moderne, qui trace une ligne de démarcation radicale entre la vie et la mort, estime que le fait que la terre qu'il a possédée durant sa vie soit héritée par des enfants engendrés par lui ou passe à quelqu'un d'autre ne l'affecte guère lui-même une fois qu'il a de toute façon quitté le monde des vivants. S'il a des enfants, il travaillera évidemment pour eux et leur lègue ses biens. Mais tout se passe comme si 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. La raison profonde de cette attitude nous a longtemps intriguée. Cependant, le comportement en question ne donne lieu à une interrogation qu'à un esprit habitué à penser dans le cadre et selon la logique d'une culture fortement imprégnée d'individualisme. Il devient par contre parfaitement normal à l'intérieur d'une société où l'individu s'épuise quasi totalement dans l'exercice de sa fonction au sein et au service d'une communauté et d'une solidarité poussant leurs tentacules au-delà de la mort.

Ce qui se passe dans ce monde-ci a des répercussions immédiates et parfois dramatiques dans l'au-delà. Nous avons vu que la perte de la terre ancestrale dérange les ancêtres et provoque leur colère. Tout se passe comme si, même dans l'autre monde, le Kikuyu reste cet être terrien qui ne peut subsister sans lien avec et référence à une propriété foncière. Ce qui se passe avec la terre de quelqu'un après sa mort se révèle donc d'une importance essentielle. Si elle n'est pas habitée et travaillée par des membres de la lignée des ancêtres, le fil qui relie ces derniers à l'existence risque de se rompre, car il se confond en fait avec le rattachement à une propriété terrienne. Les vivants ne savent exister sans les morts, mais les morts ont à leur tour besoin des vivants. Et ce double fil de nécessité vitale réciproque est comme suspendu à la terre. Vraiment, *githaka ni andu*, la terre ce sont les hommes.

Une fois de plus celle-ci nous apparaît donc comme la source fondamentale et primordiale de la vie, à laquelle se cramponne et dans laquelle s'enracine toute la tribu, non pas seulement ses membres vivants, mais encore ceux qui sont passés à l'au-delà. Du même coup se révèle un nouveau lien entre la terre et la femme. La question « Qu'advient-il à

⁶⁶ On perçoit toutefois un écho de cette façon de poser le problème chez J. Kenyatta, 1966, p. 3. Parlant du fondateur de la tribu, l'auteur écrit : « Maintenant Gikuyu voulait fonder une famille qui puisse hériter la bonne terre. »

votre terre ? » se confond avec la question de la survie de toute la famille, y compris de ses membres déjà séjournant dans l'au-delà, et sans l'aide, le soutien et la bénédiction desquels la famille terrestre ne sait pas prospérer.

En donnant la vie à des enfants et en leur laissant le sol ancestral, la femme garantit le maintien de la force vitale de la famille aussi bien sur terre que de l'autre côté de la barrière de la vie. Elle assure la tribu de la forme spécifique de son idéal de perdurance. Car, s'il est vrai que la culture kikuyu n'a pas construit des monuments vainquants les siècles, ni même laissé des traces matérielles notoires, elle a élaboré sa propre manière de défier le temps et d'affirmer sa durée.

17. L'ambiguïté de la femme

Mais, du point de vue de l'homme⁶⁷, la femme pose un problème. Elle boucle le triangle, mais non sans y introduire un élément de perturbation que l'homme se sent la vocation de réduire et d'extirper. C'est par la conscience et le langage, par son humanité même, que la femme se rend coupable de corruption de l'ordre. La logique du triangle de la vie lui assigne d'avance une place lui imposant le silence des champs, la docilité du bétail, la fertilité et l'interchangeabilité des deux. Ses fonctions sont muettes, son rôle instrumental, son être symbolique, renvoyant toujours et tour à tour à autre chose qu'elle-même, à la richesse de son père, à la force de son lignage, à la virilité et la puissance de son mari, à la prospérité de sa maison, à la grâce de Dieu et la bénédiction des ancêtres, à la fertilité et la fécondité de la Vie. Les louanges mêmes, que parfois on lui adresse, sont destinés en fin de compte, au-delà de sa personne, à sa fonction, à son instrumentalité, à ses fruits, à son maître. Si, par la manière d'en parler, par la place qu'on leur accorde dans la pensée, dans la vie affective, dans le système des valeurs et dans la création symbolique, on tend à prêter à la terre et au bétail des caractéristiques qui voudraient les apparenter à l'humain, à la femme, en revanche, on reproche secrètement de pécher par excès d'humanité.

Le même terme *kugura*, acheter, désigne le procédé au moyen duquel on acquiert terre, bétail et femme, mais seule la dernière s'arroge en certaines circonstances de sa propre initiative le droit de rentrer chez son ancien propriétaire. Stérile ou tuberculeuse, elle est renvoyée d'où elle vient contre remboursement du prix d'achat, exactement comme une vache atteinte des mêmes infirmités. À la mort de son maître elle passe, comme les autres commodités, aux héritiers. Mais, à la différence de la terre et du bétail, la femme est susceptible de prêter sa voix à la protestation ou de fournir le spectacle d'une douleur silencieuse, allumant de la sorte sournoisement dans le cœur de l'homme la torche de la culpabilité.

⁶⁷ Ce qui se trouve relaté ici est en effet l'idéologie de la moitié masculine de la tribu, et ne saurait donc être considéré comme une vue complète et objective de la place de la femme dans la société kikuyu. En outre, l'irréductible opposition que sépare les sexes, dont il sera ici question, se situe surtout au plan psychologique et symbolique et n'empêche guère une coopération effective sur bien d'autres plans dans la vie de tous les jours.

Ces quelques lignes font pressentir déjà à quel point les sentiments du Kikuyu à l'égard de la femme seront imprégnés d'une profonde ambiguïté. Hautement valorisée à cause de sa place essentielle dans le courant de transmission des forces de la vie, la femme commet l'erreur de transcender par son humanité même le champ du triangle où l'homme l'insère et dont il la voudrait prisonnière. L'irréductible participation de la femme aux prérogatives de l'humain résiste à la réduction. Cette qualité la prédispose à aspirer inconsciemment à devenir pour l'homme une compagne dont il n'a pas besoin. Pourtant elle est là, révélant par sa double nature, sa double appartenance, l'éternelle faille du système. L'ambiguïté de sa valorisation par l'homme ne constitue que le reflet de l'ambiguïté de son statut ontologique. Reléguée à la compagnie infrahumaine des champs et des bêtes, elle est appréciée à sa juste valeur à ce niveau, mais au prix d'une victimisation qui culpabilise l'homme et le pousse à recourir à la rationalisation justificatrice. De celle-ci, le dossier mythologique comporte les pièces les plus éloquentes. En plus, en brisant par la parole le cercle triadique pour bâtir sa demeure aux côtés de l'homme, la femme devient sa rivale. En effet, émergeant de la sphère triadique, elle entraîne dans son sillon une affinité et une connivence particulières avec les forces de la vie, un pouvoir de puissance créatrice dans ce domaine, qui ne constituent pas l'apanage de l'homme et font surgir devant lui le spectre de l'infériorisation. Cette caractéristique est propre à la femme, puisque ni la terre ni le bétail n'entendent lancer un défi à l'homme ou se mesurer avec lui. La femme seule met à nu la faille de l'homme, comme c'est des égaux qu'on redoute la compétence et la compétition.

L'homme kikuyu traditionnel appréhende essentiellement et fondamentalement la femme comme appartenant à la même sphère ontologique, au même réseau infrastructurel vital de son existence que la terre et le bétail. Normalement le rapport de l'homme avec la femme devrait donc être libéré de toute tension et conforme à celui qu'il entretient avec les deux autres composantes du triangle de la vie. Mais ce raisonnement se heurte contre la bipolarité de la femme. L'homme a beau la refouler vers la zone où habitent les instrumentalités qu'il lui assigne comme concitoyennes, comme compagnes naturelles, elle ne cesse d'en réémerger pour se poser en associée de celui-là même qui la tient écartée de ses hauteurs. Plus que cela, car, comme pour prendre revanche du traitement qu'il lui inflige, la femme se meut en concurrente et rivale de l'homme. Elle tourne en avantage la faiblesse même qui devient sa force : qui connaît mieux que la femme ces sources de la vie dont l'homme se sait entièrement dépendant ? Pour y avoir été cantonnée, pour avoir été forcée à cohabiter avec elles dans une même région ontologique, pour en posséder donc une expérience et une connaissance par connaturalité, pour entretenir avec elles une fréquentation, une intimité et une accointance qui, selon l'homme, devraient épuiser les ressources de son mode d'existence, la femme partage le secret des pouvoirs mystérieux et terrifiants de la Vie. Moitié exclue par l'homme de l'égalité avec lui, elle se réserve à son tour l'exclusivité d'un champ où sa supériorité ne saurait être contestée et où elle marginalise aisément son partenaire, puisque jamais un mâle n'a accompli les travaux sacrés et redoutables de gestation, de parturition et d'allaitement.

Sur le terrain de la création de la vie, l'homme est congénitalement incapable de se mesurer avec elle. Ici il ne peut que s'avouer vaincu et subir le libre cours du ressentiment féminin. Tout comme l'homme l'infériorise en la tenant éloignée de toute responsabilité économique, sociale, politique, rituelle et religieuse, la femme l'expulse à son tour de ce sanctuaire central de l'existence où s'opèrent la transmission et la création de la vie. Son nom même dit sa dignité : *Muumbi*, celle qui crée, celle qui façonne les pots. Comme dans le récit de la Genèse, l'acte de modeler quelque chose à partir de l'argile informe se trouve associé à l'idée de création de la vie. Le même mot *kuumba* désigne en kikuyu les deux opérations. Les Kikuyu établissent une relation très nette entre la vie humaine et les pots et, par conséquent, entre les actes qui les engendrent. C'est le sens de la coutume qui veut que, lorsque quelqu'un meurt, toute la poterie qui lui a appartenu doit être détruite. C'est par cette affinité ressentie entre la cuisson des pots et la reproduction humaine que s'explique le fait que la femme règne en souveraine absolue sur chacune de ces tranches de l'existence. En période d'accouchement il est non seulement interdit au mari de résider dans la hutte où sa femme est couchée, mais aussi toute trace de masculinité, et notamment les armes, les ustensiles ou autres objets en fer, dont la fabrication est l'apanage de l'homme, doivent être retirés de la maison. La mère est isolée dans la hutte pendant cinq ou quatre jours — selon qu'elle a donné naissance à un garçon ou à une fille —, et au cours de cette période, seules ses amies intimes et les personnes qui les accompagnent sont autorisées à entrer dans la hutte et à s'approcher d'elle. De même, ce sont les femmes seules qui assurent l'ensemble des opérations nécessitées par la fabrication des pots, l'extraction, la préparation, le façonnement et le séchage de l'argile, la surveillance de la cuisson et éventuellement la vente des produits achevés. Non seulement les hommes n'ont pas le droit de s'approcher de l'aire de modelage, mais il leur est aussi interdit de manipuler le moindre objet qui s'y rapporte. Un homme qui essaierait de violer les lois qui lui interdisent l'accès à la hutte où a lieu un accouchement aurait à se justifier de l'accusation grave d'avoir l'intention de porter malheur à l'enfant et de vouloir causer sa mort. De même un tabou tient écarté l'homme du confectionnement de la poterie. La présence masculine est néfaste et elle entraîne le bris des pots lors de la cuisson. S'il arrive qu'une pièce se casse, les femmes soupçonnent toujours qu'un homme malintentionné est venu endommager leur travail pendant la nuit. Afin d'éviter ces soupçons, les hommes prennent soin de se tenir à l'écart de cet endroit jusqu'à ce que tout soit terminé.

Les thèmes majeurs qui se dégagent d'une lecture des mythes qui tournent autour de la relation entre les sexes peuvent être énoncés comme suit ⁸⁸.

1. Au début des temps, la femme a essayé d'exercer les fonctions et de jouer des rôles qui la mettraient sur un pied d'égalité avec l'homme.
2. L'homme ne lui interdit pas ces efforts ; il laisse faire la femme, lui donne sa chance.

⁸⁸ Nous espérons justifier un jour ces conclusions ailleurs.

3. Mais toutes les tentatives de la femme échouent lamentablement et attirent le malheur sur la société en introduisant l'inversion dans l'univers.

4. L'homme a donc raison d'inférioriser la femme. Les faits démontrent que cette attitude ne lui est pas dictée par l'arbitraire, caprice ou coup de tête. Ce qui arrive à la femme n'est pas le résultat d'un préjugé masculin à son égard, mais l'accomplissement d'une fatalité intrinsèque à son être. La femme s'est attirée son sort de sa propre faute. Lorsque l'homme la laisse faire à sa guise, elle dénature et corrompt tout. Elle est prise chaque fois en flagrant délit d'inversion. Et l'homme se rend compte que l'inversion fondamentale, celle à laquelle les autres empruntent leur origine et leur forme, est que la femme fait tout pour basculer du côté de l'homme alors que son destin est d'être du côté de la terre et du bétail.

Les Kikuyu croient profondément à un ordre naturel, culturel et cosmique qui incarne la rectitude et la bonté foncières de l'être. Aussi l'inversion de cet ordre s'identifie-t-elle au mal, tant moral que métaphysique. L'inversion va à l'encontre de l'harmonie cosmique qui se reflète dans l'équilibre de la nature et l'ordre de la culture. De la sorte, dans ses conséquences ultimes, elle fait chanceler l'univers sur ses bases et menace d'extinction le vivant. Le triangle de la vie et sa relation à l'homme constituent une structure essentielle de l'ordre de l'univers. Corrompre cette structure par l'inversion est aller au devant d'un enchaînement des pires cataclysmes dont personne ne saurait prédire l'issue finale. Il n'y a pas d'autre façon, à notre avis, de rendre compte de la manière dont nous avons entendu des Kikuyu, même des gens qui avaient reçu un certain degré d'enseignement non traditionnel, rattacher, non seulement l'augmentation de la pratique du divorce, mais encore la régression des croyances religieuses et jusqu'à la crise pétrolière et la guerre au Moyen Orient, comme des conséquences à une cause, à l'inversion que constitue à leurs yeux le mouvement d'émancipation de la femme en Occident.

Les mythes ne se bornent donc pas à présenter la femme comme cet être un peu bête, naïf, maladroit, incapable qu'on prend en pitié et qu'on infériorise avec cette bonhomie avec laquelle on patronne provisoirement l'enfant. L'ambiguïté des sentiments kikuyu à son égard n'est pas non plus dérivé tout d'abord de la double appartenance sociale de la femme, au lignage de son père et à la maison de son mari, au territoire ennemi et à la patrie. Certes, ces aspects font partie de l'image totale de la femme. Si le premier trait rend jusqu'à un certain point compte de la volonté de subordonner la femme, sa marginalisation sociale est en dernière analyse à mettre sur le compte de son enfermement dans l'espace de la triade vitale. Le second peut bien expliquer en partie l'ambivalence des sentiments. Mais la menace fondamentale que la femme fait peser sur l'univers kikuyu, c'est qu'elle tente de reproduire la double appartenance sur un plan plus fondamental, qu'elle veut partager sa loyauté entre deux régions ontologiquement différentes, celle de l'instrumentalité, fût-elle vivante et animée, et celle de l'esprit, celle du cheval et du cavalier. Par le même mouvement grâce auquel il transcende la terre et le bétail, l'homme se hausse au-dessus de la femme, doublant de la sorte la relation supériorité/infériorité d'une structure d'altérité ontologique. L'ambiguïté qui caractérise la

position de la femme n'est donc guère innocente. Elle implique la menace d'inversion, dangereuse avant-courrière et avatar du mal. Certes, la constitution congénitale de la femme, son emplacement au sommet du triangle, aux frontières du grand clivage, la prédispose à cette existence périlleuse. C'est en vertu de sa nature même que la femme ne cesse de sécréter une activité inversive qui creuse la faille perpétuelle du système.

Aussi n'est-elle qu'en partie responsable d'un destin fatidique qui lui a été fixé en définitive par l'homme. Ce qui explique que celui-ci se découvre en proie à un sentiment de culpabilité dont le rongement engendre en retour l'effort voilant et réassurant de justification.

1. Un prophète kikuyu

« Presque partout où les Européens ont fondé des colonies du type qui est actuellement en question, on peut dire qu'ils étaient attendus, et même désirés dans l'inconscient de leurs sujets. Des légendes, partout, les préfiguraient sous la forme d'étrangers venus de la mer et destinés à apporter des bienfaits ¹. »

Un grand nombre de tribus africaines ont, en effet, vu se lever, à partir du milieu du dix-neuvième siècle, des prophètes prédisant l'arrivée dans leur territoire d'étrangers venant de loin. Mais que ceux-ci aient été partout désirés ou soient apparus comme des porteurs de bienfaits est pour le moins contestable.

En ce qui concerne le Kenya, il est vrai que les prophètes avaient conseillé leurs peuples respectifs de ne pas opposer une résistance armée aux envahisseurs. Cependant, la raison avancée pour motiver cette abstinence de violence n'était pas tellement que la venue des étrangers était applaudie, mais bien plutôt que les envahisseurs disposaient d'armes beaucoup plus puissantes et terrifiantes que celles utilisées par les Africains et que, par conséquent, la résistance risquait fatalement d'aboutir à l'extermination des tribus. Tel semble avoir été, par exemple, le sens du message de Sakawa, le prophète des Gusii ², de celui de Okila Wuon Ndalo, le visionnaire de Yimbo ³ ainsi que de celui des prophètes embu Ileri Wa Irugi et Mwendamwea ⁴, et de la prophétesse kamba Saykimau ⁵. Un avertissement similaire est attribué aux experts rituels Mbatian des Maasai ⁶ et Turugat des Nandi ⁷, ainsi qu'aux prophètes Mongo et Kimnyole de cette dernière tribu ⁸.

Les Kikuyu ont, eux aussi, eu leur prophète, connu par toute la tribu : Mugo wa Kebiro. Il avait prédit que des étrangers arriveraient au pays des Kikuyu venant de la mer. La couleur de leur peau ressemblerait à celle des pâles petites grenouilles d'eau ; leurs habits seraient semblables à des ailes de papillons. Ils porteraient des bâtons magiques capables de produire du feu et plus terribles que des flèches empoisonnées. Plus tard, ces étran-

¹ O. Mannoni, p. 87—88.

² B. A. Ogot - W. R. Ochieng' ; C. Ayoga - S. Omboga - L. Marungu ; W. R. Ochieng', 1972 b.

³ W. R. Ochieng', 1971 a, p. 80, 88. Sur les prophètes luo voir aussi Oginga Odinga, p. 1.

⁴ J. Ndwiwa Kanyua, p. 18—20.

⁵ Information recueillie auprès de Kamba de Machakos. C. W. Hobley, 1910, p. 116, mentionne un autre prophète kamba, Munei, qui aurait prédit l'arrivée des Européens.

⁶ Information recueillie lors de notre séjour parmi les Maasai de Ngong et Narok.

⁷ C. Ojwando Abuor, p. 347—348.

⁸ A. T. Matson, 1962 ; 1972, p. 56, 68.

gers amèneraient au pays un serpent de fer comptant autant de pattes qu'un mille-pattes. Le serpent cracherait des flammes et traverserait la terre des Kikuyu à partir de l'océan. Mugo avait également prédit qu'une grande famine précéderait l'arrivée des étrangers et de leur serpent. Lorsque ces faits se produiraient les Kikuyu souffriraient affreusement. Les peuples se dévoreraient sans pitié et les enfants s'insurgeraient contre leurs parents d'une façon inconnue jusqu'alors parmi les Kikuyu. Le prophète recommanda à son peuple de ne pas lever les armes contre les envahisseurs, car leurs bâtons magiques tuant de loin, le combat ne pouvait aboutir qu'à l'anéantissement du peuple. Comme les lances et les flèches seraient impuissantes contre le serpent de fer, le visionnaire expliquait qu'il était de meilleure politique d'établir des relations amicales avec les arrivants. Il avertissait pourtant son peuple d'être sur ses gardes, car les pensées des étrangers étaient mauvaises et ils convoitieraient les terres des Kikuyu et essaieraient de les en dépouiller⁹.

Voyant ses auditeurs en proie à l'agitation et à l'angoisse suite à ses paroles, le prophète les encouragea en prédisant qu'un jour tout se terminerai bien pour la tribu. Un sauveur se lèverait au sein du peuple pour le conduire vers la délivrance. Les étrangers seraient finalement contraints de s'en aller et la liberté de la tribu serait restaurée¹⁰.

2. La pénétration étrangère

La côte kenyanne est connue du monde extérieur depuis longtemps. Les grands traits de son histoire peuvent être retracés à partir de l'époque avant notre ère, grâce à l'interprétation de nombreuses découvertes archéologiques et à des comptes rendus que certains voyageurs ont laissé de leurs randonnées. Dans des temps anciens des bateaux y ont accosté venant d'endroits aussi divers que l'Égypte, l'Arabie, la Perse, les Indes et la Chine.

⁹ J. Kenyatta, 1967, p. 47—48. Mugo est parfois aussi appelé Chege. D'après nos informations il existe sur les lieux où Mugo aurait vécu, deux traditions différentes. Si l'une l'a vu vivre dans la région de Githunguri du district de Kiambu, l'autre l'a rencontré dans la région du Kariara au Murang'a. Il ne semble pas avoir été le seul prophète kikuyu à prédire l'invasion européenne. En tout cas, nous avons constaté que dans la région de Nyeri cette prémonition est également attribuée à un prophète local nommé Muiru Cakuu. Quel est l'arrière-fond historique de ces prophéties ? Il existait, avant l'arrivée du colonisateur, des contacts commerciaux entre les peuples de la côte et ceux de l'intérieur. En particulier nous savons par des textes inédits de J. Krapf que quelques Kikuyu avaient accompagné des commerçants kamba à la côte dès les années 1840. D'autres avaient voyagé en Ukambani où ils avaient rencontré des commerçants de la côte et, qui sait, peut-être Krapf lui-même. Voir à ce sujet les textes inédits de Krapf auxquels renvoie J. Muriuki, 1974, p. 137. Il est donc fort probable que les prophètes aient été informés par des voyageurs et commerçants kamba et kikuyu de l'arrivée des Blancs à Mombasa et de leur intention de se diriger vers l'intérieur en construisant un chemin de fer.

¹⁰ Pour des raisons compréhensibles cette partie sotériologique de la prophétie ne figure pas dans l'œuvre de Kenyatta dont la première édition date de 1938. Il est du reste difficile de savoir si ce thème a fait dès le début partie de la prophétie ou bien s'il constitue le résultat d'une relecture ultérieure faite sous l'influence de la sotériologie chrétienne. A en croire nos informations, il est certain toutefois qu'au moins en 1914 il circulait comme partie intégrante de la prophétie.

A la fin du septième et au début du huitième siècle d'importantes colonies perses et arabes s'établirent le long de la côte, principalement sur les îles. Cependant, ni les unes ni les autres ne manifestèrent le moindre intérêt pour l'intérieur du continent. Ils étaient des navigateurs et des commerçants qui se contentèrent de visiter ou d'habiter et de contrôler la région côtière.

Les Européens font leur apparition sur la côte est-africaine le 7 avril 1498, date à laquelle le Portugais Vasco da Gama, à la recherche d'une route vers l'Inde, accoste à Mombasa. Dans le but de contrôler efficacement l'Océan Indien, les Portugais décidèrent de conquérir toute la côte et leurs efforts furent couronnés de succès en 1509. Durant deux siècles ils règneront en maîtres incontestés sur la région. Au cours de la deuxième moitié du dix-septième siècle pourtant, leur pouvoir décline graduellement et vers 1730 leur juridiction ne s'exercera plus que sur la côte du Mozambique. Pas plus que les Perses et les Arabes, les Portugais se sont donnés la peine d'explorer l'intérieur du pays. Ils étaient principalement préoccupés des Indes, et l'Afrique Orientale ne les intéressait qu'en tant que porte vers l'Asie. Peut-être aussi les guerres continuelles avec les Arabes pour la domination sur la région les empêchaient d'entreprendre la découverte des contrées situées au-delà d'une étroite bande côtière.

Ce n'est qu'au dix-neuvième siècle que se produira le contact entre les Kikuyu et les peuples non-africains. Un des grands faits de l'histoire est-africaine de cette époque est le développement du commerce entre la région côtière et l'intérieur du pays ¹¹. Les premiers acteurs de cette activité commerciale dans l'arrière-pays du Kenya ont été les Kamba qui servaient d'intermédiaires entre les peuples de la côte et les tribus de l'intérieur, situées au nord et à l'ouest de leur propre zone d'habitat, c'est-à-dire les Kikuyu, les Embu et les Tharaka ¹². La position privilégiée des Kamba en matière commerciale atteint son apogée vers le milieu du siècle. A partir de ce moment, elle se met à décliner en faveur des Swahili et des Arabes. Vers 1880, on peut dire que la traditionnelle route kamba est devenue une route swahili-arabe ¹³.

Mais l'épisode arabe ne fut qu'un prélude. Empruntant la même route que les Kamba, les Swahili et les Arabes, de nouveaux arrivants apparaissent bientôt en qui les Kikuyu reconnaîtront les mystérieux étrangers dont parlait la prophétie de Mugo Wa Kebiro et dont l'arrivée viendrait bouleverser de fond en comble leur univers traditionnel.

Le territoire kenyan avait été visité et exploré par des missionnaires et aventuriers européens déjà à la fin de la première moitié du dix-neuvième siècle. J. L. Krapf, un missionnaire allemand appartenant à la

¹¹ T. Wakefield ; R. Oliver - G. Mathew, chap. 5 à 9 ; E. A. Alpers, 1969, 1974 ; G. S. Were - D. A. Wilson, p. 127—145 ; J. E. G. Sutton, 1973 ; N. R. Bennett, 1974.

¹² En général, on admet que les Kamba ont commencé à s'engager dans cette entreprise commerciale à la suite d'une grande famine qui les avait frappés en 1836. Ainsi, par exemple, J. L. Krapf ; K. G. Lindblom ; R. Oliver - G. Mathew ; G. Muriuki, 1968. Les résultats de recherches plus récentes suggèrent cependant que l'activité commerciale des Kamba a débuté plusieurs décades plus tôt. Voir : I. N. Kimambo, 1970, p. 81 ; E. Lamphear.

¹³ I. N. Kimambo, 1970, p. 83 ; E. A. Alpers, 1974, p. 241.

Church Missionary Society (CMS) de l'église anglicane, débarque à Mombasa en mai 1844. Il sera suivi, deux ans plus tard, par son compatriote et confrère L. Rebmann. Après avoir établi la première mission chrétienne à Rabai Mpia, à quelques kilomètres de la côte, les deux pionniers entreprennent de longues randonnées à travers l'intérieur du pays. Rebmann est le premier Européen à apercevoir le mont Kilimanjaro le 11 mai 1848 et Krapf le premier Blanc à contempler le mont Kenya, le 3 décembre 1849. D'autres, dont les noms sont plus familiers au grand public, marcheront bientôt sur leurs traces, confirmant leurs découvertes et explorant davantage l'intérieur de l'Afrique de l'Est : Burton, Speke, Grant, Von der Decken, Livingstone, Stanley.

Les comptes rendus et les rapports de ces vigoureux pionniers ne manquaient pas de susciter la curiosité et l'intérêt en Europe, particulièrement en Angleterre.

Toutefois, comme cela avait été le cas pour les Portugais quatre siècles plus tôt, les Anglais, à la fin du dix-neuvième siècle, n'avaient de l'intérêt pour le territoire formant aujourd'hui la République du Kenya que dans la mesure où cette région leur paraissait revêtir une importance stratégique dans leur effort pour protéger et sauvegarder la route maritime vers les Indes. Celle-ci passait alors par le canal de Suez. En vue d'assurer efficacement le passage par cette voie, les Britanniques estimaient qu'il était indispensable de contrôler simultanément l'Égypte, la vallée du Nil et les sources de ce fleuve situées en Ouganda. C'est de sa nature de voie de communication possible avec cette dernière zone que toute la région entre la côte et le lac Victoria dérivait son importance aux yeux des hommes politiques britanniques de l'époque ¹⁴.

Par des traités conclus en 1886 et 1890, l'Angleterre et l'Allemagne se partagèrent l'Afrique Orientale en la divisant en deux sphères d'influence. La première se réservait l'Ouganda et son antichambre, l'actuel Kenya, tandis que la deuxième exercerait son influence sur le Tanganyika ¹⁵. Une compagnie commerciale, calquée sur le modèle de celle qui opérait déjà aux Indes, l'*Imperial British East Africa Company* (IBEAC) obtient en 1888 le droit exclusif d'exploitation et d'administration de l'intérieur de la sphère anglaise ¹⁶.

Mais le capital britannique se montrait fort réticent à investir dans la région. L'entreprise de la compagnie ne s'avérait dès lors pas fort payante

¹⁴ Voir : G. N. Sanderson ; G. S. Nichols. Pourtant, l'unanimité n'est pas faite sur cette question. Certains auteurs maintiennent qu'en intervenant sur la scène est-africaine la Grande-Bretagne était poussée principalement par des considérations humanitaires, notamment la volonté d'abolir la traite d'esclaves dans la région (E. Hutchinson ; P. Collister ; O. Ransford ; R. Gray ; R. Oliver, 1965, p. 3 ; Y. P. Ghai - J. P. McAuslan, p. 3 ; R. T. Stearn), tandis que d'autres prétendent qu'elle était dès le début convaincue des intérêts commerciaux qu'offrait la région (p. ex. récemment, R. D. Wolf, p. 2—29). Cette question ne saurait être l'objet d'une discussion plus détaillée ici. Voir également : R. Coupland ; M. Perham, 1956 ; R. Robinson - J. Gallagher ; J. E. Flint ; R. M. A. Van Zwanenberg, 1972.

¹⁵ L'île de Zanzibar et une étroite bande côtière de 15 km. acquéraient un statut particulier sur lequel nous n'avons pas à nous étendre ici.

¹⁶ Sur la compagnie et son rôle : M. J. De Kiewiet, 1955, 1963 ; P. L. McDermott ; J. S. Galbraith.

et l'aventure se terminera par un échec financier. En Ouganda, la compagnie demandait et obtenait le remplacement de son propre drapeau par l'*Union Jack* en 1893. L'année suivante cette région devient le protectorat de l'Ouganda.

En novembre 1894, le gouvernement britannique engage des négociations en vue de racheter les droits de la compagnie dans la partie du territoire restée sous sa responsabilité. Mais ce n'est qu'après que Lord Salisbury avait attiré, en février 1895, l'attention du parlement anglais sur l'intérêt que d'autres nations européennes, en particulier l'Allemagne et la France, commencèrent à manifester à l'égard de cette zone que l'Angleterre se décide à prendre en main elle-même l'administration de la région et à proclamer, le 15 juin 1895, un nouveau protectorat, couvrant le territoire allant de la frontière du protectorat de l'Ouganda jusqu'à la côte. On l'appela « protectorat de l'Afrique de l'Est »¹⁷.

La nouvelle administration fut installée hâtivement. A. Hardinge, consul-général britannique à Zanzibar, fut nommé en outre au poste de commissaire du protectorat de l'Afrique Orientale. Il se contentait d'administrer le territoire à partir de Zanzibar et, à part quelques courts voyages et visites éclairs, il abandonnait en fait la plupart des affaires concernant le protectorat, qu'il considérait comme un appendice de Zanzibar, aux soins de sous-commissaires. La plupart des fonctionnaires de la défunte IBEAC furent repris au compte du gouvernement dans les services administratifs du protectorat. A Londres, ce dernier relevait de la compétence du Ministère des Affaires Etrangères. Durant les premières années du protectorat la politique de ce ministère continuait à être déterminée par des considérations stratégiques et diplomatiques en rapport avec la route vers l'Inde et avec le Nil. La décision la plus importante était celle de pourvoir à un moyen de communication plus rapide avec l'Ouganda à partir de la côte en continuant la construction, entamée par la compagnie, d'un chemin de fer reliant Mombasa au lac Victoria. La première locomotive atteignit Kisumu sur le lac le 20 décembre 1901¹⁸.

Ce fait, qui initialement n'avait été commandé que par des motifs en majeure partie extérieurs à la vie interne du Protectorat, allait avoir pour celui-ci des conséquences d'une importance extrême. L'achèvement de la construction du chemin de fer rendait en effet plus faciles l'installation de postes d'administration et la pacification des tribus africaines allant de pair avec elle. Il créait également les conditions favorables à une expansion missionnaire rapide à travers le pays. Il rendait surtout possible l'établissement de colons blancs sur les hautes terres. C. Eliot, qui succéda à A. Hardinge en 1900, prêtait en effet beaucoup plus d'attention et d'intérêt au Protectorat que son prédécesseur. Il cherchait, entre autre, activement

¹⁷ Comme après les traités de 1886 et 1890 un accord spécial fut conclu avec le sultan de Zanzibar concernant la bande côtière de 15 km. de largeur. Sur les premières années de l'administration britannique au Kenya, voir : G. H. Mungeam, 1966.

¹⁸ Sur les débats autour du chemin de fer, qui sera plus tard prolongé jusqu'au Nil Blanc, l'ouvrage le plus complet est : M. F. Hill. Voir aussi : B. Whitehouse ; J. H. Patterson ; P. Pringle ; R. Hardy ; C. Miller. La perspective de développer le commerce avec le riche royaume du Buganda a également joué un rôle dans la décision de construire la ligne. Cfr. R. D. Wolff, p. 47 ; G. N. Uzoigwe.

à encourager l'arrivée de colons européens dont, selon ses vues, la présence et les activités étaient seules à pouvoir rentabiliser un chemin de fer coûteux.

Ainsi nous avons mentionné les quatre catégories d'Européens qui représentaient l'Occident faisant irruption en Afrique et avec lesquelles les Kikuyu sont entrés en contact au tournant du siècle : les agents d'une entreprise commerciale, les fonctionnaires de l'administration britannique, les missionnaires et les colons ¹⁹.

3. Première résistance

Sur la nature de ces premiers contacts entre Européens et Kikuyu les témoignages ne concordent pas. Les uns ont contribué à faire aux Kikuyu la mauvaise réputation, largement répandue et solidement établie, de s'être avérés dès le début un peuple extrêmement difficile, fourbe, indigne de confiance, habitué à attaquer lâchement dans le dos des gens qu'ils venaient d'assurer solennellement de leur amitié sincère ^{19a}. Et on n'hésite pas à faire endosser l'entière responsabilité de cette réputation aux Kikuyu eux-mêmes. D'autres — ou parfois les mêmes auteurs à des pages différentes de leur œuvre — insistent sur le caractère aimable et serviable des Kikuyu et sur le bon accueil qu'ils ont reçu chez eux.

Comment les faits se présentent-ils effectivement à nous et à quels aspects différents de la réalité peut-on rattacher ces appréciations contradictoires ? Une première donnée irrécusable est celle d'une résistance armée kikuyu opposée à la pénétration européenne. Elle se trouve amplement attestée par les sources ²⁰. Les explorateurs d'abord, les trafiquants indivi-

¹⁹ En marge de ces groupes constitués il y avait aussi, au début, des voyageurs-explorateurs comme Teleki, von Höhnelt et Thomson, et des aventuriers-trafiquants, dont J. Boyes, qui se dotait lui-même du titre de « roi des Kikuyu », est le plus célèbre.

^{19a} Dans la littérature « coloniale » plus récente ce thème constitue un lieu commun, mais on trouve déjà des données à ce sujet dans des écrits plus anciens. Voir, par exemple : J. L. Krapf ; L. Von Höhnelt ; J. Thomson ; A. Arkel-Hardwick ; G. A. Fisher ; Tate, 1904 ; G. W. Gregory, 1896 ; J. Boyes ; H. Weller ; C. Cagnolo, C. Wilson ; R. Meinertzhagen.

²⁰ B. Davidson estime que la résistance africaine du début de la période coloniale est un phénomène encore trop ignoré par l'historiographie. En ce qui concerne le Kenya, en 1966 A. Meister, p. 27, propage encore l'opinion populaire selon laquelle les Maasai ont été « la tribu qui offre la seule résistance armée aux conquérants européens ». Ce mythe contient une double erreur. D'abord, il ignore la résistance armée d'un grand nombre de tribus du Kenya à l'occupation britannique. Il y a, en effet, peu de sections du pays qui n'ont pas fait l'expérience d'une rencontre militaire avec les Européens. On peut évoquer, par exemple, la résistance des Kamba (cfr. J. F. Munro, 1968 ; I. Kimambo, 1970), des Giriama (cfr. A. J. Temu, 1971 ; C. Smith), des Nandi (cfr. S. Arap Ngey ; P. Mwaura, 1971 ; A. T. Matson, 1972), des Embu (cfr. T. O. Ranger, 1968 a ; P. Mwaura, 1972), des Kipsigis (cfr. S. C. Lang'at), des Somali (cfr. P. Mwaura, 1971 a, E. R. Turton), des Turkana (cfr. P. H. Gulliver, 1955, p. 7—8), des Sotik (cfr. P. Mwaura, 1972 a), des Bagusu et Kabras (cfr. W. R. Ochieng', 1972 b, p. 63), des Gusii (R. Maxon), des Marakwet, Elgeyo, Luo, Luhya et Taita (cfr. C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 8—12 ; P. Mwaura, 1972 b ; 1973), des Swahili (cfr. A. I. Salim, 1972, p. 71—76). Par contre, une des tribus dont la résistance armée a été plutôt réduite est précisément celle des Maasai (cfr. G. H. Mungeam,

duels traversant le pays à leur propre compte et les agents de l'IBEAC ensuite, ont expérimenté de nombreuses difficultés et harassements de la part des habitants d'une région qu'ils étaient unanimes à admirer et dont ils appréciaient la valeur économique. Au nom de l'IBEAC Lugard ²¹ avait établi en 1890 à Dagoretti, à la frontière australe du pays kikuyu, un dépôt fortifié servant à approvisionner les caravanes en route vers l'Ouganda, zone d'intérêt la plus importante de la compagnie. Lorsque, peu après, Lugard lui-même se rend en Ouganda, la responsabilité du dépôt fut confiée à G. Wilson. Presque immédiatement après, les Kikuyu commencent un véritable siège de la forteresse, à tel point que Wilson est contraint de se replier sur Machakos en Ukambani, où la compagnie gérait un autre dépôt. L'année suivante, E. Smith établit un nouveau poste de la compagnie à un endroit appelé après lui Fort Smith, à quelques kilomètres de l'ancien dépôt abandonné par Wilson ²². Les habitants n'accueillent pas mieux le nouveau poste. L'Européen y est pratiquement prisonnier et ne le quitte jamais sans être accompagné d'une escorte de trente à cinquante hommes armés de fusils, d'habitude des Swahili et des Kamba. La situation devient complètement désespérée en juillet 1892, à tel point que la compagnie décide d'envoyer une expédition punitive au milieu des Kikuyu. Au cours de celle-ci une trentaine de villages ²³ sont incendiés et toutes les récoltes de la région détruites. Mais même après cette « leçon » les hostilités continuent et les soldats de la compagnie effectuent presque quotidiennement des razzias parmi la population. En janvier 1893, les Kikuyu assiègent même la forteresse et la compagnie se voit de nouveau forcée de demander de l'aide à Machakos.

Le chef local Waiyaki ²⁴, rendu responsable du désordre, est arrêté et déporté à la côte. Il meurt en cours de route et le bruit se répand qu'il a

1970 ; K. King, 1971 ; R. L. Tignor, 274—275). La vérité historique se situe donc exactement à l'opposé de ce qu'écrit A. Meister.

On acquiert une idée de l'ampleur de l'entreprise de pacification si l'on sait que pour la période 1897—1898 les dépenses militaires n'absorbent pas moins de 30 % du budget du protectorat. Pour les années 1905—1906 le chiffre s'élève encore à 25 % pour retomber ensuite, lorsque la pacification est achevée, à 7 % (1910—1911) et à 6 % (1913). Voir : R. D. Wolff, p. 50.

Pour l'histoire de la première résistance kikuyu en général on peut se référer à C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 12—16 ; 78 ; G. Muriuki, 1968, p. 101—117 ; 1974, p. 138—165 ; G. H. Mungeam, 1970 ; P. Mwaura, 1971 b ; A. T. Matson, 1962 a, 1966 ; H. B. Thomas.

²¹ F. Lugard est une des figures les plus illustres de l'histoire de l'expansion coloniale britannique en Afrique. Cfr. M. Perham ; 1950, 1956 ; R. Delavignette ; A. Moeller de Laddersous ; C. Horrut. Les expériences et les vues de Lugard sur l'Afrique de l'Est sont relatés par lui-même dans ses œuvres : F. D. Lugard, 1893, 1922 et dans M. Perham, 1959. Sur le point particulier qui nous occupe ici, voir aussi : E. Huxley - M. Perham, p. 273.

²² A. T. Matson, 1962 a.

²³ Les sources contemporaines de cette époque parlent en effet de villages. En fait, les Kikuyu n'avaient guère l'habitude de se grouper en villages au sens où l'on entend d'habitude ce terme. Il s'agit en réalité de domaines familiaux comprenant en général chacun plusieurs huttes, celle du père de famille, celles de ses femmes, qui possédaient toutes leur propre maison, celle de ses enfants mâles circoncis, celles d'ahoi éventuels.

²⁴ Sur les « chefs » kikuyu cfr. plus loin chapitre XII, paragr. 2.

porté la main à lui-même. Dans l'idéologie nationaliste il deviendra plus tard le premier martyr kikuyu.

C'est sur la base de faits pareils que la réputation des Kikuyu a été édiflée. Elle se trouve renforcée par des témoignages d'explorateurs et de commerçants individuels qui avaient précédé la compagnie. Mais si les faits sont incontestables — ils se trouvent confirmés par la tradition orale kikuyu²⁵ — ils ne disent rien sur la source des difficultés ni sur les responsables de leur origine. Ils n'expliquent pas non plus les témoignages contradictoires dont nous avons parlé et qui mentionnent l'accueil amical, la gentillesse et la serviabilité comme des caractéristiques des Kikuyu.

Il semble que ce soit Lord Lugard qui fournit la clef de la réponse à ces questions. Selon son témoignage, les Kikuyu ont modifié leur attitude amicale initiale en hostilité sous le coup du comportement des Blancs. Il écrit notamment : « De tous les territoires entre la côte et le lac, celui des Kikuyu est le plus riche en promesses. Les indigènes sont amicaux et acceptent même de s'engager comme porteurs jusqu'à la côte. Mais ces bonnes relations aboutirent à un échec désastreux : profitant de l'indiscipline qui régnait dans les caravanes, d'aucuns n'hésitaient pas à semer le trouble et à piller les moissons, provoquant ainsi la colère des populations qui allèrent jusqu'à massacrer plusieurs porteurs²⁶. »

Teleki et von Höhnel s'expriment dans le même sens : « Les Kikuyu étaient si gentils que nous ne pouvions nous empêcher de penser que les commerçants qui avaient eu tant de difficultés dans ces régions n'avaient qu'à les mettre sur leur propre compte²⁷. » Et l'administrateur R. Crawshaw est tout aussi clair : « Les voyageurs au pays kikuyu doivent tout mauvais traitement dont ils se plaignent soit à leur ignorance du savoir-faire ou, plus fréquemment, à la méconduite non avouée de leurs compagnons²⁸. »

D'après son propre témoignage Lugard n'a pas eu de problèmes majeurs lors de son séjour parmi les Kikuyu, même pas en établissant une forteresse au milieu d'eux. Mais il semble qu'il se soit conduit d'une manière prudente, sage et honnête. Il avait même conclu un pacte de sang à Dagoretti. Mais à peine avait-il quitté pour l'Ouganda que les difficultés commencent. Or, il y a des témoignages dont il ressort clairement que ses successeurs non seulement ne disposaient guère de l'intelligence et de l'habileté de Lugard, mais encore se méconduisaient carrément à l'égard de la population locale, ou tout au moins n'étaient pas à même d'empêcher les membres de leur personnel et des caravanes de passage de le faire. Au lieu d'acheter les vivres des habitants, ils préféraient souvent les voler. Le pacte de sang dans lequel s'était engagé Lugard fut remplacé par la violation des femmes, la destruction des moissons, la vente de jeunes gens comme esclaves, l'assassinat de ceux qui protestaient. Et la même chose vaut, semble-t-il, pour d'autres voyageurs, explorateurs et trafiquants auxquels les Kikuyu ont donné du fil à retordre²⁹.

²⁵ Cfr. G. Muriuki, 1974, p. 140—148.

²⁶ F. D. Lugard, 1893, I, p. 327.

²⁷ Von Höhnel, p. 298.

²⁸ R. Crawshaw, p. 39.

²⁹ Cfr. note 25.

D'après ces faits, les Kikuyu se seraient donc engagés dans la résistance en réponse au comportement des Blancs et des Swahili qui travaillaient pour eux.

Toutefois, pour éviter d'opposer un nouveau mythe à l'image unilatérale du Kikuyu intraitable, tricheur et inhumain, il convient d'ajouter quelques remarques à ce qui précède.

Il est bon tout d'abord de se rappeler qu'avant d'entrer en contact avec les Européens, les Kikuyu avaient déjà fait la connaissance des Swahili. Et on a de bonnes raisons pour croire que la phase initiale de la pénétration européenne ait été d'abord appréhendée par les habitants sous les traits d'une continuation de cette expérience antérieure. Comme les Swahili, les Blancs faisaient leur apparition sur la scène en caravanes. Ils avançaient sur des routes tracées et fréquentées depuis plusieurs décades par les Swahili. Comme les Swahili encore ils étaient surtout intéressés à échanger des produits manufacturés étrangers contre nourriture, hospitalité ou ivoire. Nous verrons plus loin que même des colons, qui n'arriveront que plus tard, on attendait encore un comportement « swahili », dans la mesure où les habitants ne s'imaginaient pas que ces étrangers avaient l'intention de s'installer sur leur sol de façon durable ou permanente, mais qu'on prévoyait qu'ils ne tarderaient pas à repartir, exactement comme l'avaient fait « les autres Swahili ». Il n'est donc pas étonnant que Swahili et Européens aient été initialement désignés par les Kikuyu par le même nom de *Coomba*, même si, plus tard, l'appellation a été réservée davantage aux seuls Européens ³⁰.

Mais ce qui nous intéresse ici est le fait que les relations entre Kikuyu et Swahili n'avaient pas été des meilleures. Les Swahili s'étaient à plusieurs reprises rendus coupables des mêmes méfaits que ceux perpétrés par les premiers Européens ³¹. Il est donc normal que les gens, au moins dans certains endroits, particulièrement là où ils avaient été traumatisés par des expériences antérieures avec les Swahili, n'aient pas toujours réservé une réception des plus accueillantes à ces « nouveaux Swahili ». Probablement nous sommes ici en présence d'un second élément, à côté du témoignage de Lugard et des autres auteurs que nous avons cités, qui explique les jugements contradictoires portés sur le comportement initial des Kikuyu.

Un autre élément qu'il convient de garder à l'esprit est que les caravanes de l'IBEAC sont entrées en contact avec la population kikuyu de la frontière australe du territoire de la tribu. Or cette population constituait un milieu un peu particulier. Nous avons affaire à la pointe migratrice la plus avancée, à la frange pionnière du peuple. Nous avons vu que cette dernière était composée d'éléments venant de régions différentes, migrant sans doute pour des motifs divers, formant une masse sans grande cohésion et présentant pas mal de différences et de variantes dans les coutumes. Une situation pareille est de nature à favoriser un relâchement des contraintes traditionnelles et a certainement contribué à miner l'audience des organes de pouvoir et d'autorité qui déjà au point de départ étaient fort peu struc-

³⁰ Le terme désignait originellement les petites perles colorées que Swahili et Européens vendaient aux Africains.

³¹ Voir : E. G. Dawson, p. 396.

turés chez les Kikuyu. Nous voulons insinuer que dans une conjoncture comme celle-là la constitution de bandes de guerriers — nous sommes dans une société à classes d'âge — agissant de leur propre initiative et indépendamment des conseils des anciens, et même à l'encontre de leur avis, n'est pas difficile à imaginer. Une autre caractéristique de cette population, et qui pointe dans la même direction d'une anarchie diffuse avec les possibilités d'autonomie et d'initiative indépendante qu'elle implique, est la grande proportion d'*ahoi* qui en faisait partie. Ceux-ci étaient en effet traditionnellement attirés par les régions frontalières, parce qu'ils pensaient que leurs chances de faire fortune y étaient plus grandes.

Ces *ahoi* étaient d'habitude des hommes plutôt jeunes et les membres du *mbari* leur confiaient souvent la tâche d'assurer la défense de la frontière. Muriuki signale qu'il n'était pas rare que dans ces régions frontalières les *ahoi* dépassaient numériquement les vrais membres du *mbari*³². Hommes jeunes, aventuriers par obligation, disposant de la force militaire et représentant *mutatis mutandis* l'élément prolétaire de la société, étant en outre numériquement plus fort que les membres du *mbari*, les *ahoi* n'avaient rien à perdre. On voit aisément qu'il ne doit pas toujours avoir été facile pour les maîtres du *mbari* et les membres du *kiama* (conseil des anciens) de contrôler efficacement cette fraction remuante de la population et que celle-ci, attirée par la perspective d'un bénéfice quelconque, peut avoir agi à certains moments pour son propre compte. Muriuki suggère même explicitement que ces *ahoi* seraient effectivement responsables des attaques sur les caravanes³³.

Il convient d'ajouter à ce tableau l'impact désorganisant qu'a dû avoir la famine de 1897. C. Eliot notait en 1900 une considérable intensification des raids de bétail dans la région, pratiqués par des Kikuyu qui tendaient à remplacer en partie l'agriculture par cette entreprise lucrative³⁴. Il est possible que les attaques effectuées sur les caravanes et les postes doivent être situées en partie dans le prolongement de cette évolution et envisagées comme des variantes de ces razzias auxquelles une partie de la population semblait avoir pris goût.

Une quatrième considération peut être faite au sujet de la population frontalière du sud. On a récemment attiré l'attention sur la signification des caravanes et du commerce swahili comme facteurs et médiateurs de changement social pour les populations africaines³⁵. On signale tout spécialement le rôle stimulant des porteurs comme agents principaux des transformations qui s'effectuaient en milieu traditionnel, dans le domaine économique d'abord, sur le terrain socio-politique ensuite³⁶. Mais si les porteurs ont occupé une place importante dans ce processus, ils n'ont pas

³² G. Muriuki, 1974, p. 94.

S'appuyant sur L. S. B. Leakey, 1956, C. Leys, p. 189, dit que plus de 50% de la population kikuyu était composée de *ahoi*. Ce chiffre nous paraît exagéré pour l'ensemble du pays kikuyu, mais exact pour l'extrême sud de ce pays, qui est précisément la région la mieux connue par Leakey.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cité par R. D. Wolff, p. 47.

³⁵ O. F. Raum, p. 169.

³⁶ R. Cummings, p. 117—119.

été les seuls à en subir les conséquences avantageuses ou néfastes. La circulation des individus, des idées et des biens finit par en faire rebondir les répercussions sur la société toute entière. En particulier, il est évident qu'une population qui, par sa position géographique, était en contact fréquent, presque permanent, avec les agents du changement, porteurs et Swahili, n'ait pas tardé à saisir les perspectives et possibilités que la nouvelle situation semblait ouvrir. Surtout si l'on se rappelle l'esprit, la mentalité et les aspirations particuliers de la portion majoritaire de cette population. Elle est faite d'une frange mouvante d'hommes jeunes, explorateurs, aventureux, plus ou moins *heimatlos*, qui constitue une frontière géographique et sociale ouverte à travers laquelle des éléments de changement émergent plus aisément.

Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans les détails concernant les changements provoqués. On voit du reste aisément comment le contact avec un monde nouveau et étranger, à la fois offrant des possibilités économiques nouvelles et relativisant la consistance de la culture et des valeurs traditionnelles, a dû conduire à un renforcement de la prise de conscience de l'individualité, à une plus grande indépendance de pensée et d'action et, par ricochet, à un affaiblissement des structures socio-politiques traditionnelles.

C'est dans ce contexte qu'il convient de situer le phénomène *thabari*³⁷, une explosion d'anomie au Kikuyu du sud à la fin du siècle passé, où de jeunes guerriers, se constituant en bandes, se dérobaient à l'autorité traditionnelle des conseils des anciens et, à l'instar des *safari*, volaient, brûlaient maisons et champs, terrorisaient les habitants³⁸ et probablement s'en prenaient également aux caravanes.

Les caractéristiques particulières de la population frontalière et la situation spéciale dans laquelle elle se trouvait à la fin du dix-neuvième siècle fournissent donc un cadre à l'intérieur duquel des modèles de comportement opposés à l'égard des étrangers deviennent explicables. Ils constituent le reflet des attitudes divergentes de couches différentes, par l'âge et le statut social, de la population. De sorte que les méfaits perpétrés par les membres des caravanes ne doivent pas nécessairement être envisagés comme la seule cause d'un changement d'attitude de la part des Kikuyu. Ils ont probablement joué ce rôle dans certains cas, mais dans d'autres ils peuvent tout aussi bien simplement avoir fourni l'occasion de se déclencher à une hostilité ou une cupidité déjà présentes.

Enfin, dans la manière de traiter une question comme celle qui nous occupe pour le moment, il faut laisser une place aux considérations du simple bon sens. Si nous devions publier le journal de l'ensemble de nos expériences sur le terrain on y lirait, à quelques pages de distance des récits d'un accueil chaleureux dans le village A et d'une tentative de lapidation dans le village B, sans que nous ayons fait quoi que ce soit pour mériter l'un ou l'autre. Peut-être certaines contradictions dans les relations des voyageurs de la fin du dix-neuvième siècle et du début du siècle pré-

³⁷ Plusieurs Kikuyu âgés se souviennent du phénomène. Le terme *thabari* vient du mot swahili *safari* qui signifie voyage, expédition.

³⁸ G. Muriuki, 1974, p. 94—95.

sent sont-elles à mettre simplement sur le compte de cette humeur variable selon les collines qu'on aborde et dont les fluctuations peuvent avoir des racines dans les vicissitudes de la vie interne de la communauté et qui échappent forcément au voyageur qui ne fait que passer, mais qui ne coïncident pas nécessairement avec l'absence ou la présence d'une provocation de la part des visiteurs.

La proclamation du Protectorat ne met pas fin aux expéditions punitives. Limitées au Kiambu à la fin du dix-neuvième siècle, elles s'étendent peu à peu à l'ensemble du territoire kikuyu au cours des premières années du siècle suivant. Deux seulement furent occasionnées directement par la résistance opposée au chemin de fer dans lequel les Kikuyu avaient reconnu le serpent de fer figurant dans la prophétie de Mugo Wa Kebiro³⁹. Mais il y en avait beaucoup d'autres visant à obtenir et à assurer le contrôle administratif de la région. Un administrateur de l'époque a décrit avec force détails certaines de ces razzias⁴⁰. Des milliers de Kikuyu furent tués, les huttes, les plantations et les jardins détruits, le bétail confisqué. Un autre « pacificateur », le colonel Meinertzhagen, raconte que sa colonne tua en un jour 796 Kikuyu et capturait 782 vaches et 2150 chèvres et moutons⁴¹. Des Maasai, des Kamba et parfois des Kikuyu vaincus ou collaborateurs⁴² furent utilisés par les Britanniques dans leur effort pour mater la résistance qui était si tenace que Hall se laissa un jour échapper la réflexion que « la seule façon d'améliorer les Kikuyu était de les exterminer jusqu'au dernier »⁴³.

Finalement des postes administratifs furent établis à Murang'a en 1901 et à Nyeri en 1902. Vers 1903, la *Pax Britannica* régnait au pays kikuyu. La voie était définitivement libre pour les missionnaires et les colons. Mais le souvenir de la violence avec laquelle le contact s'était établi avec les étrangers ne sera pas vite effacé. En 1914, l'administrateur Northcote notera : « Les Kikuyu n'ont ni oublié ni pardonné les mesures sévères qui ont été nécessaires pour les réduire à l'assujettissement et la perte de bétail résultant des nombreuses expéditions punitives »⁴⁴.

³⁹ Détail intéressant : dans un ouvrage scientifique sur l'origine de la vie un auteur dit que la locomotive à vapeur est probablement l'engin qui, parmi toutes les machines familières, crée l'illusion la plus convainquante d'un organisme vivant : « Son action semble être dirigée avec intention et détermination contre les obstacles. L'effort manifeste du feu, de la vapeur et de l'acier contre l'inertie d'une file de wagons, le halètement simulant la respiration, la souplesse d'attaque en fonction du combustible, de la pression, et du jet de vapeur du piston, et la coordination de tous ces facteurs dans un effort massif — toutes ces caractéristiques donnent l'impression parfaite d'un monstre vivant et respirant, d'esprit lourd sans doute, mais paisible et volontaire. » J. H. Rush, p. 28—29.

⁴⁰ Il s'agit de F. Hall. Cfr. A. T. Matson, 1971.

⁴¹ Le journal de R. Meinertzhagen fourmille d'indications de ce genre. Il confesse lui-même que le souvenir de sa cruauté l'a hanté pour le reste de sa vie, p. 52.

⁴² Sur cette dernière catégorie voir : W. R. Ochieng', 1972 c.

⁴³ Réflexion qui trouvera des échos plus d'un demi-siècle plus tard lorsque, à l'époque du soulèvement Mau Mau, des Blancs estimeront que la seule façon d'en venir à bout avec les Kikuyu « est de les abattre tous, jusqu'au dernier ! » Rapporté par P. et R. Gosset, III. Voir aussi : A. Campbell, p. 310.

⁴⁴ Cité par M. P. K. Sorrenson, 1968, p. 238.

L'établissement de colons européens au protectorat n'avait guère été, au début, la conséquence d'une politique concertée et bien établie du ministère britannique des affaires étrangères. Au contraire, celui-ci avait considéré pour l'avenir du protectorat avec une égale attention des propositions aussi diverses que celles d'une colonie de peuplement britannique, d'une occupation par des Finlandais, par des Perses, d'une colonisation indienne, d'une colonisation juive, du développement d'une agriculture indigène sous le contrôle de résidents temporaires européens, d'une occupation par les membres d'une association autrichienne de tendance socialiste ⁴⁵.

Cette incertitude et ces hésitations provenaient essentiellement du fait que des avis assez contradictoires avaient été émis concernant l'aptitude des régions du protectorat à devenir le théâtre d'une colonie européenne de peuplement. Ce sont finalement les idées et l'activité de C. Eliot, successeur de A. Hardinge à la tête du protectorat, qui décideront de la forme que prendra l'avenir du protectorat. Ce dernier avait été considérablement agrandi en 1902. On y avait en effet incorporé le 1^{er} avril de cette année la province orientale du protectorat de l'Ouganda, comprenant le Rift Valley et les Hauts plateaux fertiles à l'ouest de celui-ci. Le but de cette opération était de soumettre le chemin de fer à une seule administration. C'est autour de ce chemin de fer que pivotent les idées de Eliot. Comme il a été dit plus haut, la ligne avait été construite initialement pour des raisons stratégiques. Cependant, Eliot estimait qu'il n'y avait aucune raison pour laquelle le gouvernement britannique continuerait à dépenser des sommes considérables pour le chemin de fer, s'il s'avérait possible de développer sur place une économie susceptible de l'amortir et de le rentabiliser. On appliquait ce raisonnement aux frais causés par la pacification et l'administration du pays : il convenait de chercher une voie par laquelle le protectorat deviendrait capable de libérer le contribuable britannique de ces charges. Le développement économique, indispensable à cette fin, devait être agricole puisque le pays semblait démunir de ressources minérales. D'après le responsable de l'administration du protectorat il ne pouvait être attendu des Africains, qui à cette époque n'en étaient arrivés qu'au stade d'une économie agricole ou pastorale de subsistance. Ils produisaient à peine assez pour satisfaire leurs propres besoins — les famines étaient fréquentes — et les fruits qu'ils cultivaient n'intéressaient aucun marché extérieur. En outre, estimait-il, l'idée même de produire un surplus était encore étrangère à leur mentalité. Dès lors, Eliot décida que seuls des colons européens étaient à même de développer l'activité économique souhaitée. Une fois gagnée à cette idée il s'en fera le défenseur acharné. Il fait tout ce qui est en son pouvoir pour propager l'idée, encore souvent contredite à cette

⁴⁵ Sur la période des origines de la colonisation européenne au Kenya on peut lire : N. Leys, 1924 ; M. Ross ; C. W. Hobley, 1929 ; F. J. Jackson ; E. Hurley, 1935, 1948, 1954, 1962 ; M. R. Dilley ; M. W. Salvadori ; I. J. Fielding ; R. Foran, 1947, 1947 a, b, c ; O. Trevelyan ; R. A. Remole ; K. Ward, 1952 ; A. T. Matson, 1959, 1962, 1962 b ; R. Beachey ; H. K. Binks ; P. Duignan - L. H. Gann ; M. P. K. Sorrenson, 1962, 1968 ; O. Preston ; W. Kirumba ; G. Groen ; C. Miller ; C. Ojwando Abuor ; E. A. Brett ; R. D. Wolff ; E. Cole ; R. G. Weisbord ; P. Koinange - A. Onoko.

époque, que le protectorat, surtout après l'élargissement qui venait de lui être donné, comportait de grandes étendues de terres aptes à recevoir et à supporter une importante colonisation européenne. Il réussit à faire interdire par les instances responsables en Angleterre l'accès des Asiatiques aux meilleures de ces terres et à écarter l'éventualité d'une colonisation juive. Ainsi, Eliot, soutenu par quelques Européens qui se trouvaient déjà au Kenya, est-il à l'origine de cette conception qui voyait dans les hauts plateaux du protectorat avant tout une future « terre de l'homme blanc », destinée à devenir une autre Nouvelle Zélande, une autre Californie, une autre Australie, une nouvelle Afrique du Sud.

Le premier colon blanc, James Watt, s'était déjà établi au Kenya en 1894 à Machakos ⁴⁶. Il est rejoint par plusieurs autres au cours de l'année suivante. Mais ce n'est guère la ruée. En 1902, il n'y a toujours pas plus qu'une trentaine d'Européens qui se sont laissés convaincre de tenter leur chance au protectorat. Presque désespéré Eliot se tourne alors, en octobre 1903, vers l'Afrique du Sud. Et c'est en grande partie l'invasion sud-africaine, constituant la réponse à sa demande de la part d'un grand nombre de Sud-Africains mécontents de la situation créée dans leur pays après la guerre des Boers (1899—1902), qui sauvera les hauts plateaux fertiles du Kenya pour les Européens et les transformera en cette terre de l'homme blanc dont rêvaient Eliot et son ami Delamere, un des premiers colons qui sera pendant de longues années leur leader et porte-parole. D'autres colons s'amènent ensuite, venant d'Australie, du Canada, de la Nouvelle Zélande et, évidemment, un bon nombre aussi de la Grande-Bretagne. En vue de mieux comprendre certaines décisions majeures de la politique blanche au Kenya, il convient de retenir que jusqu'au début de la première guerre mondiale les colons provenant de l'Afrique du Sud constituaient la majorité du contingent des fermiers. L'influence de cette fraction de la population blanche ne manquera pas de peser de tout son poids sur le modèle d'organisation et de développement qui deviendra celui du Kenya.

Les colons apportaient avec eux des idées tributaires de l'expérience historique des régions dont ils étaient originaires. Cela veut dire qu'au point de départ ils étaient animés de l'espoir d'échapper un jour au contrôle du ministère des affaires étrangères du Royaume Uni et d'acquérir leur indépendance. Cela veut dire aussi qu'ils se considéraient comme des ayants droit au sol où ils venaient de s'établir et que les intérêts des populations autochtones devaient être entièrement subordonnés à ceux des nouveaux arrivants. C. Eliot ne laissait en effet guère subsister de doute quant à ses idées et ses intentions. « L'intérieur du Protectorat est un pays de l'homme blanc », disait-il. « C'est pure hypocrisie que de ne pas admettre que l'intérêt des Blancs doit prévaloir et que l'objectif principal de notre politique et de notre législation doit être la fondation d'une colonie blanche ⁴⁷. » En un mot, les colons se sentaient les maîtres souverains et incontestés dans un pays où, selon l'expression de Eliot encore, « nous pouvons faire ce que nous voulons » ⁴⁸. « Il ne semble pas se réaliser que ceci est

⁴⁶ A. T. Matson, 1959.

⁴⁷ C. Eliot, p. 103.

⁴⁸ *Ibidem*.

ma terre », dit le père de E. Huxley en commentant sa discussion avec un vieux Kikuyu ⁴⁹. En ce qui concerne la préséance des intérêts des Européens sur ceux des Africains, E. Huxley écrit : « Suggérer que les intérêts des indigènes devaient prédominer serait apparu à cette génération comme une contradiction dans les termes. L'idée que les intérêts d'un assortiment de gens tribaux, barbares, sans idéal et sans gouvernants, se couvrant seulement de graisse de mouton, d'huile de castor ou de beurre rance, — des gens qui démasquent des sorciers, boivent le sang chaud accueilli des gorges du bétail et croient que la pluie dépend de l'arrangement des intestins d'une chèvre —, devaient avoir préséance sur ceux des Européens instruits, leur aurait semblé aberrante ⁵⁰. »

5. Premières expropriations de terre

Ces conceptions ne tarderaient pas à être mises en pratique. Les colons voulaient des terres, et les meilleures terres. Là où elles se trouvaient occupées par des indigènes, ceux-ci n'avaient qu'à déménager. Cela ne posait aucun problème ⁵¹. C'est en conformité avec cette doctrine que Eliot, s'étant désormais identifié sans restriction avec la cause des colons, déploie toute son habileté en vue d'obtenir de Londres le déplacement des Maasai des régions fertiles du Rift Valley vers le plateau de Laikipia en vue de faire place aux fermiers européens. Lorsque deux de ses subordonnés déposent, derrière son dos, plainte contre lui à Londres et le *Foreign Office* refuse de le soutenir à fond, Eliot présente sa démission. Londres finira cependant par entrer dans les vues des colons et sous le commissariat des successeurs de Eliot, D. W. Stewart (1904—1905) et P. Girouard (1909—1912), les Maasai furent contraints d'abandonner leurs plus beaux pâturages ⁵².

Entre-temps, en avril 1905, la responsabilité du protectorat avait été transférée du ministère des affaires étrangères au ministère des colonies. Un gouverneur est nommé au protectorat et entouré d'un Conseil exécutif et d'un Conseil législatif, tous les deux composés exclusivement de Blancs, soit hauts fonctionnaires, soit Européens résidents. Ce transfert de responsabilité n'occasionnait cependant aucun changement important dans la politique concernant le protectorat. A Londres, comme sur place dans le protectorat lui-même, une poignée de gens de l'administration s'efforçaient honnêtement de défendre les droits des Africains, mais les disputes se terminaient invariablement par une victoire pour les colons. L'aliénation des terres africaines se poursuivait systématiquement. Car si ce sont les Maasai qui ont dû sacrifier la plus grande superficie de terrain et qui ont subi la plus criante injustice ⁵³, les Nyika et Swahili de la côte, les Taita et les

⁴⁹ E. Huxley, 1962, p. 33.

⁵⁰ E. Huxley, 1935, I.

⁵¹ On dit et on écrit encore souvent que les colons n'ont pris possession que de terres qu'ils avaient trouvées inoccupées au moment de leur arrivée. En règle générale, les colons n'étaient guère intéressés dans des terres inoccupées. Ils savaient, en effet, que celles-ci ne valaient d'habitude pas grand-chose, tandis que l'occupation par les Africains constituait souvent l'indice de la bonne qualité du terrain.

⁵² Voir à ce sujet, plus loin chap. XVIII, paragr. 5 et chap. XX, paragr. 11.

⁵³ Il est erroné de dire, comme le fait S. Muchunguzi, p. 23, que « la plus grande partie

Kamba ont également perdu des portions de leur territoire. A l'ouest du Rift Valley, les Nandi, les Luo, les Kipsigis, ont tous été dépossédés de leurs meilleures terres, spécialement les premiers.

Toutefois, l'expropriation sur une échelle importante avait débuté au Kikuyu. Le chemin de fer avait atteint les hauts plateaux kenyans en 1899 et un des campements des travailleurs était Nairobi, site à proximité duquel auparavant l'IBEAC avait également établi ses quartiers (Dagoretti, Fort Smith). Nairobi devint le quartier général du chemin de fer et Eliot aimait y résider. De la sorte, l'endroit devenait tout naturellement le point de rassemblement le plus important du peu d'Européens qui se trouvaient alors au protectorat, son centre commercial et administratif. Il était normal que les premiers colons cherchaient à s'établir le long du chemin de fer et à proximité de l'endroit qui semblait appelé à devenir la capitale du pays. Le chemin de fer ne fournissait pas seulement un moyen commode de déplacement pour les personnes et d'acheminement des produits agricoles. Sa proximité offrait également au colon isolé au milieu du monde sauvage un vague sentiment de protection. Sans doute aussi revêtait-elle valeur symbolique, rassurant le colon de son lien avec — et de son appartenance à l'univers civilisé. D'autant plus que par hasard les hautes terres du sud Kikuyu, les régions de Kiambu et de Limuru, s'avéraient posséder d'excellentes terres, en majeure partie maigrement peuplées. Ce dernier fait était dû à une série de calamités naturelles — une épidémie de variole, une épidémie de peste bovine, une sécheresse, une famine, une invasion de sauterelles — qui venaient de décimer (1899) tant les Maasai que les Kikuyu.⁵⁴ La plupart des Kikuyu qui avaient survécu à la dévastation avaient fui la région qu'ils croyaient sous le coup d'une malédiction, soit pour se replier sur le Metumu, soit pour se retirer dans la forêt de l'escarpement kikuyu, ce qui n'avait fait qu'ajouter encore au dépeuplement.

Les premiers Européens à obtenir des terres appartenant aux Kikuyu traitaient directement avec ceux-ci et leur ont en fait payé une compensation. A part les faits que le montant de cette compensation était absolument dérisoire et que, plus tard, beaucoup d'autres Kikuyu n'ont reçu strictement rien en échange de leurs terrains — leurs droits de propriétaire étant méconnu — l'aspect le plus tragique de l'affaire résidait dans la circonstance que les Kikuyu n'étaient probablement pas conscients qu'ils étaient en train de vendre leurs terrains. Dans leur esprit ils étaient tout au plus occupés à céder aux Européens des droits d'ahoi qui laissaient entièrement intact leur propre droit de propriété. D'autant plus qu'au début les Kikuyu voyaient les Européens, à l'image des Arabes et des Swahili avec le comportement desquels ils étaient familiarisés, essentiellement comme des oiseaux de passage et des résidents temporaires qui ne manqueraient pas de regagner bientôt leur pays d'origine.⁵⁵ « *Mugenĩ ni ruĩ* »,

des terres expropriées par le colonisateur se trouvait dans le pays kikuyu » Il est exact, par contre, d'affirmer avec *Oginga Odinga*, p. 23 que « les Kikuyu ont souffert le plus du joug de l'oppression des colons ».

⁵⁴ Sur la grande famine : *A. T. Matson*, 1961.

⁵⁵ Cfr. ce qui a été dit plus haut à ce sujet. Voir également *J. Kenyatta*, 1967, p. 49. Une mentalité semblable existait chez d'autres tribus. Voir par exemple, *A. I. Salim*, 1973, p. 139.

dit un proverbe kikuyu : l'étranger passe comme une rivière. En outre, aussi bien des Kikuyu que des Européens nés au Kenya rapportent que leurs parents ou grand-parents leur ont dit que beaucoup de Kikuyu jetaient tout simplement les pièces de monnaie reçues des Européens en guise de paiements de leur terre, n'en connaissant ni le sens ni l'utilité ou même les considérant comme des instruments de magie noire⁵⁶. Tout ceci prouve que l'idée de vente et certainement de vente définitive était éloignée de leur esprit. Du reste, si nous nous souvenons de ce qui a été dit à propos de la vente des terres telle qu'elle était pratiquée traditionnellement par les Kikuyu, nous voyons qu'aucune des trois conditions indispensables à une pareille transaction n'était remplie ; il n'y avait ni adoption réciproque des vendeurs Kikuyu et des acheteurs Européens, ni cérémonie de bornage, ni probablement, dans la majorité des cas, consultation et consentement de tous les membres mâles adultes du *mbari* à propos d'une vente définitive.

Voulant dans un certain sens protéger les Kikuyu contre des colons sans scrupules, l'administration établit alors par une ordonnance de 1901 que, les autochtones ne connaissant pas de système de propriété foncière, il appartient à la Couronne d'Angleterre de négocier l'achat des terrains par les colons. Les terres des Kikuyu seront ainsi vendues par-dessus leur tête ! Une deuxième ordonnance, publiée l'année suivante, prévoit que des terres inoccupées ou très partiellement occupées peuvent être vendues ou données à bail aux colons européens. Cette définition vague et élastique permettra aux colons de faire exactement ce qu'ils veulent. En effet, pratiquement c'était le colon qui « arrangeait » tout. L'administration se débattait avec une grande pénurie de personnel. Lorsque Eliot amène ses recrues sud-africaines, aucune inspection n'avait été effectuée pour établir quelles terres étaient inoccupées ou très partiellement occupées. Les colons se rendent donc eux-mêmes sur place, sélectionnent les meilleures terres et les font ensuite enregistrer comme leur propriété auprès de l'administration. Celle-ci, au lieu de prendre elle-même en main les opérations ou au moins de les contrôler efficacement, s'avoue débordée et trouve plus facile d'obliger tout simplement les colons à payer aux Kikuyu une compensation pour leurs « *droits d'occupants* ». Après quoi des titres de *propriété* sont délivrés aux Européens⁵⁷.

En trois ans (de 1903 à 1906) 60 000 acres étaient ainsi passés des Kikuyu aux mains des colons. Mais l'appétit de ces derniers était insatiable. Après avoir occupé la plupart des terres cultivables dans les régions de Kiambu et de Limuru, ils jettent le regard vers celles s'étendant le long de la route Nairobi-Murang'a. Et même le Gaki ne fut pas entièrement épargné. Lorsque les Kikuyu qui avaient fui le Kiambu lors de l'épidémie et de la grande famine y retournent, ils trouvent leurs terres occupées et personne pour reconnaître leur droit.

⁵⁶ Cfr. E. Huxley, 1948, p. 7. Notons que les sympathies de cet auteur vont aux colons.

⁵⁷ Un certain Hausburg qui avait « acheté » des terres en 1904 décrit en ces termes le processus de leur acquisition : « Vous esquissiez vaguement une rivière ou un arbre ou n'importe quoi d'autre, qui frappait votre imagination, sur un plan, vous démarquiez par un carreau un morceau de terre déterminé et vous envoyiez le tout pour approbation ». KLC, I, p. 394.

On a de moins en moins d'égards pour le propriétaire légitime. D'autres autochtones, dont les terres sont convoitées, sont forcés d'accepter compensation. Et à ceux qui refusent on dit tout simplement de « foutre le camp ». Une terrible insécurité se développe parmi les membres de la tribu. Plus aucune famille ne se sent encore certaine que le lendemain un Blanc quelconque ne va pas s'amener et s'approprier une partie ou la totalité de sa propriété foncière. Certains administrateurs se sont rendus compte de l'existence de cette insécurité. Ainsworth, par exemple, remarquait en 1903 que « les Kikuyu commencent à se sentir mal à l'aise » et que « les colons usurpent leurs droits et finiront par constituer une menace pour la paix dans le pays ».

Et le commissaire du district de Fort Hall de noter : « Actuellement les Kikuyu sentent qu'ils n'ont plus de sécurité. Ils ne cessent de répéter : « N'importe quel jour ma terre peut être prise par les Européens ⁵⁸ ! »

En vue d'apaiser ces sentiments bien compréhensibles, le journal officiel du gouvernement publie en mai et en juillet 1906 des textes établissant deux réserves kikuyu, l'une comprenant le Gaki et le Murang'a, l'autre embrassant les terres du Kiambu qui avaient été laissées aux Kikuyu. Théoriquement ce décret aurait dû au moins rassurer les Kikuyu sur l'avenir, car il leur garantissait que les terrains inclus dans ces réserves seraient considérés comme définitivement inaliénables. Seulement, en pratique le gouvernement n'a pas regardé les frontières des réserves comme inviolables. Après 1906, des étendues considérables incorporées officiellement dans les réserves ont été aliénées. Il s'agit principalement de terrains situés entre Nairobi et Murang'a, ainsi que dans les environs immédiats de Nyeri.

6. Squatting et travail forcé

Qu'advenait-il de toutes ces familles spoliées de leurs terres et de leurs droits ? A peu d'entre elles s'offrait l'alternative d'un repliement sur les réserves en vue d'obtenir d'autres morceaux de terrain. Après la grande famine et les épidémies de la fin du siècle la population s'accroît considérablement et la terre à cultiver vient à manquer dans les réserves. Beaucoup d'*ahoi* furent en effet chassés par les propriétaires kikuyu, parce que ceux-ci ne possédaient plus assez de terre pour subvenir aux besoins d'un *mbari* allant toujours en se multipliant. En effet, non seulement les Kikuyu avaient-ils perdu beaucoup de terres ancestrales, mais encore, et nous dirons surtout, la façon traditionnelle de résoudre les problèmes posés par une pénurie de terres cultivables et de pâturages était devenu impraticable. Cette méthode avait toujours consisté à avancer, à défricher de nouvelles parties de la forêt, à acheter éventuellement d'autres terrains. Tout cela était désormais exclu, les membres de la tribu étant entassés dans les réserves et encerclés de tous les côtés où une expansion aurait été possible par les fermes et plantations européennes. « Si les Européens n'étaient pas venus au pays, les Kikuyu se seraient établis peu à peu dans les forêts et dans les *White Highlands*. Lorsque toutes ces terres auraient été occupées,

⁵⁸ Textes cités par M. P. K. Sorrenson, 1968, p. 183.

la tribu aurait considéré ce qu'il y avait à faire ensuite. Mais comme les choses se sont passées, ils avaient été floués⁵⁹. »

Anciens *ahoi* et propriétaires dépossédés prirent alors la seule voie qui leur restait ouverte et pour laquelle l'inspiration sud-africaine allait offrir le modèle. G. Solly déclare sans trace d'humour que les Européens du Kenya avaient besoin de travailleurs pour leurs plantations « dans une région où il fait trop chaud pour permettre à un homme blanc de travailler⁶⁰. » Une telle déclaration ne peut que susciter le rire de ceux qui connaissent le climat des hauts plateaux et du Rift. La vérité est que les colons estimaient qu'il était en dessous de leur dignité d'effectuer des travaux manuels, et que ce n'était guère pour s'y adonner qu'ils étaient venus au Kenya. Les prétentions aristocratiques de la plupart d'entre eux ne les portaient guère vers ce genre d'occupation. Surtout avec une aussi abondante foule de gens désœuvrés et privés de toute ressource à portée de main. A leurs yeux les Kikuyu constituaient la réserve quasi inépuisable d'une force travailleuse à bon marché. Un fonctionnaire de l'administration n'écrivait-il pas explicitement en 1905 que, comme terrain de colonisation, le protectorat était supérieur à l'Afrique du Sud précisément à cause de la quantité plus abondante de main-d'œuvre à bas prix qu'on pouvait y recruter⁶¹ ? Un autre observateur, familiarisé avec les conditions sud-africaines, notait que le protectorat offrait probablement la main-d'œuvre la moins chère dans le monde entier⁶². En 1906, J. Ainsworth déclara que l'avenir économique du pays se construirait « grâce aux planteurs européens qui surveillent les indigènes effectuant le travail du développement⁶³. » Et dans une lettre écrite en mars 1908 et adressée au gouverneur Sadler les colons disent en toutes lettres que la main-d'œuvre à bas prix constitue le fondement même sur lequel sont basés toute leur entreprise et leurs espoirs⁶⁴.

Pour ne pas mourir de faim les Kikuyu acceptaient de s'établir sur les domaines, fermes et plantations des nouveaux maîtres — souvent sur ce qui avait été jadis leur propre terre — et d'y travailler en échange de salaires dérisoires⁶⁵ ou d'un minuscule morceau de terrain où ils pouvaient

⁵⁹ J. M. Kariuki, p. 21.

⁶⁰ G. Solly, p. 52.

⁶¹ R. Crawshaw, cité par R. D. Wolff, p. 91.

⁶² T. Sleith, p. 1.

⁶³ J. Ainsworth, p. 840.

⁶⁴ Cité par R. D. Wolff, p. 94.

⁶⁵ « Les salaires variaient selon l'époque, selon les différents districts et d'après le travail effectué. Beaucoup d'Africains qui travaillaient chez des Européens au cours de ces années ont connu une grande variété d'expériences allant de situations où les gens ne recevaient aucun salaire en argent, mais étaient payés en petit bétail (le type de récompense le plus primitif que des employeurs pouvaient offrir aux employés, une pratique familière aux lecteurs de l'ancien testament !), à des salaires variant entre deux et trois shillings et, occasionnellement, de vingt à trente shillings par mois. » R. Van Zwanenberg, 1972 a, p. 33. E. Huxley, fille et femme de colons du Kenya et favorable au système colonial, écrit : « En général, les Kikuyu pouvaient gagner l'équivalent du prix d'une chèvre en trente jours. » E. Huxley, 1962, p. 17. Pour plus de données à ce sujet on peut se référer à C. C. Wrigley, et à A. Clayton.

bâtir leur hutte, cultiver quelques légumes ou faire paître quelques chèvres⁶⁶. C'est ainsi que naquit le système du *squatting* au Kenya⁶⁷.

L'arrivée de nouveaux colons, l'expansion de leurs domaines nécessitaient toujours davantage de mains. En réalité, dès le début de la colonisation jusqu'en 1940 les colons se sont constamment plaints de pénurie de main-d'œuvre⁶⁸. C'est d'ailleurs en réponse à ces plaintes que fut créé en 1907 le Département des Affaires Indigènes, érigé spécialement pour se pencher sur ce problème⁶⁹.

Peu d'Africains qui n'y étaient pas absolument obligés par les circonstances se sentaient attirés vers l'état de *squatter* qui impliquait l'effectuation de travaux durs pour des salaires maigres dans une dépendance totale. La voie que nous considérons actuellement comme normale aurait été que les employeurs essayent d'attirer des travailleurs en augmentant les salaires et en améliorant les conditions de travail. Les colons s'y prendront de manière différente. Ils n'étaient pas disposés à se laisser arrêter par ce qui leur apparaissait comme une résistance passive à la « civilisation ». Ils ne tarderont pas à exercer de fortes pressions sur un gouvernement hésitant pour faire proclamer une loi leur permettant de forcer les autochtones à travailler sur leurs domaines. Le travail forcé légalisé avait été pratique courante dans le secteur des travaux publics dès le début et les colons désiraient ardemment voir cet usage étendu au secteur privé. Il n'y aura jamais de loi pour leur donner satisfaction en ce domaine. Ce qui ne les empêchera guère de pratiquer abondamment la coercition. Non seulement des hommes adultes, mais aussi des vieillards, des femmes et des enfants furent contraints de travailler pour des employeurs européens. La publication d'un nombre de faits horribles à ce sujet causera scandale en Angleterre et embarrassera le gouvernement colonial. C'est même cette circonstance qui en définitive empêchera la législation d'une pratique qui a été à juste titre considérée comme une réédition de l'ancien esclavagisme⁷⁰.

Mais la coercition explicite et directe, qui deviendra surtout monnaie courante après la première guerre mondiale, ne constituait qu'une des

⁶⁶ Il s'agissait de terrains que, vue l'étendue de ses possessions foncières, le colon était dans l'impossibilité d'exploiter. Certains avaient poussé le cynisme jusqu'à exiger de leurs travailleurs établis sur ces terrains une récompense pour ce droit d'occupation. Elle était fournie en lait, bétail, légumes ou engrais. On aboutissait ainsi dans certains cas à la situation absurde où quelqu'un, travaillant sa propre terre au bénéfice d'un étranger, devait en outre payer une redevance pour le « droit » d'y construire sa hutte !

⁶⁷ Voir : P. W. Harris ; F. Furedi, 1971, 1972 ; R. M. Wambaa - K. King. Le *squatting* au Kenya était essentiellement un fait kikuyu, puisque plus de la moitié des *squatters* étaient kikuyu. Cfr. R. Van Zwanenberg, 1972, b, p. 226.

⁶⁸ Cfr. R. Van Zwanenberg, 1972 b, p. 209.

⁶⁹ Cfr. G. Bennett, 1963, p. 25.

⁷⁰ De certains points de vue le travail forcé diffère évidemment notablement de l'esclavagisme. Ce qui n'empêche pas que le premier ait pu avoir été plus dur et plus humiliant que le second. Certains historiens n'hésitent pas à dire que, comparé au travail forcé imposé aux Africains du Kenya au premier quart du vingtième siècle l'esclavagisme en Afrique de l'Est avait été un joug léger à porter. A. I. Salim, 1970, p. 205 ; A. Clayton, p. 25—51 ; R. Van Zwanenberg, 1972. Il est en tout cas significatif que des plaintes et des protestations contre le régime du travail forcé au Kenya aient été déposées auprès de la Société Britannique et Etrangère contre l'Esclavage. Cfr. M. Singh, 1971, p. 122.

voies empruntées pour fournir aux colons la quantité nécessaire de main-d'œuvre à bas prix. Déjà la politique d'expropriation des terres et de la démarcation des réserves présente certains aspects qui sont directement liés au problème des colons de trouver les ouvriers dont ils avaient besoin. En effet, les terres expropriées au profit des colons dépassaient nettement la quantité de superficie que ceux-ci étaient effectivement capables ou désireux de mettre en valeur. D'énormes étendues de terres aliénées sont restées tout au cours de la période coloniale complètement ou largement inexploitées. On en arrivait ainsi à des cas, extrêmement vexants aux yeux des Africains, où des Kikuyu furent empêchés de cultiver leur propre terre aliénée, même si le colon blanc ne l'utilisait pas lui-même ⁷¹.

Cette situation n'était pas seulement la conséquence de l'intention de certains colons de s'engager dans la spéculation dans le domaine foncier. Elle constituait aussi le corollaire nécessaire d'une volonté explicite de restreindre strictement l'étendue des réserves à une quantité de terre « absolument indispensable pour satisfaire les besoins physiques *actuels* de la population africaine *actuelle* ». Le comité des terres, un groupe composé principalement de colons influents qui proposa cette politique dès 1905, prévoyait explicitement que l'accroissement attendu de la population excéderait rapidement les potentialités du sol des territoires réservés et escomptait que le surplus de personnes n'aurait d'autre alternative que de rejoindre les rangs des ouvriers ⁷². Comme un colon l'exprimait : « L'existence de réserves inutilement étendues est directement antagoniste à l'approvisionnement adéquat en travailleurs. ⁷³ »

Une autre méthode pour obtenir de la main-d'œuvre à bas prix et pour forcer les autochtones à chercher du travail auprès des colons consistait à imposer des taxes au peuple. Dans le numéro du 4 février 1913 du journal des Européens au Kenya on peut lire : « Nous sommes d'avis que la levée d'impôts constitue la seule méthode possible pour obliger l'indigène à quitter sa réserve dans le but de chercher du travail. De cette façon seulement le coût de la vie peut être augmenté pour l'indigène et c'est de cela que l'approvisionnement en travailleurs et le prix du travail dépendent ⁷⁴. » Toute personne mâle non mariée ayant atteint l'âge de seize ans devait payer l'impôt de capitation (*poll tax*) et tout homme marié était taxé pour chaque hutte dont il était responsable (*hut tax*) ⁷⁵. La nécessité de ramasser l'argent nécessaire pour s'acquitter de ces impôts, dans laquelle les gens furent placés, les forçait effectivement à quitter les réserves et à se livrer aux mains des colons. Augmenter les salaires aurait apparu aux colons

⁷¹ L. Barnett - *Karari Njama*, p. 74. En 1930, 64,8% des terres aliénées au profit des Européens n'étaient pas cultivées. Cfr. R. D. Wolff, p. 60. A la même époque moins de 10% des hautes terres blanches, exclusivement réservées aux colons, étaient effectivement mises en valeur. Cfr. Lord Hailey, p. 750 ; R. D. Wolff, p. 146.

⁷² Cfr. R. D. Wolff, p. 99.

⁷³ *Ibidem*. Voir aussi : E. A. Brett, p. 169.

⁷⁴ EAS, 4-2-1913.

⁷⁵ Dans le système polygame des Kikuyu chaque femme mariée avait sa propre hutte à elle. Sous l'influence de la législation sur les impôts cette coutume tendra à disparaître. Mais la législation ne tardait pas à s'adapter et fut modifiée en ce sens qu'une taxe était levée sur chaque personne féminine à charge ou dépendante d'un homme marié.

comme une mauvaise politique. Des salaires élevés permettraient précisément aux Africains de payer leurs impôts en travaillant moins en dehors des réserves. Comme disait le gouverneur Girouard : « Augmenter les salaires ne reviendrait pas à augmenter le nombre des travailleurs, mais plutôt à le diminuer ⁷⁶. » Aussi, à des intervalles réguliers les associations des colons exercent des pressions sur le gouvernement pour obtenir que l'impôt de capitation et la taxe sur les huttes soient augmentés. On augmentera également la taxe d'importation sur des commodités spécialement recherchées par les Africains, telles des couvertures et l'*Amerikani*, un tissu blanc à bon marché utilisé pour la confection d'habits simples. En même temps des produits considérés comme importants pour les Européens se trouvent explicitement exemptés de cette augmentation. Ces mesures sont absolument logiques à l'intérieur du système. En effet, taxer l'Européen revient à affaiblir sa productivité, tandis que l'Africain n'accepte de s'insérer dans un processus de production, fonctionnant exclusivement en faveur du colon, que lorsqu'il s'y trouve forcé par la nécessité de s'acquitter de ses impôts.

L'interdiction faite aux Africains de produire des cultures commerciales s'insère également dans la stratégie élaborée par les colons pour s'assurer d'un afflux régulier de main-d'œuvre abondante et à bas prix. En effet, en autorisant les Africains à cultiver café, thé ou pyrèthre, on leur aurait offert accès à des sources de revenus autres que le travail sur les fermes européennes.

La spoliation des terres et la chasse à la main-d'œuvre constituent évidemment des phénomènes liés. Elles forment l'épée à double tranchant qui transperça le cœur de la société traditionnelle kikuyu, ébranla complètement son équilibre et, un jour, quand la mesure sera pleine, l'incitera à une révolte désespérée.

Déjà dès le début le peuple résiste, même si la plupart du temps ce n'est que passivement. L'administration s'en rend parfaitement compte. Parmi les griefs dont un fonctionnaire de Kiambu notait l'existence parmi les Kikuyu en 1912, les deux premiers concernent précisément la perte de leurs terres et les abus du système de recrutement des travailleurs. Il présentait très bien quelle lourde hypothèque la désappropriation des terres en particulier faisait peser sur l'avenir des relations entre Européens et Africains : « Il est impossible d'évaluer le coup qui a été porté au prestige du gouvernement et d'exagérer les conséquences malheureuses qu'a eu pour les rapports entre colons et autochtones cette action mal accueillie par laquelle le gouvernement a mis à la disposition des Européens des terres pour lesquelles en fait les autochtones avaient payé et dont ils étaient propriétaires. Il est sujet au doute si le gouvernement sera jamais en mesure de recouvrir le prestige perdu par cette action qui, dans un protectorat, est pratiquement à qualifier de chapardage ⁷⁷. »

Deux ans plus tard, un autre administrateur de la même région écrit : « La perte de leurs terres constitue pour les Kikuyu un ulcère ouvert. » Et : « Les Kikuyu ne nous aiment pas. Ils préféreraient de loin notre absence,

⁷⁶ EAS, 8-2-1913.

⁷⁷ KNA, D.O/KMB, *Handing Over Report*, 1912—1913.

mais ils supportent notre présence, parce qu'ils y sont contraints, et en n'y opposant qu'une résistance passive ⁷⁸. »

Un seul Kikuyu pourtant a eu, dès cette époque, le courage de prendre la plume et d'adresser une plainte au commissaire de district en lui demandant de soumettre sa requête au gouverneur. Ce document mérite d'être cité parce qu'il illustre d'une manière prise sur le vif la situation dans laquelle se trouvaient tant de Kikuyu et les sentiments qu'elle engendrait dans le cœur du peuple. « Je voudrais vous raconter la vieille histoire de ma terre et vous prie de ne pas vous fâcher. Ma plainte est que je ne possède pas de lieu où je puisse vivre décemment et je vous prie d'écouter attentivement l'exposé de mon problème. J'ai raconté l'histoire à M. M. Hemsted, Dundas, Hobley et Kinyanjui et ils m'ont répondu qu'ils m'apporteraient leur secours dans cette affaire. Ils m'avaient dit que M. Hemsted était allé en Europe pour m'apporter de l'argent pour que je puisse acheter une autre terre. Maintenant j'ai attendu jusqu'à épuisement... Ces dix Européens (il les nomme) ont construit sur ma terre et aucun d'eux ne m'a payé quoi que ce soit. Aujourd'hui, si mes chèvres mettent le pied là-bas ou si je veux ramasser du bois de chauffage, je suis forcé de payer. Je n'ai pas d'endroit où vivre et je suis comme un prisonnier. A certains Kikuyu on a au moins laissé une petite parcelle, mais moi je n'ai plus rien : tout a été vendu par vous, les gens du gouvernement, et maintenant toute ma famille s'en est allée, certains à Njoro, certains à Mukoma, d'autres à Kinyanjui, d'autres à Ukambani, d'autres à Fort Hall, parce qu'ils n'ont plus d'endroit où cultiver. Un des membres de ma famille s'est pendu il y a quelque temps. Moi j'ai aidé l'homme blanc et je lui ai procuré des travailleurs. Désormais je ne puis plus le faire parce que tout le monde a pris la fuite. Je suis maintenant pauvre et fâché. Mais je désire vous raconter toute la vieille histoire. L'Européen qui était venu ici avant M. Hall a conclu un pacte de sang avec mon père. Par conséquent, nous nous étions engagés à ne pas le molester, à ne pas le voler et à ne pas toucher à ses soldats. Plus tard, lorsque M. Hall arriva il punit notre village, tua 45 hommes, prit 2000 chèvres et toute notre propriété fut brûlée. J'ai demandé des explications à Kinyanjui et il me dit : « Ce n'était pas toi qui étais en faute, mais un autre homme. Seulement, les Européens n'ont pas pu l'attraper. » Maintenant je désire que vous demandiez au Conseil si j'ai commis un péché et même que vous demandiez cela aux fermiers européens. Mais ceci est une vieille histoire et je ne veux pas la remettre sur le chantier. Mais je désire que vous cherchiez un endroit où ces Européens puissent vivre. S'ils veulent aller à Nakuru ils y trouveront un endroit pour établir leur ferme, et ils trouveront de la place partout où ils veulent aller. Mais moi où irai-je ? Je vous demande de me trouver un petit endroit où je puisse vivre. Nos anciens sont très fâchés parce qu'ils doivent partir et ils sont à la recherche d'un endroit où aller ⁷⁹. »

L'administration s'inquiétait, car le bruit courait que Mbiu Koinange, qui est l'auteur de la lettre que nous venons de citer, fomentait l'idée d'en

⁷⁸ Textes cités par M. P. K. Sorrenson, 1968, p. 283, 286.

⁷⁹ KNA, DO/KMB, *Confidential Correspondence*, 1910—1919. Copie, traduite en anglais, d'une lettre de M. Koinange jointe à une lettre de Northcote à Hobley, 6-4-1914.

appeler à la justice. Toutefois cette inquiétude ne peut avoir été que légère. Les Maasai, qui avaient encore eu bien davantage de raisons de se plaindre que les Kikuyu, venaient justement de perdre lamentablement le procès qu'ils avaient intenté à l'administration⁸⁰.

7. La première guerre mondiale et ses séquelles

Pas plus que Koinange d'autres Kikuyu ne s'engageront dans une aventure judiciaire dont l'issue semblait pouvoir être déterminée d'avance. Après 1915, lorsqu'une nouvelle ordonnance concernant les terres fut publiée, ils avaient d'ailleurs moins de chance que jamais d'aboutir à quelque résultat en empruntant cette voie. La dite ordonnance stipulait que toutes les terres du protectorat réservées à – ou occupées par – les tribus autochtones appartiennent de droit à la Couronne d'Angleterre. Devant la loi les Africains se trouvaient désormais réduits à des tenanciers au bon plaisir de la Couronne. Il ne restait plus aux Kikuyu qu'à attendre patiemment l'accomplissement de la deuxième partie de la prophétie de Mugo Wa Kebiro, celle qui parlait de la venue d'un sauveur et annonçait le départ des Coomba.

Lorsqu'en 1914 la première guerre mondiale éclate et la majorité des colons partent au front, après avoir envoyé leurs familles en Angleterre ou ailleurs, beaucoup de membres de la tribu s'imaginent que l'heure de la délivrance prédite par le visionnaire est proche⁸¹. Cet espoir ne fera pas long feu car, au lieu du salut escompté, de nouvelles et pires calamités s'abattront sur le peuple.

Cependant, il y aura tout de même un procès. Au lieu de celui de quelques colons et administrateurs ce sera celui de l'homme blanc tout court qui se fera. En effet, c'est à l'occasion de la première conflagration mondiale que les Africains ont pour la première fois expérimenté que l'empire de l'homme blanc se trouvait divisé en lui-même. Le spectacle de Blancs tirant sur d'autres Blancs détruisait le mythe de la solidarité blanche aux yeux de populations qui jusqu'alors avaient cru que « tous les hommes blancs ont les mêmes pensées⁸². »

Les Africains du Kenya ont été fortement impliqués dans la tragédie de 1914–1918 et ont été considérablement marqués par elle. Toutefois, ce sont surtout ses répercussions sur la vie économique et politique à partir de 1919 qui ont été ressenties, exaspérèrent le peuple et conduisirent à une première organisation de la résistance kikuyu à la domination coloniale.

On peut dire sans exagérer que la quasi totalité de la population mâle adulte du Kikuyu a été mobilisée durant les années de guerre, les uns pour aller au front comme soldats ou porteurs dans l'Est Africain Germanique, que les Britanniques entendaient conquérir, les autres en qualité de travailleurs sur les fermes et les plantations⁸³.

⁸⁰ Sur ce point, cfr. plus loin Chap. XVIII, paragr. 5.

⁸¹ KNA, PC/CP 4/1/1, *Annual Reports 1915–1920, 1915*.

⁸² Réflexion d'un Kikuyu faite à M. W. H. Beech en 1912. KNA, KMB/Dagoretti *Political Record Book, 1908–1912, Memorandum on the Kikuyu Point of View*.

⁸³ Les soldats furent enrôlés dans les unités appelées *King's African Rifles*, les porteurs dans le *Carrier Corps*. Cfr. H. Moyse-Bartlett ; D. Savage - F. Munro. Sur la

La plupart du temps et à quelques exceptions près le recrutement devait s'effectuer par la force. Des razzias furent organisées parmi les Kikuyu qui se réfugièrent en grande quantité chez les Maasai⁸⁴. Près de cinquante mille Africains mourront pendant la campagne, le plus souvent suite à une nourriture inadéquate, à des services médicaux pauvrement équipés et aux erreurs d'une administration incompétente et négligente⁸⁵.

Mais l'expérience de la guerre a constitué aussi pour les survivants l'occasion d'un enseignement qu'ils ne seront pas vite à oublier. Non seulement ils assistent à la révélation de la faiblesse et de la vulnérabilité de l'homme blanc⁸⁶, mais les déplacements et les contacts avec des Africains d'autres tribus et d'autres pays, dont ils étaient restés jusqu'alors relativement isolés, contribueront à élargir leurs horizons et les amèneront à situer leurs problèmes dans une perspective plus large⁸⁷. La mise en commun des heurs et malheurs propres à l'expérience coloniale aiguise l'attention et ne tarde pas à faire naître une critique plus violente et plus sûre d'elle-même. Par-dessus tout, les circonstances les obligent à faire l'apprentissage de l'organisation et à se convaincre de sa force et de sa puissance. Un véritable processus de modernisation et de conscientisation accélérées s'accomplit chez les participants à la campagne et beaucoup d'entre eux reviendront du front profondément transformés. Ce n'est sans doute guère un pur hasard que plusieurs des futurs leaders politiques kikuyu se recruteront parmi les rangs de ceux qui avaient été trempés dans le creuset de la campagne est-africaine⁸⁸.

Immédiatement après la guerre une nouvelle grande famine s'abat sur

campagne est-africaine en général, voir : J. R. Sibley et la bibliographie mentionnée dans cet ouvrage. Le rapport officiel pour la province centrale 1916—1917 note : « Jamais dans l'histoire de cette province tant de mâles ont été absents de la réserve que ce n'est le cas à présent. Les villages sont complètement vidés d'hommes entre 16 et 35 ans et on peut se promener des milles au cœur de la réserve sans apercevoir quelque part un jeune indigène normalement constitué. » KNA, PC/CP 4/1/1, *Annual Reports 1915—1920, 1916—1917*.

⁸⁴ C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 29. D'autres se présentent volontairement pour travailler sur les fermes européennes dans le but d'échapper ainsi à l'armée. Cfr. F. Furedi, 1972.

⁸⁵ N. Leys, p. 287. Sur le régime nutritionnel en particulier, voir l'Editorial « *Diet for Native Africans*, JKMS, mars 1924.

⁸⁶ « La guerre a appris aux indigènes à voir l'homme blanc d'un point de vue dont il ne l'avaient jamais regardé avant. L'indigène l'a vu dans sa haine, son hypocrisie, sa brutalité, sa malhonnêteté et son immoralité. Il pouvait dire souvent à juste titre : les Noirs sont des hommes meilleurs. » Témoignage d'un missionnaire allemand cité par T. O. Ranger, 1969, p. 176.

⁸⁷ Les influences exercées et subies lors de ces contacts ont été décrites par T. O. Ranger, art. cit. sous la note précédente, p. 176—179. Voir aussi : G. W. T. Hodges, p. 82—102.

⁸⁸ Ainsi, par exemple, P. J. Karanja, plus tard secrétaire de la *Kikuyu Association*, J. Karanja, plus tard président de la *Kikuyu Karing'a Educational Association*, Ng'ang'a Ngoro, futur président du *Kikuyu Land Board Association*, M. Karatu, futur pro-éminent de la *Kikuyu Central Association*. Cfr. C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 31—32. Le gouvernement colonial avait d'ailleurs pressenti le danger des contacts intertribaux occasionnés par la guerre et dans une circulaire aux commissaires de district le gouverneur proposa « une politique d'encouragement d'un nationalisme tribal fort et isolé comme antidote possible ». KNA, CN/51, *Circulaire du 19-10-1917*.

les populations africaines, suivie de très près d'une grave épidémie de grippe. On estime que, ensemble avec la guerre, ces deux calamités ont exigé cent vingt mille victimes sur une population de moins d'un million de Kikuyu ⁸⁹.

Mais d'autres malheurs se préparent. Les colons, en effet, avaient profité de l'occasion de la guerre pour extorquer de nouvelles concessions du gouvernement et pour consolider leur position. En guise de récompense pour leur attitude durant les hostilités ils obtiennent que le gouvernement reconnaît en principe leur droit à être représenté désormais dans les organes directeurs du protectorat, non plus par des membres nommés par le gouverneur, mais par des représentants directement élus par eux. Ils avaient demandé la nomination d'un gouverneur militaire et sous leur pression le général-major E. Northey est choisi pour le poste. En 1920, le Kenya cesse d'être un protectorat pour devenir une colonie. Northey souligne que ce changement impliquait davantage qu'une simple modification nominale. Dans la nouvelle colonie, disait-il, les intérêts des Africains seraient subordonnés à ceux des Européens. Ainsi, un principe qui avait en fait prévalu dès le début, devenait explicitement le nerf de la politique officielle du gouvernement du Kenya ⁹⁰. Northey invitait et encourageait ses anciens soldats à prendre part à l'exécution d'un projet gouvernemental, le *Soldiers Settlement Scheme* (SSS) par lequel on entendait doubler la population blanche du Kenya en accordant des terres à des militaires britanniques revenant de la guerre. Ces terres devaient être prélevées sur les réserves forestières de la colonie, mais en partie aussi, entre autres, sur la réserve kikuyu. Des subsides gouvernementaux seraient fournis pour financer leur exploitation ⁹¹. On imagine l'effet que pareille menace devait exercer sur les Kikuyu. D'autant plus que parmi les recommandations que venait de formuler en 1919 une commission économique pour les réserves figuraient ces phrases : « Les réserves ne devraient plus être considérées comme sacro-saintes. Il faudrait, par contre, plutôt concentrer les indigènes dans un certain nombre de zones à travers la réserve en leur accordant des terres suffisantes, mais pas plus que suffisantes, et en mettant les espaces non nécessaires aux indigènes à la disposition des colons blancs ⁹². »

Trois ans plus tard la commission chargée des affaires foncières déclare que « chaque pouce de terre susceptible d'être utilisé pour le développement agricole du pays doit être marqué et mis à part pour future expropriation ⁹³. »

La décimation de la population autochtone, conséquence de la guerre et de la famine et de l'épidémie qui la suivaient, d'une part, l'augmentation du nombre des colons d'autre part, ne pouvaient évidemment que con-

⁸⁹ KNA, PC/CP 4/1/1, *Annual Reports 1915—1920, 1918—1919*. Cfr. L. S. B. Leakey, 1937, p. 42—43 ; G. Bennett, 1963, p. 43.

⁹⁰ C. G. Rosberg - J. Nottigham, p. 69 : « Northey continuait à faire, mais avec moins de raffinement, ce que d'autres avaient fait avant lui. » La bande côtière qui avait eu un statut spécial dès le début (cfr. notes n° 15 et 17) demeure protectorat.

⁹¹ EAS, 11-1-1919.

⁹² *Economic Commission for the Reserves. Final Report, Part I*, 1919, p. 18—19.

⁹³ KLC, II, 1595.

tribuer à aiguïser considérablement le problème de la pénurie de main-d'œuvre. C'est alors, en octobre 1919, que Northey essaya de parer à la crise en ce domaine par la publication d'une lettre circulaire obligeant les fonctionnaires de l'administration à « exercer toute influence légale possible en vue de pousser tout adulte mâle capable de travailler vers le champ de travail ». Dans les circonstances concrètes cette lettre constituait une instigation ouverte à la coercition au travail. Le sort des chefs africains dépendant entièrement du bon vouloir des commissaires de district, ils n'avaient guère d'autre choix, s'ils désiraient se maintenir, que de veiller à ce que la volonté du gouvernement soit accomplie et à forcer les gens à s'enrôler ⁹⁴.

A la même époque aussi se situe l'introduction du fameux *kipande*. Ce système, qui avait fait ses preuves en Afrique du Sud, constituait un autre moyen pour remédier à la pénurie de main-d'œuvre sans obliger la classe possédante à augmenter les salaires ou à humaniser les conditions de travail. Le *kipande* était un certificat que chaque travailleur était obligé de porter toujours sur lui. A la fois livret de travail et carte d'identité, il comportait les empreintes digitales et mentionnait la période durant laquelle on avait travaillé, le genre de travail accompli, le salaire gagné et des appréciations sur l'individu. Il était fixé dans un petit cadre métallique et attaché au cou au moyen d'une corde ou d'une chaînette. Ce système livrait en fait l'ouvrier complètement au bon vouloir de son employeur. En effet, s'il quittait son travail à cause du mauvais traitement subi ou du bas salaire, il ne lui était pas possible de se faire engager ailleurs sans que l'approbation de l'ancien employeur figurait sur le certificat. Le montant de son salaire initial y était marqué, ce qui coupait court à toute discussion sur une augmentation éventuelle. Des employeurs acariâtres y marquaient la moindre peccadille souvent en en grossissant démesurément la portée. Jusqu'en 1925, quitter le travail était considéré comme une offense relevant du droit criminel. Après cette date, elle relevait du droit civil ⁹⁵. Les Européens n'ont jamais réalisé la profondeur du ressentiment africain à l'égard de ce *kipande* qui faisait des Noirs des prisonniers et les transformait en étrangers dans leur propre pays. Ils l'assimilaient également à des méthodes utilisées par les Africains eux-mêmes, déjà avant l'arrivée des Blancs, pour identifier les chiens et le bétail. Le *kipande* restera pour eux jusqu'à son abolition le symbole le plus éloquent et le plus haï de l'oppression coloniale et de la discrimination raciale.

Il faut également mentionner l'intention des colons exprimée après la guerre, en accord avec le gouvernement et tous les autres employeurs européens, de diminuer d'un tiers tous les salaires, déjà manifestement trop bas pour permettre à l'Africain même l'espoir d'une vie décente. D'autant plus qu'au moment même où on médite cette réduction draconienne des salaires, on n'hésite pas à doubler le montant de l'impôt capital (16 shillings au lieu de 8) !

⁹⁴ Pour plus de détails sur les procédures concrètes de recrutement, voir *S. Kiwanuka*, 1973, p. 38—39.

⁹⁵ On trouve un exemple concret et écœurant des abus auxquels pouvait donner lieu le système chez *M. Gatheru*, p. 90—94.

Enfin, les Africains tombent victimes d'une série de lois hautement discriminatoires qui les empêchent de jouer un rôle normal dans la vie économique du pays. Il leur est interdit non seulement d'acheter des terres en dehors des réserves, devenant rapidement trop étroites pour contenir la poussée démographique, mais également de cultiver des produits commerciaux, tels le café, le thé, le pyrèthre dont la culture était réservée aux colons et qui constituait la première source de leur niveau de vie supérieur à celui des autochtones. Il leur est impossible d'entrer en compétition sur le terrain commercial parce que tout accès au crédit moderne leur est systématiquement refusé. Le réseau de transport est développé exclusivement dans les régions habitées par les colons à qui on réserve également des facilités d'accès au marché, des exemptions de taxes et toutes sortes d'autres privilèges. Quatre cinquièmes des dépenses gouvernementales sont consacrés aux régions où vit une poignée de Blancs, tandis que le cinquième restant du budget était jugé suffisant pour subvenir aux besoins et réaliser le développement de millions d'Africains. Toutes ces mesures sont prises en faveur d'une minorité de colons étrangers qui redoutaient la concurrence africaine sur le plan agricole et commercial ⁹⁶.

Ainsi, là où après la guerre les colons se trouvent couverts de récompenses, de rémunérations et d'encouragements officiels et substantiels, il n'y avait guère de gloire ou de rétribution pour les Africains. Les Kikuyu, qui non seulement n'avaient pas exploité la période difficile de la guerre pour se révolter, comme beaucoup d'Européens avaient craint qu'ils ne le fassent ⁹⁷, mais qui en outre avaient sacrifié des milliers de vies sur l'autel de l'empire et, au même titre que les Blancs, avaient donné le meilleur d'eux-mêmes au service de la couronne ⁹⁸, se voyaient en seule récompense soumis à une nouvelle spoliation, une plus grande exploitation, de plus profondes humiliations. Aussi, cela n'avait-il rien d'étonnant à ce que l'amertume s'accumule dans les cœurs. La réponse kikuyu ne se fera plus attendre. L'éclatement d'une crise est proche.

⁹⁶ Tous ces points se trouvent développés dans les ouvrages de R. D. Wolff et E. A. Brett. Il y aurait un livre à écrire sur la manière, souvent brutale, parfois subtile et raffinée, dont les colons réussirent à se réserver en toutes circonstances la meilleure part. Donnons ici un exemple moins connu de cette stratégie, notamment « la question du maïs ». La culture du maïs, nourriture de base des Kikuyu, était évidemment permise aux Africains. Mais jusqu'en 1930 le maïs des Africains restera sur le marché intérieur tandis que celui des Européens est destiné à l'exportation. Ceci parce que le prix payé pour le produit d'exportation est plus élevé que celui donné pour le produit sur le marché local. Lorsque dans les années trente cette situation des prix se renverse complètement c'est le maïs cultivé par les Africains qui ira à l'exportation tandis que les colons se concentreront alors sur le marché intérieur. Cfr. R. Van Zwanenberg, 1972 a, p. 21—22.

⁹⁷ Une petite tribu bantu de la côte, les Giriama, avait immédiatement saisi l'occasion du début de la guerre pour créer aux Britanniques une situation bien embarrassante. Cfr. A. J. Temu. 1971 ; C. Smith.

⁹⁸ Les mérites des soldats est-africains au cours des deux guerres mondiales ont été reconnus : W. Platt ; E. M. Salomon.

D'avantage peut-être que d'autres nations colonisatrices l'Angleterre a senti au dix-neuvième et au début du vingtième siècle le besoin de formuler les bases idéologiques et les justifications morales de son expansion coloniale⁹⁹.

Nous avons rappelé comment l'intervention britannique en Afrique de l'Est avait été inspirée par des considérations relevant de la stratégie mondiale de l'empire, en particulier en rapport avec la protection de la route vers l'Inde. En dernière analyse il s'agissait donc de protéger des intérêts économiques et commerciaux. En partie pour ne pas attirer outre mesure l'attention des pouvoirs rivaux sur les véritables intentions du gouvernement, mais aussi pour fournir au public anglais une justification qui légitimerait plus aisément à ses yeux un engagement britannique dans les affaires est-africaines, le mythe fut créé qu'en voulant jouer un rôle dans cette partie du monde, l'Angleterre visait avant tout à mettre fin aux activités esclavagistes auxquelles s'adonnaient, parfois avec la complicité d'Africains, les trafiquants arabes. E. Huxley parvient même à expliquer la construction du chemin de fer vers l'Ouganda par des motifs anti-esclavagistes. « Ce chemin de fer était remarquable », écrit-elle, « parce que les raisons derrière sa construction n'étaient guère commerciales, mais avant tout philanthropiques, notamment de mettre fin au commerce d'esclaves¹⁰⁰. »

L'Angleterre a effectivement mis fin à cette pratique déshonorante pour l'humanité en 1873, en interdisant le trafic d'esclaves à Zanzibar et sur la côte. Mais prétendre que ce projet humanitaire ait été le facteur décisif amenant le gouvernement de Sa Majesté à se mêler des affaires est-africaines revient nettement à surestimer la générosité de ses intentions¹⁰¹. La vérité historique semble plutôt être que l'Angleterre, après avoir d'abord maintenu et encouragé le commerce d'esclaves, l'a aboli au moment où il ne se justifiait plus du point de vue économique. A la lumière de l'histoire, la politique anglaise à l'égard de l'esclavagisme doit donc être situé dans un contexte plus large qui est celui de la politique économique mondiale de l'empire¹⁰².

⁹⁹ « Des nations colonisatrices moins puissantes comme l'Allemagne, la Belgique ou l'Italie ne semblent pas avoir moralisé autant que les Britanniques sur leurs responsabilités à l'égard de leurs « indigènes ». R. Van Zwanenberg, 1972. L'auteur tient que ce sont généralement les nations les plus puissantes qui ressentent le plus le besoin de recourir à des justifications morales et idéologiques de leur action sur le plan international : « A l'heure actuelle, les Etats-Unis d'Amérique, la nation la plus puissante, trouve nécessaire de justifier son militarisme expansionniste à l'aide d'une terminologie empruntée à ses idéaux nationaux (démocratie), tandis que des nations moins puissantes, telles la France ou l'Angleterre, manifestent moins de tendances à cacher leurs vraies intentions dans le domaine de la politique internationale. Au dix-neuvième siècle la Grande-Bretagne occupait une place dominante comparable à celle tenue par les Etats-Unis aujourd'hui, et elle a, à cette époque, produit un vocabulaire idéologique similaire. »

¹⁰⁰ E. Huxley, 1948, p. 6—7.

¹⁰¹ A côté des manuels d'histoire tant est-africaine que britannique, qui continuent à propager cette mystification, on la rencontre également dans d'autres études, souvent de valeur par ailleurs. Cfr. note 14 de ce chapitre.

¹⁰² Des études récentes ont, en effet, jeté davantage de lumière sur les vrais objectifs

Après 1873, il devient nécessaire de faire appel à un nouveau mythe suffisamment évocateur et puissant pour assurer l'entreprise des colons du soutien populaire nécessaire en Angleterre. Une fois qu'on avait décidé qu'il serait de mauvaise politique de faire peser sur la bourse des contribuables britanniques les frais causés par la construction et l'entretien d'un chemin de fer roulant pour les trois quarts de son trajet à travers le paysage désert d'un coin éloigné du monde, et, par conséquent, qu'il fallait le rentabiliser par un développement agricole sur place en amenant des planteurs et des fermiers européens, la nouvelle légitimation destinée à la consommation des masses sera fournie par le thème de la mission civilisatrice de l'homme blanc.

Pour les besoins de la cause, l'univers est divisé entre peuples civilisés et peuples non-civilisés, ou encore entre peuples civilisateurs et peuples à civiliser. A l'Europe est dévolu le rôle de dépositaire unique et dispensatrice prédestinée de la civilisation. Un texte célèbre de Livingstone donne le ton : « Nous venons parmi eux en tant que membres d'une race supérieure et serviteurs d'un gouvernement qui désire élever les parties les plus dégradées de la famille humaine. »

Les tribus du protectorat sont présentées comme appartenant aux peuples les plus primitifs de la terre, des sauvages et des barbares, vivant, comme aimait le dire Eliot, dans l'état d'Adam et Eve avant la chute.

Les Kikuyu sont dépeints comme un peuple si rétrograde qu'un ethnologue de l'époque les classe parmi les tribus en voie de disparition¹⁰³. W. Churchill les décrivait comme une « race sans religion, sans vêtements et sans morale »¹⁰⁴. La thèse de l'infériorité africaine est répandue à travers l'Europe en vue de rendre acceptables la spoliation des terres et l'exploitation de l'ouvrier africain et de justifier l'appui gouvernemental accordé à des intérêts coloniaux privés¹⁰⁵. L'archaïsme des populations noires est invoqué pour légitimer l'usurpation. L'ampleur et les conséquences des guerres tribales dont, comme nous l'avons vu, certains minimisent aujourd'hui l'importance, sont cette fois-ci délibérément exagérées en vue de justifier les brutalités allant de pair avec les expéditions punitives et les guerres de pacification¹⁰⁶. La thèse officielle est que l'établissement durable de colons blancs dans ces régions constitue l'instrument indispensable grâce auquel l'empire britannique exercera sa mission providentielle, le canal par lequel les malheureux et ignorants indigènes trouveront enfin l'occasion de s'abreuver aux sources de la civilisation. La présence des colons apparaît donc comme un devoir de cette civilisation. Eliot caractérisait les populations auxquelles il avait affaire comme « situées en bas de l'échelle

du gouvernement britannique à cette époque, démasquant par le fait même le caractère mythique de l'argument anti-esclavagiste. Voir : E. A. Alpers, 1967 ; G. N. Ransford ; G. S. Nichols ; R. Van Zwanenberg, 1972 ; R. D. Wolff.

Il faut cependant dire à la décharge de l'Angleterre qu'elle avait à compter avec une forte opposition arabe à l'abolition de l'esclavage. Cfr. L. W. Hollingsworth, 1953, p. 107 ; A. J. Temu, 1972, p. 51—57.

¹⁰³ J. Orde-Browne, 1925.

¹⁰⁴ W. Churchill, p. 22.

¹⁰⁵ Cfr. P. C. Curtin.

¹⁰⁶ Voir, par exemple, F. D. Lugard, 1893, Vol. I, p. 283 ; T. G. Askwith, p. 2.

de la civilisation, sans inclination au commerce et sans beaucoup de disposition au travail de n'importe quel genre ¹⁰⁷. » Ce qui permettait aux Européens, au nom de la civilisation, de monopoliser à leur profit la culture des plantes commerciales et d'obliger les Africains au travail forcé. Aussi tard qu'en 1954 le gouverneur P. Mitchell continuera à exploiter cette veine idéologique. Il voit la population du Kenya immergée dans « un état d'ignorance et d'arriérisme, sans civilisation ». Elle est « superstitieuse, économiquement faible et sans défense, totalement incapable de construire un avenir civilisé pour elle-même... ¹⁰⁸ »

Comme cela avait été le cas pour le mythe abolitionniste, le public avalera aussi cette nouvelle supercherie, destinée à couvrir d'un manteau humanitaire l'égoïsme économique le plus grossier et l'exploitation la plus abjecte.

Ce n'est ni exagérer ni céder à une tendance anti-occidentale actuellement à la mode que d'user ici du terme supercherie. En effet, les colons du Kenya eux-mêmes n'ont jamais fait un mystère de leur raison d'être dans ce pays et du type de relation qu'ils désiraient instaurer entre eux-mêmes et les autochtones. E. Huxley prête cette remarque éloquente à un de ses amis colons : « Je ne suis pas venu civiliser qui que ce soit. Je suis venu pour échapper à l'esclavage qu'on connaît chez nous lorsqu'on n'a pas hérité grand-chose. J'entends bien faire fortune ici, si c'est possible. Après quoi je retournerai chez nous pour la dépenser. Si cela aide à civiliser quelqu'un, j'en serai heureux mais surpris ¹⁰⁹. » Un autre colon décrit la « civilisation » qu'il veut apporter aux Africains en ces termes : « Du point de vue du colon, la réserve africaine idéale est un terrain convenable de recrutement de main-d'œuvre, un endroit d'où les hommes valides viendront travailler, où ils retourneront occasionnellement pour se reposer et pour engendrer la génération suivante de travailleurs ¹¹⁰. »

Un administrateur disait en 1912 qu'il y avait au Kenya « une classe de colons dont l'unique idée était que l'indigène avait été créé spécialement pour effectuer les travaux manuels que dans n'importe quel autre pays en dehors de l'Afrique ils auraient dû accomplir eux-mêmes » ¹¹¹.

Au bout d'une étude sur les idées et le comportement des colons M. P. K. Sorrenson conclut : « Ils n'avaient pas immigré en Afrique de l'Est pour des raisons altruistes. Ils n'étaient pas des missionnaires qui allaient en Afrique de l'Est pour convertir et civiliser les autochtones. (...) Les colons allaient en Afrique de l'Est parce qu'ils espéraient faire de l'argent ou parce que les hauts plateaux semblaient leur offrir un refuge adéquat, libre des conventions et des restrictions désagréables qu'ils ressentaient dans leur pays d'origine ¹¹². » Certains colons, et non les moins influents, semblent avoir eu une idée assez originale de la manière dont il fallait s'y

¹⁰⁷ Cité par R. D. Wolff, p. 48.

¹⁰⁸ P. Mitchell, 1954, p. 220. Cfr. P. Mitchell, 1947.

¹⁰⁹ E. Huxley, 1962, p. 120.

¹¹⁰ L. Oliver, p. 214.

¹¹¹ W. H. Beech, in : *Native Labour Commission, 1912—1913. Evidence and Report*, 1913, p. 72.

¹¹² M. P. K. Sorrenson, 1968, p. 229.

prendre pour communiquer aux indigènes « la civilisation », par exemple en interdisant, sur leurs immenses domaines, l'établissement d'une petite école pour les enfants des milliers de *squatters*, ou en proscrivant le port du pantalon ou de la culotte pour leurs ouvriers. Tel était le cas de Lord Delamere, par exemple, qui se faisait, par contre, un devoir de veiller à ce que de l'ocre rouge soit toujours fourni en abondance à ses travailleurs. Nous verrons du reste plus loin, à partir d'autres illustrations, que le colon n'était pas du tout pressé de réaliser cette mission civilisatrice dont le mythe le chargeait.

La fausseté de l'idéologie officielle apparaît d'ailleurs clairement dans le nombre de barrières que les colons avaient construites en vue de réduire les contacts avec les Africains, qu'ils étaient censés civiliser, au minimum nécessaire à l'établissement et au maintien de la relation maître-serviteur. Là où il le peut le Blanc écarte le Noir. En dehors des heures de travail, où d'ailleurs il communique souvent avec eux par l'intermédiaire de contre-maîtres asiatiques, le colon ne désire avoir avec les Africains aucune relation. Il habite des maisons et des quartiers, descend dans des hôtels, fréquente des clubs et des bars, utilise des services où, dans la plus belle tradition sud-africaine, il est strictement interdit aux Africains de mettre le pied ¹¹³. L'écarter, le tenir à distance, l'humilier, le « mettre à sa place », ne jamais reconnaître sa dignité ou ses aspirations, telle est la méthode mise au point et utilisée par les colons pour réaliser cette tâche civilisatrice que la propagande officielle leur assignait. On en trouve un bel exemple, entre mille autres qu'on pourrait donner, dans ce conseil d'un colon à un enfant blanc que R. Ruark met dans la bouche d'un de ses personnages : « Ecoute, jeune homme, si tu veux employer ce bougnoule, tu devras cesser ces histoires de frère-camarade. Je sais que vous avez été éduqués ensemble, mais maintenant tu es sur le point de devenir un homme et je présume qu'un jour, quand ton père vient à mourir, tu prendras en main la ferme. Ce que tu dois savoir sur les Noirs, c'est que les Noirs ce sont des Noirs et qu'il y a une chose qu'on ne fait pas : discuter avec eux. Il y a des moments où tu peux plaisanter avec eux. Tu peux leur donner des coups de pieds dans le derrière à l'occasion, leur pardonner quand ils sont méchants, les soigner quand ils seront malades, mais jamais, jamais tu ne peux argumenter avec eux ¹¹⁴. »

Il est à noter aussi que certains colons ne reculaient pas devant des actes de sadisme caractérisé, perpétrés sur des ouvriers sans défense. Ainsi, un des grands colons de la première heure, le capitaine Harris, trouvait plaisir à attacher des Kikuyu à ses chevaux ou à les prendre au lasso et à les traîner ainsi par terre jusqu'à la mort ¹¹⁵. Un autre avait l'habitude de surveiller ses travailleurs le fusil en main et de tirer aux pieds des ouvriers chaque fois qu'il estimait que le rythme de travail n'était pas à son goût ¹¹⁶.

¹¹³ Une description détaillée du *colour bar* en Afrique de l'Est est fournie par N. Leys, 1914. Sur la relation colons-Africains on consultera aussi E. Hopkins.

¹¹⁴ R. Ruark, 1970, p. 45. Ce roman décrit la période du début de la révolte Mau Mau.

¹¹⁵ R. M. Wambaa - K. King ; J. Kessel, p. 360.

¹¹⁶ M. Ross, p. 98.

Ce que le Kikuyu traditionnel a peut-être le plus profondément ressenti est précisément ce refus fondamental de communication qui perce à travers tout le comportement du colon, cette absence totale d'un sentiment partagé de part et d'autre de participer à une même tâche, une même cause, un même destin. A l'intérieur de son existence traditionnelle le Kikuyu était habitué à chercher à instaurer de pareils rapports, et il en avait besoin, parce qu'ils constituaient l'affirmation et le gage de l'acceptation et de la reconnaissance de son humanité par autrui. Mais l'homme blanc ne cessera de dresser un veto obstiné contre cette aspiration. Accoutumé à vivre à l'intérieur du cadre de la famille étendue, qui est une société de petites dimensions, où toutes les personnes coopèrent pour un même but, participent à la même vie sociale, communient dans une même expérience, l'Africain traditionnel ne connaît, dans ses relations avec autrui, que l'amitié et l'hostilité, de bons ou de mauvais rapports, jamais l'indifférence¹¹⁷. Celui qui n'entre pas complètement dans le jeu s'excommunie lui-même. Et c'est ce que les Européens ont fait d'une certaine manière. L'attitude de l'Européen qui à la fois ne le tue pas, mais tout aussi manifestement ne le porte pas dans son cœur, déroute le Kikuyu, l'exaspère et consolide lentement dans son esprit et son cœur les seules réponses que l'univers traditionnel lui permet de formuler à l'égard d'une pareille situation : la profonde méfiance et la haine¹¹⁸. *Gukira ni guthurana* : ne pas communiquer équivalait à la haine. Aujourd'hui encore, dans les coins reculés du Kikuyu, une personne qui tend à se tenir à l'écart est immédiatement soupçonnée de nourrir des intentions malveillantes à l'égard de la communauté et sera vite accusée de pratiquer la magie noire. Mais pour des considérations pareilles, il n'y avait guère de place dans la tête des « civilisateurs ». Leurs pensées et leur cœur étaient ailleurs, très loin de s'interroger sur l'impact que pouvait avoir leur comportement de civilisés sur des sauvages « sortant à peine de l'arbre ». Car ce qui aurait été nécessaire ici était plus qu'un simple dialogue entre deux individus. Il aurait fallu encore une rencontre de différentes cultures, s'opérant par et à travers les individus en question. Mais bien entendu, les sauvages n'avaient pas de culture...

Comme la trop brève esquisse que nous venons de tracer permet de l'entrevoir, la colonisation européenne s'est imposée au Kikuyu avec toute la dureté dont elle était capable. Les guerres de pacification ont exigé des milliers de morts ; les moissons furent pillées, le bétail volé, les femmes violentées. Ce n'était que prélude. Ces guerres à peine terminées, l'accaparement des terres est entamé et il constituera rapidement le noyau du

¹¹⁷ « La haine est aussi fréquente que l'amitié dans un cadre où seule l'indifférence est difficile. » J. Binet, p. 283.

¹¹⁸ A la longue, comme l'Européen ne contactait les Africains que pour le faire travailler, pour exiger, commander ou punir, les Kikuyu finirent par désirer eux-mêmes ne plus avoir de contacts avec lui. Le Kikuyu affiche aujourd'hui à l'égard du Blanc une indifférence que nous avons rarement rencontré parmi d'autres peuples bantu. Interrogeant un Kikuyu évolué à ce sujet, il nous fut répondu : *We are just giving the Europeans a taste of their own medicine.* (Nous ne faisons que rendre aux Européens la monnaie de leur pièce.)

drame causé par la présence blanche dans le pays. L'introduction du travail forcé, la chasse à la main-d'œuvre, les empiétements sur la réserve après la fixation de ses limites, les nouvelles expropriations après la guerre, l'obligation pour les Africains de se munir du *kipande*, l'intention d'effectuer une forte réduction des salaires déjà ridiculement bas, les mesures discriminatoires à l'égard des autochtones dans les domaines agricole et commercial, le *colour bar* et le racisme dans lequel il s'enracine, le refus de reconnaître la dignité humaine du Noir, qui se manifeste sans ambiguïté à travers toute cette politique ¹¹⁹, a fait peser d'un poids particulièrement lourd le fardeau de l'homme blanc sur un des peuples les plus intelligents, les plus industriels, les plus vigoureux et les plus jaloux de leur autonomie de l'Afrique bantu.

Aujourd'hui encore, on aime à dire dans certains milieux blancs du Kenya que la condition du *squatter* constituait en fait une amélioration de la vie de beaucoup de Kikuyu, qui ne possédaient pas de terre et pour lesquels « l'hospitalité » du colon devenait une véritable planche de salut. Cela est exact. Mais on oublie de dire que ces Kikuyu « sauvés » étaient privés de terres suite aux aliénations, à la délimitation de réserves et à la mesure discriminatoire de l'interdiction pour eux de chercher ou d'acheter des terrains en dehors des limites de ces réserves. De la même façon, la pénurie d'argent d'autres Kikuyu provenait de la défense qui leur était faite de cultiver des plantes commerciales. Qu'il est beau de faire la charité à quelqu'un, de lui offrir un lopin de terre ou une occasion de gagner un peu d'argent, après l'avoir d'abord complètement dépouillé et lui avoir coupé tous les ponts !

On a aussi émis l'idée que la dureté et l'intransigeance particulières avec lesquelles la colonisation s'est effectuée sur les hauts plateaux du Kenya a constitué en fait une chance exceptionnelle pour les Kikuyu du point de vue de leur développement ultérieur.

« Le fait que les colons blancs se soient installés au Kenya et aient eu affaire à une société aussi peu hiérarchisée et aussi équilibrée que celle des Kikuyu, constitue une chance pour le développement futur de l'Afrique de l'Est : dans la mesure où cette société n'a pas été capable de résistance dans ses structures et dans ses valeurs, la détribalisation y a été plus poussée et ce sont précisément ces Kikuyu détribalisés dans les fermes blanches qui seront les militants les plus aguerris des luttes pour l'indépendance et les plus aptes à devenir les cadres des organisations de masses de demain ¹²⁰. » « En ce qui concerne un changement social efficace, on ne saurait assez insister sur la contribution du salariat dans les fermes européennes et sur ses chances — bien plus considérables que celles de la coopération — de constituer à longue échéance cette classe moyenne dont rêvaient les responsables des réformes foncières examinées. Au-delà de la haine, plus que légitime, manifestée actuellement par les Africains contre

¹¹⁹ Jusqu'à la fin de leur règne les colons s'obstinèrent à ne pas reconnaître la dignité humaine du Kikuyu. Parmi leurs réflexions à l'époque du soulèvement Mau Mau on cite celle-ci : « A lire la presse étrangère on dirait que les Kjuks (Kikuyu) sont des êtres humains : c'est honteux ! » Rapporté par P. et R. Gosset, Tome III.

¹²⁰ A. Meister, p. 49.

ces fermes européennes et leur exploitation humaine éhontée, on en viendra peut-être un jour à constater leur rôle dans la formation des troupes et des cadres les plus aguerris d'un futur développement, ayant ainsi donné au Kenya des chances de décollage économique bien plus grandes que celles des pays voisins ¹²¹. »

Ces considérations contiennent probablement une part de vérité. Sartre avait bien vu que « l'unique bienfait du colonialisme, c'est qu'il doit se montrer intransigeant pour durer et qu'il prépare sa perte par son intransigeance » ¹²².

Aussi sommes-nous convaincu que l'image que nous avons brossée de la situation régnant au Kikuyu à l'époque coloniale, et qui prend figure d'un réquisitoire, ne constitue ni la vérité totale, ni le dernier mot sur le rôle et la signification du colonialisme sur les hauts plateaux du Kenya. Le temps viendra sans doute où les jugements globaux et sommaires sur l'époque coloniale se nuanceront et l'apport positif de cette phase de l'histoire pour l'Afrique se trouvera plus aisément reconnu par des générations moins fortement traumatisées par les événements d'un passé récent ¹²³. Les Africains se rendront probablement à la longue plus clairement compte que l'histoire est rarement tendre pour ceux qui la vivent. Au fur et à mesure que le temps s'éloigne des faits vécus, que la prise de distance permet au sens de la perspective historique d'opérer ses effets, il deviendra plus clair que le processus du démarrage économique, et du développement moderne en général, qui a coûté tant de sueur, de larmes et de victimes en Occident, pouvait difficilement s'annoncer en Afrique sous les apparences d'une fête perpétuelle et s'y dérouler sans heurts, sacrifices, souffrances et douleurs. Ceci n'excuse ni ne justifie toutes les injustices et toutes les duretés, pas plus que tous les méfaits du colonialisme ne se trouvent par-là absouts. Mais cela permet au regard de s'élargir et de valoriser davantage des épisodes en soi dramatiques comme des parties constituanes d'une aventure humaine plus englobante dont la faillibilité et l'ambiguïté resteront à jamais des caractéristiques congénitales. Les expériences par lesquelles passent aujourd'hui dans beaucoup de pays indépendants les masses africaines sont de nature à aiguïser et à approfondir cette prise de conscience.

Seulement, pour notre propos il était avant tout nécessaire de retracer les faits dans toute leur nudité et avec toute la dureté qui les a caractérisés. Ce qui importe dans le cadre de cette étude n'est pas de savoir si l'expérience coloniale qui a été celle des Kikuyu les a oui ou non mieux préparés que d'autres tribus à l'entreprise du développement moderne. En vue de rendre intelligible l'évolution ultérieure des événements il ne convenait pas de dédramatiser cette expérience, mais, bien au contraire, de la considérer et de l'évaluer telle qu'elle a été vécue et appréhendée par les Kikuyu de l'époque. C'est la manière dont eux ont regardé, interprété et

¹²¹ *Ibidem*, p. 223.

¹²² J. P. Sartre, p. 1386.

¹²³ « Des hommes savants fouilleront sans doute un jour les temps troublés par lesquels nous sommes passés au Kenya et, peut-être, résumeront la leçon de l'histoire en une phrase. » J. Ngugi, 1967, p. 149.

intériorisé les faits, à partir de leur point de vue de contemporains concernés et engagés, qui est susceptible de nous fournir la clef des drames qui se sont déroulés ¹²⁴.

¹²⁴ C'est la raison pour laquelle nous ne nous sommes guère attardé à décrire des aspects plus positifs de l'œuvre coloniale au Kikuyu. D'autant plus que des choses qui constituaient des améliorations aux yeux des Européens n'étaient pas nécessairement regardées comme telles par les Kikuyu qui y décelaient parfois même des facteurs contribuant ou destinés à aggraver leur situation. Nous en verrons des exemples plus loin dans cet ouvrage.

1. *L'entrée en scène des missions*

Les premiers contacts de l'Afrique de l'Est avec le christianisme remontent au seizième siècle, lorsque des religieux catholiques portugais s'établissaient dans les régions côtières occupées par le Portugal. Mais le travail de conversion effectué à cette occasion n'a guère été durable et le catholicisme qui y avait été fondé n'a pas survécu au déclin de la domination portugaise¹. Lorsque, un siècle et demi après la défaite des Portugais, Krapf débarque à Mombasa, il n'y trouve plus de traces de l'effort missionnaire catholique.

Krapf lui-même fut le premier agent de la deuxième rencontre, celle-ci décisive, du christianisme et de la population du Kenya. Luthérien allemand, il était membre de l'organisation missionnaire de l'aile évangélique de l'église anglicane. En cette qualité, il avait rejoint un groupe de missionnaires qui avait atteint Addis Abéba en 1830. A Shoa il avait fait la connaissance des Galla. Mais l'Ethiopie se montrait tellement hostile à l'égard des missionnaires qu'en 1843 les anglicans décidèrent d'abandonner le poste. C'est alors que Krapf se rend à Zanzibar et ensuite à Mombasa. Il espérait tenter à partir de là une nouvelle approche des Galla dont il considérait la conversion comme revêtant une importance stratégique exceptionnelle pour l'avenir du christianisme sur le continent. Il s'imaginait à cette époque que la majeure partie de l'intérieur de l'Afrique Orientale était occupée par ce peuple. S'étant rendu compte de cette erreur, il revoit sa stratégie, abandonne son projet pour les Galla et commence à s'intéresser à l'exploration de l'intérieur du Kenya et à la christianisation de ses populations². C'est le début de l'évangélisation du pays, à laquelle peu après différentes dénominations chrétiennes se mettront à participer.

Les premiers résultats de cette entreprise se révèlent décevants. Les Africains ne se sentaient en fait attirés vers les missionnaires qu'à cause du bien-être matériel supérieur dont ils jouissaient. Ils ne laissaient passer aucune occasion pour extorquer de l'argent ou des biens en nature aux missionnaires qui s'appauvrissaient en payant des taxes et des impôts à toutes sortes de petits chefs partout où ils passaient³.

La proclamation du protectorat et l'achèvement de la construction du chemin de fer pourvoient à un moyen de transport bon marché et à la sécurité favorable à l'établissement de postes de missions. Par-dessus tout, ils permettaient aux missionnaires d'échapper à ce régime de taxation qui les ruinait. Aussi assiste-t-on à partir de 1895 à une véritable ruée des églises, qui travaillaient déjà depuis un certain nombre d'années, mais sans

¹ R. Gray ; C. R. Boxer - C. De Azevedo, p. 29—30 ; G. S. Freeman-Grenville, p. 136—137.

² J. L. Krapf, p. 72, 122 ; J. A. Kieran, 1971 ; R. C. Bridger ; C. G. Richards, 1950.

³ E. S. Wakefield, p. 47, 58 ; A. J. Temu, 1972, p. 37—38.

grand succès, dans la région côtière⁴, vers les zones densément peuplées de l'intérieur du protectorat⁵.

Dès le début, les Kikuyu se trouvent donc confrontés avec l'existence de diverses confessions chrétiennes et organismes missionnaires dont les rapports mutuels n'ont pas toujours été des plus harmonieux. L'aventure missionnaire au pays kikuyu débutait par l'arrivée d'un organisme d'origine assez singulière. En 1891, trois directeurs de l'IBEAC eurent l'idée d'établir de leur propre initiative une mission presbytérienne, appelée l'*East African Scottish Industrial Mission*, à Kibwezi au pays kamba. Huit ans plus tard, en 1898, déçu par la maigre réponse que les Kamba rendaient à l'appel missionnaire, Thomas Watson transfère la mission à un endroit appelé Kikuyu, situé à une vingtaine de kilomètres de Nairobi. L'année suivante la mission sera prise en charge par la *Church of Scotland Mission* (CSM) qui établira un second poste à Tumutumu près de Nyeri en 1908⁶. Les catholiques fondent leur première mission au Kikuyu à Nairobi en 1899. Elle est établie par les Pères du Saint-Esprit⁷. Se rendant aisément compte que l'étendue de ce nouveau champ de travail excède les possibilités de leur ordre, ils acceptent volontiers l'aide offerte par une congrégation missionnaire italienne, les Pères de la Consolata (CM). Les premiers membres de cet ordre arrivent au Kikuyu en 1902 et établissent leurs premiers postes à Kiambu (1902), Limuru (1903) et Mangu (1906)⁸. La *Church Missionary Society* (CMS) de l'église basse anglicane arrive au pays kikuyu à la même époque. Elle fonde ses premiers postes à Kihuruko (1901), Weithaga (1903), Kahuhia (1906) et Mahiga (1908)⁹. En 1894 un organisme missionnaire interconfessionnel avait été formé aux Etats-Unis, comprenant des éléments baptistes, méthodistes, presbytériens et anglicans, sous le nom de *Africa Inland Mission* (AIM)¹⁰. Au début il s'était surtout concentré sur les Kamba, mais en 1901 son quartier général fut transféré au pays kikuyu, notamment à Kijabe. Enfin, en 1902, une organisation également améri-

⁴ De 1844, année de la fondation de Rabai Mpia par Krapf et Rebmann (cfr. Chap. IV, paragr. 2), jusque vers 1890 l'activité missionnaire était restée limitée principalement au travail parmi les esclaves libérés. Cfr. A. J. Temu, 1971 a ; 1971 b ; 1972, p. 11—31.

⁵ L'ouvrage de base sur l'histoire des missions chrétiennes en Afrique de l'Est est : R. Oliver, 1965. On trouvera également des données dans C. P. Groves, 1948—1958 (nouv. éd. 1964). Sur le Kenya en particulier : H. R. A. Philp, 1936 ; B. W. Anderson ; B. W. Anderson - S. Clements, 1973.

⁶ Sur les missions britanniques protestantes au Kenya, voir : A. J. Temu, 1972. Sur l'histoire de la CSM au Kenya, qui deviendra plus tard la *Presbyterian Church of East Africa* (PCEA) : *Church of Scotland Foreign Missions Committee, Kenya, 1898—1948*, Edimbourg, 1949 ; R. C. Keymer ; B. G. McIntosh, 1969 ; P. Kinyua ; R. Macpherson.

⁷ Sur l'histoire de cette congrégation au Kenya : R. F. Walker ; H. J. Koren ; N. R. Bennett, 1963 ; J. A. Kieran, 1966.

⁸ Sur les Pères de la Consolata au Kenya : *Conquest for Christ in Kenya : 1902 à 1952*, Nyeri, 1952. On trouvera également des données dans F. Perlo, s. d. et dans un nombre de petits articles dans la revue *Missioni Consolata* à partir de 1902.

⁹ Les premières tentatives missionnaires de la CMS en Afrique Orientale se trouvent encore relatées dans E. Stock, 1899, 1899 a. Pour l'histoire de la société au Kenya : E. M. Wiseman ; K. E. Stovald ; C. G. Richards ; plus spécialement au pays kikuyu : K. Cole.

¹⁰ Sur la *Africa Inland Mission* (AIM), devenue plus tard *Africa Inland Church* (AIC) on peut se référer à W. R. Hotchkiss ; T. E. Lloyd ; K. Richardson.

caine, d'inspiration baptiste, la *Gospel Missionary Society* (GMS) commence une activité missionnaire dans la région de Kambui ¹¹.

2. « Gutiri mubea na muthungu »

Quelle fut l'attitude adoptée par les missionnaires durant la période que nous avons brièvement survolée au chapitre précédent ¹² ?

Les missions ont été si fréquemment accusées d'être venues en Afrique à la fois pour préparer et consolider l'entreprise coloniale qu'il n'est peut-être pas superflu de rappeler une fois que leur but était essentiellement de communiquer l'évangile aux Africains. La puissance coloniale n'avait guère besoin des missionnaires et elle se serait de toute façon installée en Afrique, qu'il y ait eu des missions ou pas. Il est historiquement faux de considérer les missions uniquement ou principalement comme le bras auxiliaire de l'expansion occidentale du dix-neuvième et vingtième siècles. Si le gouvernement colonial et les missions ont trouvé qu'ils avaient certains intérêts en commun, cette découverte a constitué un hasard qui a laissé intactes les différences fondamentales d'optique, d'intention et de but qui inspiraient l'action respective des deux instances.

D'autre part, il faut bien reconnaître que, concrètement, tout s'est passé au Kikuyu d'une manière qui devait inévitablement mener les Africains à n'entrevoir guère de différence notable entre le comportement des missionnaires d'une part et celui de l'administration et des colons d'autre part. Tout d'abord, pendant les premières années du protectorat les missions assistaient souvent l'administration dans l'exercice de ses fonctions propres, ce qui n'était pas fait pour aider les Africains à percevoir la distinction entre les deux forces et la différence de leur propos. C. Eliot notait en 1905 que l'ouverture d'un nouveau poste de mission lui semblait en général tout aussi efficace pour l'extension de l'influence européenne que l'établissement d'un poste gouvernemental. Il y a en Afrique Orientale des districts, écrivait-il, dans lesquels l'influence européenne a jusqu'à présent presque exclusivement été représentée par les missionnaires et qui ont réalisé des progrès aussi importants que ceux qui ont été pris en main par des administrateurs de l'état ¹³. Treize ans plus tard, un commissaire de district allait même jusqu'à recommander que la CSM prenne en main l'administration de Chuka sur la frontière Meru-Kikuyu ¹⁴. Eliot signalait aussi que les

¹¹ Il n'existe pas, à notre connaissance, de publication explicitement consacrée à l'histoire et à l'activité de cet organisme missionnaire au Kenya. Mais, comme il a été plus tard absorbé par la PCEA, certaines études mentionnées sous la note n° 6 retracent également l'histoire de la GMS. En outre, il n'y a pas mal de données dans *E. N. Wanyoike* qui a écrit la biographie du premier pasteur africain de la GMS. Plus tard d'autres églises, protestantes et pentecôtistes, se sont établies au Kikuyu, mais leur arrivée au pays est plus tardive et elles n'ont joué aucun rôle dans les événements qui nous concernent.

¹² Peu a été écrit sur ce sujet jusqu'à présent. On trouve quelques brèves remarques dans *F. B. Welbourn*, 1961, et un chapitre dans *M. P. K. Sorrenson*, 1968. Voir aussi : *A. J. Temu*, 1972, 1972 a.

¹³ *C. Eliot*, p. 241.

¹⁴ *KNA, PC/CP 4/1/1. H. R. Tate to Acting Chief Secretary, 3-5-1918.*

missionnaires avaient aidé considérablement l'administration en exhortant leurs fidèles à payer les taxes imposées par le gouvernement ¹⁵.

Ensuite, la façon même dont les missionnaires concevaient leur travail devait les amener inévitablement à se compromettre dans les questions foncières du protectorat. Ils avaient besoin de terres, non seulement pour y construire leurs missions, églises, écoles, hôpitaux, dispensaires, couvents, etc..., mais aussi souvent pour y développer une agriculture commerciale dont ils affirmaient la nécessité en vue de gagner l'argent indispensable à l'entretien et à l'expansion de leur entreprise proprement missionnaire. A cela s'ajoutait la circonstance particulière que les missions cherchaient habituellement à occuper du terrain à proximité, et même en plein milieu des régions les plus peuplées, c'est-à-dire à l'intérieur des réserves. Si cette pratique découlait logiquement de la nature de leur travail, elle contribuait également à rendre le problème de la terre encore plus aigu qu'il ne l'était déjà.

Comme les premiers colons, les premiers missionnaires au Kikuyu ont obtenu leurs terrains suite à des transactions privées avec les habitants. Lorsque les ordonnances de 1901 et 1902 sont publiées, les églises pouvaient acquérir des terres aux mêmes conditions que les colons.

Cette législation a permis aux missions d'acquérir de vastes étendues et plantations, souvent en plein milieu des réserves africaines qui, quelques années plus tard, seront dramatiquement surpeuplées. Les missionnaires commettaient souvent l'injustice d'en appeler à l'ordonnance de 1902 pour réclamer un droit *permanent* de propriétaire sur des terres qui leur avaient été cédées gratuitement par des Africains. Alors que dans l'esprit des propriétaires africains la permission d'occuper des terrains n'avait été en réalité qu'une permission de résidence *provisoire* et *temporaire*, donnée dans l'espoir de tirer d'une manière ou autre quelque bénéfice matériel de la présence des missionnaires. En 1906, le directeur de la mission presbytérienne de Kikuyu s'était approprié de cette façon 3000 acres à Kikuyu, réduisant quatre-vingt et un chefs de famille, les anciens propriétaires, à l'état de *squatter* ¹⁶. La même Eglise d'Ecosse possédait en outre 64 000 acres à Kibwezi et allait bientôt acquérir de nouveaux terrains à Tumutumu dans le Nord Kikuyu ¹⁷.

L'administration elle-même se rendait compte de l'anomalie. En effet, lorsqu'en 1906 le texte sur la démarcation des frontières des réserves, qui était censée de protéger les Africains, est publié, les missions continuent tranquillement à y acquérir des terrains, se rendant de la sorte complice de l'infidélité du gouvernement à ses propres engagements. Deux ans plus tard, il fut décidé non pas d'interdire aux missionnaires d'obtenir des terres à l'intérieur des réserves — ce qui pourtant aurait été logique — mais de limiter l'étendue des nouvelles concessions à une superficie de 5 à 10 acres. Le gouverneur P. Girouard reviendra sur cette décision et changera en 1910 les chiffres respectivement en 20 et 40. Ces chiffres sont bas lorsqu'on les compare aux milliers d'acres que les différentes missions se sont appro-

¹⁵ Cfr. A. J. Temu, 1972, p. 93.

¹⁶ *Ibidem*, p. 95.

¹⁷ *Ibidem*, p. 98.

priés avant 1906 ¹⁸. N'empêche que ces concessions constituaient aux yeux des Kikuyu la continuation de la spoliation de leurs terres et une violation flagrante de l'engagement pris de respecter les réserves africaines. Aussi E. Huxley traduit-elle très bien un sentiment que nous avons nous-mêmes entendu exprimer des dizaines de fois, lorsqu'elle écrit, non sans un grain d'ironie : « En vue de supporter leurs missions, qui avaient des problèmes financiers, les pères avaient planté du café. Sans doute n'était-il guère facile pour les habitants de comprendre que les missionnaires étaient des hommes de Dieu et, à cause de cela, autorisés de planter leurs caféiers sur des terres que le gouvernement avait promis de réserver aux Kikuyu et de ne pas donner aux Européens ¹⁹. »

Avant le début de la première guerre mondiale tous les organismes missionnaires avaient soumis des demandes pour obtenir des terres, la plupart du temps englobées dans les réserves. Certains, comme la CSM et la CM, avaient pris en main l'exploitation commerciale de terrains étendus. La réserve kikuyu fut littéralement envahie et les missions sélectionnaient souvent les terres les mieux cultivées et les plus fertiles, situées à proximité des rivières. L'administration s'inquiétait de la façon dont certains missionnaires s'y prenaient : « Ils s'amènent dans un district, occupent un terrain et commencent à y construire, parfois malgré les protestations ouvertes des habitants ²⁰. »

Un récit plein d'ironie devint très populaire chez les Kikuyu. « Nous allions à l'église des missionnaires blancs. Le missionnaire, habillé en blanc, ouvrait la bible. Il disait : mettons-nous à genoux pour prier. Nous nous agenouillions. Ensuite il disait : fermons nos yeux. Ce que nous faisons. Mais les yeux du missionnaire restaient ouverts, parce qu'il devait lire la parole de Dieu. Lorsque nous ouvrons les yeux, nos terres avaient été confisquées et une épée de flammes les gardait... En ce qui concerne le missionnaire, il continuait à lire la parole, nous exhortant à accumuler des trésors dans le ciel où la vermine ne pouvait les manger. Mais lui-même accumulait les siens sur terre, NOTRE terre... Et il nous faisait chanter des cantiques : « *Thi ino to yakwa ndi awihotukiri* » : Ce monde n'est pas ma demeure, je ne suis qu'un pèlerin... ²¹ »

La situation étant ainsi, il aurait été anormal de s'attendre, surtout à cette époque, à une protestation missionnaire contre la violation des droits des Africains dans le domaine foncier. Comme dans l'administration il arrivait qu'une voix individuelle se levait pour objecter, mais celle-ci ne constituait que l'exception confirmant la règle d'un silence général et concerté sur la question dans les milieux missionnaires ²². Lorsque les missionnaires parlaient, c'était en général plutôt pour soutenir la cause des colons.

¹⁸ Ainsi, par exemple, D. R. Scott de la CSM obtenait pour lui seul 3 173 acres à Kikuyu. Sur l'église comme propriétaire terrien en Afrique de l'Est, voir : T. Price.

¹⁹ E. Huxley, 1962, p. 141.

²⁰ KNA, DC/MKS/Secretariat Circular n° 33, 16-4-1914.

²¹ Cfr. J. Ngugi, 1968, p. 18 ; 1972 a, p. 33 ; C. Waciuma, p. 87, 92.

²² Parmi les exceptions on peut citer J. Stauffacher de la AIM, qui a essayé à plusieurs reprises d'exciter les Maasai à la résistance lors des fameux traités maasai, J. E. Henderson de la GMS et A. R. Barlow de la CSM. Nous reviendrons plus abondamment sur ces missionnaires aux trois derniers chapitres.

A diverses occasions et dans plusieurs domaines se manifestait une solidarité fondamentale entre les uns et les autres à cette période des pionniers. Les missionnaires ne trouvaient rien à redire à propos de la discrimination dans le domaine foncier, dont Asiatiques et Africains furent victimes suite aux manœuvres des colons. Les leaders de la CMS et de la CSM appuyaient publiquement les colons dans leur protestation contre une éventuelle ouverture du pays à une colonisation sioniste. Lorsque l'administration élabore les régulations de 1901—1902 en vue d'éviter une spoliation sans scrupules des Africains, D. C. Scott, le chef de la mission de la CSM, n'hésite pas à prendre la tête de l'agitation née parmi les colons de Limuru, à utiliser les bâtiments de la mission pour les réunions politiques des mêmes colons et à accepter la vice-présidence d'une de leurs associations les plus remuantes : l'Association des Planteurs et des Fermiers.

Toutes les missions avaient également accordé en bloc leur approbation au second traité maasai qui constituait un coup mortel apporté à l'avenir économique de cette tribu ²³. Auparavant, H. Leakey de la CMS avait été parmi ceux qui conseillèrent les colons de chercher et d'occuper des terres dans la région de Limuru. Lorsque se prépare le texte sur les frontières des réserves, certains missionnaires ont apposé leur signature en bas d'une pétition demandant que les réserves ne comportent que les terres indispensables aux Kikuyu à ce moment, quoi qu'il en soit de l'évolution démographique future de la tribu.

On a prétendu que les missionnaires se sont beaucoup efforcés d'alerter l'opinion publique en Angleterre de ce qui se passait au Kenya dans le domaine du travail forcé ²⁴. Certains écrivent même que J. W. Arthur de la CSM, une figure qui dominera pendant des années la scène missionnaire protestante au Kenya, a vigoureusement protesté, ensemble avec les évêques anglicans d'Afrique Orientale, contre l'introduction de la pratique du travail forcé dans le pays ²⁵. Ces affirmations méritent d'être soumises à un examen plus attentif ²⁶. Il est vrai que, jusqu'au milieu de la première guerre mondiale environ, les missionnaires étaient en général opposés à la pratique du travail forcé, au moins dans le secteur privé. A partir de 1917 cependant leur attitude change. Ils se mettent à s'identifier davantage avec les intérêts économiques de cette infime minorité de la population de la colonie qui a la même couleur qu'eux, participe à la même culture, les invite au thé, au whisky et au dîner. Ils justifient cette attitude en disant qu'en définitive les intérêts des colons sont aussi ceux des Africains, puisque les colons apportent la contribution la plus importante au développement de la colonie. La colonisation britannique n'était-elle pas l'instrument élu de la providence qui était venu sauver les Kikuyu d'une extinction certaine, qui leur apportait la civilisation et rendait possible la prédication de la parole de lumière ²⁷ ?

²³ Cfr. A. J. Temu, 1972, p. 98—100.

²⁴ Voir, par exemple, C. Ehrlich.

²⁵ Par exemple, F. B. Welbourn, 1961, p. 65, 117, 143.

²⁶ Cfr. A. J. Temu, 1972 a.

²⁷ C'est en termes pareils que s'exprime, par exemple, le missionnaire C. Cagnolo. Cfr. note n°79 du chap. II.

On postule donc une harmonie préétablie entre les intérêts économiques des couches européennes et africaines de la société, une communauté d'intérêt entre le colon et l'indigène. Poursuivre les intérêts particuliers des colons était censé satisfaire automatiquement aux exigences du bien commun de la société totale. Evidemment, ce postulat n'est qu'un leurre. Il cache la réalité d'une lutte de classes acharnée et conduit en pratique à l'écrasement de la majorité de la population et à la concentration grandissante de l'avoir et du pouvoir en un nombre de mains restreint. Au nom de ce mythe de la communauté d'intérêt entre Blancs et Noirs les missions, et plus particulièrement les missions protestantes britanniques CMS et CSM, deviennent le bras droit de l'administration coloniale, et même des colons. C'est à cette époque que le presbytérien H. Philip envoie un Mémoire au gouvernement, dans lequel il écrit entre autres : « J'estime qu'il est criminel de la part du gouvernement de permettre un développement économique malsain, je veux dire d'attirer des colons ici et de leur donner des terres et en même temps ne pas veiller à ce qu'il y ait un afflux adéquat de travailleurs pour ces colons. Si cela arrive et si les colons lèvent les armes contre le gouvernement, ne serait-ce pas alors le gouvernement qui est à blâmer ²⁸ ? »

Si ces missions ont émis certaines réserves à propos d'une lettre circulaire émanant du gouverneur Northey sur le travail forcé ²⁹, dont elles reconnaissent qu'elle tend à légaliser la pratique du travail forcé, cette critique ne portait en fait que sur des aspects particuliers de la législation proposée qui apparaissaient à leurs yeux comme des abus du système dont ils approuvaient par ailleurs sans ambiguïté les principes. Dans une lettre au gouverneur, J. W. Arthur, tête de la CSM au Kenya, écrit : « En ce qui concerne les danses, l'oisiveté et l'ivresse, il est évident que nous sommes unis à vous dans le désir de les voir supprimées, comme dans celui de voir l'indigène se transformer en un citoyen utile et industrieux du pays. *De toute évidence, notre critique n'entend pas attaquer la politique elle-même* (du travail forcé). *Elle porte sur la meilleure voie pour obtenir le résultat.* Nous tous, nous connaissons les abus existants dans la réserve indigène lorsque les chefs se mettent à recruter des hommes pour aller au travail. Nous souhaitons que les hommes travaillent et, après mûre réflexion, nous estimons que le travail forcé, pourvu que certaines conditions soient respectées, constituera une amélioration pour le pays et pour l'indigène. En dépit des arguments contre la contrainte, malgré les critiques qui peuvent être formulées à l'égard de sa pratique, nous préférons qu'elle soit exercée. (...) En ce qui concerne les femmes et les enfants, nous n'avons guère d'objection à ce que ceux-ci quittent la réserve volontairement, mais nous craignons très fortement que les chefs, munis d'un pouvoir considérable et de

²⁸ KNA, PC/CP 4/1/1, *Annual Reports 1916—1917*.

²⁹ Il y a eu en réalité plusieurs « *Northey Circulars* » dont deux en particulier sont très connues, la première du 23-10-1919, la seconde du 17-2-1920. La dernière n'apporte aucune modification essentielle au contenu de la précédente. Face à l'opposition en Angleterre elle se contente de coucher dans un langage plus humanitaire les propositions inchangées de la première.

l'appui du gouvernement, ne soient amenés à abuser de ce pouvoir. Nous sommes d'accord sur les principes de base...³⁰ »

Les abus visés par les missionnaires étaient les méthodes, jugées trop violentes, mises en œuvre par les chefs autochtones dans la chasse aux recrues et la corruption dont ils se rendaient coupables en lâchant certains travailleurs contre le paiement d'une somme d'argent ou contre l'accès à leurs femmes ou filles. La seule objection que les missionnaires ont levée se dirigeait donc contre le fait que l'organisation pratique du recrutement des travailleurs était pour une part importante abandonnée aux mains des chefs africains, nommés par le gouvernement. Ils n'auraient fait aucune remarque si ces pouvoirs administratifs avaient été confiés à des fonctionnaires britanniques. L'approbation de la politique gouvernementale par les missionnaires britanniques reposait en définitive sur une éthique particulière du travail qui avait été élaborée progressivement en Occident depuis la Renaissance. A la fin de celle-ci Antoine de Montchrestien écrivait : « L'homme est né pour vivre en continuel exercice et occupation. Le travail est le but et le bonheur de l'homme. Le bonheur des hommes, pour parler en notre mode, consiste principalement en la richesse et la richesse dans le travail. » A l'époque du début de l'industrialisation, cette équation pratique entre travail et civilisation reçoit sa consécration religieuse au sein du protestantisme anglo-saxon. Selon la formule de M. Weber, le travail devient ici le facteur dominant dans un système d'ascétisme sécularisé, une réponse et une réaction au sentiment de solitude et d'isolement qui envahit l'homme vivant dans un monde dont les anciennes structures communautaires et sécurisantes s'écroulent. Terrifié par ses nouveaux pouvoirs et ses libertés inédites, l'homme est poussé par un besoin impérieux de refouler ses incertitudes et ses angoisses en déployant une activité fébrile dont le résultat — échec ou réussite — décide du sort éternel de son âme et constitue une indication de sa condition future dans l'au-delà. Le travail apparaît comme le plus puissant antidote contre la morsure de l'inquiétude et de la perte de sécurité de l'heure. Il structure et justifie la vie de l'Européen. Dans ce contexte, il est hypostasié comme un devoir sacré ; l'activité obsessionnelle devient une vertu et le gage du salut éternel, tout en constituant en même temps le moyen de se procurer le bien-être matériel dès ici-bas. Le travail, horrible punition pour les Grecs, était devenu une chose bonne en soi.

En outre, les missionnaires accordaient au travail le mérite de contribuer puissamment au développement de l'économie de la colonie, tout en apprenant aux Africains à triompher de leur paresse et à les écarter de leurs vices, la boisson et la danse, menant toutes les deux aux orgies sexuelles, le péché par excellence. Il ne leur semble pas être venu à l'esprit que, quoi qu'il en soit de la noblesse du travail, le fait de contraindre quelqu'un à travailler dans des circonstances dégradantes pour un salaire injuste et pratiquement exclusivement au profit d'un étranger constituait

³⁰ Cité par A. J. Temu, 1972 a. Ce texte est tiré d'une lettre confidentielle de J. W. Arthur au gouverneur Northey qui précise la position des églises protestantes exposée dans un Mémoire rédigé par le même J. W. Arthur et les évêques anglicans du Kenya et de l'Ouganda en réponse à la première circulaire de Northey.

une immoralité bien plus grave que celles qu'ils pensaient devoir combattre. La réduction des réserves, le *kipande*, l'augmentation de l'impôt de capitation, le recrutement forcé étaient les moyens par lesquels les Kikuyu devinrent des esclaves au service de la politique économique des colons. Cela n'aurait pu se faire sans l'approbation et le soutien du gouvernement colonial. Cela s'est fait aussi avec la bénédiction des missions protestantes britanniques et sans protestation notable de la part des autres missions chrétiennes œuvrant dans le pays. La protestation missionnaire contre la pratique du travail forcé est en fait venue de l'extérieur du Kenya³¹. Mais comme les Kikuyu n'ont guère été mis au courant de ce fait, il n'était pas susceptible d'avoir quelque influence sur leur opinion concernant les missionnaires.

Lorsque la guerre éclate, les missionnaires soutiennent le gouvernement dans son effort pour recruter les membres du *Carrier Corps*. Quand, en 1917, un nouvel appel est lancé pour obtenir davantage de porteurs, les missions protestantes, sous la conduite du Dr Arthur, s'engagent encore plus à fond dans cette ligne et forment leur propre unité de porteurs : les *Kikuyu Mission Volunteers*³². Les catholiques suivent l'exemple et constituent le *Catholic Carrier Corps*. Il est facile de s'imaginer à quelle confusion cette politique donnait lieu dans les esprits des Africains. Comment comprendre, en effet, que les mêmes missionnaires qui répétaient que l'Angleterre avait heureusement mis fin aux guerres tribales en Afrique, invitaient maintenant les Africains à participer à ce qui, à leurs yeux, n'était autre chose qu'une guerre tribale européenne ?

Il convient d'ajouter que leur façon de vivre en général, et les contacts qu'ils privilégiaient, assimilaient une fois de plus les missionnaires aux autres Européens du Kenya. Certes, ils avaient dans l'ensemble des rapports plus directs et plus étroits avec les Africains que les colons et les administrateurs. Mais, comme ces derniers, ils n'ont pas pu s'empêcher d'afficher, consciemment ou inconsciemment, un certain sentiment de supériorité puisé dans leur appartenance à la race dominante, et par le fait même à accentuer la distance par rapport aux autochtones. Pour eux, comme pour le colon et l'administrateur, le travailleur africain est et reste un « boy », quoi qu'il soit de son âge. S'il est vrai que les Kikuyu ont pu être témoins de beaucoup de générosité et de désintéressement de la part des missionnaires, ils ont également senti que ceux-ci entendaient en fait autant se protéger contre les Kikuyu qu'ils se dévouaient pour eux. Travail accompli, le missionnaire se retire du monde kikuyu, le catholique dans son couvent ou son presbytère, le protestant dans sa famille. Les Kikuyu se rendaient bien compte que leur véritable vie, matériellement d'un niveau infiniment plus élevé que celui des Africains³³, n'était pas concernée par

³¹ Notamment de Zanzibar et d'Angleterre. Toute règle a ses exceptions. Une voix missionnaire n'a cessé de se lever au Kenya même contre le travail forcé. Il s'agit de celle de l'anglican W. E. Owen. Mais Owen travaillait dans l'ouest du Kenya et ne traite guère de la situation au Kikuyu. Cfr. R. Van Zwanenberg, 1975.

³² Il existe à ce sujet un dossier rédigé par J. W. Arthur lui-même et intitulé *Kikuyu Mission Volunteer Corps, 1917—1918*. Il est conservé dans les *J. W. Arthur Papers, University of Edinburgh Library Archives*.

³³ Encore que bien inférieur, en général, à celui des colons.

ce qui se disait le soir autour du feu dans la sombre *nyomba* (hutte de la mère), mais par ce qui se passait dans la fière maison en briques. Ils sentaient que c'était là, entouré de ses confrères ou de sa femme et de ses enfants, dans ce monde inaccessible à eux, que le missionnaire puisait force et consolation. Ses joies et ses douleurs étaient en définitive celles de la « mission », non celles du père de famille africain qui se réjouit à l'approche de la circoncision de son fils ou dont le cœur se brise à la pensée qu'il travaille comme esclave sur la terre de ses ancêtres. Ce n'est pas vers une pauvre *thingira* (hutte du père) que se dirige le pas du missionnaire lorsqu'il ressent le besoin de relaxation ou de distraction, mais vers la ferme hautaine du colon méprisant et exploiteur. Le missionnaire parlait de communion dans ses sermons, alors que le Kikuyu sentait d'une manière diffuse mais certaine que dans les humbles choses et circonstances qui font la trame de l'existence quotidienne cette participation et cette communion faisaient cruellement défaut. En profondeur le missionnaire lui semblait faire partie d'un autre cercle, d'une communion dont il était lui-même exclu.

Le signe matériel le plus certain de l'exactitude de cette appréhension était constitué par le fait qu'en ville les missionnaires fréquentaient, accompagnés du colon ou des gens de l'administration, des endroits dont l'accès était strictement interdit aux Africains. En outre, les communautés missionnaires elles-mêmes apparaissaient aux Africains comme des clubs exclusifs fort semblables à ceux où les colons se rassemblaient et pratiquaient la ségrégation. Il y a bien sur la route la salutation qui se veut cordiale, au seuil de la porte le mot à l'occasion plein de gentillesse, la plaie pansée au dispensaire, l'aumône glissée dans la main tremblante d'un cœur désespéré, mais le regard du missionnaire le plus bienveillant et le plus généreux ne cesse de dire à l'intuition infaillible du Kikuyu : « Entre ton monde et le mien, n'oublie jamais la distance. Je hais ta sorcellerie et ton manque d'hygiène, l'odeur de ton corps enduit d'ocre ou de beurre rance, ton ignorance et ta crédulité, ta bière et tes danses et les sinistres machinations des vieux gardiens de ta race. Tes soucis ne sont pas les miens et tu ne comprends rien à mes préoccupations. Je me réjouis de ce qui te fait mal au cœur et je pleure sur ce qui t'amuse. »

Les missionnaires étaient bien convaincus que, face à Dieu, tous les hommes sont égaux. Mais leur participation aux préjugés du temps les faisait également penser qu'il faudrait encore beaucoup de temps avant que cette égalité puisse trouver son expression normale dans les relations sociales et personnelles concrètes.

On ne saurait exagérer l'importance de cette absence de véritable participation, de communion réelle, que d'aucuns seraient peut-être enclins à rejeter comme appartenant au monde d'une sentimentalité facile ou infantile. Nous avons déjà souligné que, pour l'Africain traditionnel, ce qui est ici en jeu constitue une dimension absolument essentielle et primordiale de l'existence. Dans son univers à lui, tout est en effet basé sur des relations et des contacts personnels et tout s'effectue et se réalise à travers eux.

En 1920, juste au moment où une série de mesures cruelles frappent les Kikuyu, le Dr Arthur, parlant à la séance d'ouverture du Conseil Missionnaire à Kikuyu, juge nécessaire d'énoncer bien clairement la politique que les missions protestantes devaient suivre dans les années à venir. « Le

Kenya », disait-il, « est en train de devenir une des possessions les plus importantes de l'empire britannique. Les missionnaires constituent une partie intégrante de la colonie et ils doivent travailler ensemble avec le gouvernement et les colons pour le bien de l'ensemble du pays. Nous sommes dans un sens particulier les tuteurs des peuples indigènes et nous devons veiller à ce que leurs intérêts soient sauvegardés et favorisés. (...) En plus, il nous est impossible — et nous ne voudrions pas le faire — de nous dissocier nous-mêmes des membres de l'empire britannique ou de dissocier le royaume de Dieu de la vie politique du pays. (...) Ce n'est pas non plus notre désir de nous dissocier des vies des colons qui constituent l'autre grande force du pays. Nous pouvons aider les colons de différentes manières... ³⁴ »

Pareille déclaration ne faisait que confirmer une conclusion que les Kikuyu avaient tirée depuis longtemps. « Ne pas nous dissocier » signifiait pour eux bien clairement « nous associer ». A leurs yeux, tout indiquait que les missions avaient partie liée avec le gouvernement et avec les colons. Aussi le Commissaire de district de Kiambu note en 1911—1912 que les missions ne sont pas populaires chez les Kikuyu ³⁵. Affectionnant, comme beaucoup d'autres peuples africains, de parler en proverbes, il n'a pas fallu longtemps avant que les Kikuyu en aient forgé un, destiné à devenir tout aussi populaire que leurs proverbes traditionnels, qui exprimait d'une manière concise et incisive leur jugement final sur ceux qui leur apportaient le christianisme : « *Gutiri mubea na muthungu* » : il n'y a pas de différence entre le missionnaire et le colon ³⁶. Les missionnaires avaient beau prétendre qu'ils étaient venus en Afrique d'abord et avant tout pour les Africains. Aux yeux des Kikuyu il était difficile de substantifier cette prétention, alors que le monde où le missionnaire se sentait chez lui n'était manifestement pas celui du Kikuyu, mais bien celui de l'Européen.

Le lecteur aura compris que, à l'instar de celui brossé des colons, ce tableau, pour avoir un fondement solide dans les faits objectifs, n'entend pas pour autant énoncer la vérité totale sur la présence missionnaire au Kikuyu. Il se limite délibérément à décrire les traits négatifs sous lesquels elle était appréhendée par le peuple. Nous aurons amplement l'occasion dans la suite d'ajouter d'autres touches à ce croquis. Au stade présent de notre enquête, c'est cette imagologie qu'il importait d'exposer à la rampe, parce que historiquement c'est elle qui a été opératoire dans les événements dont nous essayons de reconstituer le dossier, de comprendre les mobiles et de déceler les facteurs explicatifs.

³⁴ Cité par A. J. Temu, 1972 a.

³⁵ KNA, CP/DC/KMB, *Annual Reports* 1911—1912.

³⁶ *Mubea* (pluriel : *abea*) vient du français « mon père ». Les premiers missionnaires catholiques au Kikuyu étaient des Pères du Saint-Esprit de nationalité française. Cfr. plus haut dans ce chapitre. Nous conjecturons dès lors que le dicton est né d'abord parmi les chrétiens catholiques. Mais il n'a guère tardé à être appliqué également aux missionnaires protestants. Nous avons entendu un dicton au même sens utilisé par des Kamba de Machakos : « *Vai kivathukanyo muvea na Musungu* ». A comparer aussi avec ce qu'on disait à propos des missionnaires au Tanganyika à l'époque de la rébellion Maji Maji (1905—1907) : « Tous les Européens se valent : ce sont tous des amis des taxes et du coton. » Cfr. J. Iliffe, 1967, p. 499.

Deuxième Partie

Confrontations

1. *Ecoliers*

Au fur et à mesure que les années passaient, la façon dont les Kikuyu avaient initialement considéré les Européens, notamment comme des visiteurs de passage ou des résidents temporaires, s'avérait de plus en plus une erreur naïve. Les membres de la tribu finirent par se rendre compte que la présence coloniale était devenue un fait irrémédiable, s'inscrivant comme une composante inévitable dans la trame de leur histoire et de leur existence quotidienne. Ils sentaient que pour un temps indéterminé ils n'avaient pas d'autre alternative que de s'en accommoder, bon gré mal gré, comme d'une réalité qui était appelée à régir dorénavant leur vie. Ils comprenaient la nécessité de composer avec cette réalité et de s'ajuster dans une certaine mesure à elle. Tout au moins provisoirement et aussi longtemps que des moyens plus efficaces pour renverser l'ordre des rapports imposés par le colonisateur faisaient cruellement défaut au peuple assujéti.

Le milieu où sera forgé l'instrument essentiel permettant aux Kikuyu de reprendre l'initiative et d'amorcer une tentative de résistance à l'occupation de leur pays est le système éducatif occidental. L'introduction de celui-ci est due essentiellement à l'initiative des missions. En effet, là où le gouvernement colonial s'est montré au début peu ou pas du tout préoccupé de l'instruction de la population autochtone, les différentes dénominations chrétiennes qui avaient fondé des postes de mission au pays kikuyu y établirent également, presque immédiatement après leur arrivée, un réseau scolaire ¹.

Comme tant d'autres populations d'Afrique Noire, les Kikuyu ont commencé par se montrer peu intéressés dans l'enseignement que les missionnaires mettaient à leur disposition. Dans la société traditionnelle, les enfants mâles qui avaient atteint l'âge de scolarisation assumaient des responsabilités économiques considérées comme importantes. En particulier la charge de paître les troupeaux de vaches, de chèvres et de moutons leur incombait. Aussi, en réponse à leurs premiers appels, les missionnaires ne réussirent qu'à réunir des garçons qui venaient de terminer la période de leur initiation tribale, couronnée par la cérémonie de la circoncision. A cette époque de leur vie, une période de loisir et de liberté était traditionnellement accordée aux jeunes gens. En réalité, ces écoliers n'étaient plus des enfants, mais de jeunes adultes entre 18 et 22 ans qui seraient bientôt appelés à exercer de nouvelles responsabilités au sein de la société.

¹ En 1916, tous les établissements scolaires au Kenya appartenaient aux missions à l'exception d'un seul, une école pour garçons ouverte par le gouvernement à Machakos en 1913. Cfr. *J. T. Jesse*, p. 119. Un auteur qui peut difficilement être tenu pour un sympathisant des missions écrit : « Chaque Africain sait que c'est aux missionnaires qu'on doit le début du système éducatif en Afrique. » *P. Bohannan*, p. 216.

D'autres moments propices à l'instruction étaient les heures vespérales, lorsque les jeunes avaient terminé l'accomplissement journalier de leurs devoirs traditionnels. C'est pourquoi les missionnaires saisissaient également cette occasion et organisaient des cours du soir. Néanmoins, les premiers résultats étaient décidément maigres. L'attitude fondamentale en était clairement une d'opposition. Elle était surtout le fait des anciens qui avaient pressenti immédiatement le danger que représentait l'enseignement occidental pour la tradition et pour leur propre prestige et autorité. S'ils se montraient comme avertis d'instinct de l'influence corrosive de l'éducation missionnaire, ils ne voyaient, par contre, guère au début l'avantage éventuel qui pouvait sortir de la fréquentation de l'école par leurs enfants. Aussi, les missionnaires devaient-ils entendre constamment des histoires d'enfants qui étaient battus par leur père pour s'être rendus à l'école². D'autre part, le sentiment que l'école ne servait à rien et que sa fréquentation constituait une perte sèche fut renforcé par les premières expériences de parents qui avaient effectivement permis à leurs enfants d'assister aux cours du soir. Un grave malentendu se déclara rapidement. En effet, les gens qui avaient consenti à ce que leurs enfants passent un certain nombre d'heures à l'école s'attendaient à recevoir une récompense en échange des services que ces jeunes gens étaient censés avoir rendus à la mission. Les porteurs, ouvriers et cuisiniers n'étaient-ils pas payés par les Blancs ? Pourquoi alors le temps passé par les garçons ou les filles à la mission ne serait-il pas semblablement rémunéré ? Constatant qu'aucun salaire ne fut payé, beaucoup de parents retiraient à leurs enfants la permission de fréquenter l'école. Et pendant toute une période les missionnaires ont dû effectivement se résigner à payer des petites sommes aux parents de leurs élèves ou à les amadouer par des dons en nature, s'ils ne voulaient pas voir tout leur effort éducatif ruiné³. D'autres faits encore témoignent de la même mentalité. Ainsi, par exemple, cet homme qui cédait son fils à l'école de la CSM en échange de la remise d'une amende que le missionnaire Scott lui avait forcé de payer pour avoir laissé vaguer ses chèvres à travers les plantations de la mission⁴.

Si ces anecdotes illustrent la résistance que les Kikuyu ont opposée à l'école, elles font pressentir aussi qu'il ne s'agissait guère d'une opposition irrationnelle et non motivée. Elle s'enracinait dans l'incapacité de saisir dès le début les possibilités nouvelles auxquelles l'enseignement occidental ouvrait l'accès pour ceux qui en avaient bénéficié. Il n'était pas difficile de prévoir un changement radical d'attitude le jour où les Kikuyu percevraient clairement tout ce qui était en jeu dans la question de l'enseignement. Et c'est ainsi que les choses se sont effectivement passées. Petit à petit, l'opposition et la résistance initiales ont fait place à une affluence extraordinaire vers les humbles écoles missionnaires et un enthousiasme sans bornes pour l'enseignement nouveau qu'on y dispensait.

² Voir, par exemple, *KN*, 23-4-1909, p. 6. On rapporte que certains parents infligeaient de véritables supplices à leurs enfants qui avaient couru chez les missionnaires. Par exemple, on pendait l'enfant par les pieds à l'entrée de la case ; un feu avait été allumé et rôtissait la peau du crâne de l'infortuné. Cfr. *E. Dessarre*, p. 51.

³ Cfr. *O. W. Furlley*, 1971, p. 75.

⁴ Cfr. *J. Murray-Brown*, p. 43.

Qu'est-ce qui est impliqué exactement dans ce changement ? La puissance et la richesse extérieures constituent pour le Kikuyu les manifestations essentielles de la force vitale. Elles sont la mesure de sa quantité, le baromètre de son intensité. Les Kikuyu se sont rendus compte que la force vitale animant les Européens s'imposait manifestement comme plus puissante que celle dont ils jouissaient eux-mêmes, précisément parce que les manifestations extérieures en étaient plus spectaculaires ⁵.

N'avait-elle pas permis aux Blancs de s'installer en maîtres dans un pays qui ne leur appartenait pas, d'assujettir et de mater les peuples noirs, de leur enlever la source de leur bien-être et de leur dicter la loi ? Ils en concluaient que, s'ils voulaient un jour relever la tête, entrer en compétition avec les envahisseurs et recouvrer la dignité perdue, il leur fallait à tout prix chercher à entrer en communication avec la source où les étrangers puisaient leur pouvoir et leur richesse et essayer de ravir le secret de leur supériorité et de leur pouvoir de domination. Cet envahisseur ne pouvait être combattu avec des lances. Se mesurer avec le Blanc, devenir même plus fort que lui, présupposait l'obtention de l'accès aux sources de sa puissance. Dès lors, tout ce qui est de provenance occidentale excite la curiosité du Kikuyu, car tout peut être le véhicule de la puissance et du secret magique tant recherchés. Des vieillards rapportent, par exemple, que leurs parents ont cru pendant un certain temps que le secret résidait dans la lampe à pétrole, sorte de soleil artificiel, que les premiers Européens utilisaient. D'autres songeaient tout naturellement au fusil, tandis que certains ont pris au début le « serpent de fer » pour une divinité européenne ⁶. Mais les spéculations convergent finalement vers une autre direction. En effet, une chose en particulier finit par frapper, davantage semble-t-il que tout le reste, l'imagination. Le Blanc pratique cet art étrange de lire et d'écrire. Il est peut-être difficile pour l'homme moderne de s'imaginer combien le fait de communiquer avec des gens éloignés sans leur parler, simplement en griffonnant quelque chose sur un bout de papier, a dû impressionner et bouleverser des gens qui jusqu'alors n'avaient jamais connu l'écriture ⁷. Toujours est-il que, dans l'esprit des Kikuyu, la faculté de lire et d'écrire, de « parler avec le papier » (*koalia na karathathi*), en est venue à être associée d'une manière spéciale avec la racine de la position dominante de l'Européen. Elle s'imposait comme le pouvoir magique par excellence qu'il fallait à tout prix ravir à l'homme blanc ⁸.

Cette évolution est facile à expliquer. Les quelques recrues que les missionnaires avaient réussi à garder sous leurs ailes furent vite promues à la dignité de maçon, balayeur, jardinier, cuisinier, messager et même caté-

⁵ Cfr. P. Tempels, 1944 : « Le Noir considère le Blanc comme possédant une vie plus élevée que la sienne. »

IDEM, 1949, p. 45 : « Le Blanc était un aîné, une force humaine supérieure dépassant la force vitale de tout Noir. »

⁶ Signalons en rapport avec cette dernière croyance que les Kikuyu connaissaient, en marge de la religion officielle, un culte, plus ou moins secret, du serpent. Cfr. Chap. XV, paragr. 4.

⁷ La seule forme « d'écriture » que les Kikuyu connaissaient traditionnellement était la pratique consistant à entailler les marques distinctives du clan dans les ruches ou dans les cornes du bétail.

⁸ Cfr. J. Kenyatta, 1967, p. 179.

chiste ou instituteur de fortune. Cette promotion allait de pair avec un changement dans l'habillement et l'acquisition d'une bouchée d'anglais. Ces conquêtes étaient suffisamment brillantes pour faire apparaître ceux qui les avaient faites comme des hommes auréolés d'un prestige inédit, comme des gens qui étaient parvenus à capter au moins les premières lueurs de la lumière du succès, à pénétrer, ne fût-ce que jusqu'au seuil du secret, à participer, encore que de distance, à l'insondable foyer de puissance. L'école missionnaire fut donc d'abord soupçonnée, ensuite explicitement reconnue comme le tremplin vers le succès, et la mystérieuse pierre de sagesse localisée dans l'enseignement qui y fut dispensé.

Un texte de J. M. Kariuki illustre cette mentalité. Il se souvient de la rencontre qu'il a faite, à l'âge de neuf ans, d'une personne qui faisait sur lui la plus grande impression : « Un membre de la famille de ma mère, instituteur à l'école de la CMS à Nakuru, nous rendait visite. Agé de vingt-cinq ans à peu près, il apparaissait à moi comme un jeune dieu, avec ses beaux vêtements et souliers, sa montre et sa magnifique bicyclette. Pendant qu'il parlait avec nous, je gagnais l'impression que le secret de ses richesses était son éducation, sa compétence de lire et d'écrire, et que c'était essentiel pour moi de conquérir à mon tour ce pouvoir⁹. » Johanna Kunyiha, un personnage que nous rencontrerons encore, raconte comment, étant jeune homme et travaillant à la construction des routes, il avait été comme hypnotisé par le petit livret et le crayon que manipulait son contre-maître indien. « J'établissais un lien entre ces mystérieux objets et la position supérieure de cet Asiatique. C'est en le voyant que s'est formée en moi la décision de vouloir à tout prix apprendre à lire et à écrire¹⁰. »

Il se développe une sorte de « magie du papier ». Kenyatta rappelait en 1968 que ce qui l'avait le plus frappé, lors de sa première rencontre avec un Européen, fut ce que celui-ci avait fait avec un crayon et un bout de papier : ces points et lignes noirs qui cachaient un message pour tous ceux qui étaient capables de les interpréter. Les gens disaient que là-dedans résidait vraiment la magie de l'homme blanc ! « J'avais vu venir du quartier général de Kiambu des messagers, spécialement formés par les hommes blancs, portant l'objet magique avec eux. Ils se rendaient chez l'ancien le plus en vue du village, lui délivraient leur message et plaçaient l'objet magique, attaché au sommet d'un bâton fourchu, devant lui. Là, le papier attendait à être obéi. Souvent il exigeait que les hommes jeunes du village s'en aillent travailler pour l'homme blanc. Un jour, après la visite d'un messager, je fixais des yeux le bâton avec le papier, flottant doucement dans l'air, que l'homme avait abandonné. Je le questionnais. Quel était le secret de son pouvoir ? Mais il ne répondit guère. Je lui adressais à nouveau la parole, mais il demeurait muet. C'est étrange, pensai-je. Comment se fait-il que les gens amènent le papier et disent que les Européens de Kiambu veulent ceci ou cela ? Mais le papier continuait à voltiger dans le vent. Je décidai que je devais découvrir moi-même le secret de cette magie. J'irais à Thogoto¹¹ pour en savoir davantage sur ce miracle et pour décou-

⁹ J. M. Kariuki, p. 31.

¹⁰ Interview J. Kunyiha, 12-8-1972.

¹¹ C'est-à-dire à l'école que la CSM avait ouverte à cet endroit.

vrir comment cela s'explique que le papier peut apporter les paroles que quelqu'un a griffonnées sur lui et destinées à quelqu'un d'autre ¹². »

Karari Njama, de son côté, se rappelle : « Je pensais que lire constituait un grand miracle, grâce auquel une personne devient capable de répéter exactement les paroles prononcées par une autre personne se trouvant à une distance éloignée en rapportant ces propos couchés sur une feuille blanche de papier. J'avais un respect énorme pour le fait de lire. Un jour, en revenant de l'école, je ramassai de la route un morceau de papier imprimé et le mangeai afin de conquérir moi-même cette faculté de lire ¹³. » Certains de nos informateurs avouent qu'ils avaient été moins audacieux que Karari Njama et que, sommés un jour par un colon ou un missionnaire de transporter un message écrit, ils avaient tremblé à la pensée de tenir en main le bâton au sommet duquel était juché le plus grand secret de l'homme blanc. Tout le long du chemin ils avaient couru comme des voleurs poursuivis, craignant à tout moment que l'objet magique n'explose dans leur main.

Routledge rapporte un autre fait significatif. Un épisode de la cérémonie traditionnelle d'initiation, et qui se situe à la veille du rite essentiel et central de la circoncision, consiste dans la découverte par un des néophytes d'un nombre d'objets dans la toiture d'une hutte où ils ont été cachés auparavant. Ces objets, que le trouveur est libre de garder pour lui ou de distribuer à ses amis ou même à la foule des spectateurs, symbolisent d'une manière ou autre la nouveauté de la condition à laquelle les candidats vont accéder le lendemain. Parfois, ils signifient plus particulièrement la virilité. Le détail rapporté par Routledge qui nous intéresse ici est qu'à une de ces cérémonies, dont il avait été témoin, figurait parmi les objets retirés du toit un vieux numéro du journal « *The Bystander* » ¹⁴. On saisit aisément la portée symbolique de cette anecdote qui constitue un commentaire éloquent de la signification que le papier, couvert d'écriture ou imprimé, en était venu à revêtir.

Les Africains ne se sont pas trompés dans la localisation de la source du savoir-faire et du pouvoir blancs. L'origine de la suprématie de l'Européen résidait, en effet, dans l'enseignement dont il avait bénéficié, dans sa connaissance scientifique et technique supérieure, dans une familiarité de longue date avec une culture qui était en train de conquérir la terre. Pour les Kikuyu il s'agissait, par conséquent, de s'accaparer de cette connaissance et de s'assimiler cette culture en vue de transférer la force secrète qu'elles véhiculaient à leur propre univers de forces et d'acquérir ainsi la puissance qui habiliterait un jour le peuple à se mesurer avec ses dominateurs et à recouvrer sa liberté. « *Ugi ni kihooto* » : connaissance signifie puissance ! Et la clef indispensable ouvrant la porte à l'univers de la culture européenne moderne est incontestablement la faculté de lire et d'écrire. Cette dernière, on pouvait l'acquérir dans les écoles missionnaires.

¹² Discours prononcé le 23-3-1968 à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de la CSM de Kikuyu, dont le texte est conservé dans les PCEAA, Nairobi. Cfr. *J. Murray-Brown*, p. 39 ; *M. Langley - T. Kiggins*, p. 94.

¹³ *D. L. Barnett-Karari Njama*, p. 89.

¹⁴ *W. S. Routledge*, p. 161-162.

Chez les Kikuyu de l'époque, la vision profondément ancrée en eux d'un univers composé de l'interaction d'un ensemble de forces vitales n'a donc pas été radicalement altérée. Elle n'a pas cessé brusquement de fournir la base de la réaction vitale de la tribu et le point de référence ultime de sa pensée et de son action. Le changement d'attitude à l'égard de l'école doit, au contraire, être compris dans le cadre et à partir des structures mentales et de la vision du monde traditionnelles. Au moment particulier de l'histoire de la tribu que nous étudions ici, l'enseignement européen n'est donc pas tellement appréhendé — comme il l'était avant et comme il le sera aux yeux de certains plus tard — comme ruinant l'ancienne vision du monde kikuyu. L'emprunt ne met nullement en question, à ce stade, la conservation et l'utilisation des valeurs et des catégories de pensée originelles. Il est plutôt considéré comme une nouvelle source de force vitale qu'on désire et tente d'intégrer dans un univers traditionnel élargi, mais fondamentalement resté égal à lui-même. Ceci explique comment même les anciens des Kikuyu ont pu reviser leur attitude initiale à l'égard des écoles. De vieux Kikuyu, attachés avec toutes les fibres de leur être au maintien de la culture traditionnelle, s'empressaient pourtant à envoyer leurs propres fils à l'école missionnaire, les incitant à y boire à la fontaine de vie qui rend si forts et si prestigieux les représentants de la race blanche. C'est parce qu'il était censé capable de revigorer les forces vitales de la tribu, de doter sa nouvelle génération de la connaissance, du savoir-faire et de la puissance nécessaires pour combattre l'ennemi, de rendre au peuple tout ce dont il avait été spolié, de relever la maison de Muumbi humiliée et bafouée, qu'au cours des années qui vont suivre l'enseignement européen deviendra une véritable obsession pour les Kikuyu, vieux et jeunes. C'est grâce à lui qu'ils espèrent un jour partager les secrets des Blancs, leur puissance, leur magie. « Vous ne pouvez pas vous imaginer la situation pour le moment », écrivait H. Leakey, « les jeunes Kikuyu pleurent pour avoir de l'instruction, de l'instruction, de l'instruction ¹⁵ ! » Elle seule apparaît comme fournissant le gage d'un avenir grand et heureux. Nous avons recueilli un chant populaire en kikuyu datant de la période 1920—1925 qui exprime cette dernière idée et dont la traduction sonne comme suit : « Mwangi, Maina, je ne possède rien d'autre qu'un crayon et un cahier pour écrire dedans lorsque je suis à l'école et pour lire ce que j'ai écrit quant je rentre à la maison. Vous filles, qui restez à la maison pour vous amuser, vous deviendrez les servantes de celles qui vont à l'école. Et toi garçon, qui demeures à la maison gardant les vaches et les chèvres, que mangeras-tu lorsque les chèvres seront consommées ¹⁶ ? »

Tout le récit autobiographique de M. Gatheru constitue en fait la longue description d'une soif pathétique d'instruction ¹⁷.

¹⁵ Cité par A. J. Temu, 1972, p. 148.

¹⁶ Cfr. Cette réflexion d'un jeune garçon recueillie par R. C. Thurnwald, plus tard en 1935 : « Moi-même, je désire aller à l'école. Mais tout garçon qui ne veut pas aller à l'école est stupide. Vous ne pouvez pas être un homme important sans avoir été à l'école. Si vous voulez devenir un grand homme, allez à l'école. » p. 237. Plus tard encore, le même thème apparaît dans les chants composés par les rebelles Mau Mau. Voir D. L. Barnett - *Karari Njama*, p. 79, 239.

¹⁷ M. Gatheru.

J. Ngugi a peint une image saisissante et quasi dramatique de ce désir kikuyu et de la conviction du rôle historique de l'enseignement¹⁸ pour la tribu, dans la figure de Waiyaki, le héros de son deuxième roman « *The River Between* ». Parlant de ce personnage, il écrit : « L'idée de l'enseignement avait maintenant pris possession de lui comme un démon, le poussant à continuer, à faire davantage¹⁹. » « Il ne voyait que des écoles, des écoles partout, et la soif qui brûlait la gorge de tant d'enfants qui regardaient vers lui dans l'espoir de recevoir l'eau étanchante. Et il souhaitait que tous puissent recevoir cette eau. (...) L'enseignement était la lumière du pays. C'est cela que le peuple désirait. Instruction. Ecoles. Instruction²⁰. » Waiyaki est le fils d'un vieux Kikuyu conservateur, radicalement opposé à la présence des Blancs et à l'intrusion de la culture occidentale, mais qui n'envoie pas moins son fils à l'école européenne pour une raison tactique de stratégie. Waiyaki doit y aller pour apprendre à lire et à écrire et pour devenir ainsi capable de capter et d'utiliser les forces qui permettent aux ennemis de la tribu de tenir le peuple dans l'oppression. L'enseignement est compris dans la ligne et à travers les schèmes de la pensée traditionnelle comme une source nouvelle et supérieure de vie, capable d'augmenter de manière quasi magique la force vitale de ceux qui y ont accès. « *L'enseignement* », écrit encore J. Ngugi, « *était vie. Qu'il vienne*²¹ ! »

2. Convertis

L'idée qui se trouvait à la base du changement d'attitude opéré par les Kikuyu à l'égard de l'enseignement explique également leur revirement du point de vue religieux. L'opposition ou l'indifférence manifestées à l'égard de la prédication missionnaire pendant les premières années après l'arrivée des évangélistes²² constitue le corollaire de la résistance initiale oppo-

¹⁸ Par ce mot, nous désignons évidemment dans ce contexte l'enseignement occidental. De même, nous utilisons parfois le mot éducation comme synonyme d'instruction ou d'enseignement occidentaux. Nous ne voulons donc guère insinuer que les Kikuyu étaient démunis de tout système éducatif avant l'arrivée des Européens. Le mot français éducation est plutôt employé ici comme l'équivalent du terme anglais *education*.

¹⁹ J. Ngugi, 1965, p. 112.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Il a fallu à la CSM six années avant de réussir à faire son premier converti. Cfr. *Church of Scotland*, 1949, p. 19. En 1913, cette église mentionne encore la résistance concertée à sa prédication comme l'élément le plus important de l'année précédente. Voir : *KN*, juillet-août 1913, p. 21. Jusqu'en 1914 la CSM et la CMS reviennent fréquemment dans leurs rapports sur l'opposition des Kikuyu à leur travail d'évangélisation. Cfr. A. J. Temu, 1972, p. 107. D. Barrett, 1973, p. 166—170, parle d'une acceptation instantanée et massive du christianisme par les populations du Kenya. Toutefois, lorsqu'on examine de plus près les données et les arguments avancés en faveur de sa thèse, on constate que l'auteur compte par décades. Lorsqu'on rétrécit l'échelle du temps en comptant par année l'image des résultats de la première période missionnaire devient différente. Dix convertis après autant d'années d'activité missionnaire parmi les Kikuyu pour la CSM, par exemple, — selon les statistiques de Barrett lui-même, p. 169 —, peut tout de même difficilement être qualifié d'« *instantaneous acceptance* » et d'« *enormous growth* » ! Pas davantage que les six baptisés que comptait la GMS après sept ans de travail. Cfr. E. N.

sée à l'instruction européenne. Cependant, une fois que les Kikuyu avaient perçu l'avantage et la nécessité de se nourrir de l'enseignement occidental, il devenait logique pour eux de ne pas rester plus longtemps à l'écart de la religion à laquelle adhéraient ceux qui dispensaient cet enseignement. Ceci pour plusieurs raisons. Une telle option découle tout d'abord directement de cette vision du monde unifiée et intégrée qui caractérise les conceptions et la mentalité kikuyu. Si l'Occidental moderne se contente de chercher aux événements et énigmes de l'existence quotidienne une explication rationnelle et empirique, l'absence de ligne de clivage entre le naturel et le monde surnaturel et occulte, qui constitue un trait distinctif de la conception de la vie de l'africain traditionnel, amène celui-ci à repérer au-dessus et en dessous des données avancées par l'interprétation rationnelle une dimension complémentaire, celle du religieux, du magique, du mythologique. Les différents aspects et réseaux de la vie profane ne se présentent pas comme dotés d'une forme d'être et d'un étalon normatif spécifiques et autonomes, dissociables de la dimension religieuse de l'existence. Chaque élément et événement du monde empirique possède et appelle des coordonnées dans les structures de l'univers des forces supérieures dont le contrôle échappe à l'individu. Si l'Europe se révélait supérieure dans le domaine du rationnel et de l'empirique, elle devait manifestement l'être également sur le plan des croyances métaphysiques et religieuses qui constituent le correspondant mythologique nécessaire de sa connaissance scientifique et de son savoir-faire technique. Le versant mythologique, la dimension religieuse, qui aux yeux des Kikuyu conditionnait et commandait la connaissance empirique et la puissance militaire et politique supérieures de l'Europe, était le christianisme.

C'est la conviction que religion d'une part, puissance matérielle et richesse économique d'autre part, sont indissociables qui explique, à cette époque, l'intérêt des Kikuyu pour le christianisme et leur entrée massive dans les différentes églises chrétiennes travaillant sur leur territoire.

Un grave malentendu pesait donc, à ce moment, sur les relations entre missionnaires et convertis. Les Kikuyu adhéraient au christianisme parce qu'ils croyaient reconnaître dans cette religion un lieu et une matrice de puissance et de bien-être terrestres. Ils le comprenaient, à l'instar de la fonction que la religion traditionnelle remplissait dans leur propre culture, comme un moyen pour réaliser des aspirations à la richesse matérielle, des ambitions militaires et politiques, un désir de prestige et de réussite terrestres. Les croyances, les rites et les symboles chrétiens deviennent en quelque sorte des instruments de puissance qui, tout comme l'instruction profane occidentale, s'ajoutent aux sources traditionnelles de la vie, viennent enrichir le réseau des moyens traditionnels pour assurer la protection et l'accroissement du bien-être temporel du groupe social. Telle n'était évidemment guère la façon dont les missionnaires envisageaient eux-mêmes

Wanyoike, p. 64. La CM a administré ses premiers baptêmes en 1911, neuf ans après son établissement au pays. Cfr. *C. Cagnolo*, 1933, p. 271. Chez les Kamba les chiffres sont encore plus éloquentes. En 1920, la CMS abandonna le poste qu'elle avait fondé 8 ans auparavant, n'ayant pas fait un seul converti. Les Pères du Saint-Esprit œuvraient 7 ans avant d'administrer leur premier baptême. Après 25 ans de travail la AIM avait enregistré 161 baptêmes. Cfr. *J. F. Munro*, 1975, p. 102—103.

la religion qu'ils apportaient et à laquelle ils invitaient les Africains à adhérer.

Une autre circonstance qui explique l'acceptation du christianisme comme facteur concomitant du savoir européen est le fait que religion chrétienne et éducation européenne furent présentées par les missionnaires eux-mêmes comme allant indissociablement de pair. Devenir chrétien, surtout dans le protestantisme, n'était pas seulement croire au Christ et recevoir le baptême, mais aussi apprendre à lire et porter une culotte. Cette identification, consciente ou inconsciente, était poussée si loin que l'adhésion au christianisme fut rapidement imposée par les missionnaires comme une condition préalable de l'admission à l'instruction.

3. Un accord général

Les Kikuyu ont eu la chance de voir leur propre passion pour l'instruction coïncider, au moins jusqu'à un certain point et, bien sûr, pour des motifs différents, avec les intérêts des différents groupes constituant la communauté blanche du Kenya. Les services administratifs du gouvernement colonial, qui étaient souvent à court de personnel subordonné, se réjouissaient de voir des Africains acquérir la faculté de lire et d'écrire. Cela permettrait de les embaucher comme petits employés, réceptionnistes, messagers, classeurs, aide-magasiniers, etc...

Les colons, à quelques exceptions près, désiraient également qu'un certain nombre d'Africains reçoivent une instruction qui les rendrait aptes à effectuer avec plus d'efficacité les divers services qu'on attendait d'eux sur les fermes et les plantations. D'autres Blancs, engagés dans le commerce et les professions libérales, ne manquaient pas non plus de voir l'intérêt qu'il y avait pour eux à disposer d'Africains capables de jouer le rôle d'aide ou de clerc subordonnés dont le salaire resterait de toute manière bien inférieur à celui qu'ils auraient eu à payer pour le même travail à un Européen ou un Asiatique. « Les Européens commencent à se rendre compte qu'un moyen de se débarrasser de l'Indien consiste à former l'indigène pour prendre sa place ! Je dis à tous ceux qui veulent l'entendre que cela constitue la seule solution du problème... » écrivait le missionnaire protestant Scott ²³.

Ces différentes catégories de personnes nourrissaient, en outre, l'espoir que les écoles seraient des lieux où on s'appliquerait à inculquer dans les esprits des « sauvages » le respect dû à l'Européen, à sa loi et à l'ordre instauré par lui, ainsi que des sentiments de patriotisme britannique et de loyauté à l'égard de la couronne d'Angleterre et du gouvernement de la colonie. Quant aux missionnaires, ils considéraient l'enseignement comme un des moyens les plus puissants au service de la propagation du christianisme. En recevant les jeunes gens à l'école, le premier souci des missionnaires n'était pas de leur donner une instruction profane, mais bien plutôt de les préparer au baptême et à une adhésion plus réfléchie et plus profonde à la religion chrétienne. Mais le christianisme, surtout dans sa forme

²³ Cité par K. King, 1971 c, p. 105.

protestante, est une religion en grande partie basée sur un livre. Et on a toujours estimé qu'en règle générale il ne peut être complètement assimilé et vécu sans un minimum de connaissance intellectuelle ni s'épanouir dans une société d'illettrés. C'est pourquoi l'évangélisation allait toujours de pair, en Afrique, avec un effort de scolarisation²⁴. Le point de vue des missionnaires à ce sujet se trouve illustré par ces lignes du supérieur des Pères de la Consolata qui écrivait en 1908 : « Si la religion est par sa nature même la mère de la civilisation, bien souvent, pour arriver à la religion, il convient de passer par la civilisation. La connaissance de Dieu est pour l'homme, pour le sauvage en particulier, proportionnée à la connaissance qu'il possède des choses qui l'entourent²⁵. » Jouissant des sympathies et de l'appui de tout le monde, la politique scolaire, inaugurée par les missions et pendant longtemps abandonnée à leur seule initiative, démarrait donc au Kenya apparemment sous de bonnes augures. Les malentendus ne se manifesteront que plus tard.

L'histoire a démontré que les Kikuyu ne se sont guère trompés et que leur stratégie élaborée s'avérerait un jour rentable. Les groupes de jeunes gens ayant reçu une éducation, aussi sommaire et élémentaire soit-elle, dans les écoles missionnaires, formeront la matrice dont émergera la protestation contre l'usurpation colonialiste.

La situation coloniale finissait, en effet, par constituer pour ces jeunes, qui avaient reçu un enseignement élémentaire, une source constante de frustration. Ayant voulu déposséder le Blanc de son « secret », ils s'étaient imaginés que l'instruction reçue leur ouvrirait automatiquement la porte au « pouvoir » de ce même Blanc, en d'autres termes à des carrières et des salaires semblables et égaux à ceux dont bénéficiaient les Européens. Mais une pareille idée était évidemment fort éloignée aussi bien des vues des colons et du gouvernement colonial que des intentions explicites des missionnaires. Les « *mission boys* », comme les Européens appelaient avec mépris les jeunes qui sortaient des écoles missionnaires, étaient destinés, d'après les plans des Blancs, à des emplois tout à fait subordonnés. On attendait d'eux qu'ils se contentent de se tenir aux échelons les plus bas de la hiérarchie et qu'ils se bornent à être de bons messagers, des petits secrétaires, des humbles aides-comptables, etc. Ce sont ces jeunes gens déçus et

²⁴ « Lorsqu'une mission commence à travailler dans un nouveau district en Afrique, elle débute toujours par une école. (...) L'objet principal de l'instruction donnée est d'habiliter chaque personne à apprendre par elle-même les traditions sur Jésus, sa personne et son enseignement ainsi que les points doctrinaux essentiels du christianisme établi. » *N. Leys*, 1924, p. 228.

²⁵ Cité par *R. Oliver*, 1965, p. 199. Mgr Hinsley, visiteur apostolique dans les colonies britanniques en Afrique, allait jusqu'à conseiller aux missionnaires catholiques en 1927 de donner préséance à leurs écoles sur le travail d'évangélisation proprement dit : « Là où il vous est impossible d'accomplir à la fois la tâche de l'évangélisation immédiate et votre travail éducatif, négligez vos églises et perfectionnez vos écoles. » Cité par *F. B. Welbourn*, 1965, p. 87. D'autres auteurs avaient préconisé la méthode inverse et estimaient que la conversion devait précéder la « civilisation ». *R. P. Pruett*, par exemple, écrivait en 1891 : « L'Africain chrétien embrassera la civilisation beaucoup plus facilement et plus naturellement que le païen. Tenter de civiliser l'Africain avant de tenter de le convertir, c'est, me semble-t-il, mettre la charrue devant les bœufs. » Cité par *G. Leclerc*, p. 22—23. Mais dans l'une méthode comme dans l'autre, religion et civilisation s'appellent mutuellement.

aigris qui articuleront la protestation kikuyu. Mais leur voix ne sera pas pour autant le cri isolé d'une bande d'agitateurs, comme les Européens aimaient présenter les choses. Frustrés par le refus radical et aveugle opposé à leurs tentatives de prendre la place convoitée à laquelle ils croyaient avoir droit dans l'univers de l'élite blanche, les jeunes évolués se tourneront vers leur propre peuple, tout aussi profondément frustré. Leur protestation trouvera des échos puissants auprès de très larges couches de la population à travers tout le territoire kikuyu. Des Kikuyu déposés de leurs terres, des Kikuyu prolétariés campés dans la ville grandissante de Nairobi, des Kikuyu entassés dans les réserves surpeuplées auxquels toute expansion est interdite, des Kikuyu tremblant sous la menace de nouvelles aliénations de terres, des travailleurs au bord du désespoir par la perspective d'une augmentation draconienne des impôts combinée avec une diminution sensible des salaires, des anciens combattants de la guerre qui voient passer la récompense escomptée dans des mains blanches, des masses kikuyu exaspérées par l'attitude hautaine, distante et méprisante de la race dominante, tous reconnaîtront dans le jeune « *mission boy* », qui lèvera bientôt la voix, l'incarnation du message sauveur qu'ils attendaient.

4. Associationnisme politique première manière

Dans son étude déjà citée sur le changement social et le développement en Afrique Orientale, A. Meister écrit que « la prise de conscience raciale et plus tard le nationalisme politique trouvent leur origine dans la recherche de l'autonomie religieuse »²⁶. Cette affirmation se vérifie en effet dans l'histoire de la lutte pour l'émancipation telle qu'elle s'est concrètement déroulée dans un grand nombre de tribus et de pays africains. Le sentiment national s'y structure en empruntant d'abord des formes culturelles et religieuses avant de revêtir le visage d'une revendication proprement politique. L'auteur a cependant eu tort d'appliquer explicitement ce schéma au cas du pays kikuyu où les choses se sont en fait passées de manière différente. La première protestation organisée au sein de cette tribu ne s'incarne pas dans la formation de groupements religieux, mais dans la fondation d'organisations ouvertement politiques²⁷. Les Kikuyu semblent avoir

²⁶ A. Meister, p. 165.

²⁷ Nous disons : *première protestation organisée*. Il y a actuellement une tendance dans l'historiographie africaine à considérer les efforts de résistance, déployés à l'époque de l'occupation initiale des territoires colonisés, comme constituant en fait la première phase de la lutte anticolonialiste et à leur conférer, par conséquent, une signification nationaliste. Voir, par exemple, J. Nyerere, p. 40—41 ; G. C. Gwassa, p. 117 ; S. Kiwanuka, 1973, p. 38. Nous craignons que dans la plupart des cas — les exceptions sont toujours possibles — on n'introduise de la sorte dans l'historiographie des considérations idéologiques à la mode. Les premiers résistants n'avaient ni la conviction nationaliste qui animera les protestations ultérieures ni même un sentiment national tout court. Nous avons déjà dit que les Kikuyu ne regardaient guère les premiers Européens comme des gens qui avaient l'intention de durer sur place. En outre, comme lors de la pacification d'une tribu les Britanniques recouraient souvent aux services d'un autre peuple traditionnellement ennemi de celui qu'on voulait punir, les guerres de pacification au Kenya ont plutôt été com-

compris dès le début que seule la participation au pouvoir politique pouvait contribuer de manière efficace à l'élimination de leurs griefs et ils se sont engagés d'emblée dans cette voie. Cela ne signifie pas que la coloration religieuse ait été entièrement absente des premiers organes de protestation qui voient le jour après la guerre mondiale 1914—1918. Mais ceux-ci étaient, et voulaient être, essentiellement des associations politiques. La thématique religieuse qui s'y mêle au niveau populaire n'était que la conséquence inévitable de cette solide unité qui cimente la culture kikuyu, à laquelle nous avons déjà fait allusion et pour laquelle, comme le dit Kenyatta, « l'Eglise et l'Etat ne font qu'un »²⁸.

Le recours des Kikuyu aux associations politiques comme moyen pour défendre leurs droits n'a rien de quoi surprendre. Dès le début, Nairobi a été un lieu hautement politisé²⁹. Les colons possédaient leurs associations depuis longtemps et il n'avait pas échappé aux Kikuyu à quel point la pression qu'elles exerçaient constamment sur le gouvernement du Kenya avait, à diverses occasions cruciales, porté ses fruits. Le modèle de lutte pour le pouvoir offert par les colons n'était donc pas celui d'organisations religieuses mais bien celui de mouvements de pression politique, encore que certains missionnaires en étaient membre. L. S. B. Leakey écrit : « Un des résultats des rapports sur les réunions politiques tenues par les colons était que les Africains finissaient par avoir l'impression que dès qu'un groupe de gens s'érigeait en « association », il était autorisé à attaquer le gouvernement autant qu'il voulait³⁰. »

Un document des archives nationales du Kenya est plus explicite encore lorsqu'il établit un lien direct de cause à effet entre la coopération des associations européennes dans leur effort pour obtenir la réduction des salaires en 1920 et la formation des associations politiques indigènes³¹. En plus des Européens, les Asiatiques du Kenya possédaient eux aussi leur organisation politique, le *East African Indian National Congress* (EAINC). Les Baganda, membres d'une tribu ougandaise immigrés au Kenya, avaient également formé leur mouvement à eux, la *Nairobi Baganda*

prises dans beaucoup de cas par les résistants comme la simple continuation des vieilles inimitiés tribales ou claniques dans lesquelles les ennemis traditionnels s'étaient associés l'aide d'une force nouvelle, apparue récemment sur la scène, la tribu des Blancs ou de ces « autres Swahili ». Cfr. M. Gillam, p. 40.

Il est difficile de reconnaître des nationalistes dans un groupe de Wagurugu Kikuyu qui attaquent une bande de commerçants blancs, parce que ceux-ci ont pillé leurs champs ou violé leurs femmes. L'idéalisation d'une figure comme celle de Waiyaki, transformé en premier nationaliste kikuyu, peut avoir un sens dans un ouvrage de propagande nationaliste, mais historiquement elle constitue un anachronisme. Une position différente, mais apparentée, est celle qui tient que les promoteurs des mouvements nationalistes proprement dits se sont situés explicitement en continuité avec les acteurs de la première résistance. Elle a été défendue entre autres par T. O. Ranger, 1968 a. La valeur en doit être vérifiée, à notre avis, par une examination de chaque tribu en particulier. Pour le moment, la thèse ne nous semble pas prouvée en ce qui concerne les Kikuyu.

²⁸ J. Kenyatta, 1967, p. 165.

²⁹ Déjà en 1908 W. Churchill, p. 17, notait ironiquement : « A Nairobi, chaque homme blanc est un politicien et la plupart d'entre eux sont des chefs de parti. »

³⁰ L. S. B. Leakey, 1937, p. 110. Cfr. C. Waciuma, p. 104.

³¹ KNA, PC/CP 1/1/2.

Union (NBU). Ce climat d'associationnisme politique intense a probablement contribué à montrer aux Kikuyu le chemin à suivre et à les orienter immédiatement, et sans passer par le détour de la religion, vers la constitution de groupements à visée directement et ouvertement politique.

C'est en réponse directe à la menace de nouvelles amputations des réserves après la guerre et de nouvelles aliénations de terres en vue du SSS à leurs bords, que la première organisation kikuyu à caractère politique a été formée. Il s'agit de l'Association Kikuyu (*Kikuyu Association* : KA). Il est difficile de savoir avec exactitude à quel moment le mouvement a été officiellement constitué, mais il est certain qu'il existait en juillet 1920³². Il est né parmi les Kikuyu du Kiambu qui avaient perdu le plus de terres et, par conséquent, ressentaient le plus vivement la menace de nouvelles aliénations. Il recrutait ses membres principalement parmi des Kikuyu appartenant à la vieille génération, surtout parmi les chefs locaux nommés par le gouvernement, tels Koinange et Njonjo. Il bénéficiait de l'appui du chef Kinyanjui, en fait un collaborateur ouvert du régime colonial, et jouissait de l'approbation de certains missionnaires, parmi lesquels le chanoine anglican H. Leakey, un ami des colons, mais aussi R. Barlow de la CSM, une de ces rares exceptions parmi les missionnaires qui avaient conscience des injustices dont les Kikuyu étaient l'objet. Le chef Koinange assumait la présidence de l'association et le secrétaire en était Njoroge, un homme qui consacra la majeure partie de sa vie à traduire la bible en kikuyu, d'abord assisté par le chanoine Leakey, ensuite par la fille de celui-ci, plus tard l'épouse de l'archevêque anglican d'Afrique Orientale, Léonard Beecher³³.

La participation d'un grand nombre de chefs à ce mouvement, ainsi que l'appui qui lui fut accordé par les missionnaires, constituaient une garantie de loyauté à l'égard de l'autorité établie. En effet, les leaders de la KA acceptaient les fondements et les structures de l'état colonial. Ils n'entendaient mettre en question ni la présence, ni même la suprématie blanche au Kenya. Leur seule intention était de lutter contre certains abus du régime colonial, surtout de préserver l'intégrité de la réserve kikuyu, elle-même une création du gouvernement colonial. Les premières résolutions votées par l'association étaient d'une modestie extrême et ne mettaient rien en cause. Cependant, lorsqu'en mai 1921 les colons introduisaient la fameuse proposition de réduction des salaires d'un tiers, la KA protesta contre cette tentative et profita de l'occasion pour solliciter l'abolition du système *hai* du *kipande*. Le gouvernement ignore la protestation et le 1^{er} juin de la même année les colons appliquent sans pitié la réduction proposée.

³² Voir K. King, 1971 d, p. 41. Selon M. Singh, 1971, p. 121, la KA aurait été fondée déjà dans la seconde moitié de 1919. Le premier document écrit témoignant de l'existence de l'association date du 9-8-1920 et a été conservé dans les archives du EAINC. C. G. Rosberg - J. Nottingham ignorent ce document et disent que la première trace concernant le mouvement ne remonte qu'au 15-11-1920.

³³ En 1931, le nom de la KA sera changé en *Kikuyu Loyal Patriots* (KLP).

C'est à ce moment qu'entre en scène un homme qui, encore de son vivant, se taillera de manière fracassante une place dans l'histoire et la mythologie kikuyu. Harry Thuku, car c'est de lui qu'il s'agit ³⁴, était né à Kambui en 1895, comme fils d'un des *mbari* les plus célèbres du Kiambu, le *mbari ya Gathirimu*. Dès sa jeune enfance, il entre en contact avec les missionnaires de la GMS. Malgré son opposition farouche aux missionnaires européens, dont il ne fera guère de secret plus tard, Thuku est resté jusqu'à la fin de sa vie ³⁵ un chrétien convaincu qui montrera à bien des Kikuyu païens le chemin vers l'église GMS et refusera toujours d'avoir quelque chose à voir avec les églises indépendantes kikuyu. Il est tentant d'expliquer cette attitude, à première vue surprenante, par le fait que Thuku a eu la chance d'avoir vu, dès le début de sa vie, sa route jalonnée par des rencontres avec quelques missionnaires qui s'étaient singularisés par l'attitude critique qu'ils adoptèrent à l'égard des colons blancs et du gouvernement qui était à leur service. Vu l'importance capitale et le rôle crucial de Thuku à cette époque, on peut se demander si son expérience particulière n'est pas aussi à citer comme un facteur secondaire expliquant l'abstention des Kikuyu des mouvements religieux indépendants à ce moment de l'histoire et leur engagement direct dans des organisations ouvertement politiques. Surtout si on prend également en considération que d'autres Kikuyu qui protestent, mais en même temps refusent de se rallier à ce qui est désigné comme l'extrémisme de Thuku, se groupent dans des organisations politiques bénéficiant de l'approbation missionnaire (KA).

Thuku n'avait reçu des missions qu'un enseignement fort rudimentaire, mais il était doté d'une grande aptitude à devenir un *self-made man*. Ayant d'abord trouvé un travail extrêmement modeste chez un journal des colons, *The Leader of East Africa*, il devient en 1918 opérateur téléphonique à la trésorerie. C'est là qu'il se trouve lorsqu'il décide d'entrer dans l'arène politique.

Thuku n'était pas heureux avec la modération et l'inféodation aux missions, aux chefs et au gouvernement de la colonie, qui caractérisaient à ses yeux l'attitude et les prises de position de la KA. Il estimait que d'autres voies devaient être suivies et il se sentait personnellement appelé à les ouvrir. Il commencera son action auprès des jeunes Africains évolués de Nairobi. Le 7 juin 1921, à peine une semaine après que la branche nairo-bienne de la KA avait formulé sa protestation contre la réduction proposée des salaires, une réunion se tient à Pangani, un quartier populaire de la capitale. La majorité des participants sont des jeunes gens. Thuku y lance entre autres l'idée que, aussi longtemps que la jeunesse du Kenya ne forme

³⁴ Toutes les histoires générales de l'Afrique Orientale et du Kenya consacrent quelques pages ou quelques lignes, d'après leur volume, à Harry Thuku. Il en va de même, évidemment, des études traitant plus particulièrement des origines et de l'histoire du nationalisme dans ces régions. Il faut encore citer, à côté de ces ouvrages, : G. Bennett, 1957 ; K. King, 1969, 1971, 1971 d ; J. Kimani ; G. Shepperson, p. 426—429 ; C. F. Andrews ; K. Kyle. K. Kutuki. Thuku lui-même est l'auteur de deux ouvrages : H. Thuku, 1932, 1970.

³⁵ Thuku est mort à Nairobi le 14-6-1971.

pas une association, l'Africain restera éternellement privé de la possibilité de faire entendre sa voix dans le pays. Aussi, au cours de la réunion et suite à cette intervention, on propose la formation d'une nouvelle organisation qui devait s'appeler la Jeune Association Kikuyu (*Young Kikuyu Association* : YKA) et dont Thuku devait être le secrétaire³⁶. Quelques jours plus tard, le 11 juin, Thuku et son groupe estiment que ce nom ne convient pas tout à fait à la nouvelle association proposée. Il leur paraît trop étroit pour désigner un mouvement de protestation qui veut se rallier les sympathies de tous les groupes, fort divers, de travailleurs africains résidant à Nairobi. Ils se proposent dès lors d'appeler le mouvement projeté Association Africaine (*The African Association* : AS). Mais tout en reste momentanément au stade des propositions et des plans, et les relations de Thuku avec la KA ne sont pas encore troublées à ce moment. La preuve en est que, lors d'une rencontre de la KA et de représentants du gouvernement organisée le 24 juin de la même année, Thuku figure comme secrétaire de la réunion. A cette dernière la KA soumet à l'attention du gouvernement les griefs des Kikuyu concernant la réduction des salaires, les abus liés à la pratique du travail forcé, surtout celui des femmes et des enfants, la menace de nouvelles aliénations de terres.

Mais Thuku n'abandonne pas ses projets pour la formation d'une association qui, d'après lui, serait plus représentative de l'opinion publique africaine que la KA. L'idée d'un tel organisme continue à mûrir. Le deuxième nom proposé pour le mouvement est à son tour jugé inadéquat et lors d'un meeting tenu à Nairobi le 1^{er} juillet 1921, le nom unanimement et officiellement adopté sera finalement celui d'Association Est-Africaine (*East African Association* : EAA). Lors de la première réunion officielle de la nouvelle association, tenue à Kiambu dix jours plus tard et à laquelle près de deux mille personnes assistent, Thuku est choisi et installé comme son président³⁷.

Une fois l'association nouvelle fondée et lui-même chargé de sa présidence, Thuku ne tardera pas à précipiter délibérément un conflit ouvert entre sa EAA et la KA.

La compréhension des événements qui donneront lieu à la rupture entre les deux mouvements, et qui du même coup transformeront Thuku en ennemi juré numéro un des colons, des missions et du gouvernement colonial, nécessite que nous intercalions ici quelques données élémentaires sur ce qui, dans l'histoire du Kenya, est connu sous le nom de « question indienne ». Les Indiens étaient familiarisés avec la côte kenyane longtemps avant que les Anglais n'apparaissent sur la scène est-africaine³⁸.

³⁶ Ainsi l'épisode de Thuku vérifia-t-elle à la lettre une prophétie de Lord Hailey qui avait dit : « Si vous n'associez pas les jeunes évolués à notre système gouvernemental lorsque l'occasion de le faire se présente, vous les pousserez vers une activité politique dont les premières victimes seront les autorités traditionnelles elles-mêmes. » Cité par R. I. Rotberg, p. 130

³⁷ L'histoire de la EAA a été brièvement retracée dans M. Singh, 1971.

³⁸ Cfr. Chap. IV, paragr. 2. Le terme Asiatique est utilisé en Afrique Orientale pour désigner la population originaire des Indes, du Pakistan et du Bengladesh. On parle cependant de la « question indienne » parce que cet épisode se situe avant la partition de l'Inde et du Pakistan (1947) et, forcément, avant celle du Pakistan et du

C'est cependant l'intervention britannique qui a rendu accessible l'intérieur du territoire aux Indiens. L'association entre l'effort anglais de pénétration et la présence indienne apparaît dès l'époque de l'établissement de la sphère d'influence britannique et de l'IBEAC. Cette dernière recrutait un nombre considérable d'Indiens qui s'engagent comme travailleurs ou fonctionnent comme policiers et soldats. Elle emploie également pas mal de personnel administratif subordonné d'origine indienne. Lorsque la décision est prise de construire le chemin de fer reliant Mombasa à Kampala, un contingent de 32 000 travailleurs indiens est importé. Ils sont accompagnés et suivis d'une vague de petits et grands commerçants qui profitent de l'occasion offerte par l'ouverture de l'intérieur pour s'installer partout où il y avait moyen d'exercer leur profession de manière lucrative. Il y a également des colons fermiers indiens, qui obtiennent des terres en dehors du territoire mis à part comme « *White Man's Country* ». Appel est fait aussi, lors de la pacification, à des soldats indiens. Le nombre croissant d'immigrants originaires des Indes influence considérablement, pendant un certain temps, les institutions du protectorat. On y introduit, en effet, le code pénal indien, le système postal indien, les méthodes d'administration pratiquées aux Indes et même l'usage de la monnaie indienne, la roupie. La présence croissante de l'élément indien engendre chez les Asiatiques le rêve d'une Afrique de l'Est qui deviendrait « l'Amérique de l'Hindu », d'un Kenya qui serait annexé par l'Inde pour former une de ses provinces ³⁹.

Une telle ambition ne pouvait évidemment trouver grâce aux yeux des colons qui avaient d'autres vues sur l'avenir du Kenya. C'est à la lumière de ce qu'ils considéraient comme la menace indienne qu'il convient de comprendre leur politique de discrimination à l'égard des Asiatiques dont nous avons fait mention au chapitre IV. Socialement les Asiatiques occupaient une place intermédiaire entre l'oligarchie européenne en haut de l'échelle et la masse africaine en bas. Essayant d'abaisser les barrières de la discrimination qui les séparaient des Blancs, ils tentaient en même temps de renforcer celles qui les protégeaient du prolétariat noir ⁴⁰. En réaction contre les mesures discriminatoires, les Indiens essaieront de s'organiser en vue de lutter efficacement pour l'abolition des lois qui limitaient leurs possibilités et pour l'obtention de l'égalité de droit avec les Européens. Leurs tentatives culmineront dans la formation du EAINC en mars 1914. C'est en réponse directe à l'activité de ce mouvement que le gouverneur Northey, qui avait déjà formulé le principe de la prédominance des intérêts européens sur les intérêts des Africains, proclamera la prédominance des mêmes intérêts blancs sur ceux de la population indienne ⁴¹.

Indiens et Européens s'engagent alors dans une véritable épreuve de

Bengladesh (1971). Sur les Asiatiques en Afrique de l'Est : L. W. Hollingsworth, 1960 ; G. Delf, 1963 ; H. S. Morris ; D. Ghai ; J. S. Mangat, 1969, 1970 ; A. Esmail ; E. Hopkins.

³⁹ Voir quelques bonnes pages à ce sujet dans B. A. Ogot, 1968, p. 261—264.

⁴⁰ La structuration en trois étages de la société coloniale kenyane se repère jusque dans le vocabulaire employé pour désigner les membres des différentes couches ; on parle de : *European ladies and gentlemen, asian men and women, african males and females*.

⁴¹ Cfr. J. S. Mangat, 1969, p. 117.

force. Les deux camps adversaires envoient tour à tour des messages télégraphiques et des délégations à Londres. Des réunions sont tenues au Kenya et des polémiques se développent dans la presse locale. Le développement des événements et la création d'une tension grandissante dans la colonie forceront le gouvernement impérial à intervenir dans l'affaire et le point final sera mis à la question indienne à Londres par la célèbre déclaration Devonshire en 1923.

C'est par son intervention dans la controverse indienne, à un moment où tous les esprits étaient surchauffés par l'intensité de la lutte, que Thuku s'attirera les foudres de toute la communauté blanche du Kenya. Lors de la réunion du 10 juillet 1921 de la E. A. A., Thuku avait, entre autres, fait approuver la résolution suivante : « La réunion massive d'autochtones du Kenya estime que, dans son opinion, la présence des Indiens dans la colonie et le protectorat du Kenya ne porte pas préjudice à l'avancement des autochtones, comme il a été souvent allégué par la Convention des Associations ⁴² et certains écrivains dans la presse. Elle estime en outre que, après les missionnaires, les Indiens sont ses meilleurs amis. » Aucune déclaration de la part d'un Africain n'aurait pu faire davantage l'effet d'une bombe que cette résolution que Thuku avait, en outre, l'audace d'envoyer, en sa qualité de président, par télégramme au premier ministre britannique ainsi qu'au secrétaire d'Etat des affaires coloniales et à une série d'autres personnalités.

En effet, l'argument-clé utilisé par les Européens dans la lutte autour de la question indienne était qu'accéder aux demandes de la population asiatique revendiquant l'égalité avec les Européens, reviendrait à porter atteinte aux intérêts de la communauté africaine. Ce serait, disait-on, favoriser des immigrants au détriment de la population autochtone. Colons et missionnaires s'employaient à proclamer à toute occasion que l'Asiatique était l'ennemi numéro un du progrès des Africains. De toute évidence, le recours à cette argumentation était de l'hypocrisie pure et simple. Ce que les colons redoutaient en réalité était que l'octroi aux Asiatiques de droits et de chances égaux à ceux des Européens affaiblirait leur propre position de privilégiés. Il y avait approximativement un Européen pour quatre Indiens au Kenya. Leur accorder les mêmes droits et l'accès aux terres arables dans les mêmes conditions qu'aux Européens aurait signifié la fin du règne des colons. Quant aux missionnaires, ils s'opposaient à l'émancipation de l'Asiatique, parce qu'ils craignaient qu'une telle évolution n'augmente l'influence des religions et de la morale orientales dont ils aimaient à souligner les conséquences néfastes pour les populations africaines ⁴³. Ils estimaient que la prédominance politique des Blancs constituait la meilleure garantie pour le maintien de l'hégémonie de la culture occidentale qui, elle, à son tour leur paraissait le climat le plus propice à la propagation et à l'expansion du christianisme.

⁴² Cette Convention était un mouvement rassemblant en son sein toutes les associations des colons.

⁴³ Le chef de la CSM au Kenya, J. W. Arthur, allait même jusqu'à prononcer son veto contre la proposition d'envoyer un missionnaire presbytérien indien pour travailler parmi la population asiatique du Kenya. *Lettre de J. W. Arthur à W. Paton du 22-8-1924*, cité par K. King, 1971 c, p. 195.

Auparavant, les colons européens ne s'étaient jamais souciés de défendre les intérêts politiques et économiques des autochtones. Ils avaient même, quelques années plus tôt seulement, proclamé hautement la subordination de ces intérêts à ceux de la communauté blanche. Ce n'est que lorsque leur propre position se trouve mise en danger par les revendications asiatiques qu'ils se mettent soi-disant à défendre les intérêts des Africains. De leur côté, les Asiatiques jouaient la même carte africaine que les Européens, et avec la même hypocrisie que ces derniers. Eux aussi faisaient passer la lutte pour leurs propres intérêts comme étant un effort pour promouvoir l'égalité raciale au Kenya dont, à la longue, les Noirs devraient bénéficier à leur tour. De la sorte, les Africains ont-ils été utilisés de manière hypocrite par les deux antagonistes en présence dont le moins qu'on puisse dire est que le bien-être, la promotion et le progrès des masses noires constituait la dernière de leurs préoccupations.

Il est difficile à dire si Thuku s'est rendu suffisamment compte du caractère intéressé de l'attention que les Indiens portaient tout d'un coup à la défense de la cause des Africains. Toujours est-il qu'il a estimé qu'à ce moment la meilleure politique était de se ranger de leur côté et de démasquer par une seule phrase l'hypocrisie des Blancs en ruinant l'unique argumentation de base qui avait quelque chance de disposer favorablement le gouvernement britannique à l'égard de leur cause. On comprend les grincements de dents auxquels sa déclaration du 10 juillet devait donner lieu dans les milieux européens et la raison pour laquelle on n'y pardonnera pas à Thuku de l'avoir prononcée.

Il importe de noter que la résolution en question parle d'une manière positive des missionnaires. Ils sont en effet appelés les « meilleurs amis des Africains ». Pourtant Thuku ne pouvait ignorer que les missionnaires appuyaient intégralement la thèse européenne dans la question indienne et qu'il ne pouvait guère attendre d'eux qu'ils soutiennent son point de vue et anéantissent la prétention des Blancs d'être les champions des droits et des intérêts des Africains. Il est loisible de penser que le jugement favorable sur les missionnaires, inséré dans la déclaration du 10 juillet, s'explique par une combinaison de réminiscences personnelles de Thuku, que le sort avait fait rencontrer dès son enfance quelques-uns de ces rares missionnaires qui étaient en rupture de ban avec les idées reçues et défendues dans leur milieu d'une part, et l'espoir, nourri par ces souvenirs, qu'au moins une partie des missionnaires étaient susceptibles de devenir, sous le coup d'une manifestation publique de sa loyauté à l'égard du monde missionnaire dans son ensemble, moins antipathiques à l'égard du point de vue africain d'autre part. Du même coup, il aurait ainsi introduit la division dans le front uni des Blancs. Ces espoirs, s'ils existaient, ont été cruellement déçus. Les missions n'ont pas renié les colons et le gouvernement colonial pour saisir la main tendue par Thuku. Au contraire, pour elles aussi il devint l'homme dangereux du moment.

La réunion du 10 juillet constituera également le point de départ de la rupture totale de Thuku avec la KA où il s'aliène désormais toute sympathie. Au meeting tenu à cette date il fut décidé que Thuku enverrait le memorandum sur les griefs, établi par la KA le 24 juin, directement à Londres, accompagné des résolutions du 10 juillet. Or, le 24 juin, il avait été

stipulé que le mémorandum serait véhiculé à travers les échelons successifs de l'administration locale. Thuku qui, en sa qualité de secrétaire de la réunion, avait accepté le mandat d'exécution de cette procédure, savait cependant que le document n'atteindrait éventuellement le bureau du secrétaire d'Etat pour les colonies que fort tardivement et probablement accompagné de tous les commentaires des différents administrateurs dont il connaissait l'hostilité aux revendications africaines. C'est pourquoi il se fit mandater par sa propre organisation pour passer outre les contraintes de la voie administrative et s'adresser directement aux autorités londoniennes. Procédure contre laquelle la KA protestera de la façon la plus vive. A partir de ce moment, elle se désolidarisera complètement de Thuku et, cela va de soi, de son association qui deviendra un organisme rival.

La KA participera pleinement à la campagne diffamatoire menée contre Thuku par les colons et les missionnaires. Comme il était logique, les attaques se concentrent sur l'alliance que Thuku avait conclue avec les Asiatiques. On disait que, loin de pouvoir s'ériger en porte-parole autorisé des Kikuyu ou des Africains du Kenya en général, Thuku n'était en fait qu'un instrument docile aux mains des Indiens qui l'avaient acheté et l'utilisaient uniquement pour parvenir à leurs propres fins. On dénonçait les contacts et la collaboration entre Thuku et la *Indian Association*, l'utilisation par Thuku d'imprimeries et de véhicules appartenant à des Asiatiques. On répandait le bruit qu'il avait vendu le pays aux Indiens et qu'il désirait voir installés des commissaires provinciaux et des commissaires de district indiens⁴⁴.

Thuku n'a pas manqué de défendre ni son point de vue ni son intégrité. Il se montre parfois raffiné et rusé et parvient à rallier la sympathie et le soutien de la majorité écrasante de la population kikuyu. Mais l'opposition persistante et farouche des milieux blancs finit par le remplir d'amertume. Surtout l'attitude des missionnaires l'aigrit, car, au fond de son cœur, il avait attendu autre chose d'eux. Suite aux attaques des missionnaires, qui mettent en question la sincérité de son alliance avec les Asiatiques, il se fait de plus en plus violent. Il ne répètera plus que les missionnaires sont les meilleurs amis des Africains. A partir de février 1922, il s'en prend ouvertement aux missions, à la fois dans les nombreux discours tenus à travers tout le pays kikuyu et dans des articles écrits pour le journal *Tangazo*, rédigé en kiswahili, et dont il était l'éditeur. Il popularise le dicton kikuyu, que nous avons cité, et selon lequel il n'y a pas de différence entre colons et missionnaires. Dans un de ses discours il proclame : « Parce que les missionnaires européens ne sont pas venus ici pour répandre la parole de Dieu, mais seulement pour prêcher la parole du diable, je ne veux pas d'eux ! » Et dans le numéro du 17 février 1922 de *Tangazo* il écrit : « Il y a un prêtre à Fort Hall, appartenant à la CMS. Il a prié dans son église disant que Dieu devrait continuer à couvrir ce pays d'obscurité et à le maintenir dans cet état. Il disait aussi que le peuple devait rester dans l'obscurité. Est-ce là une prière qu'on adresse à Dieu ? Non ! Cela ressem-

⁴⁴ Sur la collaboration entre Thuku et les hommes politiques asiatiques, voir, à côté des études sur Thuku citées sous la note n° 34, C. Singh, 1971.

ble plutôt à une prière qu'on adresse au diable ! Est-ce que l'Afrique peut rester enveloppée d'obscurité à cause de la prière de cet Européen ? Non ! Elle continuera à être éclairée. Cet Européen est un pur menteur au lieu d'un vrai serviteur de Dieu. »

Thuku intensifie également la résistance aux mesures du gouvernement colonial, en particulier à celles qui étaient ressenties comme les plus humiliantes par les Africains. Ainsi, par exemple, il suggérait aux gens de jeter leur *kipande* par terre devant la résidence du gouverneur. Il leur conseillait de ne plus travailler pour les Européens. Prenant la parole à une réunion de masse tenue à Weithaga, il déclara devant une foule de 25 000 personnes : « Je veux que, lorsque les Européens vous disent d'effectuer un travail quelconque, vous leur disiez que Harry Thuku a refusé de vous permettre de construire des camps ou des routes ou de travailler dans le poste ou de fournir notre nourriture aux porteurs ou de donner du bois de chauffage. Peuple, vous ne travaillerez plus du tout pour les Européens, les commissaires de district et les missionnaires. »

Il était clair que le gouvernement colonial ne continuerait pas à tolérer pareil langage. Les missionnaires et les chefs s'unissaient pour rassembler des témoignages contre le « béjaune ». Au bout d'une tournée spectaculaire et mouvementée à travers le Nord Kikuyu, à l'occasion de laquelle se manifestait une fois de plus la popularité croissante du leader de la EAA, il fut arrêté, entre autres, sur l'instigation de A. McGregor, un missionnaire de la CMS.

C'était le 14 mars 1922, trois jours après l'arrestation du Mahatma Gandhi aux Indes, une figure à laquelle Thuku aimait se référer ⁴⁵.

Le motif allégué pour justifier cette mesure fut que la conduite de Thuku représentait un danger pour la paix et le bon ordre dans la province centrale. Le lendemain de l'arrestation, la EAA invitait la population travailleuse africaine de Nairobi à une grève générale en signe de protestation contre l'arrestation du leader. Dans l'après-midi, les grévistes marchèrent vers le bureau de police central de la ville. Ils y tinrent une séance de prière pour le bien-être de Thuku, après quoi, à la demande des dirigeants, la plupart d'entre eux rentrèrent à la maison. Cinq à six cents participants cependant décidèrent de veiller toute la nuit devant le bureau de police. Le lendemain, la foule grossit de nouveau pour atteindre entre sept et huit mille manifestants. Une délégation fut reçue par le gouverneur qui assura que Thuku aurait un procès mené selon toutes les règles de la justice. Cela ne satisfaisait pas la foule. A un moment donné certaines gens, excitées, semble-t-il, par des femmes kikuyu qui les accusaient de lâcheté, se dirigèrent vers l'entrée de la station de police. C'est à ce moment que les soldats qui gardaient l'entrée ouvrirent le feu. Selon les sources officielles, une bonne vingtaine de gens furent tués et une cinquantaine d'autres blessés ⁴⁶.

⁴⁵ Cfr. K. Kyle.

⁴⁶ Ces chiffres communiqués par le gouvernement ont été contestés par Mc Gregor Ross dans le *Manchester Guardian* du 20-3-1929 et J. Kenyatta dans le *Daily Worker* du 21-1-1930, qui tous les deux estiment qu'au moins 150 personnes ont été tuées à cette occasion. Voir aussi : C. Ojwando Abuor, p. 33—36. Nous avons eu l'occasion d'interroger quelques témoins oculaires, forcément âgés, des faits qui tendaient à

Ainsi fut noyée dans le sang la protestation kikuyu contre l'injustice raciale pratiquée par le gouvernement colonial. Thuku fut déporté, d'abord à Kismayu, ensuite successivement à Lamu, Witu et Marsabit. Sa détention ne prendra fin que huit ans plus tard, le 28 décembre 1930. L'agitation apaisée, le gouverneur Maxwell fit lire une circulaire dans toutes les églises dans laquelle il disait, entre autres, à la satisfaction de toute la communauté blanche et des vieux chefs collaborateurs : « La sagesse ne se trouve pas chez les jeunes, mais chez les gens âgés. Le savoir n'existe pas parmi les indigènes d'Afrique, qui n'ont pas reçu d'instruction, mais parmi les Européens, qui sont instruits. »

Si la protestation de Thuku était essentiellement de nature politique, le lien profond qui lie intimement tous les aspects de la culture kikuyu en une entité totale, eut comme conséquence que le jeune rebelle fut aurolé du prestige d'une figure religieuse et que toute une thématologie théologique est venue articuler le discours politique. Aux yeux du peuple, Thuku se trouvait revêtu d'une autorité charismatique. En 1922, des missionnaires rapportent qu'il est regardé « avec la révérence qu'on accorderait à un libérateur prophétique du type des anciens juges juifs ». Thuku lui-même s'attribuait le rôle d'un Gandhi et d'un Moïse du Kenya. Une « *prière pour notre chef Harry Thuku* », éditée par une imprimerie indienne de Nairobi avec la complicité de la EAA, le salue comme l'oint du Seigneur, mis à part pour accomplir l'œuvre d'un Moïse ou d'un David. La domination européenne était comparée à celle du Pharaon ou de Goliath : manifeste, mais provisoire et appelée à être vaincue. Dans ses articles, Thuku aimait également se présenter comme le juste, le sauveur du peuple qui est persécuté et menacé de mort, parce qu'il n'hésite pas à dire la vérité aux gouvernants et à dénoncer leur injuste exploitation. Il exprime la querelle entre la EAA et la KA en termes bibliques de la lutte entre la lumière et les ténèbres, et les leaders de l'organisation rivale deviennent les Judas de Thuku. Pourquoi, si les Anglais disent des prières à l'intention du roi d'Angleterre, les Kikuyu ne pourraient-ils pas prier pour celui dans lequel ils reconnaissent leur vrai chef et libérateur ? La prière mentionnée plus haut se termine comme suit : « Vous Seigneur Jahwé, Notre Dieu, c'est vous qui avez mis à part notre Maître et Guide, Harry Thuku. Qu'il soit le chef de nous tous. Gardez-le du mal et du danger. Protégez aussi les anciens qui sont sous son commandement, maintenant et à jamais, au nom de Jésus-Christ, Notre Seigneur. Amen. » Lorsqu'un ministre giriamu de la CMS à Nairobi suggéra à sa congrégation de ne pas prier pour Thuku, le peuple protesta avec véhémence et Thuku lui-même s'en prit violemment au pasteur en question, Siméon Kalume. Thuku va jusqu'à se mouvoir en théologien. Dans ses articles, il cite des textes bibliques dont il recommande la lecture à ceux qui le suivent. On y trouve des citations tirées des épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens et de l'épître de Jacques, qui mettent l'accent sur la puissance de la prière ou demandent le courage de dire la vérité (Eph. VI, 19 ; Coloss. IV, 2—3 ; Jac. V, 16—17) ⁴⁷. Il insiste également

dire que le compte rendu officiel sous-estimait manifestement la gravité des événements. Mais il reste à voir dans quelle mesure ces témoignages sont objectifs.

⁴⁷ Tous ces textes se trouvent également cités dans la « *Prière pour notre leader Harry Thuku*. »

sur Rom. VIII, 31 qui incite à la confiance : « Que dirons-nous à propos de ces choses ? Si Dieu est pour nous, qui pourra être contre nous ? » Sa prédication devient plus « politique » lorsqu'il se réfère au chapitre II de l'épître de saint Jacques, où il est dit que Dieu ne fait pas d'acception de personne et où l'oppression par les riches et les puissants est mise en contraste avec l'élection des pauvres par Dieu. Il suggère aussi que les chapitres VII et XXVII de l'évangile de S. Matthieu soient lus ensemble. Le premier met en garde le peuple contre les hypocrites et les faux prophètes, réaffirme la puissance de la prière et déclare qu'on ne peut juger de la sincérité des gens que sur la base de leurs actions. Le deuxième rapporte la trahison et la punition de Judas. L'allusion à la rivalité entre la EAA et la KA et la condamnation de cette dernière par Thuku est manifeste.

Les missionnaires eux-mêmes ont reconnu à l'époque que Thuku exerçait une réelle fascination sur la majorité du peuple kikuyu ⁴⁸. Un texte du romancier J. Ngugi décrit bien la place que Thuku en était venu à occuper dans l'esprit et le cœur des Kikuyu. « Ainsi, dans Harry Thuku le peuple reconnaissait un homme chargé d'un message de Dieu : « Va auprès du Pharaon et dis-lui : laissez aller mon peuple, laissez aller mon peuple. » Et le peuple jurait qu'il suivrait Harry à travers le désert. Ils serrerait la ceinture autour de la taille, prêts à endurer soif et faim, larmes et sang, jusqu'à ce qu'ils mettraient pied sur la terre de Canaan. Ils se rassemblaient en foule lors de ses meetings, attendant le moment où il donnerait le signe. Harry dénonçait l'homme blanc et damnait cette bonté et cette protection qui privaient le peuple de sa terre et de sa liberté. Il les amusait en lisant à haute voix des lettres adressées à l'homme blanc, lettres dans lesquelles il révélait clairement le mécontentement du peuple à cause des taxes, du travail forcé sur les terres des colons blancs et du SSS qui, après la première grande guerre, laissait beaucoup de Noirs sans foyer et sans terre dans la région de Tigoni et à d'autres endroits. Harry leur demandait de joindre le parti et de chercher leur force dans l'unité. Les gens parlaient de lui dans leurs maisons ; ils chantaient ses louanges dans les *tea-rooms*, sur les places du marché et, les dimanches, en route vers les églises indépendantes kikuyu. Chaque parole venant de la bouche de Harry se transformait en nouvelle et passait de colline en colline. Le peuple s'attendait à ce que quelque chose se passe. La révolte du paysan était proche ⁴⁹. »

L'importance de Thuku pour l'histoire de l'émancipation kikuyu ne saurait être exagérée. Il occupe une place de choix dans ce qu'on pourrait appeler « l'histoire de salut » du peuple. Dans la version idéalisée et mythologisée de cette histoire, il apparaît comme celui qui a repris le flambeau de la résistance allumé vingt ans auparavant par Waiyaki. Il est le nouveau martyr kikuyu emprisonné et exilé de son pays d'origine. Son activité ne s'est étendue que sur une période de quelques mois. Mais il devint le catalyseur de tous les mécontentements, de tous les griefs, de tous les ressentiments, et le bref laps de temps où il occupa le devant de la scène

⁴⁸ Cfr. plus haut, ainsi que le témoignage de J. W. Arthur, cité par K. King, 1971 d, p. 51, 59.

⁴⁹ J. Ngugi, 1967, p. 16.

s'inscrira durablement dans la mémoire du peuple. L'épisode de Thuku a provoqué l'éveil de la conscience politique du peuple et sa signification pour l'éducation et la formation politiques de la tribu a été immense. Après Thuku, les choses ne seront plus jamais les mêmes qu'auparavant au pays kikuyu. A partir de Thuku, la voix africaine ne cessera de s'amplifier au Kenya.

Beaucoup de Kikuyu estiment qu'il faut remonter à Thuku pour fixer le moment où l'idée et le désir de l'indépendance, tant politique que religieuse, sont nées parmi les membres de la tribu.

Cette affirmation constitue une exagération si on entend dire par là que les Kikuyu ont, dès 1920, lutté consciemment et ouvertement pour leur indépendance totale. Mais elle est vraie dans ce sens que l'organisation politique, qui était l'œuvre de Thuku, a été la matrice de la formation politique qui, après des suppressions successives et des changements de nom appelés par les circonstances, mènera effectivement la lutte pour l'indépendance complète du Kenya.

Du point de vue religieux, l'action de Thuku a constitué le point de départ d'un changement important dans l'attitude des Kikuyu à l'égard des missions. La critique, jusqu'alors plutôt voilée, dont les missionnaires avaient été l'objet dès le début, se fera au cours des années suivantes plus ouverte et plus audacieuse. Cette attitude mènera à une prise de distance grandissante d'un certain nombre de chrétiens kikuyu par rapport aux églises missionnaires. Cette évolution soutiendra en partie, mais cette fois-ci contre les intentions et la volonté de Thuku, le mouvement vers la fondation d'églises indépendantes.

La question indienne, qui avait été l'occasion majeure où Thuku s'était transformé en pierre d'achoppement pour les colons, les missionnaires, le gouvernement colonial et les chefs kikuyu, trouvera son issue un an après l'arrestation et la déportation du président de la EAA. Après de laborieuses négociations et diverses péripéties, y compris la menace proférée par les colons d'avoir recours à un coup d'Etat, le gouvernement britannique trancha finalement la question en mai 1923 par la Déclaration Devonshire. Celle-ci proclama solennellement la primauté des intérêts des peuples africains sur ceux des populations immigrées. Le passage essentiel était libellé comme suit : « Le Kenya est avant tout un territoire africain et le gouvernement de Sa Majesté estime qu'il est nécessaire de déclarer définitivement son opinion réfléchie selon laquelle les intérêts des autochtones africains doivent prévaloir et que, si et lorsque ces intérêts et les intérêts des races immigrées devaient entrer en conflit, ce sont les premiers qui doivent l'emporter. Le gouvernement de Sa Majesté ne peut considérer que comme exclu l'octroi d'auto-gouvernement responsable avant une période de temps qu'il est maintenant nécessaire de prendre en considération. »

La déclaration constituait un coup dur pour les Indiens, car le gouvernement britannique acceptait le point de vue et l'argumentation de la population européenne. Mais elle portait également en elle les germes de la défaite future des colons. Car Londres prendra finalement la déclaration Devonshire au sérieux et ne déviara jamais substantiellement des principes solennellement affirmés en 1923, barrant ainsi la route à toute tentative des milieux européens pour proclamer unilatéralement l'indépendance du

Kenya et faire de ce pays une nouvelle Afrique du Sud ou une autre Rhodésie. Vu *a posteriori*, mai 1923, qui peut être considéré comme une conséquence lointaine de l'action du fondateur de la EAA, constitue un des grands moments de l'histoire du Kenya.

Ce n'est pas seulement sur le plan semi-constitutionnel que l'agitation créée par Thuku et son EAA allait porter ses fruits. La réduction proposée des salaires des Africains ne fut pas mise en pratique. La taxe de capitulation et la taxe des huttes furent réduites de 16 à 12 shillings et la chasse aux hommes pour le travail forcé diminuait en intensité. Le gouvernement déclara en outre son intention d'instituer des « Conseils Locaux des Indigènes » (*Local Native Councils* : LNC), un organe par lequel les populations pourraient faire entendre leur voix aux autorités administratives et participer, ne fût-ce que bien marginalement, dans l'élaboration des décisions d'intérêt local. Tout cela contribua à inculquer au peuple, malgré la déportation de Thuku, quelque confiance en lui-même. Les Kikuyu comprirent que la politique était un art qu'ils étaient capables d'exercer avec succès.

Après les mesures radicales prises contre son leader, la EAA entra dans une période difficile. Comme l'organisation n'était pas reconnue par le gouvernement, elle ne pouvait agir en pleine lumière, tenir des réunions publiques ou collecter les fonds nécessaires pour soutenir son action. Elle recevait cependant l'aide d'un grand nombre de Kikuyu instruits, parmi lesquels on note le nom de Jomo Kenyatta. L'action de ce dernier devait se limiter à l'octroi d'une aide financière privée. Etant employé en service gouvernemental, il ne lui était pas permis de jouer un rôle actif dans un parti politique.

Quoique forcée à vivre une existence semi-secrète, l'organisation ne manqua pas de courage et défia ouvertement le gouvernement à plusieurs reprises. Ainsi en 1924, lorsque ses membres élurent Thuku comme leur président, malgré sa déportation. La même année, le secrétaire de l'organisation, Joseph Kengethe, passait au-dessus de la tête des officiers du gouvernement pour faire parvenir les griefs des Kikuyu aux membres de la Commission Ormsby-Gore sur l'Afrique de l'Est, lors de son passage à Fort Hall. L'influence de la EAA continue même à s'étendre. Elle pénètre au-delà des villes et des réserves africaines parmi les travailleurs sur les fermes et plantations européennes.

Le gouvernement s'inquiéta fortement de cette évolution des choses et décida de prendre des mesures. Lors d'une réunion de l'association, tenue en 1925 à Muriranja dans le district de Fort Hall, Joseph Kengethe fut arrêté sur accusation de tenir un meeting politique sans autorisation préalable du chef local. Après protestation auprès du Commissaire pour les Affaires Indigènes, le Colonel Watkins, il fut relâché. Mais Watkins profita de l'occasion pour mettre en garde les leaders de l'association en leur disant que le gouvernement ne continuerait pas à tolérer les activités d'une organisation qui était, en principe, ouverte aux Africains de toutes les tribus et de toutes les races de tous les territoires de l'Afrique de l'Est. Il ajouta que le gouvernement se résoudrait, par contre, à une plus grande tolérance, si le mouvement acceptait de se transformer en une organisation ouverte aux seuls Kikuyu. *Divide et impera !*

Quelques jours plus tard, le comité directeur de l'association se réunit pour examiner la proposition de Watkins. En vue de permettre à l'organisation de survivre et d'agir publiquement, il fut décidé que son nom serait changé et qu'elle s'appellerait désormais l'Association Centrale Kikuyu (*Kikuyu Central Association* : KCA). Mais il fut également statué que la nouvelle association reprendrait intégralement à son compte les objectifs politiques nationaux de la EAA et que, par conséquent, la modification n'affecterait que le seul nom.

6. Associationnisme secret

Après la liquidation politique de Thuku et du mouvement fondé par lui, on voit des jeunes gens du district de Kiambu recourir à la fondation d'associations qui plongent leurs racines dans des modèles existants dans la tradition kikuyu. Elles s'insèrent notamment dans cette vaste tradition des sociétés secrètes connues dans beaucoup de tribus africaines⁵⁰.

Il y a eu probablement plusieurs mouvements de ce genre dont aucun, cependant, n'a connu une longue existence. F. B. Welbourn nous renseigne sur un d'entre eux dont l'organisation était basée sur les classes d'âge, une des institutions fondamentales de l'organisation de la société traditionnelle kikuyu⁵¹. Peu après la déportation de Thuku, des jeunes gens de Kiambu appartenant à la classe d'âge des *Kinyotoku* rejettent ce nom qui leur avait été donné, comme le voulait la tradition, pour choisir un nouveau nom, *Njane*. Tout au début, seuls des membres de ladite classe d'âge étaient autorisés à devenir membre de l'organisation. Plus tard cependant, des gens appartenant à la classe précédant immédiatement celle des *Kinyotoku*, la classe des *Ciringi*, y furent également admis. Le nom qui fut donné à l'association ainsi élargie était, en kiswahili : *Miti Ya Kenya* (MYK), signifiant « les arbres du Kenya ». La pratique du serment, à laquelle recouraient les membres pour se lier entre eux, constituait également un emprunt à une tradition établie de longue date⁵². A côté de la promesse de se battre pour la satisfaction des revendications kikuyu telles qu'elles avaient été formulées par Thuku, on attendait des membres qu'ils s'engagent par vœu à marier plus d'une femme et à lutter pour la restauration de l'excision parmi les chrétiens. Comme nous le verrons dans un des chapitres suivants, certaines églises missionnaires avaient engagé une bataille acharnée contre cette dernière coutume. Le vœu obligeant à la polygamie était du reste également manifestement dirigé contre l'enseignement des missionnaires.

Comme l'organisation était secrète, il est difficile à dire quand et dans quelles circonstances elle a cessé d'exister. Sur la base d'informations recueillies auprès de quelques vieillards du Kiambu, qui se souviennent va-

⁵⁰ Notamment les Kikuyu avaient de telles associations secrètes sur lesquelles, malheureusement, très peu de chose est connu. Nous avons déjà mentionné plus haut le culte plus ou moins secret du serpent. Cfr. note n° 6.

⁵¹ F. B. Welbourn, 1961, p. 130.

⁵² Non seulement chez les Kikuyu, mais aussi parmi de nombreuses autres sociétés traditionnelles du Kenya. Cfr. H. E. Lambert, 1952 ; H. R. Tate, 1918.

guement de l'organisation, il nous semble possible de conjecturer — mais pas plus que cela — qu'elle s'est éteinte lentement par absorption de ses membres dans la KCA et que ce processus a dû avoir été achevé aux environs des années 1926—1927. Il est possible que ce soit en partie l'influence des anciens membres de MYK qui, au moins à l'époque que nous étudions pour le moment, a été responsable de l'introduction de procédés plus radicaux dans la stratégie que déploiera la KCA ainsi que du clivage grandissant entre la vieille génération des Kikuyu et les membres plus jeunes de la tribu.

C. G. Rosberg et J. Nottingham⁵³ mentionnent brièvement un autre mouvement secret fondé vers 1926 à Limuru dans le district de Kiambu et appelé *Kimuri*, la Torche. Les buts que cette organisation se proposait de poursuivre étaient de combattre pour la conservation des terres kikuyu et notamment de collecter de l'argent pour soutenir une action politique anti-gouvernementale à cette fin.

7. Associationnisme religieux

Dans *Au pied du Mont Kenya*, Jomo Kenyatta consacre un chapitre à ce qu'il appelle « la nouvelle religion dans l'Est Africain »⁵⁴. Nom à vrai dire un peu prétentieux pour désigner une secte qui aujourd'hui encore, à quelques rares exceptions près, ne recrute ses membres que parmi la seule tribu des Kikuyu et dont le nombre d'adhérents ne dépasse pas une dizaine de milliers.

Le mouvement religieux dont il s'agit est connu au Kenya sous plusieurs noms différents. Dans les milieux populaires, on le connaît le mieux sous le nom kiswahili *Watu Wa Mungu* (WWM), les Hommes de Dieu. Dans la même langue il est parfois aussi désigné comme *Dini ya Roho*, la Religion de l'Esprit-Saint. En kikuyu il est appelé *Kanitha Ya Akurinu*⁵⁵ ou *Kanitha Ya Roho*, Eglise du Saint-Esprit, et ses adhérents sont nommés *Aroti* (rêveurs), *Arathi*, *Ararami*, *Anabii* (prophètes) ou aussi *Andu A Iremba*, les hommes au turban, ou *Watu wa Ngozi*, les hommes habillés en peaux de bêtes⁵⁶.

⁵³ C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 74.

⁵⁴ J. Kenyatta, 1967, p. 177—184.

⁵⁵ *Akurinu* est un terme kikuyu difficile à interpréter et dont le sens exact demeure incertain.

⁵⁶ En dehors des quelques pages consacrées au mouvement par Kenyatta (cfr. note 54), très peu a été écrit sur la secte dans laquelle cet auteur discernait cependant « un terrain ouvert à l'investigation de l'ethnologue ». (J. Kenyatta, 1967, p. 184). Il existe une étude fort superficielle et sommaire de cinq pages photocopiées, diffusée par le Christian Council of Kenya : J. Kamenyi. Il existe également une brève note sur la secte par V. M. Pick, 1934. Les KNA conservent un document intéressant sur l'évolution de la secte vers l'année 1942, rédigé par H. E. Lambert : KNA, DC/FH 2/1/4, DC KMB to PC CP, 15-6-1942. (Ce document se trouve reproduit en entier par N. Farson). Les mêmes archives donnent également d'autres informations indispensables pour l'étude de l'histoire du mouvement. La plupart des ouvrages traitant du nationalisme kikuyu ou kenyan se contentent de mentionner brièvement l'existence du mouvement. (Le travail d'allure journalistique de N. Farson s'y arrête un peu plus longtemps). Les développements consacrés à la secte dans des ouvrages d'ensemble sur les mouvements religieux révolutionnaires du Tiers Monde, tels W. E. Muhlmann et

Kenyatta situe l'origine du mouvement en 1929. J. Kamenyi affirme qu'il n'a fait son apparition qu'une année plus tard, en 1930 ⁵⁷, mais E. Kinyanjui fait remonter les débuts de la secte à 1927. La première allusion à l'apparition des « faux prophètes » trouvée dans les documents officiels de l'administration date de 1931 ⁵⁸, tandis que le missionnaire V. M. Pick prétend que la secte ait été fondée aussi tôt qu'en 1923. Les investigations récentes de J. Murray auprès des chefs actuels du mouvement confirment le témoignage de Kinyanjui, lui-même d'ailleurs un membre de la secte : les origines du mouvement ne remonteraient pas plus loin que 1927, peut-être 1926.

Aussi bien d'après les informations contenues dans les Archives Nationales du Kenya que selon celles recueillies par J. Murray, au moins en ce qui concerne le Sud Kikuyu, à l'origine du mouvement se trouve un certain Joseph Ng'ang'a, originaire de la région de Mangu dans le district de Kiambu. Celui-ci recevait, probablement en 1926, dans ses rêves des messages divins ⁵⁹ l'incitant à prier pour son peuple afin qu'il puisse être libéré du joug des gouvernants étrangers. Suite à cette mission, il se retire pendant plusieurs mois dans la solitude pour prier et méditer la bible avant d'essayer de propager la bonne nouvelle et de gagner des adeptes à sa religion.

Se voulant chrétien, le mouvement des WWM plonge par ailleurs des racines puissantes dans l'univers traditionnel kikuyu, encore qu'il rejette un certain nombre de coutumes traditionnelles et prétend se nourrir exclusivement de la parole biblique et de messages personnels reçus directement du Saint-Esprit. Cette dernière caractéristique apparente le mouvement aux églises « spirituelles » qui florissaient à la même époque dans l'Ouest du Kenya.

L'insistance sur le contact direct avec l'Esprit-Saint, qui se révèle aux membres de la secte dans les rêves, constitue sans doute l'aspect le plus frappant de la théologie des WWM. Ils croient que Dieu a révélé à eux seuls le pouvoir d'interpréter correctement les livres sacrés, ainsi que celui d'expliquer les rêves et de prédire le futur. Ils adressent leurs prières au Dieu des Kikuyu sous le nom de Ngai ou de Mwene-Nyaga. La récitation des prières se fait également à la façon traditionnelle des Kikuyu, c'est-à-dire debout, les mains levées au ciel et la face tournée vers le mont Kenya, censé être le lieu d'habitation de Dieu. Certains groupes de membres de la secte ont même voulu rendre visite à Ngai dans sa demeure au sommet des montagnes ⁶⁰. Au cours de leurs réunions de prière, ils entrent souvent en transe, poussant des cris d'animaux, imitant surtout le rugissement du lion

B. R. Wilson, s'inspirent presque exclusivement du chapitre cité plus haut de l'ouvrage de Kenyatta. Dernièrement cependant deux nouveaux textes ont paru : E. Kinyanjui, 1973 ; J. Murray, 1973. Ce dernier article, qualifié par son auteur de préliminaire et introductoire, constitue la première étude scientifique du sujet.

⁵⁷ Même opinion dans *Church of Scotland Mission*, 1931, p. 49—50, et F. B. Welbourn, 1961, p. 139.

⁵⁸ KNA, DC/FH/1/1, DC KMB to DC FH, 17-2-1931.

⁵⁹ Que Dieu manifeste ses intentions et sa volonté à l'occasion des rêves constitue une croyance traditionnelle kikuyu qui n'est pas morte aujourd'hui.

⁶⁰ Voir note n° 54.

et du léopard. Pour justifier théologiquement cette dernière pratique, les membres de la secte renvoient à Isaïe V, 29. Mais il est connu que de telles manifestations se retrouvent dans bien des mouvements où la possession par l'Esprit joue un rôle⁶¹. Ils reprennent un certain nombre d'interdits et de tabous à la tradition kikuyu, en particulier ceux qu'on retrouve également dans le Lévitique.

Ils maintiennent la polygamie⁶² et l'excision ainsi que le culte des ancêtres comme des coutumes traditionnelles voulues par Dieu lui-même. Ils s'écartent cependant de la tradition kikuyu par la pratique d'une sorte de communisme sexuel⁶³. Ils couchent indistinctement avec toutes les femmes et filles qui acceptent de les suivre. C'est ce dernier fait surtout qui leur a attiré pas mal de critiques et d'opposition de la part de milieux kikuyu eux-mêmes.

Une autre caractéristique importante de la secte, au moins à l'époque de ses origines, est le rejet de toute influence étrangère, en occurrence européenne. En dehors de la bible, que d'après eux les Blancs essaient d'utiliser en vue de détruire les coutumes kikuyu et finalement la tribu elle-même, les WWM n'acceptent en principe rien de ce que l'Europe a importé en Afrique. L'argent est considéré comme étant la source de tous les maux. C'est se souiller aux yeux de Mwene-Nyaga que de l'approcher habillé de vêtements occidentaux. Les WWM portent des vêtements confectionnés en peaux de bêtes ou de longues robes apparentées au *kansu* des Arabes. Ils se couvrent la tête d'un turban blanc dont le port leur a sans doute été inspiré par la secte hindouiste des Sikhs, dont les membres sont assez nombreux parmi la population asiatique du Kenya⁶⁴.

Fréquenter les écoles ou les hôpitaux des Européens constitue un péché contre le Saint-Esprit ; posséder ou utiliser des objets de fabrication étrangère rompt la communion avec Ngai. Se faire baptiser par les missionnaires est également interdit. Il est hors de doute que les WWM étaient solidement opposés à toute influence culturelle occidentale, en dehors de la Bible interprétée à leur façon. Ils prêchaient que la vengeance du Saint-Esprit descendrait bientôt sur terre pour anéantir tous ceux qui s'étaient souillés par le contact avec des objets d'origine européenne. Certains sont même allés jusqu'à rejeter la pratique de l'agriculture et la construction de huttes, s'opposant ainsi même à certains éléments de la vie traditionnelle kikuyu.

⁶¹ Cfr. F. B. Welbourn, 1965, p. 25 ; F. B. Welbourn - B. A. Ogot, p. 13.

⁶² Des divergences de vue ont existé à ce sujet à l'intérieur du mouvement. D'après J. Murray, 1973, le problème de la polygamie ne s'est pas posé au début, les membres de la secte étant à cette époque des jeunes gens. Il ne s'est imposé que vers les années 1940, lorsque les jeunes de la fin des années 1920 arrivèrent à l'âge où, selon la tradition kikuyu, ils étaient normalement à même de prendre une seconde épouse.

⁶³ Il ne serait pas difficile, cependant, de montrer que certains aspects de la tradition constituent un tremplin à cette pratique.

⁶⁴ Certains informateurs prétendent qu'à l'origine le port du turban revêtait la signification d'une protestation anti-européenne. A l'époque coloniale les Blancs obligeaient les Noirs à enlever leur couvre-chef en présence des membres de la race « supérieure ». Pour éviter de s'abaisser à ce geste, les WWM auraient choisi de ce coiffer du turban. D'autres informateurs contredisent cette interprétation.

Une autre question est de savoir si cette opposition s'étendait également à la domination politique européenne. Kenyatta affirme explicitement que « les Watu Wa Mungu ne s'occupent pas de politique. Ils ne sont affiliés à aucune organisation politique et se consacrent entièrement aux activités religieuses », écrit-il ⁶⁵. Les autorités coloniales jugèrent cependant les choses différemment, et probablement non sans motif. Pour quelqu'un qui possède quelque connaissance de l'univers traditionnel kikuyu, il est difficile d'admettre que ce culte était entièrement dénué de signification politique. Kenyatta qui, à juste titre, souligne que pour les Kikuyu traditionnels « Eglise et Etat ne font qu'un » ⁶⁶ manque un peu de logique dans son jugement sur les WWM. Comme nous l'avons déjà vu à l'occasion de l'épisode de Thuku, il est malaisé de délimiter et d'isoler dans les réactions kikuyu d'opposition à la colonisation la part et les contours strictement religieux d'une part, et les aspects politiques d'autre part.

N. Farson écrit de son côté : « C'est une folie d'affirmer que ces cultes ne possèdent pas de signification politique. Leur but est d'échapper à la surveillance des Blancs ; retourner au passé est en soi un acte politique ⁶⁷. » La lecture du document rédigé par E. Kinyanjui ne laisse à notre avis subsister aucun doute sur la signification politique du mouvement. Il y est clairement affirmé non seulement que les membres de la secte désiraient le départ des Européens du Kenya, mais qu'ils étaient solidement convaincus que telle était aussi la volonté de Dieu. L'auteur avoue également sans ambiguïté que les WWM croyaient à une prophétie selon laquelle une guerre était imminente et que c'était à cause de cela que les adhérents de la secte se faisaient confectionner des armes par les Ndorobo, armes qu'ils avaient l'habitude de porter toujours avec eux quand ils se déplaçaient. Ainsi se trouve confirmée, par un membre de la secte même, l'interprétation du gouvernement colonial qui était convaincu que la secte fomentait une rébellion. Elle contredit Kenyatta qui écrivait à ce sujet : « Les Kikuyu, qui connaissent parfaitement les activités de la secte et savent pertinemment bien que rien de tel (une rébellion) ne se préparait, mirent en doute une telle déclaration : d'ailleurs à quoi auraient pu servir des arcs et des flèches contre des mitrailleuses et des avions ? Il est vrai que les WWM, dans leur lutte contre les mauvais esprits, avaient adopté pour emblème des arcs et des flèches. Toutefois, les Wazungu (Européens) qui ne s'étaient jamais préoccupés du sens profond des coutumes africaines ne pouvaient accorder à ce symbole sa véritable signification ⁶⁸. »

L'usage fréquent que la secte faisait du texte biblique : « *Des princes sortirent d'Egypte, l'Ethiopie lèvera bientôt ses mains vers Dieu* » ⁶⁹ possédait, à l'époque et dans l'atmosphère où il est né, une signification bien au-delà de celle que Kenyatta lui assigne et qui n'impliquait, d'après lui, que l'affirmation de la secte que Dieu lui avait accordé le pouvoir d'inter-

⁶⁵ J. Kenyatta, 1967, p. 183.

⁶⁶ Cfr. note n° 28.

⁶⁷ N. Farson.

⁶⁸ J. Kenyatta, 1967, p. 183.

⁶⁹ Ps. 68, 31. Sur l'interprétation de ce texte dans les églises indépendantes de l'Afrique du Sud, voir B. G. Sundkler, p. 39.

prêter la bible et qu'il indiquait à ses membres les gestes à faire pendant la prière. Il est impossible d'accepter que, à cette époque, l'insistance sur un texte pareil, dont Kenyatta admet qu'il « révèle un puissant sentiment nationaliste », n'aurait pas eu de signification politique. La séparation que l'auteur introduit entre nationalisme religieux et nationalisme politique nous semble étrangère aux WWM de cette époque. Rappelons aussi que Ng'ang'a avait reçu de Dieu la mission de prier pour la libération de son peuple de l'oppression étrangère. J. Murray commente à ce sujet, à notre avis à juste titre : « L'appel de Ng'ang'a était d'abord un appel au salut personnel avec insistance sur l'abstinence. Mais Dieu lui parlait aussi de la condition du peuple kikuyu, souffrant sous le joug étranger et suppliant pour obtenir sa libération. Il y a beaucoup d'ambiguïté dans les attitudes à l'égard de l'engagement politique, mais il est clair que, dès le début, le salut personnel et le salut du peuple kikuyu étaient considérés comme intimement liés ⁷⁰. »

Le gouvernement, qui croyait à une connexion de la secte avec la KCA, surveillait de très près les activités des membres du mouvement. La police et les commissaires provinciaux furent demandés de rédiger régulièrement des rapports sur l'évolution de la secte. Plusieurs membres furent emprisonnés sur accusation d'avoir tenu des réunions sans avoir obtenu au préalable la permission. En 1934, un incident eut lieu près de la forêt de Ndarugu au cours duquel trois membres de la secte, parmi lesquels Joseph Ng'ang'a lui-même, furent tués dans des circonstances ambiguës ⁷¹.

L'évolution ultérieure de la secte intéresse moins directement notre propos. Très rapidement le mouvement a eu à faire face à des tendances séparatistes en son propre sein. Dans sa note rédigée en 1942, H. E. Lambert note l'existence de deux groupes rivaux, les uns s'appelant *The Seventh Day Branch*, les autres *The Sunday Branch*. La seule différence notable entre les deux groupes semble se réduire au fait que les premiers considéraient le samedi comme jour sacré, tandis que les seconds s'en tiennent au dimanche comme jour de fête. Aujourd'hui, un certain nombre d'églises de tendance spirituelle existent au pays kikuyu et sont officiellement enregistrées auprès du gouvernement. Elles émanent toutes, d'une manière ou autre, de cette secte née au cours des dernières années de la décade 1920—1930. La plus importante est sans doute la *Holy Ghost Church of Kenya* (HGCK), l'Eglise du Saint-Esprit au Kenya. Citons parmi les autres : *Christian Holy Ghost Church of East Africa* (CHGCEA), l'Eglise Chrétienne du Saint-Esprit en Afrique de l'Est, *The Kenya Foundation of the Prophets* (KFP), Fondation Kenyenne des Prophètes ; *Church of the Prophets* (CP), l'Eglise des Prophètes ; *The Holy Spirit Church of Zayun* (HSCZ), la Sainte Eglise Spiritiste de Zayun, *African Mission of Holy Ghost Church* (AMHGC), l'Eglise de la Mission Africaine du Saint-Esprit, *East African Israel Church* (EAIC), Eglise Est-Africaine d'Israël ; *Seventh Day Missionary Church* (SDMC), Eglise missionnaire du septième jour ; *God's Word and Holy Ghost Church* (GWHGC), Eglise de la Parole de Dieu et du Saint-

⁷⁰ J. Murray, 1973, p. 203.

⁷¹ EAS, 20-2-1934. Des membres de la secte, armés d'arcs et de flèches, auraient attaqué un groupe de policiers qui étaient à la recherche d'un assassin.

Esprit ; *Dini Ya Jesu Kristo* (DJK), la Religion de Jésus-Christ ⁷² Certains auteurs prétendent que ce sont certaines fractions de la secte des WWM qui seront, dans les années cinquante, à l'origine de la rébellion Mau Mau ⁷³

8. Typologie de l'associationnisme kikuyu au cours de la décade 1920—1930

La protestation contre l'usurpation coloniale est présente au pays kikuyu dès avant la première guerre mondiale. Latente, elle ne parvient pourtant pas à s'articuler et à s'organiser proprement avant la fin de cette conflagration. Le premier effort dans ce sens constitue une tentative tellement timide qu'on peut presque la considérer comme une émanation des cercles les plus éclairés et les plus progressistes de l'appareil colonial lui-même.

La véritable protestation politique, née dans les milieux de jeunes chrétiens instruits et dirigée par Thuku, fut noyée dans le sang le 15 mars 1922 et ensuite gravement entamée dans ses efforts pour reprendre vie par la déportation du jeune leader dynamique. Des essais d'organisation de la résistance en partant de certaines structures traditionnelles de la tribu se dissolvent rapidement, principalement parce que les adeptes de ces mouvements décident de rejoindre les rangs de protestateurs plus modernistes qui se groupent au sein de la KCA, l'héritière de l'activité de Thuku. Si une certaine thématique religieuse n'était pas entièrement absente de ces efforts, ce sont les WWM qui présentent la première tentative kikuyu d'organiser l'opposition à partir d'un mouvement ouvertement et principalement religieux.

Toutefois, la théologie de ce mouvement, qui n'a plus grand-chose à voir avec l'orthodoxie chrétienne telle que celle-ci est définie par les grandes églises historiques, entretient des visées indiscutablement politiques. La prochaine étape sera une tentative de fondation d'églises indépendantes dont les promoteurs essaieront à la fois de maintenir l'orthodoxie chrétienne, d'épouser les visées politiques constituant l'héritage de Thuku, tout en sauvant également des éléments qui leur paraissent valables dans les mouvements du type des MWK et des WWM.

Cette typologie hautement schématique de l'associationnisme kikuyu de la décade 1920—1930 constitue sans aucun doute un raccourci trop rapide. Au point où nous sommes arrivés, il peut cependant être utile au lecteur parce qu'il lui fournit un cadre provisoire de référence, sans lequel son attention risque de se dissiper, faute de points d'attache et de jalons, dans cette épisode complexe, mouvementée et souvent obscure de l'histoire coloniale kikuyu. Avant d'entamer la relation des événements de la nouvelle étape à laquelle nous faisons allusion, il nous faut encore traiter de deux questions majeures dont l'issue aliénera définitivement aux missionnaires les sympathies d'un certain nombre de chrétiens kikuyu qui seront ainsi amenés à estimer qu'il n'y a, pour eux, de salut que dans une église qui, intégralement chrétienne, épouserait en même temps les aspirations frustrées du peuple kikuyu. Ces deux questions sont la lutte pour les écoles et la querelle de l'excision.

⁷² La connexion de ce dernier mouvement avec les WWM est cependant sujette à caution. Cfr *J. Murray*, 1973 a, p. 214—216.

⁷³ *D. H. Rawcliffe*, p. 32—34.

CHAPITRE VII

LA GUERRE SCOLAIRE

Nous avons rapporté au début du chapitre précédent comment et pour quels motifs les différents groupes d'Européens vivant au Kenya étaient parvenus à s'entendre sur l'opportunité et la nécessité d'ouvrir aux Africains l'accès à l'enseignement occidental. Une fois abandonnée l'attitude de résistance, caractéristique des premières années, cette politique rencontrait également les aspirations des Africains. L'entente cordiale ne tardera cependant pas à manifester des failles et le problème de l'enseignement occasionnera rapidement au Kenya une véritable lutte dans laquelle les divergences de vue fondamentales des différents partenaires viendront clairement à jour pour s'affronter, parfois avec violence. La politique scolaire formera, après et à côté du problème des terres, le point de litige majeur entre la communauté blanche dans son ensemble et le peuple kikuyu. En particulier, elle occasionnera un pas important dans la direction de la formation d'églises indépendantes kikuyu ¹.

Nous avons également mis en lumière le consensus fondamental qui régnait dès le début entre missionnaires, colons et gouvernement colonial sur les grandes options concernant les structures de la colonie et le modèle de son avenir, et qui faisait apparaître les trois instances aux Africains comme les bataillons d'une seule armée, s'élevant en front uni et compacte.

En réalité, la question scolaire est venue constituer un point de friction entre les trois groupes, sans qu'elle soit pour autant parvenue à détruire, ni même à menacer sérieusement la solidarité profonde qui continuait à les unir.

1. Controverse sur le type d'enseignement à dispenser

Concentrons-nous d'abord sur les divergences d'opinion existant à l'intérieur du milieu européen concernant l'enseignement. Une première friction entre les colons et les missionnaires trouvait son origine dans une discussion sur le type d'instruction qu'il convenait d'offrir aux jeunes Africains avides d'apprendre.

En 1908, le professeur J. Nelson Frazer est nommé conseiller pour les affaires scolaires auprès du gouvernement de l'Afrique Orientale Britannique. Un an après son arrivée au protectorat, il soumet aux autorités un rapport dont les recommandations principales deviendront la pierre angulaire de la politique gouvernementale en la matière. Nelson Frazer ap-

¹ Les études de base sur les problèmes de l'éducation pendant la période coloniale au Kenya sont : J. Anderson ; K. King, 1971. Voir aussi : L. Beecher, 1949 ; A. Beck ; E. Lucas ; K. King, 1971 c ; J. N. B. Osogo. Nous empruntons à ces études la plupart des faits relatés dans ce chapitre. Nous les avons cependant traités dans un cadre et à partir d'un point de vue nouveaux imposés par notre propre perspective. Aussi, en définitive, nous restons seul responsable de l'interprétation qui en est donnée ici.

prouve la structuration à trois niveaux de la société et conseille l'établissement d'un triple réseau scolaire pour les différentes sections de la population, blanche, asiatique et africaine². En même temps, il insiste sur le potentiel dormant au sein de la couche africaine des habitants du pays et sur la possibilité de le transformer en force utile et productive pour le développement. Il spécifie qu'il convient de penser dans la direction de l'enseignement technique et artisanal.

Cette recommandation concernant le type d'enseignement à dispenser aux Africains rejoignait la position sur l'éducation des Noirs développée au cours des trois décades antérieures dans les Etats australs des Etats-Unis d'Amérique. J. R. Orr, le premier directeur du département de l'éducation, établi par le gouvernement du Kenya en 1911, s'est référé explicitement au système américain et au livre de B. T. Washington *Working with the Hands* comme à des modèles à introduire et à appliquer au protectorat. La formation technique et le travail manuel y sont déclarés la vocation et l'aptitude particulière du Noir, que l'enseignement doit éveiller et développer en lui au profit de sa propre communauté raciale et de la société toute entière.

Ces vues peuvent difficilement être qualifiées de révolutionnaires. Elles épousaient fidèlement les contours de l'organisation de la société coloniale. En particulier, elles constituaient une application du principe, honoré par celle-ci, d'une division du travail sur la base du critère de l'appartenance raciale, la part jugée la moins intéressante allant tout naturellement à la race estimée inférieure. Ainsi n'avaient-elles aucune peine à réunir autour d'elles l'approbation unanime des colons, des missionnaires et du gouvernement colonial. Les raisons de ce consensus général sont les mêmes que celles qui convainquaient les trois sections de la communauté blanche de la nécessité même d'ouvrir l'enseignement occidental aux Africains et sur lesquelles nous nous sommes étendu au début du chapitre précédent.

Tout le monde s'accorde donc pour dire que l'enseignement dont bénéficiera l'Africain sera simple, pratique, technique, agricole, artisanal, visant à mettre en valeur les aptitudes manuelles. Le conflit entre colons et missionnaires au sujet du type d'enseignement ne concerne que des divergences sur la conséquence et la rigidité avec lesquelles ce principe devait être appliqué. Les colons ne s'opposaient guère à ce que les Africains acquissent une connaissance élémentaire du calcul, de la lecture et de l'écriture. Par contre, ils accusaient les missionnaires d'aller trop loin dans ce sens et de dévier du modèle établi pour l'enseignement aux Noirs en développant exagérément le côté « littéraire » de l'instruction. Ils étaient d'avis que l'éducation donnée par les missionnaires attachait trop d'importance aux livres. Ils se méfiaient profondément de ces livres aux mains des Africains. Ils estimaient qu'il fallait à tout prix éviter un enseignement qui mettait trop l'accent sur la lecture, même de la bible. Ils se rendaient compte que le message néotestamentaire était susceptible d'inciter les ex-

² En 1919 une commission, sur le rapport de laquelle nous reviendrons, recommandera la création d'un réseau supplémentaire à l'usage de la population arabe et swahili du pays. Notre propos ne concerne que le seul réseau africain. L'histoire de l'enseignement pour Asiatiques au Kenya est retracée par S. R. Shah.

plottés à la revendication et à la violence ; qu'il pouvait se révéler le lieu où des protestations retenues ou étouffées jusqu'alors trouvent une justification et puisent le courage de se faire entendre. L'épisode de Thuku et la mythologie biblique à travers laquelle son activité fut interprétée au niveau populaire, la naissance de la secte religieuse des WWM aussi, illustrent amplement le bien-fondé de ce point de vue. Ce n'est donc pas sans raison que les colons avaient redouté que l'instruction puisée dans « ce manuel révolutionnaire qu'est le nouveau testament ne fasse monter la tête aux Africains et ne mène à une revendication d'égalité avec leurs frères blancs »³. Une telle prétention ne pouvait tout simplement pas être tolérée. Comme l'écrivait C. Eliot : « L'Anglais tolère un Noir qui admet son infériorité et même celui qui proteste, mais finit néanmoins par se rendre. Mais il ne peut pas tolérer que la couleur noire se combine avec une intelligence qui, de quelque façon que ce soit, égale la sienne propre »⁴. » Les colons étaient atteints de ce qu'on a appelé la « masaité ». C'est-à-dire que leur préférence allait manifestement à ces Africains qui, comme les Maasai, dont le terme est dérivé, se distinguaient par une attitude particulièrement conservatrice et hostile à l'égard de la culture occidentale, acceptaient d'incarner l'idéal du « bon sauvage », dédaignaient l'éducation européenne et refusaient d'embrasser le christianisme. De ce point de vue, les Kikuyu étaient les premiers à apparaître suspects à leurs yeux parce qu'ils s'éloignaient le plus de cet idéal. Davantage que n'importe quelle autre tribu du Kenya, ils se montraient enthousiastes pour l'enseignement et ouverts au christianisme. Le vieux chef Kinyanjui, qui constitue une exception à cette règle, jouira toujours de la sympathie des colons à cause de son refus d'avoir quelque chose à voir avec le christianisme et l'enseignement des missions.

Les colons ne proclamaient donc pas seulement l'inutilité d'un certain type d'éducation pour les Noirs ; ils en redoutaient également les éventuels effets révolutionnaires.

Ce n'est que dans ce contexte qu'on peut comprendre pourquoi ces hommes, dont la majorité étaient protestants, ne cachaient pas leur préférence pour les écoles catholiques. Le protestantisme étant essentiellement une religion du livre devait, pour être logique avec soi-même, centrer tout son enseignement sur l'apprentissage de la lecture de la bible et donc forcément, ne fut-ce qu'indirectement, encourager un enseignement plus littéraire. Le protestantisme était en outre, beaucoup plus que le catholicisme de cette époque, caractérisé par une assez grande liberté, un certain individualisme, dans l'interprétation personnelle du message biblique. Une telle initiative laissée à l'individu dans le domaine religieux risquait aisément de déborder cette seule sphère et de chercher à s'exercer dans d'autres domaines. Ce danger paraissait moins grave chez les élèves venant des écoles catholiques où l'enracinement dans la tradition, l'importance des structures hiérarchiques, l'obéissance à l'autorité et le consentement à la discipline sociale étaient des pivots accentués davantage par l'enseignement.

³ N. Leys, p. 141.

⁴ C. Eliot, p. 122.

La critique adressée aux missionnaires s'inscrivait donc avant tout dans la préoccupation des colons de prévenir l'éveil d'une conscience intellectuelle et politique qui était susceptible de se nourrir d'un enseignement littéraire. En fait, les missionnaires étaient certainement très loin, à cette époque, d'être les promoteurs conscients et volontaires de l'éveil d'une pareille conscience, et la divergence avec les colons en ce domaine ne portait en réalité que sur le degré d'éducation littéraire qu'on pouvait considérer comme tolérable. Comme nous l'avons souligné au début, missionnaires, colons et gouvernement étaient en fait d'accord sur le principe de base que l'éducation de l'Africain devait être simple, agricole et technique. L'enjeu du conflit était une question de degré, non de principe.

2. Controverses sur la finalité de l'enseignement

Il est difficile d'apprécier la portée exacte de ce conflit sur le type d'instruction si on ne le rattache pas à une controverse sur la question plus profonde de la finalité de l'enseignement donné aux Africains. C'est en effet à la lumière des idées professées sur le but de l'enseignement qu'on parvient à saisir la nature et le pourquoi des options sur le genre d'instruction à dispenser. Le second se réfère au premier comme les moyens à la fin.

La position des colons ne saurait être plus limpide. Pour eux, la signification, la raison d'être et la valeur du Noir résident exclusivement dans sa qualité d'ouvrier à bas prix. Ses mérites se mesurent à la disponibilité avec laquelle il se met au service du fermier blanc, à la docilité avec laquelle il exécute les ordres, à la compétence avec laquelle il s'acquitte de ses tâches subordonnées.

Un enseignement qui contribue à façonner l'Africain selon cette image, qui se borne à développer en lui les potentialités qui sont d'une utilité immédiate à la croissance économique de la population blanche, constituera aux yeux des colons l'éducation idéale. Par contre, toute instruction qui détourne l'attention des Noirs qui la subissent de cette finalité, suscitera leur opposition et sera rejetée par eux comme inopportune, mal adaptée, irresponsable et, selon la logique du mythe de la communauté d'intérêt entre le colon et l'indigène, comme allant à l'encontre des intérêts bien compris du pays et de son progrès socio-économique.

Le seul but que les colons acceptaient en fait de voir assigné à l'éducation des Africains était une formation destinée à en faire des travailleurs plus habiles, plus industriels et plus dociles sur les plantations et les fermes des Blancs. A la lumière de cette prise de position, leur insistance sur la nécessité de se limiter à dispenser un enseignement avant tout et même exclusivement pratique, habilitant les jeunes gens à travailler avec compétence, mais aussi avec soumission, sur les domaines européens, devient intelligible. De même, on comprend que dans leur optique tout enseignement d'un type plus littéraire devait être écarté autant que possible des programmes des écoles africaines pour être réservé aux enfants européens. Ainsi s'explique, par exemple, leur opposition de principe à l'enseignement de la langue anglaise dans les écoles pour Africains. L'acquisition de la connaissance de cette langue était jugée susceptible de monter à la tête

de l'Africain et d'engendrer chez lui la dangereuse illusion qu'il était l'égal de son maître ⁵. Nous touchons ici le nœud de la question. La vocation que les fermiers avaient assignée à l'Africain était celle d'ouvrier à bas prix. Des gens instruits visent normalement plus haut. Ce que le colon redoutait, en définitive, est qu'un enseignement poussé au-delà des premiers rudiments de la lecture et du calcul n'accorde un jour à l'Africain les moyens pour s'enrichir au point où il n'aurait plus besoin de travailler sur les fermes européennes en vue d'y gagner le salaire nécessaire au paiement de ses impôts. Doter les Africains d'une instruction autre qu'agricole et pratique risquait de faire perdre au colon son plus grand atout — une main-d'œuvre abondante et ridiculement peu coûteuse — et revenait ainsi à menacer d'écroulement toute la structure économique de la colonie. Avec cet instinct sûr avec lequel le possédant détecte le danger menaçant ses privilèges, le colon pressentait qu'accorder à l'Africain un enseignement pareil à celui dont bénéficiaient les enfants européens, ferait à la longue accéder le Noir aux mêmes possibilités que son propre fils et finirait par le transformer en compétiteur pour ce dernier. Au-delà de la simple question d'anglais ou pas d'anglais, d'un peu plus ou un peu moins de calcul ou d'écriture, le colon voyait en jeu toute sa position de privilégié, tout l'avenir des structures économiques et sociales de la colonie.

En quoi cette position des colons entraînait-elle en conflit avec les vues des missionnaires ? La divergence ne portait certainement pas sur le fond de la question. Les missionnaires étaient gagnés à la « philosophie de la culture » des colons et à leur vue sur la voie du pays vers le développement. Ils ne mettaient guère en question que les colons représentaient au Kenya l'élément actif et productif de la société, le moteur dynamique du progrès, le gage de l'avenir et le modèle éclairé de la civilisation. D'autre part, ils voyaient les Africains, immergés dans leur monde primitif et barbare, arriérés et incultes, comme congénitalement incapables de construire le pays ou de prendre en main son destin. Il leur paraissait dès lors tout à fait naturel que la population indigène accepte, et au besoin soit forcée, de se lier aux colons dans une alliance de maître et esclave. Les mythes de la supériorité des Blancs, de l'infériorité correspondante de la race noire, de la communauté d'intérêts des deux parties, fournissaient la justification éthique d'une telle alliance. Sur le plan de la finalité, les missionnaires ne contestent donc pas la subordination de l'enseignement pour Africains aux besoins économiques de la communauté blanche.

L'objet du litige est constitué par l'effort de la part des missionnaires pour élargir quelque peu la finalité assignée par les colons à l'enseignement pour Africains. Nous parlons ici de la finalité profane de l'enseignement, car il est entendu que dans la perspective missionnaire le but essen-

⁵ A cause de cela la question des langues s'est chargée au Kenya de lourdes connotations racistes et affectives. Beaucoup d'Européens étaient allergiques aux Africains essayant de s'exprimer en anglais et certains allaient même jusqu'à interdire l'usage de cette langue à leurs ouvriers. Aujourd'hui encore il arrive souvent qu'un Africain qui possède une connaissance quelconque de l'anglais se sente offensé lorsqu'on lui adresse la parole en kiswahili. Remarquons que cet odium est moins attaché aux langues tribales puisque celles-ci n'étaient en général pas parlées par les Blancs.

tiel de l'éducation restait toujours en définitive religieux. Par le fait qu'ils se trouvaient établis au cœur des réserves, les missionnaires étaient des témoins quotidiens de la misère qui y régnait, suite surtout au problème foncier dont nous avons exposé plus haut les termes, les racines et les conséquences. Là où les colons refusaient de voir accorder un autre but à l'effort éducationnel pour l'Africain que celui de rendre le Noir utile à l'économie blanche, les missionnaires, tout en ne contredisant pas cette perspective, estimaient que l'enseignement devait également, en même temps et comme but secondaire, viser une amélioration des conditions de vie des masses populaires dans les réserves⁶. On songeait à la formation de jeunes gens comme agriculteurs et artisans mais qui, au lieu de se vendre aux colons, travailleraient dans les réserves mêmes où ils mettraient, par leur exemple, leur enseignement et leur travail, leurs connaissances pratiques au service de la population qui devait apprendre d'eux comment elle pouvait, avec les pauvres moyens dont elle disposait, améliorer l'habitat, les conditions sanitaires, hygiéniques et agricoles.

Une telle initiative ne pouvait que déplaire souverainement aux colons qui redoutaient toujours qu'un effort en faveur du bien-être matériel des Africains dans les réserves n'aboutisse à une diminution du nombre de travailleurs à bas prix, sans lesquels le système économique établi était incapable de fonctionner. Leur fanatisme en cette question allait si loin qu'ils entrèrent en conflit, non seulement avec les missionnaires, mais aussi avec le directeur du département gouvernemental de l'éducation, J. R. Orr. Indigné par l'attitude des colons et conscient à quel point le gouvernement était devenu leur prisonnier, celui-ci se laissa un jour échapper la réflexion : « Il est difficile de croire que le gouvernement n'entreprendra rien pour répondre aux besoins d'une éducation élémentaire pour les Africains dans les réserves et pour y améliorer les conditions de vie. Avec un taux de mortalité infantile de 50 %, rien n'est prévu pour augmenter le niveau culturel dans les villages ; rien n'est fait pour l'éducation des filles et des femmes. Rien n'est fait pour l'éducation des jeunes enfants que les indigènes amènent enfin à l'école. Les représentants non-officiels au Conseil se sont faits clairement les porte-paroles des objectifs de l'Organisation Commerciale Européenne et Africaine et semblent avoir atteint leur but, notamment que le gouvernement réserve l'enseignement exclusivement aux mâles africains qui acceptent de se mettre au service de la communauté européenne en qualité de travailleurs manuels⁷. » Ce qui explique aisément pourquoi M. Orr ne jouissait guère d'une grande popularité auprès des colons. Plus tard, il sera obligé de se plier à leurs exigences lorsque, sous leur pression, il est forcé de lier l'octroi des subsides gouvernementaux aux écoles à la condition qu'elles acceptent de former des travailleurs au service des Blancs⁸.

Sous la rubrique « controverses sur la finalité de l'enseignement » nous devons également faire état d'une friction entre le gouvernement et les

⁶ Ce point de vue se trouve exposé entre autres dans : *Educational Policy in Africa : A Memorandum submitted on behalf of the education committee of the missionary societies of Great Britain and Ireland, Londres, 1923.*

⁷ Cité par K. King, 1971 b, p. 144.

⁸ *Ibidem*, p. 143 ; J. Osogo, p. 105.

missionnaires. Elle trouve son origine dans le fait que ces derniers, auxquels revient le mérite d'avoir fondé les premières et pendant longtemps les seules écoles au Kenya, entendaient bien tourner la popularité croissante de l'enseignement à l'avantage de leur travail de christianisation. Par conséquent, ils auront tendance à combattre l'immixtion de l'autorité coloniale en matière d'éducation et à vouloir garder l'enseignement plus ou moins comme un terrain de chasse privé. Les catholiques agissent par crainte de mesures discriminatoires de la part d'un gouvernement de composition et de tendance surtout protestantes⁹, les protestants plutôt parce qu'ils redoutaient de possibles influences sécularisantes¹⁰. Craignant une extension du rôle de l'Etat en matière d'éducation, certaines organisations missionnaires se montreront hésitantes à accepter l'idée de subsides gouvernementaux et surtout le service d'inspection qui y était lié. Certains fonctionnaires gouvernementaux, d'autre part, reprocheront aux missionnaires que leur enseignement est trop unilatéralement orienté vers une finalité religieuse. Dans leur désir de perpétuer le contrôle qu'ils avaient exercé dès le début sur le système éducatif du pays, les missionnaires, de leur côté, essaieront de devancer d'éventuelles initiatives du gouvernement dans le domaine de la fondation d'écoles.

Ces éléments forment les ingrédients d'une certaine animosité entre gouvernement et missions en matière d'éducation. Toutefois, on ne peut en exagérer la portée. La plupart du temps, elle reste latente et il n'y a jamais été question d'une opposition globale et massive entre les deux forces. Les irruptions de conflit — et ces mots sont déjà trop graves pour caractériser les escarmouches qui ont eu lieu — étaient occasionnelles, locales et le plus souvent le fait de personnes individuelles et d'instituts missionnaires particuliers.

3. Le point de vue kikuyu

Ce qui a été dit au chapitre précédent concernant le sens que les Kikuyu en étaient venus à accorder à l'enseignement et concernant les espoirs qu'ils avaient construits sur lui, suffit à faire entrevoir que leur point de vue sera diamétralement opposé aussi bien aux vues des colons qu'à celles des missionnaires et du gouvernement.

Le point litigieux, autour duquel se déroulent toutes les controverses, est ce que, faute d'une meilleure appellation, nous désignerons comme l'enseignement littéraire profane. Les deux termes ont une égale importance. Le dernier s'oppose évidemment à « religieux », tandis que par « littéraire » nous entendons, dans le contexte présent, tout ce qui constitue le contraire de cette éducation essentiellement pratique, agricole et artisanale dont la communauté blanche voulait bien gratifier les Africains. Ce terme inadéquat couvre donc une série de matières fort différentes et son sens précis est à déterminer d'après les circonstances et le contexte con-

⁹ Pendant de longues années le gouvernement privera les écoles catholiques de subsides gouvernementaux.

¹⁰ Ceci était surtout le cas pour la AIM, un organisme qui professait un fondamentalisme extrême. Cfr. K. Ward, 1975.

crets. Pour notre propos, il est suffisant de retenir qu'il s'agit globalement de cette partie de l'enseignement primaire et secondaire occidental dont les colons voulaient à tout prix barrer l'accès aux Africains et qu'ils qualifiaient de livresque et d'inutile. Or, c'est précisément de cet enseignement que les Kikuyu se montrent avides.

Leur option s'enracine dans deux faits, dont le premier explique l'obsession de l'enseignement *littéraire*, le second la revendication d'un enseignement *littéraire profane*. Ils n'étaient pas lents à se rendre compte que les colons voyaient d'un très mauvais œil leur faim et soif d'instruction. Il ne leur avait pas non plus échappé que l'opposition des colons visait surtout un type particulier de leçons : l'enseignement littéraire. Cette observation suffisait pour établir chez eux la conviction que le salut devait venir précisément de ce même enseignement et que l'opposition des colons formait une part intégrante de leur stratégie visant à perpétuer l'occupation des terres du Kenya et la domination étrangère sur le pays. Le désir des Kikuyu de s'accaparer du secret de l'homme blanc, caché dans sa science et sa technique, ne s'en trouvait qu'intensifié et aiguïé. La profonde méfiance à l'égard des agissements et mobiles des colons acquiert ici valeur d'instrument indicateur, de guide de discernement, qui mène les Kikuyu infailliblement dans la bonne direction. Ceux qui avaient abandonné la conception plus ou moins magique de l'enseignement ne manquaient évidemment pas de motif pour joindre leur voix à celle de leurs camarades. Ce n'est pas l'enseignement pratique et rudimentaire que les colons voulaient bien leur concéder, qui habiliterait les Kikuyu à combattre les Blancs à armes égales et avec chance de succès. Comment, par exemple, apprendre à sonder et à manipuler cette fameuse « loi », dont le Blanc a toujours la bouche pleine et au nom de laquelle il ne cesse d'infliger aux Noirs injustices et calamités, sans d'abord connaître l'anglais, la langue dans laquelle la loi est écrite ?

Le deuxième fait constitue le fruit d'une découverte qui doit avoir été au début plutôt déroutante pour l'esprit kikuyu.

Nous avons attiré l'attention sur le fait que, en accord avec leurs propres conceptions traditionnelles, les Kikuyu établissaient un lien entre la position économique, politique et militaire supérieure des Européens et l'instruction qui était censée d'en constituer la clef d'une part, et le versant mythologique de cette civilisation, identifié avec le christianisme, d'autre part. Le but poursuivi par la politique éducative des missions étant essentiellement religieux et prosélytique, l'enseignement prodigué dans les écoles missionnaires était tout naturellement centré sur la religion. On y visait surtout à former de futurs catéchistes destinés à assumer la direction de nouvelles écoles à fonder dans les coins éloignés de la brousse. L'enseignement dont bénéficiaient les élèves était par conséquent fort élémentaire. On se contentait en fait d'apprendre aux jeunes gens à lire et à écrire, de les familiariser avec les premiers rudiments du calcul et de les inculquer des sentiments de patriotisme à l'égard de « notre patrie le Royaume Uni » et de loyauté à l'égard de son gouvernement au Kenya. C'était à peu près tout dans le domaine de l'instruction profane ¹¹.

¹¹ Des documents administratifs font état de cette situation. Le commissaire de

Le reste du temps était consacré à l'enseignement de la religion. Ajoutons que la langue utilisée dans les écoles était la langue tribale ou, dans certains cas, le kiswahili.

La politique scolaire des missionnaires n'excellait ni par un esprit de planification, ni par celui de coordination. L'activité éducative dépendait la plupart du temps de l'habileté et de l'enthousiasme du missionnaire individuel qui, par hasard, se trouvait à la bonne place au bon moment. Il convient d'ajouter qu'en général les missionnaires n'étaient pas capables, parce qu'inadéquatement préparés à cette tâche, de donner un enseignement profane beaucoup plus poussé.

Si du point de vue de la qualification théologique il n'y avait guère ou pas de différence entre les missionnaires catholiques et les prêtres travaillant en Europe, les missionnaires protestants n'avaient en général bénéficié que d'une formation intellectuelle bien moins poussée. S'il y avait parmi eux de brillantes exceptions et si c'est peut-être exagéré de dire avec D. Thwaite que les églises et les instituts missionnaires estimaient couramment, à cette époque, que « l'évangile serait mieux enseigné à des sauvages ignorants et primitifs par des missionnaires n'ayant qu'une formation sommaire »¹², il faut admettre que le niveau intellectuel de la plupart d'entre eux n'était pas fort élevé¹³.

Mais les Kikuyu ne paraissaient guère aussi primitifs qu'on avait l'habitude de le dire. En particulier, ils ne mettaient pas beaucoup de temps à se rendre compte que dans la civilisation moderne européenne, dont ils voyaient se répandre l'influence autour d'eux et dont ils convoitaient la force vitale censée l'habiter, le savoir efficace n'avait pas grand-chose à voir avec la dimension mythologique qui, à première vue, leur avait semblée y être attachée. Ils réalisaient que, contrairement à ce qui était accepté dans leur propre culture et à ce qu'au début ils avaient spontanément cru être également de règle dans la civilisation européenne, les aspects purement religieux de l'univers culturel occidental n'étaient pas liés de nécessité au progrès technique et économique, dont la conquête constituait leur but premier et essentiel. Pour le dire simplement, ils en étaient arrivés à percevoir que l'Occident comprenait un fusil non en termes de puissance magique ou de pouvoir mystique, mais exclusivement en termes de

district de Mombasa écrivait à son commissaire provincial : « La forme actuelle de l'enseignement donné dans les écoles missionnaires ne convient pas aux indigènes. Une connaissance rudimentaire de l'art de lire et d'écrire semble être tout ce qui est enseigné. » KNA, Coast 16/38/DC MBS to PC MBS, 7-11-1918. Voir aussi : KNA, PC/CP 4/1/1. *Annual Reports, 1915—1920, 1919—1920*. KNA, PC/CP 7/1/1 ; KNA, PC/CP 1/3/2 *Machakos Political Record Book, 1912* ; KNA, PC/CP 4/1/2. *Annual Report, Kikuyu Province, 1926*. Même certains missionnaires qualifiaient de lamentable la situation éducative. Voir, par exemple : K. Ward, 1975.

¹² D. Thwaite, p. 3.

¹³ Dans un article récent l'anthropologue T. O. Beidelmann a fait remarquer que pratiquement pas d'études ont été faites sur le *background* social et intellectuel des missionnaires en Afrique. En ce qui concerne le niveau intellectuel des missionnaires protestants au Kenya on trouvera quelques données chez E. S. Atieno-Odhiambo, 1973. Cet article est cependant violemment contesté par S. Neill, et notamment sur le point qui nous occupe ici. *Interview S. Neill, 7-1-1972*. S. Neill est un spécialiste de l'histoire missionnaire protestante.

rationalité et d'empirisme. Paradoxalement, un enseignement explicite et presque exclusivement religieux est devenu, dans le contexte que nous étudions, la source de l'émergence d'une tendance vers la désacralisation au pays kikuyu. Etant traditionnellement habitués à considérer et à comprendre la religion comme une instance avant tout instrumentale et utilitaire, un moyen pour conjurer des catastrophes économiques et s'assurer une prospérité matérielle aussi grande que possible, la découverte que le christianisme, tel qu'il était enseigné dans les écoles missionnaires, ne jouait pas ce rôle, faisait que beaucoup de Kikuyu cessèrent de nourrir un intérêt réel pour la nouvelle religion. Ce qui leur était apparu d'abord comme vital se révélait maintenant comme secondaire.

La conséquence de cette nouvelle prise de conscience était double. Tout d'abord, dans le domaine religieux elle donna lieu à cette attitude que certains auteurs ont attribué aux Kikuyu dès le début de leurs contacts avec les missionnaires : celle d'une conversion feinte. Nous pensons que l'adhésion au christianisme de la part des Kikuyu qui fréquentaient les écoles était sincère au début.

Ce n'est que lorsqu'ils se sont aperçus de l'absence de lien entre cette religion et leurs aspirations politiques et économiques que les choses ont commencé à changer. Ce n'est qu'à partir de ce moment que ce que J. Kenyatta et L. S. B. Leakey écrivent nous paraît exact : « Les Africains n'acceptèrent les exigences du christianisme qu'en apparence et pour pouvoir profiter de l'instruction rudimentaire que les missionnaires dispensaient dans leurs écoles ¹⁴. » « Durant de longues années toute l'éducation profane élémentaire des Kikuyu était abandonnée aux mains des écoles missionnaires. Cela signifiait que ceux qui cherchaient à apprendre à lire, à écrire et à atteindre d'autres formes d'éducation littéraire ne pouvaient le faire qu'en fréquentant les écoles missionnaires où ils recevaient également un enseignement religieux. (...) Il en résultait que, si un jeune homme désirait obtenir les avantages qu'il attendait de l'éducation profane, il était forcé de prétendre être intéressé dans la religion chrétienne, d'assister aux classes de religion et de devenir un candidat au baptême, même si pendant tout ce temps il n'avait pas le moindre intérêt pour le christianisme. Des milliers de jeunes combinaient ainsi leur fréquentation de l'école missionnaire avec l'appartenance temporaire à l'église, uniquement pour abandonner tout le contenu de l'enseignement chrétien aussitôt leur éducation profane achevée ¹⁵. »

La deuxième conséquence fut que l'objet du désir d'instruction des Kikuyu se précise. Au début de la ruée vers les écoles, on supposait encore que l'enseignement qui y était donné allait automatiquement réaliser les aspirations du peuple, notamment celle de se hausser au même niveau de développement moderne que l'Européen, en lui empruntant les moyens de réaliser cette ambition. Ce qu'on demandait à ce moment était avant tout d'augmenter le nombre d'écoles jugé insuffisant pour satisfaire la soif d'instruction qui obsédait la tribu. La nature et la qualité de l'enseignement n'étaient pas mises en question. Mais une fois que la religion chré-

¹⁴ J. Kenyatta, 1967, p. 179.

¹⁵ L. S. B. Leakey, 1954, p. 44—45.

tienne, dont la doctrine constituait la part du lion de la matière de l'enseignement dispensé, est démasquée comme étant incapable de satisfaire les vraies aspirations du peuple, qu'elle n'apparaît plus comme nécessaire à la réussite dans ce monde, la critique kikuyu va se porter également sur le *programme de l'enseignement*. Un malentendu pesait sur toute la situation. Les jeunes gens formés dans les écoles missionnaires pour le travail catéchétique rencontraient de graves problèmes, une fois envoyés en brousse où ils se trouvaient face à un peuple auquel ils étaient supposés d'enseigner la religion, mais qui vivait désormais dans l'attente d'une autre parole.

Comme les Kikuyu n'ignoraient pas que les missions étaient extrêmement jalouses de leur monopole en matière d'éducation et réticentes à l'égard d'une intrusion gouvernementale trop large, leur mécontentement de la situation éducative se déversera surtout sur les missions qu'ils accusent d'être de connivence avec les colons et de vouloir maintenir la tribu dans l'ignorance et, par conséquent, éloignée des positions et des carrières auxquelles un enseignement approprié était censé de conduire. Les exigences kikuyu sont désormais les suivantes : diminution de l'importance accordée à l'enseignement religieux, introduction de nouvelles matières profanes et augmentation du niveau des cours profanes existants, enseignement d'anglais, remplacement des instituteurs-catéchistes par un personnel enseignant qualifié et compétent dans les matières profanes, ouverture d'écoles qui mènent directement aux mêmes possibilités économiques et promotions sociales que celles accessibles aux enfants européens.

Ils dénoncent âprement la politique scolaire des missions auprès du gouvernement : politique habile, puisque ce dernier comptait parmi ses fonctionnaires un nombre d'hommes qui n'épargnaient pas leur critique à l'égard des missions. La situation est pleine de paradoxe. La seule instance qui avait au moins le mérite d'avoir inauguré de bon cœur la scolarisation au Kenya et qui, dans cet effort, n'avait épargné ni argent ni personnel ni dévouement, devient l'objet des critiques les plus acerbes de la part de la population. Certains fonctionnaires d'un gouvernement qui n'avait rien fait pour l'éducation des masses étaient suffisamment hypocrites pour joindre leur voix à cette protestation. Les Kikuyu ne cesseront de bombarder l'autorité avec des supplications pour plus d'écoles et un meilleur enseignement.

Le cri « *More and better schools !* » devenait un slogan galvanisant les masses presque aussi puissamment que la question des terres. Il n'y a pas, à cette époque, un seul rapport annuel émanant des commissaires des districts habités par les Kikuyu qui ne mentionne pas l'obsession des membres de la tribu à ce sujet. Un d'entre eux écrit : « L'année passée je signalais que les Kikuyu étaient fous concernant la question des écoles. Cette année-ci, ils sont plus fous encore ¹⁶ ! » Le désir d'un enseignement séculier est

¹⁶ KNA, PC/CP 4/1/2. *Annual Report, Kikuyu Province, 1926*. Plus de vingt ans plus tard on notera la persistance de la même « folie » : « Le Kikuyu est fou (il n'y a pas d'autre mot) en ce qui concerne l'éducation, ou plutôt le manque d'éducation dans son district. (...) L'enthousiasme du peuple pour (...) contribuer au financement de l'enseignement dépasse le bon sens. » KNA, DC/FH 1/26/1947, *Annual Report*.

absolument universel. Il monte de la tribu comme totalité, de ses sections converties comme de ses fractions restées païennes¹⁷. Le peuple ne recule pas devant le sacrifice. Il se déclare prêt à contribuer de sa propre maigre poche au financement de la construction des bâtiments scolaires et de la rémunération du personnel enseignant¹⁸.

4. Principaux jalons de la politique éducationnelle

Le point de vue des différents partis en présence étant connu, il nous faut à présent consacrer quelques lignes à l'interaction de ces positions respectives. Forcément, cela veut dire que nous ne prendrons en considération que l'époque où ils ont tous essayé de jouer un rôle effectif. En effet, le gouvernement n'a commencé à s'intéresser quelque peu à l'éducation des enfants africains qu'au cours de la deuxième décennie du siècle. La première école gouvernementale pour africains fut ouverte en 1913 à Machakos¹⁹. Comme à tant d'occasions, le gouvernement cédera, ici aussi, à la pression des colons²⁰. L'enseignement dispensé à l'école de Machakos sera basé sur le principe que le travail manuel constitue l'éducation idéale pour l'indigène.

La première commission gouvernementale pour l'éducation, qui comptait parmi ses membres des représentants des missions, entérine à son tour les vues des colons, ne faisant que quelques concessions mineures au point de vue kikuyu. Dans son rapport, publié en 1919, elle fonde la nécessité de l'enseignement pour l'Africain sur la considération qu'« un indigène qui a reçu une certaine éducation et dont l'intelligence a été convenablement développée est certainement un meilleur travailleur. Il est plus capable de comprendre les instructions qui lui sont données et de les exécuter convenablement. »

En ce qui concerne l'enseignement de l'anglais, la commission ne s'aligne pas complètement sur les vues des colons et admet que dans certains cas et jusqu'à un certain niveau l'anglais soit enseigné aux Africains. Dans la motivation de sa suggestion, elle prend cependant garde de ménager la sensibilité des colons. La langue européenne peut parfois être enseignée pour des « raisons patriotiques » et parce qu'il est nécessaire que certains Africains comprennent adéquatement les ordres et les instructions de leurs maîtres : « A présent, les ordres sont donnés à la majorité des travailleurs indigènes en swahili, une langue étrangère aussi bien à l'employeur qu'à l'employé. (...) Il en résulte de fréquents malentendus. » La

¹⁷ KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report*, 1930.

¹⁸ Cette contribution prendrait la forme de taxes levées par les LNC fonctionnant depuis 1925 et de collectes volontaires. Des suggestions à ce sujet faites par le peuple apparaissent constamment dans les rapports administratifs de l'époque.

¹⁹ *Machakos Native Training School*. L'intérêt du gouvernement pour l'éducation des enfants blancs et asiatiques précède de quelques années l'initiative de Machakos. Depuis 1910, il assumait la responsabilité d'une école pour enfants européens qui avait été fondée en 1904 à Nairobi par la direction du chemin de fer. En 1911, il prit en main une école pour Asiatiques établie par la même instance.

²⁰ Sur l'influence des colons sur la politique gouvernementale en matière d'éducation africaine, voir D. N. Sifuna.

commission statuait qu'une éducation littéraire incontrôlée finirait par « ruiner » les enfants africains, parce qu'elle est de nature à diriger leurs regards vers autre chose que le travail manuel ou subordonné. Elle admettait cependant que certains enfants africains sélectionnés puissent bénéficier d'un enseignement littéraire jusqu'à l'âge de onze ans, à condition pourtant que cet enseignement inclurait « l'entraînement de la main et de l'œil » et s'orienterait graduellement vers une formation purement technique. Au-delà de cet âge, toute instruction littéraire devait être bannie. Elle ajoutait en outre que les enfants européens, « conformément à leur vocation et leur rôle futur dans le pays, devaient être formés à exercer l'autorité sur les autres races et à prendre en main la direction des affaires dans tous les secteurs vitaux du pays ».

Dans la seconde moitié de 1923, une commission gouvernementale venant du Royaume Uni et appelé Commission Ormsby-Gore critique la tendance de certains instituts missionnaires à mettre trop l'accent sur l'enseignement littéraire pour les indigènes. (!)

L'année 1924 offrit aux divers partis concernés par la question scolaire l'espoir d'une solution. Le Kenya attendait en effet cette année la visite de la Commission Phelps-Stokes, un organisme financé par une fondation américaine et chargé d'examiner la situation dans le domaine de l'éducation dans divers pays de l'empire en vue de formuler des propositions susceptibles de contribuer à la solution des problèmes éventuels ²¹. L'espérance tournera vite en déception pour les Kikuyu. La commission, qui comptait parmi ses membres quelques-unes des plus grandes autorités en matière d'éducation du monde anglo-saxon, formula une série de propositions excellentes. Nous pouvons les oublier, car elles ne furent jamais mises en pratique. Ce qui nous intéresse ici, ce sont ces recommandations qui ont eu un impact sur les événements.

Tenant compte du caractère essentiellement agricole de la société kikuyu, la commission souligna dans son rapport la nécessité et la primauté d'une éducation pratique, orientée avant tout vers l'amélioration des méthodes d'agriculture traditionnelle. L'erreur psychologique commise par la commission consistait à laisser accaparer son attention exclusivement par les besoins de l'Africain en tant que membre d'une communauté agricole et à négliger complètement l'existence des nouvelles aspirations individuelles d'insertion dans le monde moderne. Celui-ci faisait miroiter devant les jeunes Kikuyu des possibilités d'avancement politique et économique qu'ils estimaient plus envoûtantes et par le truchement desquelles ils espéraient en définitive résoudre, par surcroît, un jour leurs problèmes agricoles, créés surtout, à leurs yeux, par l'aliénation de leurs terres et l'impossibilité d'acquérir des champs en dehors de la réserve. En d'autres termes, ils voyaient, d'ailleurs fort exactement, leurs problèmes agricoles comme conditionnés par — et relevant avant tout d'une situation politique.

La même année 1924 voit d'autres initiatives en matière d'éducation, en partie prises en conséquence des conclusions du rapport de la commission Phelps-Stokes. Celle-ci ayant insisté sur la nécessité d'une collaboration

²¹ L'ouvrage de K. King, 1971 c, traite abondamment de l'origine, des activités et de l'influence de cette commission.

entre gouvernement, missions et colons en matière d'éducation des Africains, le gouvernement institue un Comité Consultatif pour l'Education Africaine (*Advisory Committee on African Education*), composé de membres représentant ces trois instances de la communauté européenne. La majorité des sièges va aux missionnaires en leur qualité de responsables principaux de longue date de l'enseignement dans la colonie.

Le gouvernement accepte d'assumer à partir de ce moment la responsabilité financière pour la majorité des frais occasionnés par l'effort éducatif déployé dans le pays. Cet engagement plus concret du gouvernement dans le secteur de l'enseignement répondait à un vœu des Kikuyu qui espéraient que cette initiative occasionnerait un affaiblissement de la part du lion jusqu'alors assumée par la religion dans l'enseignement et, par ricochet, une accentuation des branches profanes.

Dans l'enthousiasme engendré par ce nouvel esprit de collaboration, l'année suivante une grande école fut ouverte à Kabete, grâce surtout aux fonds provenant d'une autre fondation américaine. Mais l'optique et le programme de la *Jeanes Training School* s'inspiraient, comme on pouvait s'y attendre, des conclusions émises par la Commission Phelps-Stokes²². Aux yeux des missionnaires et du gouvernement, il paraissait hors de doute que la voie la plus sûre menant à l'amélioration des conditions de vie de la communauté africaine était une éducation orientée vers la modernisation des méthodes agricoles. Si l'ouverture de la *Jeanes Training School*, où on se proposait de former des instituteurs itinérants chargés d'améliorer, par la transmission de leurs connaissances pratiques, les conditions de vie dans les réserves, constituait une défaite pour les colons, les Kikuyu de leur côté étaient loin de la regarder comme une victoire pour eux, ou même comme une concession de la part de la communauté blanche. Ils considéraient l'enseignement prodigué par l'institut comme étant une instruction de seconde classe. Ils savaient qu'à la fin du cycle d'études ils seraient tout simplement renvoyés au dur travail manuel qu'ils avaient toujours connu et dont la récompense était limitée et ne venait qu'à long terme. Ces perspectives contrastaient évidemment avec le bien-être matériel que les Européens déployaient quotidiennement sous leurs yeux et avec les avantages économiques, sociaux et politiques dont ils jouissaient. Les Kikuyu ne voyaient aucun lien entre une instruction visant à leur apprendre à utiliser des engrais, à creuser plus profondément le sol arable, à construire des terrasses antiérosives, et l'objectif bien plus ambitieux sur lequel ils misaient et qui était l'acquisition de la totalité du savoir européen en vue d'atteindre l'égalité complète avec le Blanc, d'engager la compétition avec lui et, à long terme, de le combattre pour recouvrer tout ce dont ils s'estimaient spoliés. Peu d'Européens, aussi bien parmi le personnel administratif que parmi les colons et les missionnaires, réalisaient pleinement l'impression fascinante qu'ils donnaient aux jeunes Kikuyu, lorsqu'ils lisaient des livres, écrivaient des lettres, rédigeaient des notes, donnaient des ordres. Ce n'est pas un nouvel art de cultiver un champ ou d'organiser un jardin, mais celui de lire et écrire, extraire la sagesse et la science censées accumulées dans les livres, surtout ceux rédigés en anglais, qui leur paraissaient tenir

²² On trouvera la bibliographie sur la *Jeanes School* de Kabete chez K. King, 1971 c.

la clef du succès et de l'avenir. En d'autres termes, ils appréciaient moins la valeur, considérée comme provisoire, d'un enseignement visant l'amélioration immédiate des conditions de la vie rurale que celle, estimée plus durable dans ses effets, menant plus loin et visant plus haut, d'une éducation académique ouvrant la perspective d'une prospérité bien plus grande et du contrôle de leurs propres affaires et du pays. Comme l'écrivait J. Dougall : « Après une journée de labeur, le travailleur africain ne désire guère retrouver l'atmosphère de sa ferme dans l'enseignement. Il veut lire. Il espère échapper au travail manuel. Il trouvera assez de ce travail quand la classe sera terminée ²³. » L'esprit dont était issue la *Jeanes School* continuait à maintenir l'Africain dans une position inférieure dans un monde où dominaient de plus en plus la science et la technologie et où l'importance d'une éducation supérieure s'imposait de plus en plus.

Nous pouvons résumer l'essentiel de la critique kikuyu adressée à la politique scolaire imposée aux Africains de la manière suivante. Le grief essentiel formulé à l'égard de cette politique est qu'elle se trouve basée sur la discrimination raciale. Le gouvernement consacre bien moins de ses ressources à l'éducation des enfants de la race majoritaire qu'à celle de la race minoritaire mais privilégiée des Blancs ²⁴.

La discrimination ne se traduit pas seulement sur le plan financier. Elle se manifeste également dans les programmes des écoles. Les instituts scolaires réservés aux seuls enfants blancs préparent ces derniers à devenir les futurs dirigeants du pays. Les certificats qu'on y délivre ouvrent la porte à tous les postes de responsabilité dans le monde moderne.

Par contre, les programmes des écoles pour Africains font passer l'instruction religieuse et la formation morale et caractérielle bien avant l'enseignement des branches profanes du savoir littéraire auxquelles peu ou pas d'attention est prêtée. Car, à côté de l'éducation morale et religieuse, ces écoles se concentrent sur la pratique du travail manuel et sur la formation agricole. Le reproche s'adresse aussi bien aux écoles proprement missionnaires qu'à celles ouvertes par le gouvernement ou grâce aux subides ou à la collaboration de celui-ci. C'est dire que toutes les écoles accessibles aux Africains préparent leurs élèves à rester des ouvriers dociles et soumis aux maîtres blancs dont ils continueront à promouvoir l'essor économique, tout en restant rivés eux-mêmes, sans espoir de promotion ou de changement, à des postes déconsidérés et maigrement rémunérés. L'optique de ces écoles visait, aux yeux des Kikuyu, à perpétuer l'ordre établi dans la colonie, un ordre basé sur les postulats de l'infériorité de la race noire et de l'incapacité congénitale des Africains à prendre en main leur propre destin. L'autorité coloniale n'a, en effet, pas peur de dire avec autant de mots que tel est bien le principe directeur de la politique scolaire : les enfants des Européens « doivent rester la race dominante au milieu d'une population nombreuse et arriérée » ²⁵.

²³ J. Dougall.

²⁴ Selon F. Brockway, 1953, p. 15, un enfant européen coûtait au gouvernement 11 livres sterling 14 shillings, un enfant asiatique 2 livres 14 shillings et un enfant africain 6 shillings !

²⁵ KNA, KENR, 1924, p. 4.

La réaction européenne aux plaintes incessantes kikuyu peut être décrite comme étant en partie négative, en partie positive. La plupart des Blancs ne discernaient dans la protestation africaine contre le programme d'étude de la *Jeanes School* qu'une manifestation de la paresse légendaire et du mépris traditionnel du Kikuyu pour le travail manuel. Ces accusations, faites à la légère, sont sans fondement. Le Kikuyu traditionnel n'était ni paresseux ni dédaigneux des occupations manuelles. Comme nous l'avons dit plus haut ²⁶, les Kikuyu n'abandonnaient pas, comme c'est le cas dans certaines tribus africaines, tout le labeur agricole aux seules femmes. Les hommes en assumaient leur part et ils travaillaient dur. Tous ceux parmi nous qui se sont encore occupés pendant leur jeunesse de travaux d'agriculture plus ou moins traditionnelle en Europe savent combien les tâches qu'elle implique peuvent être fatigantes et épuisantes. Ils conservent le souvenir d'un dos cassé et d'une tête tournant de vertige à force d'être courbés. Malgré l'auréole de romantisme qui entoure aujourd'hui à nos yeux ces travaux, peu d'entre nous sont pressés ou vraiment avides d'y retourner d'une manière autre qu'occasionnelle et récréative. Ajoutons à cela que l'outillage des Africains était bien moins perfectionné que le nôtre et qu'aucun instrument de transport, pas même une humble brouette, n'allégeait le dur travail de portage des produits récoltés. Le seul rappel de ces simples faits de la vie quotidienne suffit à ébranler le mythe élaboré par les colons anglais du Kikuyu congénitalement et incurablement paresseux. Il est vrai que les Kikuyu n'adoraient pas le travail pour le travail et qu'ils ne s'amusaient pas à prolonger le temps du labeur au-delà de ce qui était nécessaire. Mais sont-ils en cela tellement différents de la plupart des humains ? Il est tout aussi faux d'affirmer que le dédain pour le travail manuel constitue une caractéristique du Kikuyu traditionnel. En effet, le seul type de travail qu'il connaissait était précisément le travail manuel. Il est vrai que la plupart des jeunes Kikuyu de la génération présente tiennent en horreur le labeur manuel. Leur mentalité à ce sujet est souvent d'une arrogance plus qu'irritante. Mais cette attitude est plutôt le fruit du contact avec l'Occident, ou plus exactement avec ces représentants de la culture européenne qu'ils ont eu l'occasion d'observer et qui étaient les colons, les fonctionnaires de l'administration et les missionnaires. Or, ces gens ne s'adonnaient guère aux travaux manuels mais les abandonnaient aux Africains, créant de la sorte, aux yeux de ces derniers, l'impression que ce genre de travail était par nature inférieur à celui qu'ils accomplissaient eux-mêmes. Dans la situation coloniale du Kenya, les Africains étaient en effet habitués à voir en toutes choses échouer la part la plus mauvaise aux Africains. Comment veut-on qu'ils n'aient pas suspecté un mécanisme semblable à l'œuvre dans la division du travail entre Blancs et Noirs ? La dépréciation du travail manuel, qui caractérise incontestablement la jeunesse kikuyu d'aujourd'hui, loin de s'enraciner dans la mentalité traditionnelle, apparaît bien plutôt comme une conséquence du contact avec la civilisation coloniale.

L'aspect positif de la réaction européenne émanait des missionnaires.

²⁶ Chap. III, paragr. 11.

Il faut reconnaître que dans les années où les griefs des Kikuyu se manifestaient de plus en plus clairement, où la déception résultant de la création de la *Jeanes Training School* devenait manifeste, les missions, tant protestantes que catholiques, ont essayé de rencontrer le désir kikuyu d'une formation plus académique. En 1926, les grandes dénominations protestantes œuvrant au Kikuyu unissent leurs forces pour fonder la *Alliance Highschool* à Kikuyu²⁷. L'année précédente, les Pères de la Congrégation du Saint-Esprit avaient ouvert la *Mangu Highschool*²⁸. Ces deux écoles, appréciées à leur juste valeur par les Kikuyu, deviendront des centres d'occidentalisation où les élèves recevaient un enseignement de niveau élevé et couvrant toutes les branches traditionnellement enseignées dans les écoles secondaires européennes. C'est à partir de la fondation de l'*Alliance Highschool* et de la *Mangu Highschool* qu'on peut parler d'une véritable politique d'enseignement pour les Africains au pays kikuyu²⁹. Un nombre considérable de Kikuyu évolués, occupant aujourd'hui des postes importants et chargés de lourdes responsabilités, reconnaissent avec gratitude la valeur de l'enseignement reçu dans ces centres éducatifs encore aujourd'hui considérés comme prestigieux.

5. Les jardins d'école

Cet effort aussi valable que louable n'était cependant pas de nature à faire disparaître comme par enchantement tous les griefs. La capacité d'absorption d'élèves de ces institutions était ridicule par rapport aux masses de candidats qui assiégeaient leurs portes³⁰. En outre, la politique générale pratiquée dans les écoles primaires attachées aux missions et à leurs succursales en brousse n'avait pas changé. Les griefs classiques continuent donc à être formulés à l'égard des responsables de ces écoles, les mêmes missionnaires qui venaient de fonder les premières écoles secondaires au Kenya. Un des épisodes de la lutte mérite mention spéciale, parce qu'il est de nature à faire comprendre plus exactement le point de vue kikuyu. Nous parlons de ce qui dans l'histoire du peuple est connu sous le nom de « la lutte contre les jardins d'école ». L'insistance qu'aussi bien la commission gouvernementale de 1919 que la commission Phelps-Stokes, cinq ans plus tard, avaient mise sur l'éducation agricole conduisait le gouvernement à exiger que chaque école au Kenya posséderait désormais son jardin ex-

²⁷ Quatre sociétés missionnaires protestantes avaient formé en 1918 l'Alliance des Missions Protestantes (*Alliance of Protestant Missionary Societies* : APMS) : CSM, CMS, AIM et la Mission Méthodiste (MM). Voir : J. J. Willis ; W. J. Noble ; M. G. Capon. La première initiative importante de cette alliance fut l'*Alliance Highschool*. Sur cette dernière : B. Kipkorir, 1965 ; S. Smith.

²⁸ Connue alors comme *Kabaa High School*.

²⁹ *Nyeri High School*, qui avait été fondée déjà en 1922 (cfr. C. A. Dutto, p. 231), était moins importante, au moins à cette époque.

³⁰ Même si ces candidats n'avaient pas toujours les qualifications requises, suite précisément à la qualité lamentable de l'enseignement primaire. La *Alliance High School* débutait avec 16 élèves en 1926 (S. Smith, p. 24), la *Mangu High School* en comptait 39 en 1941 (*Lettre du 28-4-1973 de R. Njoroge, directeur de l'école.*) En 1945 la *Alliance High School* n'admettait encore que 50 nouveaux élèves par an. Cfr. L. Barnett - Karari Njama, p. 99.

périmental où les méthodes d'agriculture pourraient être démontrées aux élèves, des expériences avec des plantes et des fruits tentées, et où les élèves mettraient en pratique, sous l'œil et la surveillance de leurs maîtres, l'enseignement théorique reçu en classe.

L'opposition des Kikuyu contre cette mesure sera immédiate et violente tout au cours des années de la deuxième décade du siècle. Ils détruiront pendant la nuit, et parfois en plein jour, les plantes et les arbres cultivés dans ces jardins, déterreront les grains plantés le jour auparavant, y sèmeront et planteront des plantes et des semences de leur propre choix, voleront les ustensiles de jardinage. Bref, on peut parler d'un sabotage sur toute la ligne. La « guerre des jardins » a éclaté dans le district de Nyeri en 1924 et visait surtout les écoles dépendant de la CSM, qui avait déployé le plus d'enthousiasme pour l'exécution de la nouvelle politique scolaire du gouvernement. Mais elle ne tardera pas à se répandre comme un feu à travers tout le pays kikuyu. Un grand nombre d'écoles seront fermées et réouvertes à intervalles réguliers à cause de l'agitation qui y régnait. Pendant toute la décade, cette lutte absorbera l'attention et l'énergie d'un grand nombre de missionnaires, désespérés de voir leurs meilleures intentions combattues par une population qui semblait hermétiquement fermée à tout bon sens.

On ne doute pas, en effet, de ces intentions. Les missionnaires entendaient réellement, en exécutant la politique gouvernementale, apporter leur contribution à l'amélioration des conditions de vie lamentables dans les réserves. Comme peu de missionnaires étaient des experts en agriculture, les églises, surtout la CSM, s'imposaient des sacrifices importants en faisant venir des experts d'Europe et d'Amérique pour leur confier la mise en pratique des réformes de l'enseignement.

Mais les missionnaires, comme du reste l'ensemble des membres de la communauté blanche, manquèrent de percevoir les véritables motifs de l'opposition kikuyu et de saisir le sens de la violence avec laquelle elle était mise en œuvre. Les explications qu'ils en donnaient étaient, de nouveau, les plus faciles. Toute l'affaire fut mise sur le dos de deux facteurs. Tout d'abord, on voyait se profiler derrière la résistance populaire l'instigation des disciples de l'agitateur exilé, Harry Thuku, qui à cette époque tentaient de se regrouper au sein de la KCA. En deuxième lieu, ils interprétaient l'épisode comme une manifestation de la désaffection grandissante des Kikuyu à l'égard de l'agriculture et comme un nouveau symptôme de la haine dans laquelle l'indigène tiendrait traditionnellement le travail manuel. Nous avons critiqué plus haut la valeur de ce dernier argument. Celui qui parle d'une désaffection pour l'agriculture, à cette époque, est également à côté de la question. Les Kikuyu évolués de cette époque n'avaient guère l'intention de se détourner complètement de l'agriculture et ils n'avaient pas du tout perdu leur intérêt traditionnel pour cette activité. A travers toute la période de leur lutte pour l'émancipation, et malgré les nouvelles perspectives que le contact avec l'Occident leur ouvrait, les Kikuyu étaient restés essentiellement ce peuple par mille liens attaché à la terre que nous avons décrit au chapitre III. L'école ne constituait guère pour eux une nouvelle passion qui les détournait de leur attachement séculaire à la terre. Nous avons exposé comment, dans l'esprit du peuple, la

lutte pour l'école ne constituait en définitive rien d'autre qu'un nouvel épisode de la guerre pour rentrer en possession de leurs terres perdues. Il y a d'ailleurs des preuves tangibles, datant de cette époque, de l'intérêt persistant et jamais démenti des Kikuyu pour l'agriculture. Lorsqu'en 1928 Parmenas Mockerie de la KCA énumérait dans une lettre les principaux desiderata des Kikuyu à ce moment, la préoccupation de l'agriculture figure tout à fait en tête de liste ³¹. Le commentaire de l'auteur ne saurait être plus significatif : « *La première priorité concerne l'agriculture. Cela veut dire, nous devons avoir un morceau de terre pour cultiver et pour y habiter. Nous ne voulons pas être des mendiants dans notre propre pays, ni les serviteurs d'étrangers. Nous voudrions y planter notre nourriture de base aussi bien pour notre propre consommation que pour la vente. Nous voudrions également y cultiver des plantes européennes, tel le café, pour les vendre aux autres pays. La conséquence serait que les gens qui s'en vont travailler pour les Européens resteraient dans les réserves, le niveau de vie de notre pays monterait et nous pourrions devenir riches* » ³².

Du reste, au fond d'eux-mêmes, les Blancs savaient bien que la terre était restée la grande passion et l'ultime préoccupation des Kikuyu. La nouvelle politique scolaire était, en fait, en partie basée là-dessus. Un document le dit explicitement : « *La terre reste la préoccupation majeure du Kikuyu. Si nous lui apprenons à utiliser convenablement la terre qui lui est laissée, il ne sera pas seulement moins envieux, mais il utilisera également ses énergies d'une manière constructive* » ³³.

En outre, toujours à la même époque, les Kikuyu ne cessent de revendiquer du gouvernement la permission, qui leur est encore toujours refusée, de cultiver du café, du thé, du coton, du pyrèthre. Ne s'agit-il pas là d'activités agricoles ? En particulier, la KCA ne cessera d'insister sur cette question. L'organisation adressa en décembre 1925 un manifeste à ce sujet au gouverneur de la colonie ³⁴. S'il est indiscutable que la KCA a soutenu le peuple dans sa lutte contre les jardins d'école et qu'elle a même joué un rôle d'instigatrice ³⁵, il est invraisemblable que l'influence d'une poignée d'hommes étroitement surveillés et même persécutés par le gouvernement ait pu déclencher en un clin d'œil une agitation qui fut fort répandue à travers tout le pays kikuyu, s'il ne s'agissait pas par ailleurs d'une activité spontanément approuvée par le peuple.

La vérité est que les Blancs ne se rendaient pas compte du complexe politique sous-jacent à l'opposition kikuyu aux nouvelles mesures en matière scolaire. Les Kikuyu n'étaient pas las de l'agriculture. Mais ils refusaient de comprendre et d'accepter que dans leur propre pays une puissance étrangère leur déniait le droit de cultiver des cultures commerciables et que celles-ci devaient rester l'apanage exclusif d'une minorité qui, à

³¹ Lettre du 17-6-1928 de Parmenas Mockerie à Stanley Kiama, conservée dans PCEAA, Tumutumu Papers. P. Mockerie accompagnera J. Kenyatta lors de sa première mission en Angleterre.

³² Ibidem.

³³ Cité par J. Osogo, 1971, p. 114.

³⁴ C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 97—98.

³⁵ Johanna Kunyiha confirme sur ce point les dires des Européens. Interview J. Kunyiha, 2-4-1972.

leurs yeux, ne possédait aucun titre à occuper des terres. Plusieurs vieux Kikuyu qui avaient participé à l'époque à la destruction des jardins d'école nous ont confié que, si des plantes commerciales avaient été cultivés dans ces jardins, ils se seraient certainement abstenus de toute activité destructrice. Mais les gens ne voyaient pas pourquoi ils devaient envoyer leurs enfants à l'école si on n'y faisait qu'effectuer des travaux agricoles que, disaient-ils, les jeunes gens pouvaient tout aussi bien accomplir sur les champs de leurs parents. C'était l'apprentissage d'une agriculture « inférieure », dont les cultures commerciales étaient exclues, qui provoquait l'indignation et la suspicion des Kikuyu, encore augmentées par le fait que les instituteurs insistaient souvent sur des techniques « simples ». Ils n'étaient pas opposés à un enseignement agricole, mais ils ne voulaient pas d'un enseignement agricole dont ils savaient que le seul but était de les rendre plus aptes à travailler exclusivement pour accroître la puissance économique des étrangers. Si l'on veut bien se souvenir des idées que les colons avaient sur le type d'éducation à donner aux Africains et de la capitulation du gouvernement à leur pression, on peut conclure que la suspicion était plus que justifiée. Aussi longtemps que l'accord tacite entre les colons et le département d'agriculture sur le principe qu'« *aucun développement ayant lieu dans les réserves africaines ne peut enrichir les Africains au point où ils n'auront plus besoin de travailler sur les fermes européennes pour l'obtention d'un salaire* »³⁶ restait en vigueur, les Kikuyu ne pouvaient avoir confiance dans les initiatives agricoles destinées à améliorer leur sort, aussi sincères, bien intentionnées et même efficaces que celles-ci aient pu s'avérer. L'interdiction de cultiver des plantes commerciables compromettait irrémédiablement les meilleures volontés et le plus touchant dévouement.

Que les écoles missionnaires étaient les premières victimes de la fureur de la population n'est pas fort étonnant. Comme la charge de l'enseignement continuait en grande partie à reposer sur les missions, elles étaient les principales exécutrices de la politique gouvernementale. Elles approuvaient du reste cette politique. Le Conseil représentatif des Missions protestantes avait déclaré que « tous s'accordent à ce que l'éducation des Africains doit être basée sur le travail manuel »³⁷.

Après la prise de position des missionnaires dans la question indienne, rejoignant sans restriction le point de vue des colons et du gouvernement, après l'opposition des missionnaires à Thuku, également à côté des colons et du gouvernement, les Kikuyu ne pouvaient que s'interroger sur les mobiles de l'enthousiasme soudain des écoles missionnaires pour l'agriculture. Ils voyaient une fois de plus les trois composantes principales du monde blanc s'aligner contre ce qu'ils considéraient comme leurs intérêts vitaux. Lorsque les missionnaires protestaient contre la destruction de leurs jardins d'école en argumentant que la création de ces jardins ne constituait que l'exécution des instructions gouvernementales, ils s'enfonçaient en réalité complètement. Ils ne faisaient que convaincre encore davantage les Kikuyu de la réalité et de la persistance du front uni.

³⁶ K. King, 1971 e, p. 142.

³⁷ Cfr. A. J. Temu, 1972, p. 150.

Il y avait un autre aspect impliqué dans l'opposition à ces jardins qui échappait également aux Blancs. Leur création réveillait une crainte, moins justifiée objectivement, mais dans le contexte historique parfaitement compréhensible. Les Kikuyu n'avaient pas oublié comment ce qui dans leur esprit n'avait été qu'une occupation temporaire de leurs terres par les colons s'était transformé en un accaparement définitif de leur possession la plus chère. Ils estimaient qu'ils avaient été roulés et ils étaient convaincus que la création des jardins d'école constituait un nouveau truc employé par les Blancs pour leur ravir d'autres terres. La circonstance que les terrains sélectionnés par les missionnaires pour être transformés en jardins devaient être approuvés comme tels par le gouvernement et recevaient régulièrement la visite d'inspecteurs gouvernementaux, ne faisait que confirmer leurs appréhensions. Des rapports gouvernementaux des années 1924—1925, disant que les terrains sélectionnés étaient trop petits et que pour créer de véritables jardins d'écoles on avait besoin de davantage de terres, jetèrent évidemment de l'huile sur le feu. A partir de 1925, le bruit commençait à circuler parmi les Kikuyu, d'abord dans le district de Fort Hall, que les missionnaires étaient des espions du gouvernement et que les écoles succursales étaient placées à des endroits stratégiques à partir desquels les missions commenceraient bientôt à vendre les terres aux colons. Les gens redoutaient que les arbres et même les légumes plantés devraient un jour servir de prétexte pour établir des droits permanents de propriété sur les jardins³⁸. Tout ceci prouve à son tour qu'il était absolument erroné d'expliquer le refus des Kikuyu d'accepter le nouveau programme scolaire, avec son implication des jardins d'école, par une perte d'intérêt pour la terre. En s'attaquant à la création de ces jardins ils entendaient, au contraire, protéger ce qu'ils avaient toujours considéré comme leur bien le plus précieux. Cependant, si les Européens s'étaient donné la peine d'écouter vraiment la voix kikuyu, ils auraient facilement pu se rendre compte de ce qui, dans l'esprit des Kikuyu, paraissait en jeu. Hezekiah Mundia, à cette époque secrétaire de la KCA dans le district de Fort Hall, écrivait, en effet, dans une lettre d'avril 1926 adressée à la CSM : « Nous nous sentons tristes parce que, dans votre lettre, vous avez mentionné que les jardins attachés aux écoles succursales sont voulus par le gouvernement. A cause de cela, nous nous sentons obligés d'interdire à n'importe qui de cultiver sur ces terrains, parce que la terre nous appartient depuis des temps immémoriaux. Nous sommes toujours préoccupés par le problème des terres, et c'est pourquoi nous ne voulons pas que vous mettiez le nez dans cette question. Nous ne pouvons consentir à ce que ces terrains soient placés sous la juridiction du gouvernement³⁹. »

La KCA ne faisait donc pas de l'agitation secrète. Malgré les circonstances difficiles dans lesquelles elle était obligée d'opérer, elle rendait sans hésitation sa position publique. Elle n'excitait pas le peuple. Elle ne faisait que lui prêter sa voix.

Vers la fin de la décade 1920—1930, la question des jardins d'école sera graduellement éclipsée par une nouvelle querelle où les éternels antago-

³⁸ KNA, PC/CP 1/1/2, 50.

³⁹ Cité par K. King, 1971 e, p. 147.

nistes s'affronteront une fois de plus, et qui déclenchera dans tout le pays kikuyu une tempête bien plus violente encore. Apparemment et dans l'opinion des auteurs qui se sont penchés sur la question, ce nouveau conflit ne concernait, du côté des Blancs, que les missionnaires, en particulier les missionnaires protestants. Nous verrons qu'il s'agit là d'une erreur et que les Kikuyu, de manière injustifiée mais tout à fait compréhensible, voyaient, ici aussi, se lever derrière les coulisses de la scène missionnaire la main menaçante et rapace de celui qui hantait leurs nuits, le colon blanc.

1. *Les missionnaires et la culture kikuyu*

En 1912, un fonctionnaire haut placé du gouvernement colonial écrivait au gouverneur du protectorat : « Il est regrettable qu'on ait permis aux différentes sociétés missionnaires de s'établir dans les réserves kikuyu, car des conflits devaient inévitablement éclater entre elles et les autorités tribales. Toutefois, puisque l'activité missionnaire a débuté, nous devons accepter l'inévitable et assister à la détribalisation graduelle des indigènes en contact avec les postes de mission ¹. »

Un des aspects essentiels, qui ont caractérisé la rencontre des Kikuyu et des missionnaires chrétiens est, en effet, l'intervention consciente et délibérée de ces derniers dans le mode de vie et la culture traditionnels du peuple. Comme on sait, il s'agit là d'un phénomène concomitant pratiquement universel de l'effort missionnaire en Afrique. Il constitue la conséquence directe et logique d'une certaine attitude adoptée au point de départ à l'égard des cultures non occidentales, attitude qui se trouve elle-même basée sur une conception globale de la culture.

Dans leur manière de comprendre et d'évaluer les réalités culturelles, les missionnaires partageaient entièrement les opinions courantes en Occident à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècles. Le modèle qui régissait à cette époque l'approche des peuples non occidentaux s'inspire de l'évolutionnisme anthropologique ². C'est-à-dire qu'implicitement ou explicitement les Européens professaient que la seule civilisation digne de ce nom était celle qui fleurissait dans le terreau d'où ils étaient eux-mêmes issus. On identifiait la civilisation à l'Occident industrialisé et on dressait une typologie des sociétés en fonction de leur seul niveau de développement technologique. Les peuples n'ayant pas la chance d'avoir eu leur berceau dressé en terre blanche furent ainsi d'emblée campés en dehors de la sphère de la civilisation et de la culture pour être rangés soit dans la catégorie de la barbarie, soit dans celle de la sauvagerie ³. Un développement culturel particulier, celui de l'Occident, était considéré comme étalon normatif et axe de référence ultime. Les peuples qui ne participent pas à l'univers occidental furent situés en des points différents, mais toujours inférieurs, de la trajectoire de l'aventure humaine dont la pensée et l'agir occidentaux constituaient le suprême et prestigieux aboutissement. Ils étaient différents des Blancs, ce qui voulait dire : inférieurs,

¹ KNA, *Coast dep.*/1/64/252/A., A. C. Hollis to Gov. 12-6-1921.

² On considère d'habitude la théorie évolutionniste en anthropologie sociale et culturelle comme une application et une extension de l'évolutionnisme biologique. En réalité, historiquement la théorie anthropologique a précédé la révolution darwinienne en biologie.

³ Le schéma sauvagerie-barbarie-civilisation, qui n'est qu'un modèle parmi d'autres élaborés par l'évolutionnisme, fut popularisé par L. H. Morgan.

sauvages, primitifs, barbares. Sur le sol africain en particulier, on s'attendait à ne rencontrer que les manifestations d'une sorte d'anti-culture régissant l'existence d'êtres sortant à peine de l'animalité.

Les missionnaires étaient convaincus que ce n'était pas à partir de matériaux aussi douteux qu'ils réussiraient à édifier une chrétienté. Une entreprise de cette envergure appelait une base autrement sûre et des fondements autrement respectables. La doctrine évolutionniste leur vint en aide. En effet, pour être ethnocentriste et prétentieux, l'évolutionnisme ne manquait pas de générosité. Contrairement à la thèse raciste, il professe une foi absolue dans l'unité fondamentale du genre humain, au-delà de toutes les particularités raciales, historiques et culturelles. S'il réduit toute société existante à un fragment d'une évolution pour l'identifier comme le degré d'une échelle dont le sommet coïncide avec la civilisation anglo-saxonne de l'époque victorienne, cette évolution elle-même — puisqu'elle est comprise comme unilinéaire et unique — implique que chaque fraction de l'humanité abrite en elle-même des dispositions immanentes et des potentialités latentes qui sont fondamentalement les mêmes dans tous les groupes humains. Seul le degré d'actualisation et de développement présent diffère. Les stades variés d'évolution illustrent les moments différents du devenir d'une humanité une et identique. Dans un milieu qui s'enorgueillit de sa profondeur éthique, l'évolutionnisme se découvre une vocation et ses adeptes un devoir, celui de travailler à l'accélération du rythme d'une évolution qui a bien voulu les élire comme son aile marchante et de préparer l'entrée des barbares et des sauvages au royaume de la civilisation. Aussi, les missionnaires se sentaient-ils autant chargés d'apporter aux pauvres sauvages la civilisation que de leur prêcher l'évangile. La civilisation occidentale était considérée comme le prélude et le corollaire de toute œuvre d'évangélisation. En vue d'implanter cette culture⁴, les missionnaires estimaient nécessaire de balayer auparavant tout ce qui existait dans le domaine culturel parmi les tribus qu'ils abordaient, mais dans l'héritage desquelles ils ne parvenaient à reconnaître que des machinations diaboliques remplissant un vide culturel absolu.

Certes, il convient de reconnaître que les missionnaires ont souvent été les premiers à s'intéresser aux cultures des peuples non occidentaux, à s'adonner à la codification des traditions et des coutumes africaines. Mais cette activité ne modifiait pas substantiellement leur vision et leur option de base, puisqu'ils n'établissaient guère de lien entre les résultats de cet amateurisme ethnologique et l'accomplissement de leur mission essentielle, la proclamation de l'évangile et l'édification de nouvelles communautés chrétiennes. La préoccupation de tenir effectivement compte du substrat culturel réel de l'homme et de la société noirs à évangéliser constitue une tendance relativement récente dans l'histoire de la christianisation de l'Afrique⁵.

⁴ On aura remarqué que nous n'établissons guère de distinction ici entre culture et civilisation, distinction qui dans d'autres contextes peut se révéler entièrement justifiée.

⁵ Cfr. V. Neckebrouck, p. 222-225. Dans un certain sens au moins et pour beaucoup de tribus elle a fait son apparition trop tard pour pouvoir être encore d'une grande efficacité. *Ibidem*, p. 226-237.

Comme partout ailleurs en Afrique, les missionnaires se sont donc mis, dès leur établissement au pays kikuyu, à assiéger la culture traditionnelle du peuple. En 1940, un fonctionnaire du gouvernement notait dans ses papiers privés qu'il y avait dix composantes de la vie coutumière que les missionnaires considéraient comme incompatibles avec l'enseignement chrétien. Il énumère : le culte des ancêtres, la foi aux mauvais esprits ⁶, la sorcellerie ⁷, le sacrifice par brûlage, les serments, une vie sexuelle libre comportant des relations prémaritales, la polygamie, la transmission des femmes par héritage, la circoncision des filles et l'iniquité des institutions indigènes ⁸.

En réalité, il y avait bien davantage que ces dix éléments pour exciter le dégoût des missionnaires, à moins que nous devons comprendre que tout le reste ait été englobé sous la rubrique plutôt générale de « l'iniquité des institutions ». Il convient cependant de noter qu'il existait une différence assez considérable, au moins en ce qui concerne certaines coutumes, entre l'approche des missionnaires catholiques et celle effectuée par les différents organismes missionnaires protestants. Et même ces derniers ne parvenaient pas toujours, malgré une commune loyauté à l'égard des principes fondamentalistes ⁹, à harmoniser totalement leurs prises de position et à synchroniser leurs actions. Nous verrons un exemple d'une telle divergence. En général, c'est à la mentalité et à l'attitude des missionnaires protestants que nous consacrerons de préférence notre attention dans la suite de cet ouvrage, parce que ce sont elles qui ont provoqué le plus de résistance dans les rangs des convertis kikuyu.

Les Kikuyu se sont montrés remarquablement peu choqués par une série d'attaques montées contre certains aspects de leur mode de vie traditionnel. Ils ont abandonné rapidement et pratiquement sans résistance notable toute une gamme de coutumes et d'usages traditionnels que les missionnaires stigmatisaient non seulement comme sauvages et primitifs, mais encore comme opposés à la bonne conduite chrétienne. Nous pouvons citer, à titre d'exemple, le rite de la seconde naissance ¹⁰, la cérémonie du percement des oreilles ¹¹, le mode d'habillement ¹², l'usage

⁶ Nous traduisons ainsi le terme anglais *demonism* qui, dans le contexte kikuyu, ne peut signifier que cela.

⁷ Le terme anglais est ici *witchcraft*. Les anthropologues connaissent les discussions qui entourent le sens précis de ce terme. Notre traduction n'implique aucune prise de position dans ces débats.

⁸ H. E. Lambert, 1940. Notons que l'auteur parle plus spécifiquement des Meru. Mais nous savons que pour lui les membres de cette tribu sont des Kikuyu. Cfr. Chap. I, paragr. 2.

⁹ Les églises – membres de la APMS s'étaient engagées à n'envoyer au Kenya que des missionnaires qui adhéraient au moins aux doctrines de base du fondamentalisme.

¹⁰ Ce rite constitue une des coutumes les plus curieuses des Kikuyu. Il consiste en une imitation symbolique de la vraie naissance et a lieu lorsque l'enfant a atteint l'âge de deux à quatre ans dans le rite kikuyu et de cinq à six ans dans le rite kikuyu ukabi. Aussi longtemps qu'il n'était pas passé par cette cérémonie l'enfant n'était pas considéré comme étant réellement un individu humain. Souvent il n'était même pas compté parmi le nombre des enfants.

¹¹ Ce rite avait lieu peu avant l'initiation. On ne pouvait y procéder sans la permission de l'oncle maternel de l'enfant.

d'enduire le corps avec de l'huile et de l'ocre rouge¹³, la coiffure traditionnelle¹⁴, la coutume d'abandonner les morts dans la brousse au lieu de les enterrer¹⁵, la mise à mort de jumeaux et d'enfants nés de manière inhabituelle¹⁶.

On peut se demander, évidemment, en quoi réside précisément l'incompatibilité de toutes ces pratiques, à part l'atteinte à la vie constituée par l'infanticide, avec l'enseignement chrétien. Mais poser cette question est perdre de vue que les missionnaires avaient intériorisé profondément et à un point difficilement imaginable pour nous aujourd'hui l'identification de la culture et du mode de vie européens avec la religion chrétienne. Cette identification fut du reste reprise par les Kikuyu eux-mêmes. Des *athomi*¹⁷ sont, bien sûr, des gens qui apprennent à lire à l'école missionnaire, mais ce sont aussi des gens qui se préparent à la réception du baptême et s'habillent d'une culotte. Tout cela va ensemble. Des vieillards et des vieilles rapportent que la première chose à laquelle ils furent astreints en joignant la mission était d'abandonner les vêtements « païens » et la coiffure « païenne » pour s'habiller et se coiffer « chrétiennement »¹⁸.

Quant à la facilité avec laquelle les Kikuyu ont renié leurs traditions et adopté le nouveau mode de vie en ces matières, la raison en est peut-être à chercher dans la circonstance qu'ils étaient un peuple pour lequel l'emprunt d'éléments étrangers et l'adoption de nouveautés constituaient depuis longtemps des modèles reçus dans l'existence historique de la vie culturelle. Il suffit de se rappeler l'histoire de leur genèse comme peuple et comme entité culturelle.

Quoi qu'il en soit, aussi longtemps que l'offensive culturelle des missionnaires ne touchait qu'à ces composantes plutôt mineures de l'univers culturel, il ne semble pas y avoir eu de grand problème.

¹² Les vêtements traditionnels étaient la plupart du temps confectionnés de peaux de bêtes, de chèvres surtout.

¹³ Pratiqué encore aujourd'hui par les Maasai. Les ingrédients étaient surtout utilisés dans un but esthétique, mais ils possèdent également une valeur pratique : la graisse agit comme un isolant contre la chaleur et le froid, l'ocre nettoie le corps en absorbant graisses et saletés.

¹⁴ Celle-ci variait assez bien de région à région. La coiffure des guerriers s'inspirait de celle qui est encore aujourd'hui portée par les guerriers maasai.

¹⁵ Seuls les personnages fort âgés et considérés comme notables recevaient l'honneur d'un enterrement.

¹⁶ La pratique de l'infanticide variait tant soit peu, semble-t-il, selon les régions et peut-être aussi selon les époques. Tantôt les deux jumeaux étaient tués, tantôt un des enfants était laissé en vie. Par des enfants nés de manière inhabituelle il faut entendre des bébés venus au monde avec les pieds d'abord ou présentant l'un ou l'autre trait considéré comme anormal. Les enfants étaient mis à mort par étouffement à l'aide d'une peau de chèvre.

¹⁷ Littéralement « ceux qui lisent », les « lecteurs ».

¹⁸ On se rappellera que pour W. Churchill « morale, religion et vêtements vont ensemble ». Cfr. Chap. IV, note n° 114.

Il est vrai que tous les informateurs et informatrices qui nous ont rapporté ces faits sont des chrétiens protestants. Les catholiques semblent avoir été beaucoup moins stricts en ce domaine, et nous avons gagné l'impression que cette « négligence », comme disent les protestants, constitue un des facteurs qui ont contribué à leur créer la réputation de chrétiens « plus faibles », « moins respectables » qu'ils possèdent parmi les protestants kenyans.

Nous n'allons pas retracer ici l'histoire complète de l'impact des conceptions missionnaires sur les institutions, les pratiques et les croyances traditionnelles kikuyu. Le traitement de ce sujet appellerait à lui seul un volume entier. Mais nous devons nous étendre quelque peu sur l'interaction des deux mondes dans un secteur particulier de la vie, notamment le domaine de la sexualité. La sélection de cet aspect n'est pas déterminée par le fait qu'on a émis l'opinion que la tentative de répression de la sexualité, faite par les missionnaires, apparaîtra un jour comme constituant la contribution essentielle des propagateurs du christianisme au développement de l'Afrique Orientale, dans la mesure où l'histoire montrerait que toutes les idéologies du développement, socialistes ou libérales, ont été austères et ont sublimé la sexualité dans le travail¹⁹. Notre choix se trouve, par contre, conditionné par deux autres circonstances. Il y a d'abord le fait que, imbus de l'esprit puritainiste de la moralité victorienne régnant en souveraine à l'époque, l'attention des missionnaires ne pouvait manquer de se tourner avec un froncement des sourcils particulier vers des coutumes relevant de la sphère de la sexualité. Ensuite, et surtout, le sujet de controverse qui constitue l'objet du présent chapitre appartient précisément à ce domaine. Il n'est donc pas inutile d'essayer de l'éclairer en le situant dans un contexte plus large auquel il emprunte, au moins en partie, sa signification.

Lorsqu'on se plonge dans l'histoire de l'évangélisation des Kikuyu, il est difficile d'échapper à l'impression que les missions semblent parfois avoir attaché davantage d'importance à la répression de la sexualité, qui, conformément à l'esprit du temps, apparaissait comme le péché par excellence, qu'à la prédication proprement dite de la parole libératrice de l'évangile.

Les premiers objectifs en la matière à devenir la cible des attaques missionnaires furent la consommation des boissons indigènes²⁰ et les danses traditionnelles²¹. Ces deux choses ne possèdent pas nécessairement une signification sexuelle intrinsèque. Mais elles furent violemment combattues par la prédication missionnaire, formellement parce qu'elles étaient censées de mettre les gens dans un état d'excitation menant invariablement à ce que les missionnaires qualifiaient d'orgies sexuelles. Si les catholiques se bornaient la plupart du temps à des mises en garde occasionnelles contre les conséquences néfastes, surtout dans le domaine social, des abus de l'alcool et de l'ivrognerie, les missions protestantes excellaient en sévérité sur ce point. La plupart d'entre elles interdisaient absolument

¹⁹ A. Meister, p. 58—59. Ce n'est pas le lieu ici de discuter la validité et les limites de de cette théorie qui peut se réclamer de Freud.

²⁰ Les Kikuyu brassent deux sortes de bière (*njohi*) : une à base de canne à sucre, l'autre à base de miel. Aux deux un fruit local, *muratina* (*Kigelia Aethiopia* ou *Kigelia Moosa*) est ajouté en vue de faciliter la fermentation.

²¹ Les Kikuyu possèdent toute une gamme de danses traditionnelles adaptées aux âges, aux sexes et aux circonstances. Le missionnaire R. Barlow (CSM) s'est donné la peine de les classer selon leur degré d'obscénité : « *not very bad-bad-very bad-extremely bad* ». *Barlow Papers*, University College Nairobi.

toute consommation de boisson alcoolisée à l'autochtone sous peine de péché grave ou même d'excommunication²². La AIM avait stipulé en 1914 que l'abstinence totale de l'alcool constituait une condition préalable de l'admission au baptême²³. J. W. Arthur de la CSM avait sollicité auprès du comité central de l'Eglise d'Ecosse la permission d'introduire une législation semblable à celle de la AIM. Comme une pareille règle était étrangère aux constitutions de l'église presbytérienne, Arthur faisait du manque d'abstinence un péché prohibitif du baptême²⁴. Certains missionnaires allaient jusqu'à interdire non seulement que de la bière soit donnée aux occasions de l'arrangement d'un mariage, comme c'était la coutume, mais encore qu'un bélier soit offert en remplacement de cette bière. Rien que le fait que les gens en parlaient comme du *ngoima ya njohi*, le bélier de la bière, transformait l'innocente bête en animal vicieux. Dans les petites boutiques tenues par des adhérents de la GMS et de la AIM, on ne pouvait vendre qu'une quantité déterminée de canne à sucre ou de sucre par semaine à une même famille, de peur que ces produits ne soient utilisés pour la fabrication de bière locale²⁵. Nous avons vu que les missionnaires justifiaient leur approbation de la politique du travail forcé, entre autres, par la considération que les hommes auraient ainsi moins d'occasions pour s'adonner à la boisson.

On peut se faire une idée du bouleversement que l'acceptation d'une telle interdiction représentait dans la vie quotidienne de la tribu si l'on sait quelle énorme importance sociale la consommation en commun de bière locale revêtait dans l'existence des Kikuyu. Tout pacte, contrat, achat, toute occasion majeure de la vie, telles la naissance, la seconde naissance, l'initiation, le mariage, nécessitaient la consommation d'une quantité, parfois rigoureusement prescrite, de bière. La célébration du mariage, par exemple, qui ne s'effectue pas, comme en Occident, par une seule cérémonie, mais s'étend sur une période assez longue, n'exige pas moins de vingt réunions ou cérémonies où on boit de la bière, la boisson brassée à chacune de ces occasions portant un nom différent emprunté au sens symbolique de la cérémonie en question. Une visite de parents ou d'amis qui se serait déroulée sans qu'une quantité de bière soit prodiguée et consommée aurait constitué un affront strident infligé par l'hôte au visiteur²⁶. De la bière devait également être fournie à d'innombrables autres occasions et elle servait de redevance, la plupart du temps symbolique, due à toutes sortes de catégories de gens. Le *mhoi* la devait au maître du *mbari*, mais on devait également en régaler des anciens lorsqu'ils arbitraient une dispute, les devins, les guérisseurs, les forgerons, etc. Sans

²² Cfr. F. B. Welbourn, 1965, p. 107.

²³ Interview J. Nyenyeri, 12-8-1972. Le révérend Nyenyeri est le premier pasteur kikuyu de la AIM. Il est né vers 1890. En 1908, il était déjà catéchiste-instituteur à Mataara. Depuis 1934 il est ministre à Kijabe où il réside toujours.

²⁴ Interview C. Muhoro Kareri, 17-1-1972. Le Révérend Kareri fut le premier modérateur africain de l'église presbytérienne au Kenya. Actuellement il est toujours pasteur à Tumutumu.

²⁵ Pour la AIM, interview J. Nyenyeri, 12-8-1972. Pour la GMS, voir E. Wanyoike, p. 69.

²⁶ Sauf si, suite aux circonstances économiques, il n'y en avait pas. Dans un cas pareil l'hôte était excusable.

oublier que la consommation de bière formait une partie intégrante des cérémonies religieuses et constituait un ingrédient essentiel de la plupart des offrandes aux ancêtres. Les missionnaires étaient littéralement aveugles pour la signification sociale et la dimension symbolique inhérentes à l'acte de boire *njohi*. Dans les multiples offrandes de bière qui jalonnaient les divers stades de la procédure du mariage, par exemple, les missionnaires ne décelaient que des excuses des gens pour s'enivrer, alors que leur but essentiel était de permettre à des personnes qui se préparaient à entrer dans une relation sociale nouvelle et plus étroite de faire connaissance, de se familiariser les uns avec les autres et d'exprimer symboliquement les structures et les fonctions d'échange et de réciprocité de l'institution du mariage. L'effet que l'interdiction a dû faire sur les Kikuyu doit être comparé à ce qui se passerait si demain on interdisait tout d'un coup aux habitants du Royaume Uni toute consommation de thé et de whisky. Et encore, car une telle interdiction laisserait au moins intactes les cérémonies religieuses du pays.

Les missionnaires faisaient preuve d'une égale incompréhension à l'égard des danses. Les Kikuyu en possèdent un grand nombre, chacune d'entre elles adaptée à des circonstances, aux sexes et aux âges différents. L'importance de la danse dans l'univers africain est immense et ne saurait être exagérée. On connaît le texte de Maran : « Les danses et les chants sont notre vie. Nous dansons pour fêter Ipeu, la lune, ou pour célébrer Lolo, le soleil. Nous dansons à propos de tout, à propos de rien, pour le plaisir. Rien ne se fait ni ne se passe, que nous le dansions aussitôt... »²⁷ C'est à la lumière d'une affirmation comme celle-ci, dont l'essentiel pourrait très bien être prêté à une bouche kikuyu, qu'il convient de comprendre à quelle frustration profondément ressentie l'attitude des missionnaires devait donner lieu parmi la population. Même la CMS, d'habitude tant soit peu plus libérale que la AIM et la CSM, avait stipulé que les catéchistes et instituteurs qui participaient aux danses traditionnelles seraient licenciés²⁸. On note chez les missionnaires une méconnaissance totale de la signification profonde de la danse chez les peuples non occidentaux pour qui elle constitue une expression « de l'élan qui pousse l'être à s'unir à ses semblables et à ses dieux, dans un accomplissement qui l'entraîne au dépassement fugitif de lui-même »²⁹. Nous sommes, au contraire, en présence d'une réduction totale de sa grandeur originale aux rôles exhibitionniste, voyeuriste et pornographique que lui prête l'imagination victorienne.

Car, comme nous l'avons fait entendre, les missionnaires ne s'en prenaient pas à ces coutumes pour elles-mêmes, mais parce qu'elles constituaient à leurs yeux le prélude certain aux pires débordements sexuels. Les Européens ne se rendaient pas compte que tant la danse que la consommation de bière en commun étaient les formes par lesquelles les Kikuyu avaient de tout temps solennisé aussi bien les moments les plus cruciaux de leur existence, tels l'initiation et le mariage, que les actes les

²⁷ R. Maran, p. 94.

²⁸ Interview L. Beecher, 29-5-1973. Le Très Révérend Beecher est archevêque retraité de l'église anglicane du Kenya. Il réside à Nairobi.

²⁹ J. Cuisinier, p. 1.

plus triviaux de la vie quotidienne. En s'en prenant à ces coutumes, les missionnaires bouleversaient et érodaient sérieusement les institutions centrales de la société et enlevaient à la vie ordinaire la dimension qui lui prêtait saveur et joie. Ils plongeaient de la sorte le peuple dans le désarroi et le dépaysement.

Mais quelles étaient donc précisément ces « orgies » auxquelles la boisson et la danse étaient censées de conduire inévitablement ? Dans le cas des Kikuyu, elles se matérialisaient dans la coutume particulière connue sous le nom de *nguiko* ou *umbani*. Un garçon et une fille circoncis — car la chose est interdite aux non-initiés — qui pratiquent le *nguiko* s'adonnent à un jeu sexuel, consistant en attouchements et caresses réciproques, qui se termine la plupart du temps par l'obtention de la satisfaction sexuelle, au moins pour le garçon, mais qui implique par ailleurs de multiples restrictions. Ainsi la fille n'est pas autorisée à toucher le pénis ou les testicules de son partenaire. La pénétration reste strictement interdite. La jeune fille garde d'ailleurs durant toute la rencontre son cache-sexe en place. Si son partenaire essayait de le lui enlever pour tenter une pénétration, la fille en appelait immédiatement aux autres jeunes gens dont la présence dans la même *thingira* est de règle. Le garçon qui avait commis une infraction se trouvait déshonoré pour de bon. Il lui sera impossible de rencontrer encore une fille qui consentira à pratiquer *nguiko* avec lui et il trouvera difficilement dans sa propre région une partenaire pour se marier. La raison pour laquelle la consommation de l'acte était prohibée est évidemment la volonté d'éviter que ces relations prémaritales ne conduisent à la conception. Le garçon qui provoquait la grossesse d'une fille était sévèrement puni par le *njama*, une sorte de police tribale composée de la classe la plus âgée des guerriers et chargée de punir quiconque transgressait les lois de la tribu. Il était en outre mis en quarantaine par les membres de sa classe de circoncision. La fille, de son côté, était également traitée avec grande sévérité.

Nous n'allons pas prétendre qu'il n'y a jamais eu d'infraction aux règles sévères régissant la pratique du *nguiko*. Mais les vieillards que nous avons consultés s'accordent pour dire que ces cas étaient vraiment rares et restaient des exceptions. Les jeunes gens redoutaient trop les mesures, surtout l'ostracisme, qu'ils étaient condamnés à encourir en cas de transgression, et les filles sont réputées avoir été réellement promptes à protester lorsqu'un séducteur essayait d'aller plus loin qu'il n'était permis³⁰. Des médecins travaillant au Kikuyu dans la période 1920—1930 ont at-

³⁰ S. Saberwal, 1970, p. 31—32, relate à ce sujet une anecdote intéressante. Il rapporte le récit d'un vieillard embu qui raconte comment un jour, à l'issue d'une réunion où les Embu et les Gicugu Kikuyu s'étaient engagés par serment de suspendre pour un temps les hostilités entre les deux peuples voisins, les jeunes des deux tribus se retirèrent pour pratiquer le *nguiko*. Les règles qui régissent le jeu chez les Embu semblent avoir été tant soit peu moins strictes et les infractions plus fréquentes et moins sévèrement réprimées. En outre, la présence de jeunes filles appartenant à une autre tribu constituait une aubaine dont les jeunes Embu entendaient bien tirer profit. Ils forgeaient donc le plan de ne point exclure la pénétration de leur relation avec les filles kikuyu. Mais lorsqu'ils commencèrent à enlever le cache-sexe à leurs partenaires, celles-ci protestèrent en bloc, et l'histoire se termina par l'infliction d'une peine à tous les jeunes guerriers.

testé qu'encore à cette époque il était extrêmement rare de rencontrer une fille ou femme non mariée qui n'était plus vierge ³¹

Tout ceci pour dire que les débordements dont parlaient les missionnaires étaient en réalité bien plus innocents qu'ils ne se l'imaginaient. Néanmoins, en 1918 l'APMS, groupant les principales organisations missionnaires protestantes au Kenya, déclara la guerre à la coutume et lança une croisade en vue d'œuvrer pour sa suppression totale ³². « Ce n'est pas seulement le *nguiko* qui fut condamné », commente Johanna Nyenyeri. « Nous ne tolérions pas que les *anake* ³³ se promenaient avec des filles ou qu'ils s'arrêtaient en cours de route pour parler avec elles. Nous ne permettions pas non plus que garçons et filles cultivaient ensemble un même champ. Seuls frères et sœurs étaient autorisés par l'église à faire cela. Nous refusions la sainte communion aux femmes qui soignaient leur coiffure ou portaient des ornements pour attirer les hommes ³⁴. »

Deux ans plus tard, à une session organisée par les missionnaires protestants une résolution fut passée condamnant une autre coutume, le *gutugwo*. Le *gutugwo* permettait à une jeune mariée de tarder à rejoindre le foyer de son mari jusqu'à ce que tous les membres de la famille de ce dernier aient présenté un cadeau à la nouvelle épouse.

Les raisons de cet usage deviennent intelligibles à partir de la conception traditionnelle kikuyu du mariage. Pour la mentalité africaine le mariage, plutôt que de se réduire à l'union de deux êtres individuels, s'insère dans un large réseau de relations mutuelles établies entre deux clans ou deux familles étendues. La lutte parfaitement inutile des missionnaires contre cette coutume prouve seulement leur manque total de compréhension de la manière particulière dont l'Africain traditionnel envisage l'union matrimoniale. En particulier, les missionnaires ne se rendaient pas compte que l'attaque contre un des éléments dans lesquels se manifeste cette conception ne pouvait que bouleverser toute la vision kikuyu du mariage et devait semer trouble et confusion dans la société.

Ce que nous venons de dire à propos du *gutugwo* vaut également pour certains aspects de la législation traditionnelle concernant la compensation matrimoniale, contre lesquels les missionnaires portaient en guerre à partir de 1929.

Il va sans dire que, dès le début, les missionnaires avaient aussi déclaré la guerre à la polygamie comme absolument incompatible avec le christianisme. Un polygame qui désirait embrasser le christianisme n'avait qu'une alternative, celle de renvoyer toutes ses femmes, à l'exception d'une seule qu'il devait marier à l'église. Au lecteur chrétien peu ou pas fami-

³¹ Interview J. Scarcella, 3-3-1972. Le Père Scarcella relate l'expérience des médecins ayant travaillé dans les hôpitaux catholiques du Kikuyu à cette époque. Ajoutons, à l'intention des théologiens, qu'il s'agit évidemment de la virginité *physique* des jeunes filles.

³² Le fait et la date de la condamnation de cette coutume, ainsi que ceux de celles qui vont suivre, dérivent de conversations avec une série de missionnaires et de ministres africains protestants qui sont tous, à l'exception des jeunes, au courant des événements.

³³ Jeunes hommes circoncis.

³⁴ Interview J. Nyenyeri, 1-8-1972.

liarisé avec la réalité de l'Afrique traditionnelle, ceci apparaîtra probablement parfaitement normal. Comme l'étaient les missionnaires, il est non seulement insensible aux difficiles et délicats problèmes concrets que pose l'exécution de ce verdict, mais aussi incapable de percevoir dans le système polygynique, tel qu'il est en vogue dans de nombreuses sociétés africaines, autre chose que le débordement érotico-génital élevé à la dignité d'institution sociale. Rien n'est moins exact. On ne peut saisir la signification de la polygynie dans la tradition kikuyu que lorsqu'on la replace dans la totalité de la vision du monde traditionnelle.

En tant que chaînon dans le cycle de la force vitale, le premier devoir de l'homme et de la femme adultes est de procréer des enfants et d'en procréer autant que possible. La descendance constitue le signe visible de la force vitale de la famille et devient ainsi la source la plus importante de son prestige social. Plus un homme a d'enfants, plus il est assuré de sa propre puissance, de celle de ses ancêtres et de celle de sa descendance, bref de celle de cette individualité élargie consistant dans le complexe d'une famille embrassant des êtres actuellement vivants, déjà morts et encore à naître. Le fait d'avoir un grand nombre d'enfants revêt pour le Kikuyu traditionnel, *mutatis mutandis*, la même signification que le concept de mérite avait dans une certaine théologie populaire et, du reste inexacte, du catholicisme classique. Nous voulons dire qu'il lui procurait ce sentiment de paix qui habite quelqu'un qui est convaincu que son bonheur ultime est définitivement assuré.

Les enfants sont du reste appelés à jouer ce rôle de gage dès la vie présente. Dans la communauté kikuyu ce sont eux, en effet, qui représentent la seule garantie d'une existence matériellement et psychologiquement heureuse pour l'homme quand l'heure de la vieillesse aura sonné. Contrairement à ce qui se passe dans la société moderne où l'enfant est plutôt une charge pour les parents, dans la civilisation traditionnelle africaine il apparaît, du point de vue économique, comme un havre de sécurité. Les enfants sont appelés à prendre en charge leurs parents tout comme eux-mêmes ont été auparavant pris en charge par ces parents. En d'autres termes, la polygynie possède en Afrique traditionnelle avant tout une signification économique, visant le maintien, l'accroissement et l'enrichissement du potentiel de force vitale de la famille, tant dans la perspective de l'existence quotidienne terrestre que dans celle plus large de la famille africaine comme entité ayant des racines et des prolongements transhistoriques. C'est avant tout à partir de cette vue que la polygynie africaine doit être comprise et évaluée. Dans la mentalité africaine traditionnelle, le mariage et l'acte sexuel sont premièrement et essentiellement au service de la procréation. L'Occidental, y compris le missionnaire, habitué à envisager le commerce sexuel avant tout comme une source de plaisir, a projeté abusivement cette vision dans l'esprit et les intentions de l'Africain, interprétant de la sorte indûment une institution faisant partie intégrante d'un système économique et d'une vision du monde comme relevant d'un hédonisme pansexualiste ³⁵.

³⁵ Nous ne voulons pas insinuer que les polygames traditionnels perdent de vue l'accroissement de jouissance sexuelle que peut présenter la possibilité de variation

C'est encore l'importance qu'accorde la vision traditionnelle du monde aux valeurs de la procréation et de la famille étendue qui est en jeu dans la législation tribale concernant le sort des veuves. Quand un homme meurt dont le fils aîné est majeur, ce dernier hérite les femmes de son père. Il ne prend cependant lui-même comme épouses que la quatrième femme de son père et celles qui éventuellement la suivent. Et encore seulement dans le cas où ces veuves n'ont enfanté qu'un ou pas d'enfant. Si le trépassé ne laisse que des enfants mineurs, ses femmes sont héritées par son ou ses frères cadets. Cependant, ni dans l'un cas ni dans l'autre la coutume se veut absolument contraignante quant à l'union matrimoniale de l'héritier et des veuves. Quand pour une raison ou autre cette union n'est pas désirée, la veuve peut être cédée à un autre homme. Toutefois, les enfants qu'elle mettra au monde appartiennent toujours de droit à la famille de son mari décédé et non pas à celle de l'homme avec qui elle vit ³⁶. C'est donc bien la volonté de sauvegarder la progéniture de la femme pour le *mbari* qui constitue en définitive la préoccupation de la coutume.

La perspective de veuves chrétiennes cohabitant avec leur beau-frère ou avec le fils de leur mari était évidemment totalement inacceptable aux missionnaires. Pendant vingt ans — de 1911 à 1931 — ils ne cesseront de mettre la question sur le tapis dans leurs réunions et rencontres et d'assiéger périodiquement le gouvernement et l'administration en vue d'obtenir que les veuves chrétiennes soient exemptées des contraintes de la tradition ³⁷. Ils parviennent à leur fin en 1931, lorsque le gouvernement publie une ordonnance, *African Christian Marriage and Divorce Ordinance*, qui satisfait à l'essentiel de leurs revendications. Le gouverneur de la colonie faisait de son mieux pour faire avaler que l'ordonnance jouissait du support de l'opinion publique africaine, mais même le ministère des colonies n'était pas dupe ³⁸ ! Un article rédigé par une femme membre de la CMS au Kenya, évidemment en faveur du point de vue missionnaire, brosse d'ailleurs un tableau bien différent des aspirations africaines à ce sujet. Elle reconnaît sans ambages, pour s'en plaindre, que les Africaines ne désirent pas de changement en la matière ³⁹. L'archidiacre W. E. Owen, également de la CMS mais parlant au nom de l'APMS, confirme ce point de vue de la manière la moins ambiguë. Les hommes convertis, écrit-il, ne voient pas les vices du système. Les femmes chrétiennes ne se rebellent pas con-

dans le système. Nous affirmons seulement que celle-ci ne constitue pas le premier but poursuivi.

³⁶ Nous ne faisons qu'esquisser les grands principes du droit coutumier en la matière, car des exceptions et arrangements de différentes sortes sont prévus. Ce qui n'est certainement pas exact est l'affirmation de G. Kershaw, 1973, p. 51, selon laquelle tous les enfants engendrés par des femmes héritées appartiennent à leurs maris décédés. Selon l'auteur les Kikuyu pratiqueraient donc toujours le levirat. La réalité nous semble bien plus complexe et diversifiée, comme d'autres chercheurs l'ont montré à propos d'autres peuples ayant des pratiques similaires. Voir, par exemple, M. Gluckman, 1971 ; I. Cunnison ; P. H. Gulliver, 1955 ; R. G. Abrahams. Il n'y a pas lieu de nous étendre ici sur la question.

³⁷ Les étapes essentielles de la lutte des missionnaires contre l'héritage des veuves ont été brièvement retracées par L. P. Spencer.

³⁸ L. P. Spencer. p. 124—125.

³⁹ M. C. Hooper.

tre lui. Les fidèles ne désirent pas que les enfants restent avec la mère, puisque traditionnellement ils appartiennent à la famille du père ⁴⁰. Et si telle était la réaction des Africains convertis, il n'est pas difficile de s'imaginer la nature de l'attitude des non chrétiens !

Il ne faut pas beaucoup de perspicacité pour saisir les raisons de la disparité des points de vue missionnaire et africain. Les premiers interprétaient la coutume, à l'instar de la polygynie dont elle constitue d'ailleurs une application particulière, en termes de dévergondage sexuel, tandis que les seconds la voyaient en termes de conservation et d'accroissement de la force vitale du groupe familial, valeur suprême du monde traditionnel.

Il y a d'autres coutumes et usages relevant de la pratique sexuelle contre lesquels les missionnaires se sont levés. Il est évident, par exemple, qu'ils toléraient mal que la solidarité et l'esprit de fraternité régnant entre les membres d'une même classe de circoncision s'exprimait aussi dans le droit mutuel d'accès aux épouses des co-membres dans certaines circonstances. Mais leur agitation contre une pratique comme celle-ci ne provoquait pas beaucoup de réaction de la part de la population. C'était une coutume dont l'actualisation concrète, étant occasionnelle et privée, échappait en réalité à la connaissance – et par conséquent au contrôle effectif des missionnaires. Les Kikuyu avalaient les sermons et les brimades sans s'en faire beaucoup, puisque, en ce secteur au moins, les missionnaires n'avaient tout de même pas de prise sur les événements.

Mais nous allons mettre fin à cet aperçu dont le seul but était de mettre en lumière le profond malentendu qu'il y avait sur le sens d'une série de coutumes que les missionnaires évaluaient exclusivement à partir d'une éthique qui était la leur, sans s'apercevoir de la signification sociale et symbolique dont elles étaient investies aux yeux des Kikuyu.

Nous espérons avoir esquissé de la sorte une composante importante de l'arrière-fond sur lequel doit être située la description d'une querelle que nous devons maintenant entreprendre.

3. Une institution cruciale

L'épisode que nous allons relater à présent s'inscrit dans l'ensemble de la lutte des missionnaires contre la culture traditionnelle kikuyu. En raison du caractère particulier de la coutume en question, l'offensive des missionnaires sera cette fois-ci considérée par la quasi-totalité du peuple kikuyu comme un assaut définitif et presque diabolique de tout ce qui, à ses yeux, revêtait sens et importance.

En écrivant ces lignes nous avons conscience de suggérer déjà, ne fût-ce que sournoisement, une interprétation des événements qui n'est pas sans appeler quelques commentaires et explications. Commençons donc par brosser à grands traits les données du problème et à retracer brièvement les événements et les faits.

Il s'agit du combat des missionnaires protestants contre la pratique de ce qu'on a appelé la circoncision féminine. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de déterminer avec certitude l'origine histo-

⁴⁰ Document rédigé par W. E. Owen et cité par L. P. Spencer, p. 121.

rique et la signification primitive de la coutume. L'une et l'autre continuent à constituer des énigmes pour l'anthropologie culturelle. Les théories et les spéculations ne manquent évidemment pas, mais il est difficile d'en évaluer la valeur, parce que l'origine de la coutume se perd dans la nuit des temps.

Les rites et cérémonies d'initiation, tant des garçons que des filles, occupent une place absolument centrale dans la société traditionnelle des Kikuyu, comme du reste dans celle de beaucoup d'autres peuples africains. L'initiation constitue en fait la coutume psychologiquement la plus importante des Kikuyu⁴¹. Les coutumes et rites associés avec la naissance, le mariage et la mort n'occupent qu'une infime place dans l'imagination du peuple, comparée à celle qu'y prend la plus imposante de toutes les cérémonies au cours de laquelle le garçon devient homme et la fille femme⁴². C'est à partir de son initiation que le Kikuyu compte son âge. Les années antérieures à sa circoncision ne sont d'aucune importance et ne sont même pas comptées⁴³. Une pleine compréhension de la circoncision dans le système tribal est nécessaire à toute intelligence sympathisante de la vie indigène. La ligne de démarcation entre l'initié et le non-initié est d'une telle importance qu'il n'est que naturel que ces cérémonies revêtent une telle signification⁴⁴. La différence qui existe en Europe entre les adultes et les mineurs, les grands et les petits, les riches et les pauvres n'est rien à côté de celle qui existe au Kikuyu entre circoncis et incirconcis. Ce sont, dirait-on, des individus appartenant à des espèces différentes, ayant chacune des mœurs et des lois propres. L'incirconcis est un être nul qu'on ne compte pour rien dans la société⁴⁵.

Aujourd'hui, la circoncision est pour beaucoup de Kikuyu pratiquement la seule coutume distinctive de leurs ancêtres qu'ils continuent à observer scrupuleusement. Aucun homme kikuyu, aussi occidentalisé soit-il, ne négligera de rappeler à ses fils le devoir sacré de se faire circoncire. Aucun jeune homme kikuyu n'omettra de subir cette intervention⁴⁶.

4. L'opération

Faire la description complète et proposer une interprétation cohérente d'une institution aussi centrale coïnciderait en fait avec une étude globale de la société et de la culture kikuyu et nécessiterait un gros volume. On ne trouvera ici que les indications que nous avons jugées indispensables ou utiles à la compréhension de notre sujet.

Le mot utilisé par les Kikuyu pour désigner l'initiation⁴⁷ tant des gar-

⁴¹ *J. Kenyatta*, 1967, p. 98

⁴² *W. S. Routledge*, p. 154

⁴³ *C. Cagnolo*, 1933, p. 199

⁴⁴ *N. McGlashan*, p. 48

⁴⁵ *L. Bugeau*, 1911, p. 616

⁴⁶ Des groupes de jeunes Kikuyu étudiant aux États-Unis d'Amérique ont demandé l'aide de chirurgiens pour procéder aux rites de circoncision. Voir *F. Burke*, p. 46.

⁴⁷ Une étude scientifique de l'initiation kikuyu reste à faire. On peut se référer aux chapitres consacrés au sujet chez *A. Cagnolo* 1933, *J. Kenyatta*, 1967, *H. E. Lambert*, 1956, *J. Itiotia*, et aux études de *K. R. Dundas*, 1908, *C. W. Hobley*, 1910, 1910 a, 1919, *L. Bugeau*, 1911; *A. R. Barlow*, 1915, *L. S. B. Leakey*, 1931, *R. Bunch*, 1941, *P. Ghilardi*,

çons que des filles est *irua*. Le terme, qui étymologiquement dérive probablement de *iruo*, douleur, indique au sens large l'ensemble des préparations, des cérémonies et des rites qui font partie de l'initiation, y compris l'événement crucial et culminant consistant dans une opération physique sur les organes génitaux des deux sexes. Au sens strict, le mot désigne cette seule opération, qu'il s'agisse de celle effectuée sur les garçons ou de celle que subissent les filles. Au plan de la terminologie, on ne distingue les deux qu'en parlant dans le premier cas de *irua ria andu*, la circoncision des hommes, et dans le second de *irua ria aka*, la circoncision des femmes.

Les garçons étaient initiés à l'âge de 17 à 18 ans en général, mais dans certains cas les candidats étaient âgés de 20 à 22 ans ⁴⁸. Les filles l'étaient beaucoup plus jeunes, entre 10 et 12 ans, parce que l'opération devait avoir lieu avant la première menstruation.

L'opération sur les garçons consiste dans l'enlèvement du prépuce, perpétré par un circonciseur attitré au moyen d'un couteau et sans autre anesthésie qu'un bain dans la rivière froide des heures matinales. Une certaine confusion règne en ce qui concerne la description de l'opération pratiquée sur les jeunes filles. D'après Kenyatta, seul le haut du clitoris était coupé ⁴⁹. Selon J. Middleton, il existe deux rites différents suivant que la novice appartient à la confrérie kikuyu ou à la confrérie ukabi. Cette différence n'affecterait cependant pas l'opération qui serait la même dans les deux cas, notamment clitoridectomie, mais se limiterait aux rites et cérémonies concomitants qui auraient été complètement différents ⁵⁰. L'auteur maintient cette vue dans une édition ultérieure de son ouvrage rédigée en collaboration avec G. Kershaw ⁵¹.

En renvoyant à d'autres études, les auteurs ajoutent cependant que les *labia minora* sont également enlevées et que parmi les Embu et Meru le couteau attaque même une partie des *labia majora* ⁵². Le *Mémorandum sur la Circoncision des Femmes*, préparé par l'Eglise d'Ecosse, prétend que la simple clitoridectomie n'existe pas parmi les Kikuyu. Il admet toutefois que l'opération telle qu'elle est pratiquée au Kikuyu du Sud est considérée par la tribu comme moins sévère et comme impliquant une amputation moins extensive ⁵³. Selon F. B. Welbourn, le rite ukabi se limitait à la simple clitoridectomie, tandis que le rite kikuyu impliquait également l'amputation des *labia minora* et de la moitié des *labia majora* ensemble avec le tissu environnant ⁵⁴. Dans un manuscrit inédit, L. S. B. Leakey ne semble

O. Dodge - J. Kaviti. La thèse (1969) et un article (1971) de C. Nyamiti comportent également une étude sur la circoncision chez les Kikuyu. Mais tout cela demeure fort fragmentaire et peu scientifique. La grande étude encore inédite de L. S. B. Leakey comporte un chapitre important sur la circoncision chez les Kikuyu du Sud.

⁴⁸ L'admission à l'initiation dépendant de divers facteurs parmi lesquels la capacité du père de payer certaines redevances.

⁴⁹ J. Kenyatta, 1967, p. 105.

⁵⁰ J. Middleton, 1953, p. 101.

⁵¹ J. Middleton - G. Kershaw, p. 56, avec renvoi à C. W. Hobley, 1922, p. 77, 89, et C. Cagnolo, 1933, p. 83.

⁵² Ibidem, p. 58. Renvoi à J. Kenyatta, 1938, p. 146 ; W. S. Routledge, p. 164 ; H. Tate, 1904 ; J. Orde-Browne, 1913 et 1915.

⁵³ Church of Scotland, 1931, p. 2.

⁵⁴ F. B. Welbourn, 1961, p. 135.

pas faire de différence entre le rite ukabi et le rite kikuyu en ce qui concerne l'opération proprement dite. Celle-ci consiste, d'après lui, dans l'ablation du clitoris et d'une petite portion de la partie supérieure des *labia majora* de chaque côté du clitoris⁵⁵. Dans une contribution récente, G. Kershaw semble avoir modifié ses vues de 1965. Elle tient maintenant que la confrérie ukabi ne pratiquait pas la clitoridectomie, mais que la chirurgienne se bornait à enlever les *labia majora*. La même chose se pratiquait dans le rite kikuyu, à cette différence près qu'on coupait également le clitoris⁵⁶. H. Ploss et M. Bartels distinguent trois formes d'opération pratiquées sur les filles par les Kikuyu. Une première consiste dans l'enlèvement d'une petite portion des *labia majora* et probablement, disent-ils, également d'une infime partie du clitoris. Dans une seconde, toutes les parties de la vulve sont décapitées. Cette deuxième forme serait, d'après les auteurs, une préparation à la fibulation dans laquelle on fait adhérer les surfaces blessées l'une à l'autre par contact mutuel à fin d'obtenir au bout de la cicatrisation un rétrécissement considérable de l'ouverture de la vulve. Enfin la troisième opération est une défibulation ou confectionnement d'un orifice pour laisser passage aux urines et au sang menstruel⁵⁷.

Nous avons essayé de reprendre l'examen de la question. Les personnes les mieux indiquées pour être consultées à ce sujet sont incontestablement des vieilles femmes qui ont effectivement exercé la fonction de circonciseuse (*aruithia*). Cependant, quoiqu'il nous ait été donné de rencontrer certaines de ces femmes, nous avons délibérément omis de les interroger à ce sujet. Une telle initiative aurait, en effet, été considérée par les vieilles personnes comme hautement indécente de la part d'un homme, par-dessus le marché beaucoup plus jeune qu'elles. Dans des circonstances exceptionnellement propices, nous nous sommes laissé aller à effectuer quelques sondages auprès de vieilles femmes qui n'avaient jamais été des *aruithia*, mais qui avaient subi l'opération. Quant aux jeunes filles qui ont été opérées selon les méthodes traditionnelles, elles sont devenues de plus en plus rares ces dernières années et elles hésitent également de parler de leur expérience aux hommes. Les informations que nous avons pu recueillir de ces deux sources sont vagues, peu explicites et peu claires. Elles se contredisent, en outre, mutuellement, au moins apparemment. Quant aux vieillards mâles interrogés, ils ont tous fait remarquer qu'il n'était jamais permis aux hommes ou aux garçons d'assister à l'opération pratiquée sur les organes génitaux des filles. Ce qu'ils en connaissent, ils le savent exclusivement par leur propre épouse ou épouses, et là aussi les témoignages ne concordent pas du tout. Nous avons du reste très nettement l'impression

⁵⁵ L. S. B. Leakey, 1938.

⁵⁶ G. Kershaw, 1973, p. 49. Interrogée par lettre à ce sujet l'auteur ne nous a jamais répondu.

⁵⁷ H. H. Ploss - M. P. B. Bartels, p. 347. En langage médical, la fibulation est une ancienne opération chirurgicale consistant à réunir à l'aide d'une agrafe les deux lèvres d'une plaie cutanée. (*Grand Larousse Encyclopédique*). Les dictionnaires français que nous avons consultés ne comportent pas le terme « défibulation » que nous forgeons pour la circonstance. A la place de fibulation on pourrait, en s'inspirant de l'anglais, parler d'infibulation pour marquer la différence entre une procédure médicale et une opération rituelle.

que traditionnellement ce sujet n'était abordé dans des conversations entre conjoints que dans des circonstances plutôt exceptionnelles. Ce qui est normal. La femme kikuyu n'étant de règle jamais mise au courant des secrets de son mari, elle riposte en gardant jalousement pour elle le peu de secrets qu'elle possède. La controverse autour de l'*irua* elle-même nous semble avoir créé un climat apte à délier quelque peu les langues. En revanche, ce contexte particulier a probablement dû influencer sur la nature des informations communiquées. Les femmes qui, dans cette conjoncture de controverse, acceptaient de parler ou prenaient l'initiative de le faire, n'étaient pas seulement des sujets qui avaient subi l'*irua*; elles étaient également des personnes prenant position dans un débat qui les concernait. Il est tout à fait normal que les adversaires de la coutume ont eu tendance, entre autres sous l'influence de l'enseignement missionnaire, à majorer la gravité de l'opération et le caractère néfaste de ses conséquences, tandis que celles qui en prenaient la défense ont dû être exposées à la tentation de minimiser l'extension des coupures, l'intensité des douleurs et les dangers éventuels des conséquences.

En fin de compte, il nous paraît possible de conclure de l'ensemble des informations obtenues par notre enquête forcément limitée et de celles existantes dans la littérature à trois données. Tout d'abord, il semble manifeste qu'il y a eu des variantes dans la façon de pratiquer l'opération. Celles-ci sont attribuables non seulement à l'appartenance respective des *aruithia* à la confrérie kikuyu ou maasai, mais aussi au fait qu'elles étaient domiciliées dans des districts différents⁵⁸. Deuxièmement, il convient peut-être de laisser la parole au bon sens. Même s'il y avait des règles générales que les *aruithia* étaient censées de respecter à l'intérieur d'une confrérie ou d'un district, on ne doit pas perdre de vue qu'il s'agit d'une opération délicate, effectuée au moyen d'un instrument plutôt primitif. Beaucoup de variations peuvent avoir résulté d'« accidents » individuels, plutôt que de divergences standardisées, prévues et prescrites par des rituels différents. Ici on peut avoir coupé un peu plus, là un peu moins que prescrit ; ailleurs encore le couteau peut avoir glissé et causé une coupure qui n'était pas prévue normalement. En enlevant le clitoris, par exemple, les tissus environnants peuvent facilement avoir été abîmés sans qu'on ait eu l'intention d'y toucher. Après tout, même en chirurgie moderne, il n'y a probablement pas deux opérations qui soient effectuées exactement de la même façon, et chaque chirurgien, tout en effectuant les mêmes opérations que ses collègues, possède néanmoins un style plus ou moins personnel. Enfin, pour notre propos précis, l'essentiel à retenir est qu'une opération était perpétrée sur les organes génitaux des fillettes consistant tantôt dans l'enlèvement du haut – ou de la totalité du clitoris (clitoridectomie), tantôt soit dans une décapitation soit dans une amputation plus ou moins totale des *labia minora* ou des *labia majora* (labiadectionomie), ou encore dans une combinaison de deux ou trois de ces blessures. Nous retenons également qu'en général l'opération était plus extensive dans le nord du pays que dans le sud. Ceci peut être considéré comme acquis, tous nos informateurs, aussi bien du nord que du sud, admettant ce fait sans discussion.

⁵⁸ Cette dernière chose avait déjà été remarquée par L. S. B. Leakey, 1931, p. 278.

D'où l'initiation tire-t-elle l'importance exceptionnelle que nous lui avons assignée ?

Au moment où la lutte déclenchée par les missionnaires contre l'*irua aka*, circoncision féminine ou excision, battait son plein, un membre du service médical du gouvernement, le docteur A. Boedeker, a essayé de répondre à cette question et de savoir quelle signification la pratique revêtait en réalité aux yeux des Kikuyu et pourquoi ils tenaient au maintien de la coutume. Le résultat de son enquête ne nous apprend pas beaucoup. « Il est impossible », écrit-il, « d'obtenir quelque information définie et raisonnable quant au motif pour lequel la circoncision est pratiquée. La seule indication qui m'ait été fournie est qu'elle est supposée d'exercer une influence morale et d'empêcher la promiscuité sexuelle parmi les jeunes membres de la tribu avant le mariage en bonne et due forme⁵⁹. »

Huit ans plus tard, Jomo Kenyatta écrira qu'à son avis seule une enquête anthropologique était capable de révéler la vraie signification de la coutume et, par conséquent, de faire comprendre les raisons pour lesquelles les Kikuyu refusaient de l'abandonner. Mais tenter de comprendre, dit-il, n'est possible qu'à condition que les missionnaires, à qui il s'en prend, abandonnent leurs préjugés irrationnels à l'égard de la coutume et consentent à écouter réellement la voix de ceux qui sont, après tout, les premiers à être concernés par la chose, les Africains. « Ces préjugés », précise-t-il, « empêchent malheureusement les religieux de connaître le fond de l'affaire. Ils assaillent tellement les quelques esprits scientifiques qui ont tenté d'éclaircir ce mystère, qu'ils leur font perdre toute objectivité. Malgré leurs connaissances insuffisantes, ces mêmes missionnaires estiment qu'ils font autorité en matière de coutumes africaines. Combien de gens de cette sorte n'avons-nous pas entendu dire : « Nous avons vécu pendant des années en Afrique et nous connaissons parfaitement l'esprit africain ! » Ce séjour ne les autorise pas à se proclamer les spécialistes des problèmes sociologiques ou ethnographiques. L'Africain, qui acquerrait un entraînement scientifique, serait le premier désigné pour parler de ces questions ; ce qui serait apprécié de tous les anthropologistes bien intentionnés qui connaissent les difficultés de ce type de recherches⁶⁰. » Au moment où il écrivait ces lignes, Kenyatta avait lui-même reçu la formation anthropologique dont il parle. Il vaut, par conséquent, la peine d'écouter ce qu'il a à dire sur le sens et le rôle de la coutume en question. L'importance attachée à l'*irua* vient, selon lui, du fait que c'est par — et grâce à l'initiation que l'enfant atteint sa majorité et qu'il peut s'intégrer à la communauté tribale. Sans la circoncision plus personne ne s'intégrerait à la tribu et l'abolition de l'*irua* signifierait, par conséquent, rien moins que la désintégration de la tribu⁶¹.

En décrivant de la sorte la fonction de l'*irua*, l'auteur exprime incon-

⁵⁹ KNA, PC/CP 8/1/1. A. Boedeker to Director of Medical and Sanitary Services Kabete, 22-5-1930.

⁶⁰ J. Kenyatta, 1967, p. 109—110.

⁶¹ Ibidem, p. 99.

testablement un aspect important de la question. Seulement, la formule reste un peu vague, et si le but de Kenyatta en tant qu'anthropologue était d'éclairer ses lecteurs européens sur le sens profond d'une coutume qui leur échappait, on est en droit de mettre en doute l'efficacité d'une considération n'apportant qu'une motivation aussi courte et aussi peu explicite ou expliquée. En d'autres mots, on ne voit pas d'emblée de quelle façon concrète la circoncision exerce sa fonction intégrante ni pourquoi la suppression de l'*irua* mènerait nécessairement à la désintégration de la tribu. Par le texte, auquel nous venons de renvoyer, Kenyatta tente d'expliquer l'opposition de la communauté kikuyu à l'enseignement missionnaire concernant l'*irua*. Mais, ici aussi, on peut se demander dans quelle mesure une véritable explication de cette opposition est fournie. Combien de Kikuyu qui ont rejeté l'attitude et les exigences des missionnaires en la matière l'ont fait parce qu'ils avaient conscience que l'abolition de la coutume aurait signifié la désintégration de la tribu ? Dans quel sens et dans quelle mesure un énoncé tellement abstrait et général a-t-il pu trouver des résonances dans la conscience des participants ?

Il nous a semblé que le problème méritait une nouvelle investigation. Au bout de notre enquête, il nous est apparu que dans les informations obtenues et les considérations qu'on est autorisé à y rattacher trois couches différentes sont isolables.

Une première série de données peut être considérée comme faisant partie de la pensée explicite de la tribu avant que la coutume ne soit exposée au feu des missions. D'autres données nous semblent être les produits d'une relecture, d'une réinterprétation du sens de la coutume sous l'impact de l'attitude des missions et de l'ensemble du contexte politique dans lequel celle-ci doit être replacée ou dans lequel, en tout cas, les Kikuyu la plaçaient.

Enfin, d'autres considérations émises semblent rapprocher le sens de l'*irua* d'une fonction moins spécifique et plus générale qu'elle partage sans doute avec un certain nombre d'autres coutumes. Nous résumons ici les données que nous considérons comme relevant de la première couche, renvoyant à plus tard celles appartenant aux deux autres catégories.

Les phénomènes culturels comportent d'habitude une face consciente et une face inconsciente. C'est-à-dire que les raisons qu'une société invoque explicitement pour justifier l'adhésion à une croyance, la pratique d'une coutume, le maintien d'une institution, peuvent en réalité être fort éloignées des motivations inconscientes qui la poussent à adhérer à ses canons culturels⁹². En d'autres mots, à côté de son intentionnalité manifeste et reconnue, le comportement culturel possède des fonctions latentes et cachées que, grâce à des méthodes plus ou moins appropriées et avec plus ou moins de succès, le chercheur s'efforce d'induire des informations recueillies et de la connaissance approfondie qu'il possède de la société. Une étude exhaustive de l'*irua* se devrait de jouer sur ces deux registres du clavier culturel. Notre propos ici est délibérément plus limité. Nous

⁹² Les unes et les autres peuvent à leur tour être complètement étrangères à la signification et aux motivations primitives, originelles de la pratique, comme nous le dirons encore plus loin.

nous laisserons bien tenter par-ci, par-là, par une petite induction, d'ailleurs de portée limitée et la plupart du temps sous forme de suggestion ou d'hypothèse, mais les six points développés ci-bas ont été dégagés par notre enquête comme appartenant substantiellement à la conscience explicite du peuple. On se réfère donc ici fondamentalement à des valorisations élaborées par les participants eux-mêmes, non à des modèles ou un système construits par l'auteur.

Mais même cette face consciente de l'institution ne se trouve pas explorée ici de manière complète. L'initiation comme expérience de la douleur, comme fête communautaire, comme nouvelle et véritable naissance, comme porte d'entrée au système des classes d'âge, comme arrachement à la loyauté exclusive aux liens de parenté et soumission aux exigences de la société plus large, par exemple, constituent autant d'aspects explicitement reconnus par les participants qui ne seront pas du tout ou à peine évoqués. Nous avons sélectionné les thèmes qui nous paraissent susceptibles d'éclairer l'enjeu de la controverse et son issue.

1. — Dans la société traditionnelle la pratique de l'*irua*, tant des garçons que des filles, est motivée par le recours à la pratique universelle, typologique et normative, des ancêtres. Cette idée se trouve exprimée, par exemple, dans la strophe suivante d'une chanson kikuyu :

« Jamais je ne paierai compensation pour une fille non-excisée
ma mère a été excisée
mon père a été circoncis
un agneau dont la queue n'a pas été coupée⁶³
ne peut être utilisé pour le sacrifice. »

Un jeune Kikuyu dit : « Tous les pères kikuyu veulent à tout prix que leurs fils soient circoncis. Mais lorsque je demande à mon père pourquoi il tient tellement à ce que je sois circoncis, il reste muet. Et quand j'insiste il répond : « Fils, ne sais-tu pas que j'ai été circoncis moi-même, et qu'avant moi, mon père a été circoncis, et qu'il en a été ainsi de mon grand-père, de mon arrière-grand-père et du père de celui-ci ? » Et je crois qu'en définitive ce que dit mon père constitue aussi la raison pour laquelle je veux être circoncis moi-même⁶⁴. »

Chaque communauté est censée être fondée par un ancêtre ou un groupe d'ancêtres dont dérivent ses possessions, son bien-être, sa force et sa vie même. Ces ancêtres avaient établi une sorte de charte de la vie, valable pour tous les temps et toutes les générations à venir. Cette charte, s'il est permis de l'adapter et de la refondre partiellement, ne peut être complètement altérée sans que les ancêtres s'en trouvent offensés. La crainte de la réaction des ancêtres est une réalité toujours présente et représente une sanction puissante et effective dans la société traditionnelle. Le raisonnement qu'on tient est le suivant : les ancêtres savaient ce qui est bon pour les Kikuyu. Il est dangereux de s'écarter de la voie tracée par eux. Toute déviation par rapport aux normes établies entraîne une puni-

⁶³ Qui n'a pas reçu de scarifications, et qui, par conséquent, ne satisfait pas aux exigences de la coutume.

⁶⁴ On peut rapprocher ce texte de la remarque d'un jeune Kamba : M. Nzioki, p. 104.

tion infligée par les esprits ancestraux. Une telle punition consiste dans un mécontentement général du monde des esprits, susceptible d'emporter toutes sortes de conséquences désastreuses. Par contre, en répétant fidèlement le modèle que les ancêtres ont laissé, nous sommes assurés de rester en bons termes avec eux, de maintenir et de transmettre correctement leur sagesse et leur expérience de la vie, conservant et augmentant de la sorte la force et la puissance de la communauté.

Pour évaluer correctement la force contraignante qui émane de cet argument, il est bon de se rappeler que le *mbari* kikuyu n'est pas seulement habité par ses membres actuellement en vie. Les ancêtres « morts mais vivants » y sont tout aussi présents, sur un mode que nous sommes tentés de qualifier de phantasmagorique, mais qui est éprouvé par les participants comme ayant la même consistance que le réel aperçu et expérimenté par les sens.

2. — On ne peut être un véritable membre de la communauté sans être passé par l'initiation. Elle incarne l'ensemble des valeurs impliquées dans le système des classes d'âge avec toutes ses dimensions, éducative, sociale, morale et religieuse. Elle constitue la condition *sine qua non* pour être un vrai Kikuyu et le signe visible et extérieur d'adhésion à la culture de la tribu. Un garçon ou une fille qui désirent devenir des membres de la tribu doivent nécessairement passer par le rite de l'initiation. En dehors de la circoncision ou de l'excision il est impossible à un individu, mâle ou femelle, d'obtenir un statut quelconque à l'intérieur de la tribu et de prendre part à son destin historique. Elle ignore comme homme ou femme des non-circoncis et refuse de les reconnaître comme ses enfants. Par contre, une fois subie l'opération, les initiés s'appellent mutuellement *wanya-wa-kine*, mon frère ou ma sœur dans la tribu. L'*irua* constitue donc le signe efficace d'appartenance plénière et d'intégration à la communauté tribale.

3. — L'initiation tire, en outre, son importance du fait qu'elle est considérée comme nécessaire et indispensable pour faire passer effectivement à l'état de masculinité ou de féminité ceux et celles qui la subissent. Elle constitue donc au sens vrai du terme un rite de passage. Aussi longtemps qu'ils ne sont pas passés par l'*irua*, les jeunes gens sont en fait considérés comme des êtres sexuellement indifférenciés. Ils ne sont homme ou femme que potentiellement. Le biologique appelle en quelque sorte une confirmation culturelle avant de pouvoir s'affirmer dégagé de toute ambiguïté et de devenir opérationnel. Ici le caractère humain et culturel de la sexualité est affirmé par le fait que, tant la détermination du sexe que le droit à l'exercice de sa fonction, ne s'acquièrent que grâce à une lutte contre la nature s'exprimant dans la mutilation physique et la douleur qui l'accompagne.

L'*irua* confirme donc l'individu dans un sexe jusqu'alors indéterminé. Nous avons vu que les Kikuyu connaissent une division stricte du travail d'après le sexe. Un garçon incirconcis peut cependant exercer des travaux réservés aux femmes, précisément parce qu'il n'est pas vraiment considéré comme homme au sens de « appartenant au sexe masculin ». Immédiatement après la circoncision, l'accomplissement de pareils travaux devient

interdit. Le rite de passage seul accorde de manière définitive aux jeunes gens leur sexe respectif, les rendant de la sorte aptes au mariage et à la procréation. Aussi, un mariage entre non-circoncis a-t-il quelque chose d'anormal, de bestial, de monstrueux.

On a nié que les peuples qui pratiquent la circoncision attribuent à celle-ci un rôle quelconque dans l'anatomie. « Ils savent parfaitement comment sont faits les petits garçons⁶⁵ ! » De toute évidence, il ne faut pas les considérer comme naïfs au point qu'ils s'accrocheraient à une croyance que la nature se chargerait bien de contredire. Néanmoins, il convient de ne pas perdre de vue que ces peuples n'établissent pas toujours entre le biologique et le culturel une distinction aussi radicale que nous avons l'habitude de le faire. Il est certain que chez les Kikuyu l'initiation est surtout censée de légitimer l'accès aux rôles d'homme et de femme tels que la culture les a définis et à l'exercice desquels n'habilite par eux-mêmes ni la naissance ni l'âge. Elle engendre l'homme et la femme au sens d'êtres investis de rôles socio-culturels déterminés. Mais est-ce exclure automatiquement qu'elle puisse faire également le mâle et la femelle ? La conviction concernant l'efficacité *sociale* de la pratique a rebondi sur les conceptions concernant le fonctionnement du *biologique*, jusqu'à engendrer la croyance que ce qui est nécessaire et indispensable à l'un l'est également à l'autre. Sans ce transfert de pouvoir habilitant et d'efficacité d'une sphère à l'autre certaines croyances et certains sentiments, dont le caractère vague et diffus n'annihile pour autant pas l'existence, deviennent inexplicables. Car c'est un fait qu'on croyait au Kikuyu que le sperme d'un incirconcis reste impuissant, qu'une femme non-excisée est biologiquement incapable d'engendrer des enfants et qu'un des effets de l'initiation est justement de libérer et de dégager, chez l'un comme chez l'autre, les forces latentes de la fertilité. Nous aurons à revenir sur cet aspect. Si on peut s'accorder pour dire que les Kikuyu n'accordent pas de rôle directement *anatomique* à la circoncision, il est manifeste que, par le biais et sous la mouvance du socio-culturel, elle a été revêtue dans leur conception d'une efficacité sur le plan proprement *physiologique*. Cela est certain. Et même, peut-on exclure avec certitude toute idée de transformation et d'efficacité proprement anatomiques ? Le physiologique ne rebondit-il pas à son tour sur l'anatomique, de la même façon que le culturel a influencé les conceptions sur le physiologique ? Une des nombreuses théories sur le sens de la circoncision part du fait que le clitoris est, consciemment ou inconsciemment, perçu comme un pénis sous-développé, tandis que le prépuce est considéré comme accusant une ressemblance avec certaines parties de l'appareil génital féminin. En coupant l'un et l'autre, l'*irua* enlèverait toute ambiguïté planant congénitalement sur le sexe de tout enfant et mettrait fin en quelque sorte à l'androgynie originelle de l'être humain. Est-il si facile à déterminer si le symbolisme de l'opération demeure relégué dans la catégorie du pur symbolique ou si, inconsciemment, on ne lui prête pas également une certaine efficacité anatomique, venant se greffer sur un fond préexistant, par ailleurs solidement prédisposé ? Mais il faut

⁶⁵ A. M. Hocart, p. 170.

ajouter que la compréhension explicite que les Kikuyu possèdent de la pratique ne nous offre pas d'indication directe à l'appui de cette dernière théorie. Certes, cela ne constitue pas une preuve contraignante de son absence, mais le fait comporte certainement une invitation à la prudence.

4. — L'*irua* n'était pas seulement envisagée comme une opération physique. Elle constituait aussi une épreuve morale. On attendait des jeunes gens et jeunes filles, subissant l'opération sans anesthésie⁶⁶, qu'ils ne montrassent aucun signe de douleur ou de faiblesse. Pleurer, crier, faire une grimace ou esquisser un geste trahissant la peur ou la souffrance était une honte et une disgrâce non seulement pour le nouvel initié, mais aussi pour toute sa famille⁶⁷. La circoncision n'est donc pas seulement le signe qu'on a atteint la virilité ou la féminité ; elle constitue également la dure épreuve à travers — et grâce à laquelle ce statut doit être obtenu et gagné. Elle est, si on permet l'expression, à la fois diplôme et examen. C'est une ordalie dont doivent sortir victorieux le courage et la force de l'homme et de la femme adultes. C'est un test moral qui doit révéler si la virilité et la féminité physiquement atteintes trouvent leur correspondant dans la sphère des vertus psychiques et de la maturité morale. Le fragment suivant d'un chant de circoncision exprime cette idée :

« Je serrerai mes dents
Je serrerai mes dents
Et au moment où je les desserrerai
Je serai adulte. »

Dans l'optique kikuyu, l'incirconcis reste toujours un enfant. Quoi qu'il en soit de son âge physique, il demeure en fait — nous dirions en terminologie moderne psychiquement — un mineur. Il continue à emprunter un comportement d'enfant. On peut toujours s'attendre de la part d'un incirconcis à ce qu'il se comporte comme un être qui n'a pas atteint la pleine maturité humaine.

Comment la femme non-excisée pourrait-elle faire preuve de la sollicitude propre à une bonne mère, puisqu'elle demeure inconsciente et irresponsable comme une enfant :

« Une fille incirconcise n'a pas d'intelligence
Et pour que vous sachiez qu'elle est insensée :
Voilà que la gorge d'un enfant se trouve bloquée
Par une banane
Et elle se tord de rire⁶⁸ ! »

L'homme non-initié garde les traits psychologiques attribués soit à l'enfant, soit — et il est intéressant de le noter — à la femme : « *Muici na*

⁶⁶ La seule anesthésie consiste dans un bain que les novices prennent avant le début de la cérémonie très tôt le matin lorsque l'eau de la rivière est encore froide.

⁶⁷ Des ouvrages généraux sur l'Afrique qui traitent de la circoncision présentent souvent les choses comme si cet aspect était inhérent à la cérémonie chez tous les peuples africains pratiquant l'initiation. Cela est inexact. Dans certaines tribus on attend au contraire des initiés qu'ils poussent des grands cris de douleur. Tel est, par exemple, le cas des Ndembu du Nord-Ouest de la Zambie. Cfr. V. W. Turner, 1969.

⁶⁸ Fragment d'un chant kikuyu.

kihii kana mundu muka ekenega kiarua kana akua », ce qui signifie : « Si vous commettez un crime avec la complicité d'une femme ou d'un homme incirconcis, vous ne serez en sécurité que lorsque votre complice est mort. » En d'autres termes : un homme pareil est incapable de garder un secret, comme le sont les femmes. Dans un discours tenu à la foule venue le saluer, lors de son retour de détention, Jomo Kenyatta disait entre autres : « L'avenir doit prouver que nous ne sommes pas des garçons incirconcis ⁶⁹. » Cette phrase est restée énigmatique aux Européens qui l'ont entendue, mais tous nos informateurs kikuyu en ont donné la même explication : « Mzee voulait dire que nous ne sommes pas des gens sans maturité, incapables de pardonner à nos ennemis sans exercer vengeance. Les incirconcis sont comme des enfants : ils doivent rendre coup pour coup. Mzee disait que ce n'est pas comme cela que nous devons agir maintenant que le Mau Mau est fini. »

Ces deux vertus — garder le secret et se passer de vengeance — sont celles qui nous ont été le plus souvent citées en exemple. Nous soupçonnons que ce sont des exemples typiques à cause d'une référence plus explicite qu'ils contiennent à des enseignements précis transmis lors de l'initiation. Le secret constitue en effet un élément essentiel de la discipline et de la pédagogie inhérentes aux initiations. D'autre part, dans une société comme celle des Kikuyu où tous les garçons qui ont été circoncis ensemble, quoi qu'il en soit de leur clan, *mbari* ou lieu d'origine, formaient pour le restant de leur vie une classe d'âge (*riika*) dont les membres étaient unis par des liens de parenté fictive, il est tout à fait logique que l'attitude fraternelle découlant de cette nouvelle solidarité ait été fortement accentuée au cours des initiations. En outre, les membres du *riika* n'ont pas de secret les uns pour les autres, mais ils se gardent scrupuleusement de les communiquer aux non-membres. Ainsi, la faculté de garder un secret et celle de faire primer la solidarité sur la tendance normale à la vengeance apparaissent comme des vertus typiques de l'homme adulte. Nous présenterons quelques caractéristiques de la femme excisée et rendue adulte au paragraphe qui suit.

5. — En rapport avec l'*irua ria aka*, nous ne pouvons passer sous silence la question de la connotation antiféministe que beaucoup de chercheurs et la quasi totalité de l'opinion publique européenne lui prêtent. Était-elle présente ou absente des motivations des participants ?

On croit communément que l'excision est pratiquée en vue de provoquer chez les filles une baisse de l'excitation érotique et une diminution de la jouissance sexuelle et d'éviter de la sorte qu'elles s'adonnent trop aisément aux plaisirs de l'adultère ou deviennent des victimes trop complaisantes d'éventuels séducteurs. Une justification pareille de la coutume est donnée dans d'autres tribus du Kenya et d'Afrique Orientale pratiquant la coutume ⁷⁰. Et nous devons reconnaître que nous avons recueilli cer-

⁶⁹ L'anecdote provient de nos informations orales. En stricte rigueur nous ne pouvons donc en garantir l'authenticité historique. Cependant, nous n'avons pas de raison spéciale pour la mettre en doute.

⁷⁰ Voir, par exemple, S. Cherotich ; H. S. K. Mwaniki, 1970 ; L. Mayer ; S. D. Messing.

taines réflexions de la part de vieillards kikuyu qui semblaient à première vue confirmer cette interprétation

Cet aspect de l'idéologie de la pratique pose la question de savoir s'il n'y aurait pas un élément de vérité dans la description de l'opération donnée par Ploss-Bartels qui font état de fibulation et de defibulation chez les Kikuyu. Certaines tribus couchitiques du Kenya, notamment les Somali, connaissent ces pratiques⁷¹ et la circonstance que la circoncision et la clitoridectomie kikuyu sont probablement un héritage couchitique ne fait que rendre la question plus opportune. Toutefois, nous allons faire abstraction ici des aspects diachroniques du problème. Que la pratique du peuple couchitique, auquel les Kikuyu ont emprunté les rites, ait comporté à l'origine fibulation et defibulation est possible, peut-être même probable. Dans l'état actuel de nos connaissances il ne semble, en effet, pas téméraire d'avancer que la fonction la plus obvie de la labiadectomie doit être rattachée à cette finalité. Que les Kikuyu aient d'abord repris la coutume dans la forme sous laquelle elle était en vogue chez les Gumba, même comportant éventuellement fibulation et defibulation, est également possible. Mais ce qui nous intéresse est de savoir s'ils ont aussi assumé de manière durable l'idéologie qui inspirait peut-être la pratique de leurs prédécesseurs couchitiques et si, dans la négative, une déviation éventuelle par rapport à l'idéologie originelle n'a pas entraîné en outre, à courte ou à longue échéance, des modifications dans la pratique même.

Comme nous le disions, notre dossier comporte quelques réponses de vieux Kikuyu attribuant à l'*irua* la fonction de prévenir, comme ils disent, que la femme se révolte contre son mari, qu'elle s'enfuit de chez lui, qu'elle court avec d'autres hommes. Le but assigné à l'opération dans ces réponses rend immédiatement manifeste une différence avec la pratique couchitique, en occurrence somalienne. L'*irua* fonctionne comme un régulateur du comportement de la femme comme épouse, c'est-à-dire dans ses relations avec son mari. Par contre, la fibulation chez les Somali est en premier lieu considérée comme un moyen de protection efficace de la virginité de la jeune fille à partir de la puberté jusqu'au moment de son mariage. Or, chez les Kikuyu cette protection était assurée par la législation régissant la pratique du *nguiko*, tandis que l'existence même de cette législation prouve que la virginité courait des dangers, ce que, au moins selon la théorie, elle ne fait pas chez des filles qui ont subi la fibulation⁷². En d'autres termes — et en fonction du contenu du chapitre subsequent, nous tenons à l'affirmer avec une certaine emphase —, ni la fibulation, ni par conséquent la defibulation, n'existent chez les Kikuyu en tant que pratiques culturelles. Parmi les rares informations que nous avons réussi à obtenir des vieilles femmes au sujet de l'*irua*, il y en a une qui nous permet de verser un élément nouveau au dossier de cet aspect de la controverse

⁷¹ I. M. Lewis, 1973

⁷² La fibulation consiste essentiellement à provoquer, grâce au processus de cicatrisation que nous avons décrit en présentant la théorie de Ploss-Bartels, une réduction si considérable de l'ouverture vaginale que seul un mince trou persiste pour permettre aux urines et au sang menstruel de s'écouler. La pénétration par l'organe mâle était de la sorte rendue pratiquement impossible, ce qui constitue la plus sûre garantie de la virginité des futures épouses.

Un jour, une vieille veuve non-chrétienne de Karatina, dans le district de Nyeri, particulièrement bien disposée à notre égard suite à quelques services importants que les circonstances nous avaient amené à rendre à son unique fils, nous dit au cours d'une conversation que le but de l'*irua ria aka* consistait à « élargir la voie » (*kuaramia njira*). En réponse à nos demandes d'explication, elle spécifia que certaines parties des organes génitaux étaient enlevées en vue d'agrandir l'espace vaginal et de faciliter de la sorte le passage de l'enfant lors de l'enfantement. Comme il ressortira de la suite de notre exposé, du point de vue physique, la croyance impliquée dans ce témoignage ne constitue ni plus ni moins qu'un contresens. Néanmoins, frappé par le caractère inédit de cette argumentation que nous n'avions jamais entendue ni lue auparavant, nous prîmes le parti de creuser l'idée, et tout d'abord de vérifier dans quelle mesure elle était répandue. Car, comme la veuve Wanjiku était à ce moment notre seul témoin, il se pourrait qu'il s'agisse d'une opinion fortement localisée ou même, qui sait, d'une rationalisation entièrement privée. Nous étions, malheureusement, à la fin de notre séjour. En dépit de cela, nous avons encore été en mesure de recontacter neuf vieilles femmes que nous avions déjà rencontrées antérieurement et avec qui nous avons eu des conversations sur la circoncision des filles. Muni du savoir dont nous avait enrichi la veuve de Karatina, il s'avérait désormais relativement facile pour nous, sinon d'enfoncer, au moins d'entrouvrir des portes qui nous étaient restées jusqu'alors hermétiquement fermées. Les femmes sentaient que nous en savions maintenant tout de même un peu plus et que nous étions à même de parler du sujet plus ou moins « en connaissance de cause » (!). Nous avons scrupuleusement évité d'utiliser nous-mêmes le terme « *kuaramia njira* ». Or, il nous paraît hautement significatif que dans huit des neuf conversations il a fini par tomber de la bouche des femmes interrogées. Ce qui nous donnait l'impression que nous étions en présence d'une sorte d'expression consacrée. Ce que les trois dernières femmes, à qui nous avons posé une question à ce sujet, nous ont confirmé.

La vieille abordée en sixième lieu nous révéla un détail intéressant. Elle nous dit qu'un des jours consécutifs à l'opération, dans la hutte où les jeunes filles devaient résider, un rite avait lieu au cours duquel un œuf était glissé dans le vagin des filles et retiré ensuite. Le but de cette action, dit-elle, était de vérifier si l'ouverture vaginale était suffisamment large pour rendre possible un enfantement sans complication. Cette information concernant « l'épreuve de l'œuf » fut également confirmée par les trois vieilles qu'il nous restait à interroger.

Il nous faut ajouter que toutes les femmes dont il est question ici résident dans le district de Nyeri. Notre départ du Kenya se situait immédiatement après ce dernier séjour dans la partie septentrionale du pays. Nous n'avons donc pas eu l'occasion d'examiner si la croyance et la pratique ont existé également au-delà des frontières du district du nord, au Murang'a et au Kiambu.

En relisant plus tard nos notes prises au district de Kiambu, nous sommes tombé sur un passage que nous avions, au moment où nous le mettions sur papier, mentalement plus ou moins considéré comme inutile et sans importance, mais qui regagne signification à la lumière de ce qui précède.

Il s'agit d'un fragment d'une conversation avec William Njoroge, ministre africain de la CSM de la vieille garde⁷³. Voici le fragment en question :

Q. — « Vous avez vécu la controverse autour de la circoncision des filles. Pourquoi a-t-elle éclaté au juste ? Pour quelle raison les missionnaires se sont-ils opposés à cette pratique ? »

R. — « Je vais vous dire ce qui se passait dans le pays des Kikuyu à cette époque. Mais pour bien comprendre les événements, il convient tout d'abord de savoir ce qui suit. Au Kiambu, on coupait une petite partie des organes de la femme. La blessure était légère, mais parfois elle refusait de guérir ou elle saignait beaucoup et les filles en mouraient. C'est cela qui se passait au Kiambu. Au Nyeri et au Meru, c'était tout différent. Là-bas, on enlevait de grandes parties aux femmes de façon à ce que, quand elles étaient enceintes et elles allaient, en cet état, prendre un bain dans la rivière, elles perdaient l'enfant qu'elles portaient dans le ventre. C'est ce qui se passait au Nyeri et au Meru.

Les missionnaires étaient très fâchés à cause de ce que faisaient les Kikuyu de Kiambu et à cause de ce que faisaient les Kikuyu de Nyeri et les gens de Meru⁷⁴. »

L'informateur est de Kiambu. Son témoignage contient l'idée qu'au Kiambu on croyait que dans le nord on élargissait tellement la voie que les femmes risquaient même de perdre leurs enfants prématurément. C'est la version indigène des variantes dans l'opération au sud et au nord du pays. Mais le témoignage confirme, à sa façon, les informations recueillies auprès des femmes de Nyeri : l'opération est appréhendée comme entraînant un élargissement de la sortie vaginale et de la vulve. Il se peut aussi qu'en explicitant la différence entre la pratique du nord et celle en vogue au sud, l'informateur ait eu implicitement l'idée que la première pêchait en fait par excès de zèle, tandis que la seconde était fondamentalement correcte, mis à part les cas de blessures refusant de se cicatriser. La finalité attribuée à l'opération aurait ainsi été la même de part et d'autre. Mais nous sommes conscient que ceci n'est qu'une interprétation que nous ne saurions imposer comme contraignante.

Notons en passant que, si même un ministre ordonné de l'Eglise ne semble pas avoir saisi exactement la thèse et les visées des missionnaires — au moins pas dans leurs implications anatomiques — on est autorisé à conjecturer a fortiori que cela a également dû être le cas d'un grand nombre de simples gens.

Nous reçûmes une autre confirmation des données trouvées à Nyeri en lisant le petit travail inédit d'un élève du Collège Théologique Protestant de Limuru, dont, à notre demande, un ami nous envoya photocopie. Malheureusement, ce travail non plus ne nous informe pas sur le sud. L'auteur est Meru et son sujet est l'histoire de certains aspects du christianisme au Meru.

⁷³ Une première ordination de huit ministres africains avait eu lieu en 1926. Cfr *R. Moffatt*, p. 4. Une seconde ordination promouvait six ministres, parmi lesquels W. Njoroge, en 1935. Cfr *R. Macpherson*, p. 122.

⁷⁴ *Interview W. Njoroge*, 3-1-1975.

Il écrit : « Les amputations sont faites en vue d'élargir la voie ⁷⁵, comme les gens disent au Meru. (...) Le point à retenir ici est que l'amputation est pratiquée essentiellement pour élargir la voie en vue de permettre au bébé de sortir du ventre de la femme. (...) L'élargissement de la voie constitue un des motifs les plus importants de la circoncision des femmes. Et ceci ne saurait être oublié ou même minimisé lorsqu'on traite de la circoncision des femmes, spécialement telle qu'elle est en vogue au Meru ⁷⁶. »

Il ressort de tout ceci que, quoi qu'il en soit de l'origine couchitique de la clitoridectomie et labiadectomie kikuyu et de ses ressemblances matérielles avec la fibulation, cette dernière est, on ne peut plus éloignée et étrangère à l'idéologie des participants. L'épreuve de l'œuf, telle qu'elle était pratiquée, au moins dans certaines régions de Nyeri, peut difficilement être considérée comme une défibulation. Effectuée un ou deux jours après l'opération, elle rendrait complètement superflue la fibulation dans le cas où celle-ci aurait été intentionnée. Tout se passe comme si on voulait justement écarter tout danger éventuel de fibulation. Plutôt que comme une forme de défibulation — avec qui elle présente une ressemblance matérielle ^{76a} —, à cause du moment où elle est pratiquée, l'épreuve de l'œuf apparaît comme une sorte de remède préventif contre la fibulation. À la lumière de ces faits, on peut se demander comment des auteurs comme Ploss et Bartels sont arrivés à décrire l'*irua ria aka* comme une fibulation. Nous connaissons la réponse à cette question et nous y reviendrons plus loin.

De ce premier point de vue, l'*irua kikuyu* ne comporte donc pas de connotation antiféministe. Elle ne cherche pas, à l'instar de la pratique couchitique, en occurrence somali, à restreindre la liberté sexuelle de la femme. Il convient d'ailleurs de savoir qu'il y a d'autres exemples en Afrique montrant que la circoncision féminine n'est pas toujours entachée de cette volonté d'endiguer la liberté érotique de la femme. Ainsi, les femmes guinéennes excisées jouissent, de leur enfance à l'âge adulte, d'une grande liberté sexuelle qui subsiste, en fait, même après le mariage. L'adultère est condamné, l'épouse prise en défaut violemment battue, mais d'une manière générale son infidélité est tacitement tolérée à condition qu'elle ne la rende pas notoire et porte ainsi atteinte à la dignité de son époux. Quant à la jeune fille, nulle contrainte sérieuse ne vient entraver ses activités sexuelles, pas même la crainte de la grossesse ⁷⁷. Il n'y a donc pas de lien

⁷⁵ L'expression anglaise utilisée par l'auteur est : *to widen the way*.

⁷⁶ J. Ndege. L'idéologie de la clitoridectomie comme moyen de faciliter l'accouchement apparaît, semble-t-il, assez clairement dans la pratique de la coutume telle qu'elle est en vogue chez les Dilling du Soudan. Ce peuple pratique l'opération sur les femmes enceintes pour la première fois, au cours du huitième mois de leur grossesse. On ajoute une petite incision sur la vulve, également en vue de faciliter l'accouchement. Cfr. J. Khayat, p. 138.

^{76a} Dans certaines régions du Nord-Est Africain les femmes reçoivent, lors de la défibulation, dans le vagin une reproduction en bois ou en argile du pénis en érection de leur mari. Elles conservent plusieurs jours cet objet fiché dans la blessure causée par l'incision défibulante du tissu cicatriciel. Cfr. A. De Villeneuve. Mais le moment différent où se situent les deux interventions — insertion de l'œuf immédiatement après l'excision chez les Kikuyu, insertion du pénis quelques jours avant la noce à Djibouti — rend compte de leurs significations profondément divergentes.

⁷⁷ Voir P. Hanry, p. 50.

intrinsèque ni d'association nécessaire entre la clitoridectomie et la jalousie masculine, comme on le pense souvent. Et on peut effectivement douter si cette relation existait entre les deux chez les Kikuyu, lorsqu'on constate que la liberté sexuelle de la jeune excisée n'est limitée que par la volonté d'empêcher une grossesse prématrimoniale et que, une fois mariée, la femme couche en principe impunément avec tous les mâles de la tribu circoncis la même année que son mari. Elle a aussi la liberté de passer la nuit dans sa hutte avec un hôte de son mari qu'elle choisit elle-même librement dans le cas où il y a plusieurs visiteurs.

Mais l'*irua* ne comporte-t-elle pas d'autres aspects où la coloration antiféministe se manifesterait sans ambiguïté ? On admet en effet généralement que le véritable but de l'excision est de supprimer un des pôles de la jouissance érotique féminine. Et c'est dans ce sens que nous avons nous-mêmes d'abord compris certaines réponses de vieillards qui semblaient véhiculer un élément antiféministe.

On accepte d'habitude comme un fait établi que la clitoridectomie réduit notablement ou élimine totalement la sensibilité génitale de la femme. Mais y a-t-il vraiment un lien nécessaire et intrinsèque entre l'excision et la diminution ou l'élimination du potentiel érotique de la femme ? M. Bonaparte regrettait que nulle enquête n'ait été faite pour savoir si l'excision entraînait ou non la suppression de la sensibilité clitoridienne. Personnellement elle était convaincue qu'il n'en est rien et que cette sensibilité subsiste au niveau de la cicatrice ⁷⁸.

Semblablement P. Hanry pense que la zone clitoridienne peut, en dépit de l'amputation, être considérée comme un pôle affectif de la sexualité de l'excisée. L'auteur a effectué une enquête auprès de jeunes filles guinéennes excisées, qui pratiquaient la masturbation, en vue de préciser si cette masturbation était clitoridienne ou vaginale. Il a trouvé que quarante pour-cent des masturbations étaient clitoridiennes ⁷⁹. Certes, ce pourcentage ne saurait être considéré comme une preuve décisive, le nombre des masturbatrices étant relativement faible dans la société guinéenne. Toutefois, il s'agit d'une indication qui confirme l'intuition de M. Bonaparte et dont la base empirique est de toute manière plus solide qu'une simple croyance.

Le même auteur écrit : « Le questionnaire nous laisse supposer — de manière malheureusement fragmentaire — que la clitoridectomie rituelle ne supprime pas entièrement la sensibilité clitoridienne ; pratiquée assez tôt, elle ne supprime pas davantage la sensibilité vestibulaire, dans la mesure où les petites lèvres et les bulbes vaginaux, insuffisamment développés au moment de l'opération, se trouvent ainsi préservés ⁸⁰. »

En Guinée, l'opération est effectuée sur les fillettes lorsqu'elles sont âgées de 8 à 11 ans ⁸¹. Si nous nous rappelons que l'opération avait lieu chez les Kikuyu entre 10 et 12 ans, les conclusions de Hanry peuvent être appliquées aux jeunes filles kikuyu.

⁷⁸ M. Bonaparte, chapitre final.

⁷⁹ P. Hanry, p. 56.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 147.

⁸¹ *Ibidem*, p. 48.

Le témoignage qui suit est plus important encore, puisqu'il concerne un peuple couchitique en partie kenyan, les Somali, dont, en outre, les femmes ne sont pas seulement clitoridectomisées, mais aussi soumises aux opérations pénibles de la fibulation et de la défibulation. Les douleurs intenses provoquées par la dernière sont en outre causées par – et, par conséquent, directement associées avec l'acte sexuel. Or, l'anthropologue I. M. Lewis ramène de chez ce peuple des impressions qui vont dans le sens des idées des psychologues que nous avons cités. Il témoigne que l'opinion répandue parmi les observateurs européens, selon laquelle les femmes somali seraient des créatures traumatisées et dépourvues de vie sexuelle, ne s'accorde guère avec les faits et qu'il n'y a pas de preuves objectives permettant de suggérer que les femmes somali jouissent moins ou plus de l'acte sexuel que les femmes partout ailleurs. Les résultats de ses recherches font plutôt apparaître que chez les Somali hommes et femmes jouissent du commerce sexuel et le valorisent à la fois comme source d'une progéniture et comme une fin en soi⁸².

Un autre témoignage méritant d'être pris en considération est celui de A. Jacobs portant sur les Maasai, voisins des Kikuyu. L'auteur estime qu'on est autorisé à présumer que l'opération en vogue dans cette tribu n'affecte guère l'habileté des femmes à jouir du commerce sexuel⁸³.

Pourtant, depuis les travaux de Masters et Johnson⁸⁴ on est convaincu dans les milieux médicaux, psychologiques et psychiatriques que l'amputation plus ou moins extensive du clitoris a inévitablement des répercussions négatives sur la capacité de jouissance érotique de la femme. Il est, en effet, difficile de ne pas tenir compte des expériences concluantes effectuées par ces deux savants. Néanmoins, cela ne nous conduit pas à rejeter purement et simplement les conclusions des psychologues et anthropologues cités. En y regardant de plus près, les deux thèses se révèlent, malgré les apparences, globalement conciliables et concordantes. L'excision étant pratiquée dans les tribus mentionnées sur des fillettes en bas âge, les zones érogènes demeurent, en vertu de leur développement insuffisant au moment de l'opération, en grande partie préservées, comme le note d'ailleurs Hanry. S'il faut donc accepter que toute amputation occasionne normalement une réduction de l'excitabilité et de la capacité de jouir, dans les cas que nous avons passés en revue cette réduction sera minime, en vertu précisément des limites auxquelles se trouve soumise l'intervention chirurgicale elle-même. Les déclarations des anthropologues ne nous paraissent donc pas sujettes à caution. L'handicap causé à la faculté de jouissance est, dans les cas qui nous concernent, très probablement effectivement à considérer comme négligeable suite aux modalités particulières de l'opération, plus spécifiquement à l'âge où elle a lieu.

On pourrait légitimement rétorquer que, même si tout cela est exact, on ne doit pas pour autant exclure que dans l'esprit des participants kikuyu — et c'est finalement cela qui compte en occurrence — la clitoridectomie et la labiadectomie soient censées de supprimer ou de diminuer

⁸² I. M. Lewis, 1973, p. 431.

⁸³ A. Jacobs, 1973, p. 402.

⁸⁴ W. Masters - V. Johnson.

fortement la jouissance érotique. Une telle interprétation ne résiste pas aux faits, à moins d'accuser les Kikuyu d'importants manques de suite dans les idées. Si le but était d'exclure le pôle clitoridien du plaisir, la tradition aurait logiquement dû favoriser la seule forme véritablement vaginale du coït, le *coïtus a tergo*. Or, il se fait précisément que cette variante de la copulation se trouve strictement interdite par la coutume. En plus, si une diminution de la jouissance sexuelle tout court, dans n'importe quelle forme, clitoridienne ou vaginale, était réellement appréhendée et recherchée comme une fonction essentielle ou secondaire de l'*irua ria aka*, on bute contre une autre contradiction. Un élément caractéristique de l'opération effectuée sur l'organe sexuel des garçons chez les Kikuyu, comme chez les Embu et les Meru, consistait à laisser pendre un petit morceau de peau en forme de bourrelet au-dessus du gland. Ce bout de tissu prépuce est appelé *ngwati* (la brosse) et différencie physiquement la circoncision de ces peuples de celle pratiquée par d'autres tribus du Kenya⁸⁵. Ce qui est important, de notre point de vue, est l'affirmation des gens selon laquelle les femmes éprouveraient un plaisir accru en recevant un organe mâle *ngwatisé* dans le vagin. Une telle pratique, ou au moins une telle justification de cette pratique⁸⁶, est évidemment incompréhensible de la part d'un peuple qui chercherait à supprimer ou à réduire le ravissement génital de la femme⁸⁷. Elle s'harmonise, par contre, parfaitement avec le comportement et l'idéologie d'un peuple dont hommes et femmes valorisent également, sans en faire la finalité première du commerce sexuel, la satisfaction génitale comme un don désirable de la nature dont il convient de jouir de la même façon que des autres bonnes choses de la terre. Et c'est bien tels que nous sont apparus les Kikuyu.

Dans quel sens convient-il alors de comprendre les pièces de notre dossier qui semblent rebelles aux interprétations qui précèdent et que nous avons nous-mêmes spontanément comprises en continuité avec les idées reçues sur la finalité et les effets de la circoncision des filles ? Une première solution consisterait à mettre les affirmations des vieillards sur le compte de l'acculturation. Les informateurs nous auraient servi des idées qu'ils ont eux-mêmes reprises aux Européens, notamment aux missionnaires dont certains semblent, en effet, avoir transmis, avec la prudence requise, la théorie classique à des hommes convertis jouissant de leur confiance⁸⁸.

⁸⁵ B. De Rachewitz, p. 209 affirme que le *ngwati* provient du fait que les Kikuyu se font opérer à deux reprises : le premier jour, on coupe la partie supérieure du prépuce, le deuxième sa partie inférieure. Il arrivait parfois que le deuxième jour le garçon perdait courage. Il restait de ce fait circoncis à moitié et dès lors orné du *ngwati*. Cette explication est entièrement fantaisiste.

⁸⁶ On attribue encore une autre fonction à la pratique, mais qui n'a guère d'importance pour nous ici.

⁸⁷ Il est possible que la croyance possède un *fundamentum in re* biologique, si l'on admet que chez les femmes excisées la zone vagino-rectale soit plus sensible.

Au *ngwati* chez l'homme correspond une pratique similaire chez la femme. Celle-ci consiste en un nombre de petites incisions apportées dans la région pubienne. Ayant lieu avant l'initiation cette opération laissait une série de scarifications supposées d'accroître la jouissance génitale masculine lors du coït. Cette pratique semble cependant abandonnée depuis très longtemps. Cfr. L. S. B. Leakey, 1931, p. 279.

⁸⁸ Interview C. Kiongo, 31-10-1974. Le Révérend Kiongo, né en 1912, a occupé plusieurs

Mais point n'est besoin d'éclairer notre lanterne d'une lumière aussi lointaine. Réexaminés avec une attention intriguée, rendue plus aiguë et fécondée par les considérations que nous avons développées plus haut, nous avons constaté, non sans une certaine surprise, qu'en réalité aucun des témoignages recueillis ne mentionne explicitement la réduction du plaisir. C'est nous — et pour éviter toute équivoque, abandonnons ici le pluriel conventionnel de l'auteur —, c'est moi, insuffisamment dégagé des idées glanées au cours de lectures et d'entretiens avec des Occidentaux, qui suis responsable d'erreur. Imbu de ces théories, j'avais négligé un instant de m'en distancier suffisamment pour permettre simplement aux textes de dire ce qu'ils veulent dire et ce qu'ils disent en fait très clairement.

Afin que le lecteur puisse en juger par lui-même, voici les effets attribués par les vieillards « problématiques » à l'*irua ria aka* :

- a) Une femme incirconcise se révolte contre son mari.
- b) Elle s'enfuit de chez son mari.
- c) Elle querelle avec lui.
- d) *Elle se mêle aux conversations des hommes.*
- e) *Elle regarde les hommes droit dans les yeux.*
- f) Elle riposte quand son mari donne des ordres.
- g) *Elle court avec d'autres hommes.*
- h) Elle néglige les enfants et le ménage.
- i) Elle parle trop.
- j) *Elle ne sait pas se tenir convenablement.*
- k) Elle s'adresse à son mari la tête levée.

Ces sentences peignent le tableau de la femme non-circoncise. Mais à partir d'elles, il est facile de brosser celui de l'excisée. Il suffit de poser le contraire de chaque phrase.

Les affirmations dans lesquelles nous avons cru spontanément impliquée la théorie sur l'*irua* comme réductrice de la satisfaction sexuelle sont celles reproduites en italiques : d — e — g — j.

Dire à quelqu'un, qui au point de départ a en tête la théorie selon laquelle l'excision est censée diminuer l'excitabilité et la possibilité de jouissance érotique, qu'une femme excisée « ne se mêle pas aux conversations des hommes (d), ne regarde pas les hommes droit dans les yeux (e), ne court pas avec d'autres hommes (g), et sait se tenir convenablement (j), est presque fatalement le conduire à croire qu'il se trouve en présence d'une confirmation de la thèse. Mais, en réalité, il a introduit de la sorte dans le raisonnement des informateurs un chaînon qui n'y est pas nécessairement présent et qui pourrait très bien n'exister que dans sa propre imagination. Il suppose spontanément que l'excisée se comporte d'une manière déterminée parce que l'excision a réduit son excitabilité et sa sensibilité à l'enchantement génital. Or, cette supposition est gratuite. Le « *parce que* » est de trop. Il ne se trouve ni affirmé ni même suggéré par les informateurs.

fonctions importantes dans la PCEA. Le Mémoire sur la circoncision des filles prend, en effet, à son compte cette théorie.

Le seul lien de cause à effet que ceux-ci posent explicitement est celui entre l'excision et une façon particulière d'être et d'agir de la femme qui l'a subie :

Irua —————> comportement *d — e — g — j*.

Le facteur causal intermédiaire ne s'enracine que dans les préjugés du chercheur :

Irua ———> diminution du
potentiel érotique ———> comportement *d — e — g — j*.

Certes, ce dernier pourrait toujours maintenir que sa thèse se trouve affirmée par implication. Mais c'est se mouvoir en cercle vicieux. Il faudrait donner des preuves, ce dont, avec les informations que nous possédons, nous devons nous avouer incapable.

Il convient donc de nous y prendre par un autre biais. Les propositions *d — e — g — j* doivent être replacées dans le contexte immédiat dont elles font partie intégrante, c'est-à-dire l'ensemble des sentences de *a* à *g*. Celles-ci, ou plus exactement leurs contraires, constituent autant de traits spécifiques de l'image que la tradition kikuyu honore et transmet de la femme idéale. Les informateurs les énumèrent pêle-mêle et la liste reproduite ici n'est ni exhaustive ni stéréotype. Elle est seulement représentative et typique. Or, plusieurs des propositions en présence ne sont pas de nature à engendrer chez l'Européen l'idée qu'elles résultent d'une diminution des capacités de jouissance. C'est en fait le cas de toutes celles qui ne sont pas reproduites en italiques : *a — b — c — f — h — i — k*. Il s'avère donc que la thèse qui nous occupe rattache les sentences *d — e — g — j* à un facteur explicatif qui non seulement n'est pas mentionné par les informateurs, mais qui, en outre, ne rend pas compte d'un certain nombre de composantes de l'unité dont elles forment des parties. Une explication adéquate et satisfaisante doit être à même de rendre intelligibles tous les détails et la totalité même du comportement présenté comme caractéristique et spécifique de la femme excisée ou non-excisée.

Inutile de rétorquer qu'on peut très bien s'imaginer que certaines conséquences de l'excision soient effectivement directement attribuables à son côté physique — et ce serait le cas de *d — e — g — j* par le biais de la mise en veilleuse de l'excitabilité —, tandis que d'autres seraient plutôt à considérer comme des effets concomitants psychologiques de l'opération et de l'ensemble de l'expérience initiatique. Une telle distinction est dépourvue de sens pour notre propos, non seulement parce que, comme il a été dit plus haut, l'influence de l'opération sur le potentiel érogène a été fortement exagérée, mais surtout parce que nous sommes concernés ici par l'idéologie de la transformation de la femme excisée. Au niveau de celle-ci il n'y a guère de trace d'une différenciation entre l'efficacité physique et l'impact psychologique de l'initiation.

Tous les effets sont attribués indistinctement et en bloc à l'*irua*, elle-même considérée comme événement unique et indivisé.

Comme toutes les cultures, celle des Kikuyu a secrété une certaine image de la femme. Cette image comporte, entre autres, une dimension normative. Nous entendons par là des aspects qui expriment ce que la femme devrait être, comment elle devrait se comporter idéalement. Nous

avons touché à certaines composantes de cet idéal au chapitre III. Les traits dégagés de nos interviews sur les effets de l'*irua* et mis en propositions ci-haut ne constituent, présentés en creux par leur formulation négative, que des explicitations, des confirmations, des applications concrètes des principes énoncés à propos de la femme dans notre exposé sur le triangle de la vie.

D'autre part, nous avons souligné que l'efficacité de l'*irua* ne se fait pas seulement valoir sur le terrain physique — confirmation d'un sexe jusqu'alors hybride et androgyne —, mais se répercute également sur le domaine moral et psychologique.

C'est en rattachant à ces données l'ensemble des propositions *a—k* que nous parviendrons à les lire sous l'éclairage exact et à résoudre le problème de la touche antiféministe que nous avons d'abord cru déceler en certaines d'entre elles.

Dans la société traditionnelle, aucune femme kikuyu ne serait devenue l'épouse d'un homme non circoncis. L'incirconcis n'est pas *vir*. Allant au fond de la pensée indigène, il faut dire qu'on n'interdit pas à l'incirconcis l'exercice des fonctions considérées comme appartenant en propre à l'être mâle — prendre femme, susciter des enfants dans le sein des femmes, diriger un foyer, exercer des responsabilités sociales, militaires, économiques, politiques et religieuses — simplement parce qu'il serait incirconcis au sens de juridiquement et rituellement inhabilité à l'exercice de ces fonctions, mais aussi et plutôt parce que, *étant incirconcis*, on le croit physiquement et psychologiquement inapte à l'accomplissement de ces tâches. L'incapacité juridique possède une base bio-psychologique. L'incirconcis n'est pas investi de virilité, ni du caractère, des dons, des aptitudes et du comportement qui vont avec elle. Quoi qu'il en soit de son âge physique, sa manière d'être et d'agir restera invariablement imprégnée d'infantilisme et de féminité.

Semblablement, aucun homme kikuyu n'aurait choisi une épouse incirconcise, parce qu'aux yeux de la tradition un être pareil n'est pas une femme. Elle n'est ni préparée physiquement à son rôle de mère ni éduquée moralement et psychologiquement à sa tâche d'épouse. N'étant pas véritablement femme, on peut s'attendre à ce qu'elle se comporte tantôt avec l'immaturité et l'irresponsabilité de l'enfant, tantôt avec l'assurance et la liberté de l'homme.

Si on relit les onze propositions de *a* à *k* (y compris *g*), on constatera qu'elles deviennent toutes intelligibles à la lumière du comportement déréglé, on pourrait dire de la nature désaxée, attribué à la femme incirconcise. Celle-ci apparaît comme un être qui n'a pas trouvé son équilibre, n'a pas découvert sa véritable place dans l'ordre de la nature et de la société et dont le comportement oscillant, faute de source propre et de racine autonome, emprunte son modèle tantôt à celui de l'enfant tantôt à celui de l'homme.

Les instructions données à l'occasion de l'*irua*, dont elles formaient une partie intégrante et essentielle — le terme *irua* désignant aussi bien l'opération proprement dite que l'ensemble des épreuves initiatiques — constituaient l'école où l'imagologie de l'homme et de la femme kikuyu était inculquée aux membres de la tribu. C'est d'ailleurs à cet ensemble que le

pouvoir transformant les enfants en hommes et en femmes est attribué. Dans le système traditionnel, l'enseignement qui allait de pair avec l'opération (*kuumithio*) était considéré comme un élément nécessaire et indispensable de l'initiation. Quelqu'un qui ne l'avait pas suivi ne pouvait être considéré comme pleinement initié et membre à part entière de la tribu.

La jeune fille n'a pas seulement subi une modification physique à l'issue de l'*irua*. Elle sort de l'expérience initiatique comme un être profondément changé, également au plan psychologique. Elle est adulte. Elle a atteint équilibre et maturité. Elle est consciente des fonctions et des responsabilités importantes qui l'attendent comme épouse et mère. Le rite l'a rendue confiante en elle-même, l'a assurée qu'elle est capable de les exercer. Il lui a conféré une identité. Elle s'est découverte femme et elle se sent reconnue comme telle par la société. Elle sait comment se comporter pour être repérée comme femme et pour permettre à l'homme de se sentir homme en sa présence. Elle ne se révolte pas contre son maître. Elle ne quitte pas la maison sans sa permission. Elle ne se querelle jamais avec lui : la parole du mâle est loi. Jamais elle ne riposte quand elle reçoit un ordre de son mari et elle ne songe pas à partager son lit avec un autre mâle à l'insu de son maître. Elle parle et se tait au rythme du bon plaisir de celui qui la possède. Les enfants, le ménage, le travail sont ses soucis constants et uniques. En présence des hommes elle se montre effacée, discrète, décente, digne ; jamais elle n'osera se mêler à leurs conversations et elle se gardera bien de les regarder dans les yeux. Lorsqu'elle s'adresse à son mari, elle garde la tête baissée en signe de respect et de soumission. Elle sait qu'en transgressant ces règles elle déchoit de sa féminité, brise l'ordre de la nature, bouleverse les fondements de la société et qu'elle devient un être anomalique dans la tribu, un monstre, une *incirconcise* que, emporté par une juste colère, son mari appellera « hyène »⁶⁹.

Nous sommes bien loin de la croyance à un pouvoir réducteur des facultés érogènes de l'*irua*. Les éléments dans les témoignages qui pourraient faire croire à la présence d'une telle opinion dans l'idéologie kikuyu se comprennent aisément comme les composantes d'une mutation attribuée dans son ensemble et comme une unité à l'*irua*, instrument de transformation des jeunes filles en femmes adultes et mûres, modelées selon l'image normative de la tribu et des attentes contraignantes de ses membres masculins.

L'*irua* ne comporte pas de connotation antiféministe si on veut dire que la pensée kikuyu aurait repris à son compte l'idéologie sous-jacente à la fibulation. Elle ne la possède pas non plus si on entend par-là que l'opération viserait à opérer une atténuation des capacités de jouissance érotique. On serait toutefois autorisé à lui attribuer cette dimension, dans la mesure où on se plairait à qualifier la culture kikuyu, fortement patriarcale, à descendance patrilinéaire et à la résidence virilocale, telle que nous en avons décrit les principes de base au chapitre III et dégagé quelques appli-

⁶⁹ Nous ne savons pas si la gravité extrême de cette insulte dérive de la circonstance que la femelle de l'hyène possède un clitoris très développé. Il se pourrait bien qu'il en est ainsi. En vertu de cette particularité physique l'hyène devient un animal qui défie les classifications admises, exactement comme la femme incirconcise.

cations dans les paragraphes précédents, comme fondamentalement anti-féministe. Mais on doit demeurer conscient qu'un tel jugement, quoi qu'il en soit par ailleurs de sa valeur intellectuelle ou éthique intrinsèque, relève en définitive d'un choix et repose sur des évaluations culturellement déterminées.

6. — Nous avons dit au début de cet exposé que l'*irua* ne peut être envisagé comme un rite isolé ou isolable de l'ensemble de la vie et de la culture du peuple, auxquelles il convient par contre de la rattacher, et que faire l'étude de cette institution reviendrait en fait à tenter une monographie exhaustive sur la société kikuyu. Etant admis qu'une telle démarche est exclue ici, il nous paraît cependant essentiel de marquer brièvement le rapport existant entre l'initiation et la notion de vie, que nous avons dégagée comme étant le concept central de la pensée kikuyu. Eu égard à certains développements qu'on rencontrera ultérieurement dans cet ouvrage, il nous semble également intéressant de nous demander si la tradition établissait un lien entre l'*irua* et la terre, pivot crucial du triangle de la vie.

L'initiation transforme les enfants en mâles ou femelles. Elle les munit des vertus morales, des qualités psychologiques et des traits caractériels regardés comme indispensables aux membres des sexes respectifs. Elle les établit comme hommes et femmes au sens d'êtres accrédités par la société pour exercer les fonctions que la culture confie à ceux qui sont investis de ces statuts.

Dès lors, la référence à la vie saute immédiatement aux yeux. Sans initiation, pas de mâles ni de femelles, pas d'hommes ni de femmes, pas de personnes dûment habilitées à se marier et à procréer, en un mot pas de transmission de la vie, cette manifestation suprême, fondamentale et primordiale de la force vitale. En effet, les unions entre incirconcis ne sont pas seulement des démarches illégitimes, mais encore des anomalies monstrueuses ; pas seulement vouées à la stérilité, mais encore entraînant le courroux des ancêtres et la mort pour ceux qui s'y livrent.

Il n'est, par conséquent, guère étonnant que les Kikuyu établissent effectivement un lien entre l'initiation et la vie. Les vieillards disent que, étant enfants, ils aspiraient à passer le plus vite possible par la cérémonie, fermement persuadés qu'ils étaient qu'après avoir subi la circoncision, le corps reçoit comme un coup de fouet et se développe plus rapidement et plus vigoureusement comme s'il était vitalisé par un nouveau souffle de vie⁹⁰. Cet influx accru de la force vitale fertilise également l'activité de l'esprit. Dans la situation moderne, la croyance se développe que la circoncision permet d'absorber plus rapidement et plus efficacement le savoir de l'homme blanc⁹¹. Le romancier J. Ngugi traduit de manière explicite la pensée du peuple. Dans son roman *The River Between*⁹², il décrit comment les candidats à l'initiation, avant de subir le rite, se baignent dans une rivière qui porte le nom significatif de *Honia*, la rivière de la vie. Rien que le désir de subir le rite éveille dans le corps de la jeune fille Nyambura

⁹⁰ Cfr. C. Cagnolo, 1933, p. 94.

⁹¹ Cfr. J. Ngugi, 1965, p. 45.

⁹² J. Ngugi, 1965.

les forces de la *vie* et la conduit vers la rivière de la *vie*. Par contre, le refus de l'*irua* équivaut à se couper de la *vie* et les effets d'une telle coupure deviennent manifestes dans la figure morose et infiniment triste de la femme de Josiah, un Kikuyu qui a pris le parti des missionnaires, hostiles à la coutume.

Il est possible de spécifier tant soit peu de quoi il s'agit en recourant à une analogie qui a été utilisée par A. Hocart. Cet auteur fait remarquer que la théologie catholique élabore une classification des sacrements, précisant pour chaque sacrement la nature spécifique de la grâce obtenue, la « grâce » étant un don surnaturel par lequel Dieu nous accorde la « vie » éternelle. De la même façon, on peut dire que l'initiation confère au garçon la « grâce » rituelle par excellence — c'est-à-dire la vie —, mais sous une forme spécifiquement *masculine*⁹³. Hocart traitait d'une société qui ne pratiquait que l'initiation des garçons (les Omahas), mais il n'est pas difficile d'étendre l'application de l'analogie à l'initiation des fillettes. La grâce qui est accordée à elles par l'*irua* est également la vie, mais sous une forme spécifiquement *féminine*.

En résumé, nous pouvons dire que, en confirmant le caractère *mâle* du garçon, présent jusque-là seulement de manière latente et non-actualisée, et en le transformant en *homme* au sens culturel du terme où il signifie un être mâle autorisé à exercer un certain nombre de fonctions en partie biologiquement déterminées, en partie culturellement définies, l'initiation est censée d'accorder cet effet spécifique de la force vitale qui habilite le bénéficiaire à devenir un chaînon actif et responsable dans le cycle vital qui fait exister et perpétue le groupe social. De même, en dégageant de manière définitive l'être *femelle* des jeunes filles et en les pourvoyant du statut de *femme*, l'*irua* les investit de cette fonction précieuse entre toutes consistant à assurer la continuité de l'être du groupe, de lui garantir une durée dans le royaume de la vie. La manière dont cette fonction se concrétise est rendue plus claire par ce qui a été dit au chapitre III à propos du rôle de la femme à l'intérieur du triangle de la vie.

Mais la notion de vie se trouve, à son tour, dans l'esprit des Kikuyu, puissamment associée à la terre. Aussi, dans *The River Between* Ngugi écrit-il à propos de son héros subissant la circoncision : « Son sang coulait librement sur le sol, pénétrant et disparaissant en lui. Désormais un lien religieux liait Waiyaki à la terre, comme si son sang constituait une offrande⁹⁴. » Le terme offrande est sans doute amené ici par une analogie implicite établie par l'auteur entre le sang du circoncis et la quantité de bière que les Kikuyu versent traditionnellement par terre, avant de boire, en guise de sacrifice aux ancêtres. La circoncision est donc ici comprise comme restaurant un lien spécial avec la terre, mère de toute vie, et avec les ancêtres, chaînons de la transmission de cette vie.

Cependant, la valeur de cette vue du romancier se trouve affaiblie du fait qu'elle n'a pas de fondement ethnographique et qu'elle se trouve même basée sur une donnée erronée. En effet, lors de l'opération, aussi bien les garçons que les fillettes étaient assis soit sur une peau de vache, soit sur

⁹³ A. M. Hocart, p. 170.

⁹⁴ J. Ngugi, 1965, p. 52—53.

une natte tissée de feuillages. D'après Hobley, on évitait même expressément que le sang ne coule par terre ⁹⁵.

Nous sommes donc en présence d'une élaboration littéraire, compréhensible de la part d'un romancier. Toutefois, si l'auteur a cédé à l'imagination poétique au détriment des faits anthropologiques, ce n'est pas pour introduire une idée complètement fausse. Il existe un lien entre l'*irua* et la connexion vitale du peuple avec la terre. Ainsi, comme l'incirconcis n'est pas sujet de droit dans la société kikuyu, il ne saurait entrer en possession de la terre ancestrale ; il n'a pas la capacité juridique de l'hériter. La circoncision, par contre, lui donne accès à ce droit. Les Kikuyu traditionnels croient aussi que leurs aptitudes au travail de la terre dérivent directement de l'*irua*. Ils estiment que l'incirconcis est incapable d'exécuter avec compétence les tâches importantes et vitales pour la subsistance qui relèvent de l'agriculture. Encore aujourd'hui, on les entend dire fréquemment à propos des membres d'une tribu qui ne pratique pas la circoncision, les Luo : « Ils ne savent pas cultiver. Ils grattent seulement un peu la terre comme le font chez nous les gosses... » L'initiation est envisagée ici comme la porte qui donne accès à une maturité habilitant le sujet à participer de manière appropriée à l'activité culturelle par excellence de la tribu. Elle confère un don spécial, un charisme, dont restent privés ceux et celles qui ne sont pas passés par elle.

La référence de l'*irua* à la terre émergera puissamment à la conscience du peuple durant l'époque coloniale, notamment à l'occasion de la lutte des missionnaires contre la coutume. Elle se trouve dans ce contexte non seulement abondamment explicitée, mais on est autorisé à dire qu'elle s'enrichit de connotations nouvelles en relation avec les attaques auxquelles l'institution fut exposée. Nous y reviendrons en son temps.

Peut-être sommes-nous désormais mieux équipés pour saisir la puissante fonction intégrante tenue par l'initiation dans la société kikuyu. L'*irua* crée vie et ordre dans un cosmos autrement dévitalisé et chaotique, elle nourrit de cette vie ceux et celles qui la subissent et les incorpore à cet ordre. Elle établit la continuité entre les vivants et les morts puisqu'elle constitue dans le présent le prolongement de la geste vivifiante et ordonnatrice des ancêtres. Elle appelle à l'existence la communauté des vivants kikuyu, puisqu'elle est le sceau sans lequel on ne saurait accéder à la dignité de membre de la tribu. Elle est cause efficiente matérielle et formelle de l'appartenance à l'ethnie. Envisagée dans sa totalité, avec ses particularités et ses détails spécifiques, elle opère comme un principe de classification divisant le monde en Kikuyu et non-Kikuyu. Sans elle, l'univers humain basculerait à nouveau dans le chaos primitif indifférencié. Elle actualise les facultés latentes de la transmission de la force vitale et fait surgir d'une masse amorphe et androgyne les pôles constitutifs de l'ordre sexuel, créant de la sorte les pierres angulaires de l'édifice de la société. Elle incorpore les enfants à un sexe et à l'état adulte et les pour-

⁹⁵ C. W. Hobley, 1922, p. 82. Nous ne savons pas ce qu'il en est exactement sur ce point chez les Kamba. En décrivant le sens de la circoncision chez ce peuple voisin et culturellement apparenté aux Kikuyu, J. Mbiti, 1969, p. 123, emploie un langage qui paraît presque textuellement emprunté au romancier kikuyu.

voit de la grâce propre à ces statuts. A son défaut on assisterait au spectacle d'un monde à l'envers, d'un univers humain régi par la monstruosité des rapports inversés, d'un cosmos où personne ne connaît sa place ou sa fonction, où les hommes se comportent comme des femmes et les femmes s'arrogent les droits des hommes. Elle habilite les jeunes biologiquement, psychologiquement et socialement à l'exercice des fonctions vitales de la société. Elle les incorpore dans les classes d'âge qui viendront structurer puissamment toutes les étapes de leur existence d'adulte et de vieillard.

ORAGE AU MONT KENYA

1. Les débuts : 1906—1915

La prédication missionnaire contre l'*irua ria aka*¹ a débuté en 1906, année où J. W. Arthur reçoit la charge de l'hôpital de la CSM à Kikuyu au Kiambu. Le docteur Arthur a joué un rôle éminent à plusieurs reprises et à des moments cruciaux dans la vie de la tribu et dans l'histoire politique du Kenya en général. C'est lui qui acte comme porte-parole des missions protestantes lorsque celles-ci définissent leur point de vue sur la question du travail forcé dans la colonie. C'est lui qui expose, défend et détermine en grande partie le point de vue des mêmes missions sur la question indienne. C'est lui qui, pendant la première guerre mondiale, prend l'initiative de former un corps de volontaires kikuyu, composé de soldats et de porteurs, qui participeront à la campagne est-africaine. C'est encore lui qui se trouve nommé par le gouvernement membre du conseil exécutif pour y représenter les intérêts de la population africaine du pays, jugée incapable d'assumer elle-même cette fonction. Rien d'étonnant dès lors que le nom du docteur Arthur soit également lié d'une manière particulière à la querelle sur la circoncision des filles.

Chargé de la direction d'un hôpital, étant lui-même médecin, Arthur n'était pas lent à se rendre compte de certaines anomalies physiques chez les femmes excisées qui lui semblaient découler de la coutume, et il se fit immédiatement un ennemi acharné et infatigable de la pratique. Porté à la tête de la CSM au Kenya en 1911, il devient automatiquement une des figures missionnaires les plus importantes et les plus en vue de la Province Centrale et, en fait, de tout le pays. La nomination à ce poste lui fournit, entre autres, l'occasion de transposer la bataille, entamée à Kikuyu, à une échelle géographique plus large, débordant vite le territoire assigné à l'organe missionnaire de sa propre Eglise. La AIM rejoint, en effet, la prédication d'Arthur contre la coutume en 1915, année où la CSM étend en outre l'offensive à son deuxième fief important, Tumutumu dans le district de Nyeri. « Le premier à se lever contre la circoncision des filles à Kijabe (quartier général de la AIM) fut un docteur en médecine, le docteur Davis. Il coopérait étroitement avec le docteur Arthur de la CSM de Kikuyu en vue d'exterminer la coutume. Arthur lui-même est venu prêcher contre

¹ Les dates et les événements essentiels de la controverse sont connus. On peut trouver les plus importants mentionnés tantôt dans le MFC de la CSM, tantôt chez F. B. Welbourn, 1961, ou C. G. Rosberg - J. Nottingham. Il existe, en outre, d'autres études plus brèves qui seront citées plus loin. La première étude historique systématique et complète sur la querelle, cependant, est celle, encore inédite, de J. Murray, 1974, que nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion de consulter mais qui est sur le point de paraître. Notre esquisse se base sur la littérature existante, sur quelques sources d'archives et sur une série d'interviews.

l'irua à Kijabe. Il allait d'église en église et de dénomination en dénomination pour répandre son enseignement². »

A Tumutumu, les missionnaires s'étaient jusqu'en 1915 contentés d'essayer de soustraire garçons et filles aux cérémonies et aux rites qui précèdent et suivent l'opération proprement dite et dans lesquels ils voyaient se perpétuer la transmission de l'esprit de la tradition kikuyu, autrement dit du paganisme. En certains endroits, notamment là où les rites étaient célébrés selon les canons de la moitié kikuyu, les garçons et les filles initiés étaient rendus témoins d'exhibitions de copulation. A propos de l'enseignement préparatif à l'opération, le Mémoire de la CSM écrit : « Il y a peu de doute que les instructions préparatoires ont pour effet de corrompre les jeunes et qu'elles sont, en outre, psychologiquement dangereuses à cause de l'importance injustifiée qu'elles accordent à la vie sexuelle et qu'elles inculquent dans l'esprit des initiés³. » Contrairement à ce qui se passait au sud, où les docteurs Arthur et Davis invoquaient à l'appui de leur attitude des raisons médicales, ici l'opposition des missionnaires se dirigeait donc initialement contre l'institution de l'initiation dans son ensemble, à l'exception précisément de l'opération. En 1912, les missionnaires décidèrent que l'opération sur les garçons chrétiens devait avoir lieu à l'hôpital de la mission, non pour des motifs médicaux, mais pour empêcher que les initiés soient exposés à l'enseignement obscène et immoral précédant et suivant le rite de la circoncision proprement dite. En 1915, trois jeunes filles venaient de rejoindre l'Eglise, un peu avant qu'elles devaient être excisées. Les missionnaires saisirent l'occasion pour éloigner désormais aussi les filles chrétiennes des instructions et exhibitions « diaboliques » allant de pair avec *l'irua*, et décrétèrent que l'excision devait, elle aussi, à l'avenir être effectuée à l'hôpital⁴. Une *muruthia* traditionnelle⁵ fut invitée à venir faire l'opération en présence du docteur Philp, alors en charge de l'hôpital de Tumutumu, et d'un autre missionnaire nommé Stevenson. Les deux Européens furent tellement scandalisés et bouleversés par la brutalité du spectacle auquel ils assistaient qu'ils refusaient catégoriquement que l'expérience soit répétée telle quelle à l'hôpital. Ils suggéraient que l'opération soit confiée exclusivement à un personnel médical qualifié. Finalement, et surtout depuis 1920, lorsqu'une femme, Elisabeth Ndobi, meurt à l'hôpital de Tumutumu en donnant la vie à son premier enfant, accident qui est attribué par Philp aux séquelles de *l'irua*, le médecin-missionnaire de Tumutumu combattra la pratique essentiellement sur la même base que les missionnaires du sud du pays⁶. Il deviendra un fervent disciple du Dr Arthur et consacrera toute son énergie à une lutte pour obtenir l'abolition pure et simple de la coutume.

Comme on s'en rend compte, c'est donc en dernière analyse sur des raisons médicales qu'est fondée l'opposition des missionnaires contre l'exci-

² Interview J. Nyenyeri, 12-8-1972.

³ CSM, MFC, p. 3.

⁴ Les vieillards et vieilles de Tumutumu se souviennent encore du nom des trois filles en question. C'étaient : Elisabeth Mwarania, Ruth Wangui, Julia Mukami.

⁵ On se souvient également encore de son nom : Nyawira Waiguru.

⁶ Cfr. C. Waruiru.

sion. Quels étaient les effets dommageables qu'ils attribuaient à la pratique ? A part le fait que l'attention de la jeune fille est polarisée par sa fonction sexuelle, ce que la CSM considère comme psychologiquement néfaste, le Mémoire sur la question, établi par cette Eglise, cite trois autres facteurs à cause desquels l'Eglise presbytérienne se déclare contre la coutume. Tout d'abord, l'opération provoque chez la jeune fille une douleur aussi vive et intense que la pratique en devient injustifiable et indéfendable. Une seconde considération est plutôt tenue en mineur, comme on pouvait s'y attendre de la part d'un rapport rédigé par des missionnaires profondément imbus de puritanisme victorien : l'opération entraîne une réduction de la faculté de jouissance génitale de la femme. Aussi, à partir de 1929, les missionnaires protestants choisirent de parler de « la mutilation sexuelle de la femme » plutôt que de la circoncision des femmes. Enfin, au cours du processus de cicatrisation de la blessure des tissus normalement sensibles et souples se durcissent. Leur élasticité s'en trouve diminuée, ce qui donne lieu à de sérieuses complications au moment où les filles seront appelées à mettre au monde des enfants, en particulier leur premier-né⁷. Cette dernière raison alléguée constitue l'argumentation-clef des missionnaires. C'est elle qu'ils brandissent constamment et il nous paraît certain que, dans le feu de leur propagande, ils en ont notablement exagéré la portée. Ploss-Bartels se basent sur des « rapports médicaux missionnaires », dont ils omettent de citer les auteurs nominativement, pour dire que la coutume était condamnable parce que, à cause du manque d'hygiène, les plaies s'infectaient souvent, et aussi parce que des souffrances sont causées par le fait que les « indigènes ont omis de pourvoir à une voie suffisamment large »⁸. Nous constatons donc que ces auteurs ont emprunté leur description de la circoncision féminine en termes de fibulation aux témoignages des missionnaires.

2. Les arguments médicaux

Qu'en est-il de la valeur proprement médicale de ces argumentations ? On peut difficilement blâmer les missionnaires pour avoir pensé qu'une des conséquences de l'opération consistait à réduire la sensibilité génitale de la femme. Cette opinion était universellement répandue parmi les Européens. Nous avons dit avec quelle circonspection il convient de l'entourer et combien les conséquences de l'opération sont probablement limitées dans le cas kikuyu. Ce qui nous paraît, par contre, hors de doute est que, s'il n'y avait eu que cet effet particulier à déplorer, les missionnaires protestants n'auraient jamais pris, à cette époque et avec leur mentalité, la décision d'organiser une croisade contre la coutume. Nous voulons pour preuve du peu de cas qu'ils faisaient en réalité des intérêts de la femme en cette matière le fait qu'ils se sont opposés au *ngwati* pour lequel il n'existait aucune contre-indication médicale et qui avait précisément comme but et effet présumé d'augmenter la jouissance de la femme⁹. Si les mission-

⁷ CSM, MFC, p. 73—74.

⁸ H. H. Ploss - M. P. Bartels, p. 347.

⁹ Les gens en étaient venus à désigner la circoncision des garçons sans *ngwati* comme la « circoncision chrétienne ».

naires avaient été vraiment préoccupés de cet effet particulier de l'*irua* chez la femme, on ne voit pas pourquoi ils ont contribué à la disparition d'une coutume innocente du point de vue médical, et dont la conséquence était précisément d'intensifier la jouissance féminine.

La désapprobation et la condamnation missionnaires étaient beaucoup plus explicitement motivées par la souffrance infligée aux jeunes filles lors de l'opération et par les conséquences qu'elle était supposée de provoquer au moment où les femmes excisées devaient être délivrées de leur premier enfant. Selon les missionnaires, c'était souvent la mort et de la femme et de l'enfant qui en suivait.

En ce qui concerne l'argument des souffrances physiques causées aux jeunes filles, il ne paraît pas très convaincant : les garçons subissent une opération au moins tout aussi douloureuse sans qu'ils aient attiré la pitié ou l'horreur des missionnaires. C'est sur le dernier point que la propagande missionnaire s'est effectivement concentrée en présentant l'*irua* *ria* *aka* comme une menace pour la vie.

Cet argument, que les missionnaires ne cessaient d'orchestrer, reçut un coup grave en 1931 lorsque L. S. B. Leakey publia un article sur *Le Problème Kikuyu de l'Initiation des Jeunes Filles*¹⁰. L'auteur se défend de vouloir s'ériger en partisan de la clitoridectomie ou de la labiadectomie. Mais il estime que les missionnaires étaient en train de les attaquer avec des arguments qui, d'après lui, n'en étaient pas, et que de la sorte ils nuisaient en fait à leur propre cause. Dans l'immense majorité des cas, explique Leakey, la blessure contractée lors de l'*irua* guérit rapidement et n'entraîne pas de conséquences nuisibles ou dangereuses. Il reconnaît cependant qu'il y a presque toujours dans chaque district l'un ou l'autre cas où, malgré les précautions prises¹¹, la blessure finit par s'infecter. Alors le processus de cicatrisation est beaucoup plus lent, et lorsque la plaie finit par guérir, une grosse cicatrice en prend la place. En enlevant aux tissus leur élasticité naturelle, de pareilles cicatrices rendent la délivrance difficile et parfois fatale.

Jusque-là, l'explication de Leakey ne s'éloigne pas beaucoup de l'argumentation des missionnaires eux-mêmes. A cette différence près, toutefois, que Leakey prétend que les cas aux conséquences néfastes étaient extrêmement rares, alors que, dans le feu de la discussion, les missionnaires ont pratiquement présenté l'issue fatale comme étant de règle générale. D'où vient cette divergence de vue ? Aujourd'hui, dit Leakey, les cas malheureux parviennent plus fréquemment à la connaissance des missionnaires parce que, la confiance des gens en la médecine européenne s'étant accrue, ils se présentent plus volontiers aux hôpitaux des missions. Mais il ne faut pas oublier pour autant que les femmes qui se présentent chez le médecin avec une complication consécutive à l'*irua* ne constituent qu'une infime proportion des mères kikuyu dont l'écrasante majorité continue à ne souffrir aucun dommage de l'intervention. Il serait injuste de juger une coutume uniquement en se basant sur les quelques rares cas où elle donne lieu à des accidents. Au lieu de s'en prendre à la coutume elle-même, il serait

¹⁰ L. S. B. Leakey, 1931.

¹¹ Consistant en ablutions et applications d'herbes médicinales.

bien plus raisonnable de mobiliser les énergies pour attaquer et éliminer les mauvaises conditions hygiéniques qui, en dernière instance, sont directement responsables de toutes les déviations.

Dans le même ordre d'idées, l'auteur attire l'attention sur un autre fait. Jadis, dit-il, l'opération ne pouvait être effectuée que par des femmes, « chirurgiens » professionnels, qui avaient été dûment formées avant d'être autorisées à pratiquer l'opération ¹². Récemment cependant, continue Leakey, on a vu, spécialement à proximité des villes, des femmes se déclarer elles-mêmes *aruithia* et pratiquer l'opération sans avoir reçu la formation traditionnelle ad hoc, sans avoir acquis la compétence nécessaire ou obtenu la sanction de la communauté. Cette circonstance a certainement eu également comme conséquence une augmentation de délivrances difficiles et anormales ces dernières années. Enfin, Leakey note que depuis que les anciennes règles du *nguiko* ne sont plus respectées, un nombre croissant de jeunes filles kikuyu deviennent enceintes avant d'avoir atteint la maturité physique nécessaire à cette condition. De cela aussi résulte une augmentation du nombre de jeunes femmes qui présentent des complications au moment où elles donnent naissance à un enfant. Au lieu de jeter la pierre à l'*irua*, continue l'auteur, il convient d'être honnête et de reconnaître que l'augmentation des cas de décès lors d'une délivrance n'a rien à voir avec l'*irua* en elle-même, mais se trouve directement conditionnée par des facteurs extrinsèques à l'opération. Et le savant de conclure : « Je suis certain que sur une base médicale seule il n'y a pas de raison suffisante pour attaquer la coutume de la clitoridectomie. » Rappelons que Leakey était chrétien, protestant, fils de missionnaire et beau-frère de l'archevêque anglican du Kenya. Les considérations qu'il avance paraissent plausibles du point de vue historique. Elles justifient la conclusion qu'il en tire.

Pourtant, l'exposé de Leakey manque de faire la clarté sur certains faits. La partie médicale de l'article décrit l'apparition d'une cicatrice, de dimensions et de dureté anormales, conséquente à un processus prolongé de guérison, lui-même découlant d'une infection de la plaie. L'élément déterminant est ici la perte de l'élasticité des tissus qui joue un rôle lors de la délivrance. Or, notre enquête nous a révélé l'existence de cas problématiques pour les Kikuyu, et pour les médecins, qui ne s'originent pas dans une infection et dans une guérison tardive de la blessure mais, au contraire, dans une cicatrisation apparemment trop rapide. L'épreuve de l'œuf n'apparaît pas comme un remède contre l'infection — des herbes spéciales sont appliquées à la blessure à cette fin —, ni comme un moyen pour hâter la cicatrisation, mais plutôt comme un procédé qui, en étendant les tissus affectés, doit normalement avoir comme conséquence de la retarder. Plus exactement, on semble vouloir éviter que la plaie se cicatrise d'une certaine façon.

Le docteur J. Shaw et le docteur J. Wilkinson, qui ont tous les deux derrière eux une longue pratique médicale dans les hôpitaux de la CSM

¹² En exagérant sans aucun doute Kenyatta écrira plus tard que ces femmes opéraient les fillettes avec une dextérité digne des chirurgiens de Harley Street. *J. Kenyatta*, 1967, p. 105.

au pays kikuyu ¹³, nous ont parlé de cas rencontrés, rarement à Kikuyu, plus fréquemment à Tumutumu, de femmes à qui la délivrance était impossible suite à une ouverture vaginale beaucoup trop étroite. Ce rétrécissement avait été provoqué par le fait qu'au cours du processus de guérison après l'excision, les surfaces cutanées mutilées des *labia* avaient adhéré l'une à l'autre et avaient, en se cicatrisant de cette façon, entraîné la fermeture partielle de l'ouverture vaginale. Les femmes en question s'étaient présentées aux médecins, non pas à cause de complications lors de la délivrance, mais à cause de l'impossibilité d'être pénétrées par des mâles ¹⁴. Nous avons nous-mêmes été en contact avec deux vieilles femmes célibataires et sans enfants, la première résidant à Limuru (Kiambu), la seconde à Karatina (Nyeri), dont les gens disaient qu'elles n'avaient pas pu se marier parce qu'elles étaient « trop étroites ». Les femmes avaient été excisées, mais nous ne savons évidemment pas si l'étroitesse incriminée constituait une anomalie congénitale ou était consécutive à l'opération. Les docteurs écossais, de leur côté, sont formels au sujet des femmes examinées et traitées par eux : l'anomalie était bien à mettre sur le dos de l'excision. Nous sommes donc bel et bien en présence de cas de fibulation partielle et la lumière est maintenant faite sur l'origine des descriptions de Ploss-Bartels. Ces dernières demeurent pourtant fondamentalement fausses dans la mesure où elles présentent comme pratique culturelle ce qui n'était que l'issue malencontreuse, hasardeuse, exceptionnelle et non-intentionnée d'un rite, dont non seulement la motivation consciente et explicite mais aussi, dans l'écrasante majorité des cas, les conséquences physiques elles-mêmes n'avaient rien à voir avec la fibulation. L'épreuve de l'œuf, en vogue dans certaines régions, peut être considérée comme l'antidote indigène contre le danger de fibulation. Elle constitue en quelque sorte une thérapeutique préventive contre un effet possible qui, loin d'être recherché, apparaît comme redouté. Il n'est pas nécessaire d'être très versé en anatomie pour se rendre compte que l'épreuve de l'œuf n'a pas dû constituer un moyen thérapeutique de grande efficacité contre le mal qu'on entendait prévenir. Mais là n'est pas la question. Il s'agit ici de déceler les motivations conscientes des participants en vue de dégager leur idéologie. Ces motivations apparaissent également dans l'étiologie proposée par les villageois de la situation d'une des deux vieilles femmes non-mariées auxquelles nous avons fait allusion il y a quelques instants. Il s'agit du cas de Wacheke de Karatina. Alors que le sort de sa compagne d'infortune de Limuru est attribué par les gens à des pratiques magiques dirigées contre elle, celui de Wacheke est expliqué d'une manière différente. La vieille Gathoni Wa Kihato résume bien la manière de voir des villageois de son âge : « Après l'opération, des feuilles dotées d'un pouvoir médicinal étaient

¹³ Le docteur Shaw est arrivé à l'hôpital de Kikuyu en 1931 où il a travaillé jusqu'en 1967 de façon ininterrompue, à part une nomination d'un an à l'hôpital de Tumutumu et une autre de quelques mois à l'hôpital de Chogoria. Tous ces hôpitaux dépendent de la CSM. Le docteur Shaw est actuellement attaché à l'hôpital gouvernemental de Kiambu. Le docteur Wilkinson est arrivé au Kenya en 1946. Lui aussi a travaillé dans les trois hôpitaux de la CSM. Il est actuellement chef médical de l'hôpital de Kikuyu.

¹⁴ Interview Dr Wilkinson, 17-10-1974. Interview Dr Shaw, 18-10-1974.

appliquées à l'endroit où nous avons été coupées. Ces feuilles devaient être remplacées et renouvelées régulièrement et la plaie devait alors être nettoyée proprement. Mais Wacheke n'a jamais renouvelé les feuilles et n'a jamais lavé la plaie. Elle était bonne menteuse, Wacheke. Quand sa mère lui disait : « Wacheke, il faut mettre des nouvelles feuilles et te laver », Wacheke répondait : « Oui mère, c'est précisément ce que j'ai fait pendant que j'étais à la rivière avec les autres filles. » Mais quand elle était à la rivière avec les autres filles excisées, elle disait : « Je ne me lave pas maintenant, parce que je viens de le faire à la maison. » Après un certain temps, Wacheke tomba malade. On a pu la guérir de la fièvre qu'elle avait contractée et on a fait sortir beaucoup de pus de sa plaie. Mais jusqu'à ce jour, Wacheke est restée trop étroite, comme tous les hommes qui ont voulu la monter ont pu le constater ¹⁵. »

Les deux docteurs précités, missionnaires de la CSM, entièrement gagnés au point de vue de leur Eglise qu'ils se sont bien gardés de désavouer, ont néanmoins eu, le temps écoulé ayant sans doute aidé à accentuer le pouvoir de distanciation, l'honnêteté de reconnaître spontanément que les cas en question doivent être regardés statistiquement comme de grandes exceptions. Le docteur Wilkinson s'est abstenu de citer des chiffres, tandis que le docteur Shaw affirme qu'il a traité quatre cas au cours de l'année qu'il a travaillé à Tumutumu. Il n'en mentionne pas pour toutes les années qu'il a passées à Kikuyu où, se contente-t-il de dire, ils étaient beaucoup plus rares. Le premier a, en outre, ajouté que l'origine des cas présentant des complications pouvait presque toujours être rattachée à une *muruthia* particulière. Aussi bien en ce qui concerne la rareté des cas que concernant la cause des anomalies, ces témoignages de personnes engagées et sympathisant ni avec le point de vue kikuyu ni avec les thèses de Leakey confirment donc en fait les analyses de ce dernier.

Nous avons consulté plusieurs médecins kikuyu sur la question. Ils ont été unanimes à déclarer que les missionnaires ont grandement exagéré la portée de l'argument médical. Nous sommes conscient que leur témoignage est susceptible d'être considéré comme partisan et qu'il risque, par conséquent, de ne pas être retenu.

Par contre, il peut être intéressant de citer, à côté des noms de Leakey, Wilkinson et Shaw, celui du médecin canadien Thomson. Celui-ci prétend n'avoir rencontré pas un seul cas de complication due aux séquelles de l'*irua* pendant les cinq années qu'il a exercé sa profession à Tumutumu. Les complications auxquelles j'ai eu affaire au Kikuyu, affirme-t-il, sont plus ou moins les mêmes que celles que j'ai traitées au Canada ¹⁶. Le Dr P. Nijs nous déclare qu'il est enclin à souscrire à ce jugement. L'état des tissus ne joue pas, dit-il, un rôle déterminant lors de l'accouchement. Faisant simplement fonction de rideaux, ils ne sauraient constituer une barrière infranchissable. Des complications viennent de défauts ou de déformations de la structure du bassin pelvien ¹⁷. Les missionnaires ont commis

¹⁵ Interview Gathoni Wa Kihato, 24-2-1975.

¹⁶ Témoignage cité par C. Waruiru.

¹⁷ Interview P. Nijs, 3-9-1976. Le docteur Nijs est médecin-psychiatre et professeur à l'Institut des Sciences Sexologiques et Familiales de l'Université de Louvain.

l'erreur au plan pratique de laisser polariser leur attention par les déviations exceptionnelles et cette erreur de perspective s'est répercutée au niveau théorique dans l'exposé de Ploss-Bartels. Comme les cas de délivrance rendue difficile soi-disant suite au durcissement des tissus, ceux de fibulation ne peuvent être considérés comme représentatifs ni de la pratique de l'*irua* ni de son idéologie. Combattre la pratique sur cette base était comme vouloir interdire toute locomotion à cause des accidents de route.

3. La suite des événements : 1915—1934

Mais reprenons le récit des événements là où nous l'avions laissé, en 1915. En cette même année, manifestement sous l'influence du Dr Arthur, le personnel de la CSM à Kikuyu commence à suggérer que l'*irua* *ria aka* devait être bannie d'entre les chrétiens. Ces suggestions mènent à une législation ecclésiastique quelques mois plus tard. En effet, le 21 juillet 1916 la CSM légifère : « Une fille qui a été baptisée et a fait profession publique de sa foi, ou qui fréquente une école de la mission, ou qui est la fille de parents chrétiens ou la protégée de parents chrétiens, ne peut pas subir la circoncision. » En janvier 1920, les anciens de la paroisse de Tumutumu se prononcent pour l'abolition totale de la coutume parmi les chrétiens. Plus tard, au courant de la même année, une décision similaire fut prise par la mission de l'AIM à Githumu et cet organisme généralisera cette décision pour toutes ses paroisses lors de la conférence missionnaire tenue à son quartier général Kijabe en 1921. La GMS, de son côté, avait déjà légiféré en ce sens en 1920. En 1921, elle avait en outre stipulé qu'une fille excisée devait être excommuniée pour une durée de deux ans. Si elle voulait se marier après cette période, la cérémonie ne pouvait avoir lieu dans l'église. Elle s'effectuait à l'extérieur de celle-ci et se trouvait réduite au strict minimum nécessaire. Toujours en 1921, le conseil représentatif de l'APMS vote une résolution selon laquelle il est recommandé à tous les missionnaires protestants de favoriser l'abolition de la coutume parmi les chrétiens et d'interdire la pratique « là où l'Eglise est suffisamment forte pour passer à l'action en la matière ».

Le docteur Philp de Tumutumu est le premier à porter la bataille sur le front littéraire. Il écrit une brochure condamnant la coutume et ce pamphlet fut largement répandu au Kikuyu. Il publie également des articles en vue d'attirer l'attention d'un public plus large sur la question, en particulier sur les aspects dangereux que représente la coutume pour la femme kikuyu¹⁸.

Entre temps, les missionnaires n'avaient pas manqué de faire appel au gouvernement en vue d'obtenir son appui et sa collaboration dans leur croisade. La réponse des instances gouvernementales, pour ne pas être entièrement négative, était d'autre part trop modérée pour pouvoir donner entière satisfaction aux missionnaires protestants, surtout aux disciples du Dr Arthur. En septembre 1925, le département des Affaires Indigènes envoie aux autorités intéressées une circulaire confidentielle dont le contenu

¹⁸ H. R. A. Philp, 1924, 1925.

essentiel peut être résumé comme suit. D'une part, le gouvernement estime qu'une action prématurée de sa part en cette matière risquerait de dresser toutes les autorités indigènes comme un seul homme contre le gouvernement et pour la défense des anciennes coutumes. D'autre part, le gouvernement pense que le temps est mûr pour tracer les grandes lignes d'une politique à suivre en la matière. Il condamne donc sans hésitation et avec insistance la pratique de la circoncision féminine. Dans les districts où la coutume prévaut dans sa forme la plus grave, les officiers de district en expliqueront les dangers aux LNC, en essayant de s'assurer de l'opposition de ces organes à la coutume. En outre, dans tous les districts les autorités appuieront les efforts effectués par des indigènes individuels en vue d'abolir la coutume pour autant que la loi le permet ¹⁹.

L'essentiel de la politique du gouvernement consistait en fait à viser une abolition de la variante estimée la plus dangereuse de l'opération en essayant de la réduire à la seule clitoridectomie, tout en ménageant la sensibilité des Kikuyu et en faisant même appel à leur collaboration par le canal des LNC ²⁰.

Des lois restées célèbres au pays kikuyu sous le nom de « *Standard Resolution n° 1* » (SR 1) furent promulguées. Elles stipulent, premièrement, qu'il est contraire à la loi d'enlever davantage que le clitoris lors de la circoncision des filles ; deuxièmement, que l'opération ne peut être effectuée que par des femmes qui possèdent la compétence nécessaire et qui ont reçu l'autorisation ad hoc du LNC.

Ces lois constituaient d'ailleurs une des premières questions soumises à la compétence des LNC. Dans tous les districts du pays kikuyu, les LNC entérinent et approuvent les lois, à l'exception du district de Nyeri Sud, qui voulait « qu'il n'y ait guère de changement en ce qui concerne la circoncision des filles » ²¹.

En 1926, les gouverneurs de l'Afrique Orientale se réunissent pour la première fois ensemble. Un des points soumis à leur discussion est la question de la circoncision féminine. Le communiqué final de la réunion s'entient aux principes que nous connaissons déjà : « On ne doit pas intervenir dans la pratique de la circoncision qui constitue une coutume d'origine très ancienne. Les gouvernements concernés respectifs devront pourtant essayer de persuader les tribus qui pratiquent des formes plus brutales de l'opération à retourner à une forme plus ancienne et moins brutale de la coutume ²². »

Quoique l'attitude du gouvernement n'était pas de nature à donner en-

¹⁹ KNA, DC/MKS 10/B/12/1, *Circumcision of Women, Circular no 36, 21-9-1925*.

²⁰ La variante considérée comme étant plus dangereuse est celle qui comporte, outre la clitoridectomie, une forme ou autre de labiadectomie. Comme nous l'avons exposé au chapitre précédent, les détails d'une telle distinction n'étaient pas toujours perçus clairement par les participants. Mais on avait conscience d'une certaine différence entre la pratique au sud et au nord du pays.

²¹ KNA, PC/CP 8/1/1.

²² *Conference of Governors of the East African Dependencies 1926. Summary of Proceedings*, Londres, 1926, p. 20. Nous devons laisser pour le compte de la Conférence l'affirmation que la forme moins extensive de l'opération serait aussi la forme la plus ancienne.

tière satisfaction aux missions protestantes, la circulaire confidentielle, et surtout la législation approuvée par la quasi totalité des LNC, constituaient un appui bienvenu à leur cause. La CSM cependant ne pouvait s'en contenter. Aussi n'a-t-elle pas attendu pour passer à l'action d'une manière plus directe parmi ses fidèles.

La méthode utilisée pratiquement dès le début et consistant à engager des femmes pour aller de hutte en hutte en faisant de la propagande contre l'*irua ria aka* n'avait pas eu de résultats. La loi ecclésiastique (CSM) du 21 juillet 1916 n'avait pas non plus eu le résultat escompté. La CSM décide alors de faire voter à Tumutumu une résolution obligeant tous les membres de l'Eglise à devenir des pionniers dans la lutte pour l'abolition de la coutume. Tous devaient s'engager par serment à ne jamais prendre part à des rites « qui auraient comme conséquences qu'un dommage grave soit causé à leurs filles dans l'avenir ». Le serment fut inséré comme partie intégrante dans la cérémonie au cours de laquelle on devenait membre confirmé de l'Eglise ²³.

Pausons un instant et demandons-nous quel était l'impact de ces mesures législatives, gouvernementales et ecclésiastiques, sur les chrétiens. Les Archives Nationales du Kenya contiennent quelques pièces intéressantes au sujet des résultats de la SR 1 approuvée par les LNC, tandis que les recherches effectuées par P. Kinyua à Tumutumu nous éclairent sur la réponse du peuple aux mesures ecclésiastiques.

En 1929, le commissaire de district de Meru attirait l'attention du commissaire provincial sur le point faible de la politique gouvernementale poursuivie par le truchement des LNC. « Un Conseil Local des Indigènes est composé en grande partie de membres nommés par le gouvernement et le principe d'élire des membres pour représenter les vues d'autres gens n'est pas encore compris par la plupart des autochtones. A cause de cela, je crains que le fait qu'une législation soit votée par un LNC ne signifie pas nécessairement que cette législation soit entérinée par la communauté concernée ²⁴. »

Le commissaire de district de Nyeri Sud fait remarquer : « Le problème est que pratiquement la tribu entière est réellement opposée à n'importe quelle modification de la cérémonie, que ce soit dans le rituel ou dans la manière d'effectuer l'opération ²⁵. » Il ajoute que la SR 1 n'est « d'aucune utilité parce que d'une inefficacité complète. Personne ne désire réellement la suppression de la coutume. » La même chose semble se vérifier dans le district de Kiambu, d'où le commissaire de district écrit : « La résolution concernant le mode de l'opération n'a aucun résultat ²⁶. » Le commissaire des Affaires Indigènes se rend compte de la même chose : « La loi reste lettre morte. Les femmes continuent à faire exactement la même chose qu'elles faisaient auparavant », écrit-il au commissaire provincial de Nyeri ²⁷.

²³ P. Kinyua, p. 21.

²⁴ KNA, PC/CP 8/1/1, DC/MRU to SC/NRI, 25-9-1929.

²⁵ KNA, PC/CP 8/1/1, DC/SNRI to SC/NRI, 5-10-1929.

²⁶ KNA, PC/CP 8/1/1, DC/KMB to SC/NRI, 16-10-1929.

²⁷ KNA, PC/CP 8/1/1, CNA, 1-5-1929.

Trois ans plus tard, l'administrateur responsable du district de Nyeri Sud doit constater que l'attitude de la population n'a subi aucune modification « La vaste majorité de la population reste tout aussi radicalement opposée à n'importe quelle modification de la cérémonie ou du mode d'exécution de l'opération qu'auparavant L'enseignement des missions contre cette coutume provoque toujours le ressentiment, la suspicion et l'hostilité » « La vérité est que la tribu entière, à l'exception de quelques douzaines d'individus, est opposée à n'importe quel changement en cette matière L'intervention du gouvernement ou des missions est hautement redoutée, et peu de chose suffit pour provoquer suspicion, ressentiment et agitation ²⁸ »

Il n'est donc pas exagéré de dire que l'action du gouvernement s'est soldée par un échec total On doit en dire autant de celle des missions. Ce qui, selon P Kinyua, s'est passé à Tumutumu, a, d'après nos propres informations recueillies un peu partout dans les régions affectées par la querelle, également eu lieu ailleurs : la plupart des gens prêtaient le serment ou souscrivaient à l'engagement qui leur était demandé, mais en même temps ils soumettaient, peu après, leurs filles aux rites qu'ils venaient d'abjurer Kinyua ajoute que dans la région de Tumutumu le maintien de cette double loyauté devenait plus malaisé après 1926, lorsque les premiers ministres africains furent ordonnés et envoyés pour fonder des paroisses à des endroits qui jusqu'alors n'avaient été que des succursales Les gens furent ainsi soumis à une surveillance plus étroite, l'œil de la mission s'étant rapproché d'eux Mais le fait qu'il rapporte avoir eu lieu à Gakuyu, où un de ces ministres africains, Paul Kahuho, avait été nommé, démontre néanmoins clairement le choix de la population en la matière Un paroissien, grand défenseur de la coutume, se leva au cours d'une réunion et demanda aux gens de se diviser en deux groupes Ceux qui étaient d'avis que la résolution, défendant aux parents chrétiens de faire initier leurs filles, devait être abandonnée, étaient priés de se ranger de son côté Ceux qui étaient d'accord avec l'enseignement de la CSM devaient s'aligner derrière le ministre Kahuho Quand tout le monde avait trouvé sa place, le ministre presbytérien ne trouva à ses côtés que sa propre femme et un seul homme ²⁹

Nous pouvons ajouter que plusieurs de nos informateurs affirment que les ministres africains faisaient exciser secrètement leurs propres filles. Ou bien ils avaient recours à la ruse Avant de s'absenter pendant quelques jours pour aller en tournée apostolique ou pour visiter des parents, ils donnaient ordre à leurs femmes de faire initier la fille pendant leur absence Rentrant à la maison, le mari feignait d'entrer dans une colère bleue afin de convaincre les missionnaires blancs que son épouse avait agi à son insu et à l'encontre de sa volonté Nous n'avons évidemment pas été en mesure de contrôler le bien-fondé de ces informations Mais que ces bruits soient vrais ou faux, il est significatif qu'ils aient circulé

Nous tenterons plus loin dans cet ouvrage de donner une explication plausible de ce phénomène de résistance massive aux efforts pour abolir

²⁸ KNA, PC/CP 8/1/1, DC/SNRI to PC/NRI, 27-1-1932

²⁹ P Kinyua

la coutume A présent, il nous faut reprendre le fil des événements et achever la relation des faits A partir de 1928, un nouveau facteur entre en scène La querelle va en effet, à partir de ce moment, recevoir ouvertement une dimension politique Au mois de mars de cette année, le gouvernement convoque une *baraza*, ou réunion populaire, à Nyeri en vue d'y discuter plusieurs problèmes affectant la vie de la tribu La question de l'*irua* ne pouvait évidemment être écartée de l'ordre du jour Le chef Kinyanjui, l'âme de la KA, assistait au meeting, mais aussi Jomo Kenyatta, depuis quelques mois secrétaire général de la KCA Cette dernière association faisait clairement savoir qu'elle entendait défendre la préservation des coutumes anciennes de la tribu, en particulier de la circoncision des filles

Comme beaucoup de membres de la KCA étaient également des fidèles de la CSM de Tumutumu, un conflit entre ces deux loyautés paraissait inévitable La CSM allait d'ailleurs elle-même provoquer ce conflit et, sans doute en vue de purger l'atmosphère, l'obliger à venir à la surface et à se résoudre d'une manière ou autre Un mois après la *baraza* de Nyeri, missionnaires et anciens de la CSM se réunissent dans la même ville pour y annoncer une nouvelle campagne contre l'*irua* qui devrait couvrir la totalité du district Sept des anciens marquerent leur désaccord avec cette décision et quitterent l'Eglise peu après³⁰

A Tumutumu, la CSM exigeait également de tous ses membres qui adhéraient en même temps à la KCA l'assurance qu'ils obéiraient à toutes les lois de l'Eglise, y compris celle contre la circoncision féminine Les fidèles qui se refuseraient à cet engagement seraient automatiquement suspendus en tant que membres de la CSM Devant cette alternative, la défection de la chrétienté de Tumutumu semble avoir été quasi totale³¹ Effrayée par la direction que prenaient les événements, la CSM a dû trouver un *modus vivendi* de sorte que, deux ans plus tard, en décembre 1930, 7 % seulement des chrétiens n'a effectivement été barré de la liste des membres de la CSM-Tumutumu

Comme la KCA se faisait le champion de la coutume contre laquelle la mission avait déclaré la guerre, la CSM allait donner son appui à une nouvelle association politique qui venait de naître au Nord Kikuyu, sur instigation de la mission même, et qui s'appelait le Parti Progressiste Kikuyu (*Progressive Kikuyu Party* - PKP)³² Les points les plus marquants de son programme étaient abolition totale de la circoncision féminine, collaboration sincère de toutes les races, blanche, brune, noire, au Kenya, poursuite de ces buts dans la légalité totale en sollicitant du gouvernement toutes les permissions requises et en invitant des représentants du gouvernement à assister à ses réunions On le voit, le PKP constituait du renfort

³⁰ C G Rosberg - J Nottingham, p 115

³¹ *Ibidem*, Interview C Muhoro Kareri, 17-1-1972 Interview Johana Kunyha, 4-2-1972

³² Le commissaire de district de Nyeri Sud écrit « Une nouvelle association, le PKP, a été formée cette année-ci à Tumutumu (), mais il ne s'agit pas d'une initiative vraiment indigène Elle dérive son inspiration des missionnaires Aussi ne suis-je guère surpris d'entendre qu'elle est déjà moribonde » KNA, PC/CP 4/1/2 - *Annual Report 1928, DC/SNY to PC/NY*

pour la KA qui était davantage actif au Kikuyu du Sud, mais avec laquelle le PKP entendait collaborer étroitement.

Le 10 août 1929, le docteur Arthur prend une nouvelle initiative. Un jeune magistrat fraîchement arrivé de la métropole avait refusé d'imposer des peines graves à des femmes qui s'étaient rendues coupables d'infraction à la SR 1. Il comparait leur faute à une petite erreur de chirurgien ou de coiffeur en Europe. Ceci avait provoqué la colère et l'indignation d'Arthur et l'avait décidé à mobiliser la presse au service de sa sainte guerre. Il écrit une longue lettre au quotidien EAS dans laquelle il renouvelle son plaidoyer pour l'abolition de la coutume. Le journal publie la lettre et y consacre un éditorial accordant son appui au point de vue d'Arthur³³.

La KCA, qui se sentait visée et attaquée par Arthur, n'attendait qu'une semaine pour répliquer. Son président, Joseph Kang'ethe, signa une lettre circulaire aux soixante-quatorze chefs de la province centrale en demandant leur appui pour l'organisation d'une réunion massive du peuple kikuyu « afin que nous puissions savoir d'où vient cette règle et qui sont les responsables pour l'émission de cette loi qui est censée de valoir pour tous les Kikuyu »³⁴. Manifestement, il y avait malentendu. Arthur n'avait fait qu'exposer son point de vue personnel et il n'y avait aucunement question d'une loi civile qui abolirait la coutume et serait contraignante pour tous les Kikuyu. S'il aurait certainement applaudi une telle mesure, Arthur savait très bien que, le point de vue du gouvernement étant ce qu'il était, il ne pouvait pas viser un but aussi audacieux dans la conjoncture du moment. Toujours est-il que le bruit se répandit que le gouvernement était désormais prêt à exiger la suppression totale de l'*irua ria aka* et que les responsables de ce changement d'attitude étaient les missionnaires, en particulier le docteur Arthur. A certains endroits on avait commencé l'organisation de collectes d'argent pour la constitution d'un fonds destiné à lutter contre les décisions ou intentions nouvelles prêtées au gouvernement³⁵. Le 29 août, Kang'ethe adresse également une lettre à Arthur et à Knapp, le chef de la GMS, en leur demandant des explications sur leur façon d'agir. Enfin, il écrit aussi au commissaire provincial de Nyeri et envoie copie de ce dernier message à la presse. La dernière phrase de cette lettre exprime l'indignation de la section plus instruite de la tribu : « Les missionnaires ont essayé à plusieurs reprises de s'occuper des coutumes tribales et la question qu'on se pose est de savoir si, la circoncision étant la coutume du chrétien kikuyu, il doit être païen simplement parce qu'il est kikuyu »³⁶. »

N'abandonnant pas la lutte sur le terrain ecclésiastique — nous y reviendrons —, Arthur joue alors sa dernière carte du point de vue politique. Le guerrier de la CSM était visiblement peu heureux avec l'attitude mo-

³³ EAS, 10-8-1929.

³⁴ Les documents relatifs à cet épisode se trouvent dans les PCEAA, Nairobi.

³⁵ Le fait est rapporté dans une lettre du commissaire de district de Nyeri Sud au commissaire provincial de Nyeri. Le fonctionnaire ajoute : « J'expliquais que le gouvernement n'avait jamais eu l'intention de supprimer la coutume de la circoncision, et les anciens présents semblaient ennuyés d'avoir contribué de l'argent pour rien. » KNA, PC/CP 8/1/1, DC/SNRI to PC/NRI, 10-12-1929.

³⁶ Les documents sont cités par C. G. Rosberg - J. Nottingham, loc. cit.

dérée du gouvernement et avec les maigres résultats qu'elle rapportait. On a des raisons de croire que c'est sa figure qui se profile derrière deux interventions qui se situent à cette époque. La Ligue des Femmes d'Afrique Orientale (*East African Womens' League* : EAWL), l'association des femmes des colons, et la Convention des Associations (CAS), groupant les associations des colons, donnent, dans des résolutions respectives, leur appui au point de vue d'Arthur. Les colons n'avaient pas l'habitude de se déranger pour une question de ce genre. Leurs intérêts et leurs pensées étaient bien éloignés des préoccupations d'Arthur en ce domaine et certains d'entre eux souhaitaient certainement que les « sauvages » restent aussi sauvages que possible. Mais Arthur était un homme qui leur avait rendu d'insignes services et qui pourrait encore leur être utile à l'avenir. Toutefois, ce qui a sans doute pesé le plus lourd dans la balance est qu'Arthur a probablement agité devant eux le spectre de la KCA et le danger que cette association n'exploite la question de la circoncision féminine à des fins politiques. Le médecin et missionnaire écossais se révèle également un politicien habile. Car où voulait-il en venir en amenant les colons à protester contre la « barbarie de l'*irua* » ? Il devait savoir que mêler la voix des colons au débat était la dernière chose à faire s'il entendait redorer son blason et rendre plus populaire sa cause aux yeux des Kikuyu.

Mais il semble avoir été tellement hanté par la volonté d'exterminer la coutume, tellement convaincu aussi d'accomplir un grand devoir chrétien et humain en agissant de la sorte, que la sympathie des Kikuyu n'a pas dû signifier grand-chose à ses yeux. Le puritain rigide qu'il était voulait à tout prix gagner cette bataille qui deviendra son chant du cygne. Il savait que la seule instance sous la pression de laquelle le gouvernement serait peut-être enclin à modifier ses vues modérées et à rallier la position qu'Arthur estimait la bonne, était la force unie des colons. L'histoire lui avait déjà fourni assez de preuves de l'extrême faiblesse de l'autorité au Kenya devant l'insistance ou l'agitation des colons européens. Il a donc pensé utiliser la puissance politique des colons dans un effort désespéré pour amener le gouvernement à agir dans le sens désiré par lui.

La suite des événements prouve la clairvoyance de la stratégie d'Arthur, même si elle consacre également son échec. En effet, peu après l'initiative des colons, en septembre 1929, le gouvernement agit et envoie une nouvelle circulaire sur la question à ses fonctionnaires. Dans celle-ci, il propose d'infliger des peines plus graves à ceux ou celles qui commettent des infractions contre la SR 1. La réponse que le commissaire d'Ukambani a réservée à cette circulaire semble confirmer notre appréhension concernant le rôle joué par le Dr Arthur dans l'initiative.

« En fait, je ne suis guère en faveur d'une législation en cette matière. C'est très bien pour le docteur Arthur, qui vit en dehors des réserves indigènes, de suggérer les mesures plutôt draconiennes qu'il propose, mais la position du gouvernement et celle des indigènes doivent également être prises en considération. Je sais que les Kikuyu ressentent très fortement nos activités et celles des missions en cette matière. (...) Après tout, les sentiments prévalant dans les réserves en ce qui concerne cette question ressemblent très fort à ceux qui animent un tas de gens en Angleterre à l'égard de la vaccination. Et certainement des objecteurs de conscience

contre la vaccination ne s'exposent pas à six mois de travail forcé et au paiement d'une somme de 10 livres³⁷. » Sur le conseil du commissaire de district de Meru, la loi sur l'*irua* subira tout de même une petite modification en 1930, en ce sens que le mot *clitoris* sera remplacé par le terme *glans clitoridis*. On voulait éviter par-là que les femmes qui effectuaient l'opération ne puissent plus trouver d'excuse lorsque, accusées d'avoir enlevé davantage que le seul *clitoris*, elles estimaient néanmoins avoir respecté la loi. On s' imagine le spectacle d'administrateurs britanniques assistés d'interprètes mâles, discutant avec des vieilles kikuyu sur l'essence et les dimensions du *clitoris* ! Comme on aurait pu le prévoir, en pratique cette modification n'a pas sorti davantage d'effet que les lois antérieures. Plus tard encore, le même fonctionnaire suggérera de résoudre le problème en obligeant les Kikuyu à faire l'opération sur les filles quand elles sont encore très jeunes. Cela diminuerait certainement les douleurs accompagnant l'opération et faciliterait aussi la cicatrisation plus rapide, en réduisant de la sorte considérablement les séquelles redoutées. C'est de cette façon que la coutume se pratique chez les Kamba et les Taita, disait-il, et dans ces régions on n'a guère connu de problème comme celui soulevé parmi les Kikuyu.

Mais tout cela ne menait pas loin. Le gouvernement aurait en fait préféré de loin une politique de non-intervention, et toutes ses initiatives en la matière avaient été en réalité des concessions aux missions protestantes. Car il n'était pas sourd à l'argument que, devant le silence total des instances civiles, les Kikuyu concluraient à l'existence d'une faille dans l'entente entre Européens au Kenya. Les deux choses paraissent clairement dans le texte d'une lettre du directeur de l'Education adressée au Secrétaire d'Etat du Ministère des Affaires Coloniales à Londres : « Je ne puis appuyer la CSM dans ce qui me paraît une injustice prenant presque les proportions d'une persécution. Mais je reconnais que les Kikuyu penseront que le gouvernement n'est pas d'accord avec les Eglises³⁸. » En réalité, le gouvernement s'inquiétait de l'agitation frénétique et du fanatisme d'Arthur. Il se sentait à la longue acculé à choisir entre deux alternatives : ou bien clairement montrer qu'il n'était pas d'accord avec la politique du chef de la CSM, courant le risque des effets qu'une pareille division entre Blancs aurait auprès des Kikuyu ; ou bien s'identifier avec la position d'Arthur, s'exposant au danger d'entrer une nouvelle fois en conflit avec la tribu turbulente sur une question dont les fonctionnaires du gouvernement semblaient, davantage que les missionnaires, comprendre quelle importance elle revêtait aux yeux du peuple.

Il choisit la première alternative et le gouverneur de la colonie demanda au docteur Arthur de démissionner de son poste de membre du conseil exécutif où il représentait les intérêts des Africains. Le missionnaire écossais démissionne effectivement le 9 novembre 1929, mettant ainsi le point final à ses activités politiques.

Nous avons déjà dit que la transposition de la question sur le forum

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ KNA, PC/CP 8/1/1, *Director of Education to Colonial Secretary, 18-1-1930*.

de l'opinion publique et de l'arène politique n'avait pas affaibli l'activité d'Arthur sur le plan proprement ecclésiastique.

Du 8 au 12 mars 1929, un groupe de quarante anciens appartenant aux missions groupées dans la APMS se réunit à Tumutumu en présence de neuf missionnaires protestants proéminents. A une seule exception près, les anciens y condamnent l'excision comme une coutume mauvaise qui doit être abandonnée par tous les chrétiens. A une majorité écrasante (31 sur 40), ils stipulent également que tous ceux qui se soumettent au rite ou qui exigent de leurs enfants de s'y soumettre soient suspendus en tant que membre de l'Eglise partout.

En même temps, une grande campagne est menée contre la coutume au Kiambu, sous la direction d'Arthur (CSM), de Knapp (GMS) et de Leakey (CMS). A Kikuyu, Arthur mêle manifestement politique et religion. Il encourage les anciens de la mission à rédiger une pétition au gouvernement demandant l'introduction d'une législation abolissant la coutume. Lors d'un meeting organisé pour examiner le texte de cette pétition, plusieurs anciens avaient le courage de rendre claire leur vraie position et de rompre avec l'Eglise. L'un d'eux, Ng'ang'a Ngoro, qui sera plus tard le président d'une nouvelle association kikuyu pour la défense des terres, dira : « J'étais chrétien. Mais si je dois choisir entre Dieu et la circoncision, nous optons pour la circoncision. Mais il s'agit d'un faux choix européen ³⁹. » Du 24 septembre au 2 octobre, Arthur effectue une croisade à travers tout le pays kikuyu en vue d'obtenir du soutien pour la position de la CSM. Le voyage, dont il a laissé un compte-rendu, est plein d'incidents, car le guerrier écossais était déterminé à purifier définitivement l'atmosphère dans l'Eglise. Il s'attaque maintenant non seulement à l'*irua*, mais d'une manière tout aussi ouverte à la KCA qu'il soupçonne d'être la seule responsable de la résistance kikuyu. S'adressant aux fidèles à Chogoria, il disait : « J'ai donné les raisons pour lesquelles aussi bien la circoncision que la KCA doivent disparaître. Je n'admetts pas de discussion : il s'agit d'un ordre. La KCA a fait de la loi le test de la fidélité de ses membres. Elle est entrée en conflit avec l'Eglise et c'est pourquoi le choix est maintenant entre l'Eglise et la KCA. » Des 120 membres de l'Eglise d'Ecosse à Chogoria, seuls 14 choisirent l'Eglise. Emporté par le feu de son zèle, Arthur se laisse même aller jusqu'à écrire que ce serait un bien pour le pays si on pendait Kenyatta et Koinange ⁴⁰.

D'autres incidents furent causés par Knapp de la GMS, notamment à Kihumbuini où un grand tumulte éclata à l'église lorsqu'il refusa la communion aux fidèles qui n'avaient pas signé une déclaration de loyauté à la doctrine de l'Eglise sur l'excision.

Dans les Eglises AIM, CSM et GMS s'était développée la coutume d'exiger de leurs membres soit de prononcer oralement un serment, soit de signer — la plupart du temps en apposant l'empreinte digitale — une déclaration par lesquels on abjurait la circoncision des filles. Ceci divisait les chrétiens protestants kikuyu en deux camps. D'une part, il y avait ceux qui refusaient cet engagement et qui se désignaient eux-mêmes comme les

³⁹ Cité par C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 119.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 120—121.

Kikuyu Karing'a, les Kikuyu purs. A ceux-ci s'opposaient les *Kikuyu a Kirore* ou *Kikuyu Kirore*, les Kikuyu du doigt, *kirore* étant une corruption du mot swahili *kidole*, doigt. Ce nom fut donné par les *Karing'a* à ceux qui, au moins publiquement, satisfaisaient aux exigences missionnaires. Il réfère évidemment à la pratique de signer la déclaration d'adhésion par apposition du doigt sur le document.

4. Orage au mont Kenya

Il y aurait un livre à écrire sur les disputes, querelles, incidents et actes de violence qui se succédaient à cette période partout à travers le Kikuyu et qui transformaient le pays en une chaudière bouillante. Un fonctionnaire de l'administration caractérisa la situation en une phrase : « La question de l'*irua* a rendu les indigènes, et en fait tout le monde, malades jusqu'à la mort ⁴¹ ! » Il peut suffire ici de relater, à simple titre d'illustration et pour donner une idée générale de l'atmosphère qui caractérisait les rapports entre les missionnaires et la population, quelques faits, anecdotes et témoignages caractéristiques.

La réaction la plus commune fut de boycotter les écoles, acte auquel recouraient aussi bien des enseignants que des élèves dissidents. Parfois aussi les missionnaires fermaient eux-mêmes les écoles parce que le tumulte et l'esprit de rébellion qui y régnaient rendaient tout travail impossible. Tantôt les instituteurs refusaient d'enseigner ⁴², tantôt les élèves ne voulaient pas des enseignants approuvés par les missions ⁴³. Au district de Nyeri Sud, 12 des 14 écoles de la CSM furent obligées de fermer leurs portes en 1926 ⁴⁴. Vers la fin de 1929, les Kikuyu avaient boycotté pratiquement toutes les succursales de la CSM, de la GMS et de la AIM ⁴⁵. S. Githiii, un fidèle de la CSM, témoigne : « Nous n'avons pas beaucoup de fidèles dans nos églises. Nous n'avons que très peu d'élèves à l'école centrale de Kikuyu et nous n'en avons pas du tout dans les succursales ⁴⁶. »

On n'abandonnait pas seulement les écoles ; on désertait également les églises et les hôpitaux des missions, et on harassait le peu de gens qui se montraient fidèles à l'enseignement missionnaire.

Le docteur Shaw raconte : « Avant mon départ du Royaume-Uni, on m'avait présenté les hôpitaux de la CSM au pays kikuyu comme étant constamment assiégés par une foule de patients. Il y avait toujours trop peu de place pour les hospitaliser et trop peu de mains pour les soigner. Or, lorsque je suis arrivé ici (1931), j'ai trouvé ces hôpitaux quasiment vides et je me demandais s'il y avait des malades dans ce pays ! En réalité, les gens boycottaient systématiquement les hôpitaux de la CSM. Me voilà donc médecin missionnaire désœuvré ! Je n'avais littéralement rien à faire du point de vue médical. Heureusement, je m'étais depuis toujours inté-

⁴¹ Nous avons égaré le papier sur lequel nous avons noté la référence de cette citation. Elle provient des KNA et nous en garantissons l'exactitude.

⁴² Par exemple : KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report 1926*, DC/FH to PC/NY.

⁴³ Par exemple : KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report 1927*.

⁴⁴ KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report 1926*.

⁴⁵ A. J. Temu, 1972, p. 159.

⁴⁶ Cité par A. J. Temu, 1972, p. 159.

ressé à la *Boys' Brigade* et, faute d'occupation professionnelle, je me suis mis à organiser ce mouvement de jeunesse dans la région. Les gens ont recommencé à se présenter à nos hôpitaux à partir de 1935, un peu plus tôt peut-être à Tumutumu ⁴⁷. »

Joshua Kiarie rapporte : « Je fus baptisé à Kikuyu en 1932 par le docteur Arthur lui-même. Je n'oublierai jamais cette période de ma vie. Nous, les Kikuyu, nous sommes passés par beaucoup de tribulations, comme vous savez, mais les années de l'*irua* étaient vraiment extrêmement « chaudes », surtout ici dans la région de Kikuyu où résidait le célèbre docteur Arthur. Les gens en voulaient très fort à ce dernier ; ils voyaient en lui le guide et l'inspirateur de tous ceux qui s'opposaient à l'*irua rĩa aka*. Avant, l'église de Kikuyu était toujours bondée lors des services. Mais durant ces années elle était presque vide. Il y avait peut-être une vingtaine de personnes, si vous comptez aussi les missionnaires et leurs familles. Les quelques rares Kikuyu qui s'y rendaient encore risquaient d'être battus par les gens après. Les gens savaient que je me préparais à recevoir le baptême et à cause de cela ils avaient cessé de fréquenter ma maison. « Ces disciples d'Arthur nous haïssent. Ils vont vous attraper avec une corde et ensuite ils couperont votre tête », disaient-ils. C'étaient des années tristes. Le jour même de mon baptême, j'étais persuadé qu'on allait me tuer et qu'à peine chrétien je deviendrais martyr ⁴⁸. »

Crispus Kiongo était élève à l'école de Thogoto à l'époque des événements : « Le jour où le docteur Arthur venait personnellement nous expliquer en classe que l'*irua* était une coutume mauvaise, païenne et indigne des chrétiens, nous savions déjà que tout le pays kikuyu était en révolte contre lui précisément à cause de ces paroles. Il était très diplomate, le docteur Arthur. Il nous dit : « La pratique est surtout grave et dangereuse au Nord Kikuyu. Mais pour aider les gens de cette région, il faut que la coutume soit déracinée partout. C'est pourquoi, nous les Africains (sic !), nous avons décidé de l'exterminer. » Ensuite, il exigeait de nous que nous signions une déclaration disant que nous refusions d'avoir quelque chose à voir avec cette pratique de l'*irua*. Seuls quelques-uns parmi nous — je ne me souviens plus du nombre ; je crois que c'était quatre — apposèrent leur signature sur le papier. Mais la nuit au dortoir, ils furent cruellement rossés par leurs camarades qui n'avaient pas signé et menacés d'être mis en quarantaine par eux. Le résultat fut que le lendemain matin ils se présentèrent chez le docteur Arthur pour lui dire qu'ils retiraient leur parole et qu'ils reniaient leur signature. D'ailleurs, en beaucoup d'endroits au pays kikuyu des écoles furent fermées parce que les élèves et instituteurs avaient refusé en bloc de signer cette déclaration ⁴⁹. »

Johanna Nyenyeri se rappelle : « A l'issue d'une réunion tenue en 1929 — ma mémoire est défaillante maintenant, mais je crois que c'était à Thogoto —, nous votions une résolution abolissant la coutume de la circoncision des filles pour les chrétiens. Seuls les délégués des différentes paroisses

⁴⁷ Interview Dr Shaw, 18-10-1974

⁴⁸ Interview Joshua Waweru Kiarie, 8-1-1975. Kiarie est actuellement archevêque de la Holy Church of Evangelistic Apostles Faith ayant son siège à Ngong

⁴⁹ Interview C Kiongo, 31-10-1974

ses assistaient à la réunion, mais partout les fidèles attendaient impatiemment le retour de leurs représentants pour savoir quelle décision avait été prise. Chaque délégué rentra dans sa paroisse, muni de formulaires contenant le texte de la résolution. Notre délégation arriva à Kijabe et nous lûmes à haute voix le texte pour la congrégation des fidèles rassemblés dans l'église. Nous distribuâmes également de nombreuses copies du même texte. Je suis incapable de trouver des mots pour décrire le tumulte qui se leva et se déversa sur nous comme un orage. Les gens ne se donnaient même pas la peine de lire le papier qui leur avait été remis. Certains le chiffonnaient et en faisaient une boule qu'ils lançaient à la tête de Bwana Downing⁵⁰. D'autres hurlaient aussi fort que leur gorge le permettait, nous conjurant de ne plus jamais leur raconter une chose comme celle que nous venions de débiter. Ils criaient qu'ils avaient eu envie de vomir en nous écoutant. « Ne nous apportez plus jamais une nouvelle aussi « sale » que celle-ci ! » disaient-ils en colère. Ils déchiraient les copies en morceaux et les jetèrent avec un geste de rage et de mépris. La foule alla jusqu'à nous maudire : « Que vous soyez engloutis par les profondeurs où il n'y a pas de vie, comme nous jetons ces papiers ! » Joignant l'acte à la parole, ils jettèrent loin d'eux et avec violence le texte de la résolution. Tous quittèrent l'église et se rassemblèrent sur le terrain de football. Excités au possible, ils discutaient longuement et finalement décidèrent de rompre avec la paroisse à cause de cette affaire. Ce fut un coup grave porté à la mission, car les écoles des succursales seraient prises par ces dissidents⁵¹. »

Wanyoike Kamawe⁵² rapporte un incident ayant lieu un dimanche en septembre 1929 à l'église de Kihumbuini : « Bwana Knapp⁵³ disait que ceux qui n'avaient pas signé la déclaration d'adhésion à la doctrine de l'Eglise sur l'excision devaient quitter l'église au moment de la distribution de la sainte communion, à laquelle il ne leur serait pas permis de participer. Mais beaucoup de ceux qui avaient refusé de signer restaient dans l'église. Knapp leur disait : « Nous vous demandons de quitter l'église parce que nous voulons commencer maintenant la distribution de la sainte communion. Nous ne pouvons pas distribuer ce saint sacrement à des excommuniés et à des gens qui désobéissent aux lois de l'Eglise. » Avant qu'il avait fini de parler, un homme se leva en criant : « Nous allons recevoir le sacrement. Si vous ne l'administrez pas à tous, il ne sera distribué à personne ici présent, à moins que vous n'alliez à l'extérieur et preniez votre sacrement au sommet d'un arbre. » Un autre se leva aussitôt pour dire : « Nous comunierons tous. Ceci est le sacrement de Dieu, non celui d'Arthur. » Un troisième menaça : « Nous ne sommes pas d'accord avec ce que vous dites. Si vous ne nous donnez pas le sacrement, nous le prendrons nous-mêmes par force. » Un quatrième indiqua clairement où le bât blessait : « Nous sommes circoncis et nous voulons que nos enfants soient circoncis. Qu'y a-t-il de mal à cela ? » Les ministres estimaient qu'ils avaient assez entendu. Il ne convenait pas d'administrer la sainte communion dans

⁵⁰ Le missionnaire de la AIM en charge de Kijabe à cette époque.

⁵¹ Interview J. Nyenyeri, 12-8-1972.

⁵² Wanyoike fut le premier pasteur africain de la GMS.

⁵³ Le missionnaire américain en charge de la GMS à cette époque.

une atmosphère militante, même si cela avait été possible. Ils mirent fin au service et quittèrent l'église ⁵⁴. »

On ne reculait pas devant la violence. Non seulement des *Kirore* furent molestés, mais des bandes armées détruisaient des écoles et des églises et autres propriétés matérielles des missions. Des rumeurs circulaient, aussi bien parmi les Européens que parmi les Kikuyu, disant qu'on se trouvait à la veille d'un grand conflit sanglant entre les deux races ⁵⁵. Les Blancs voyaient dans l'assassinat d'une demoiselle missionnaire de la AIM, en plein milieu de la crise, le 3 janvier 1930, le début du déchaînement complet de la sauvagerie qu'ils attendaient ⁵⁶.

Il est inutile d'allonger cette liste de témoignages. Nous avons sélectionné ces quelques échantillons de nos dossiers parce qu'ils sont assez typiques de ce qui se passait un peu partout dans les missions protestantes du pays kikuyu. Nous aimerions toutefois encore évoquer un épisode particulier dont se souviennent au Kikuyu tous ceux qui sont suffisamment âgés pour l'avoir vécu.

5. *Muthirigu*

Il s'agit du *Muthirigu*. Cédons la parole à un témoin privilégié, Wambu Wa Mbiyu, connu pour être un des meneurs du *Muthirigu* à ses débuts : « Beaucoup de gens, surtout parmi les jeunes, ignorent aujourd'hui l'origine du *Muthirigu*. Je vais vous raconter comment les choses se sont passées. J'étais alors élève au *Native Industrial Training Depot* à Kabete. En 1929, nous avions été envoyés à Mombasa pour y effectuer des travaux de construction. Là-bas, nous avons entendu une chanson dont nous aimions beaucoup le ton, la musique. Je ne me rappelle plus les paroles de la chanson, pas même la langue des paroles. Certains disaient que c'était un chant pokomo, d'autres swahili, d'autres encore kikuyu. De cela, je ne me souviens plus. Ce qui est certain est qu'un jour nous avons commencé à danser au rythme de ce ton et que nous avons nous-mêmes inventé des paroles. Notre chant traitait de ce qui préoccupait tous les Kikuyu à cette époque, notamment la lutte des missionnaires contre la circoncision des filles. Nous n'avions composé que quelques couplets. Mais la chanson devint immédiatement populaire chez les gens de Kabete d'abord, de tout le pays kikuyu ensuite ; et tous ceux qui avaient envie pouvaient inventer de nouveaux couplets. Ainsi, après quelque temps, la chanson était devenue très longue. Chaque fois que nous avions l'occasion, nous allions chanter et danser le *Muthirigu*, à Kabete, à Limuru, à Thogoto, à Kikuyu et à beaucoup d'au-

⁵⁴ E. Wanyoike, p. 101. Le sens de l'expression « distribuer le sacrement au sommet d'un arbre » deviendra clair à la lumière de certains textes cités au paragraphe suivant.

⁵⁵ Quelques cas de ce genre sont relatés dans : KNA, CP/PC Adm. 15/3/3, DC/KMB to PC/NY, et dans F. B. Welbourn, 1961, p. 141.

⁵⁶ Les auteurs qui mentionnent cet événement (T. F. C. Bewes, p. 45 ; C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 124 ; K. Richardson, p. 78 ; J. Murray-Brown, p. 134, 139 ; F. B. Welbourn, 1961, p. 131 ; J. Middleton, 1965, p. 364) l'interprètent tous dans ce sens. D'après nos recherches, le meurtre n'avait aucun rapport avec la crise de la circoncision. Nous nous expliquerons plus loin à ce sujet. Cfr. Chap. XIV, paragr. 11.

tres endroits. Cela amusait beaucoup les gens et les encourageait à résister aux missionnaires et au gouvernement. Les paroles du chant étaient très mauvaises. Moi-même, j'aimais énormément les chanter à cette époque. Mais c'est parce que je n'étais pas chrétien en ce temps, ou en tout cas pas un véritable chrétien. Aujourd'hui, je n'oserais même plus prononcer ces paroles de peur que Dieu ne me punisse gravement ⁵⁷. »

Des versets et couplets que nous avons pu récupérer, il ressort que le *Muthirigu* devait son immense succès au fait qu'il était un chant de protestation permettant aux Kikuyu d'exprimer, sur un mode emprunté à la tradition, leurs profondes frustrations, de donner libre cours à leur ressentiment, de se défouler en quelque sorte. Combiné avec la danse, il se transformait en un véritable sabbat des frustrations kikuyu, en une sorte de ballet politique qui, touchant des cordes sensibles de l'âme traditionnelle, permettait de dire et d'acter de manière symbolique les puissants sentiments amassés et rentrés d'opposition, de résistance, de mépris, de haine, mais aussi l'espoir en l'heure de la glorieuse délivrance qui approche.

Le peuple se sent trahi par toutes les instances officielles, y compris les missions :

« Je vais rompre toutes les amitiés
La seule amitié que je retiendrai
Est celle entre Jéhovah et moi-même. »

Les dirigeants de la KA, qui supporte le gouvernement et les missions, ont trahi la cause du peuple. C'est pourquoi ce dernier leur inflige la plus grande insulte qui puisse frapper un homme kikuyu et qui consiste à l'assimiler aux femmes :

« Lorsque Johnstone ⁵⁸ retournera
Ensemble avec le roi des Kikuyu ⁵⁹
Philippe et Koinange ⁶⁰
Se vêtiront de robes de femme. »

Les membres des comités d'anciens de la CSM, qui, au moins publiquement et dans beaucoup de cas parce qu'ils n'avaient pratiquement pas d'autre choix, supportaient les missionnaires, deviennent des Judas aux yeux du peuple :

« Vous, anciens de l'Eglise,
Vous êtes des insensés
Voudriez-vous vendre votre vie ⁶¹
Pour de l'argent ? »
« Dix mille shillings ont été payés pour Harry ⁶²
Aujourd'hui, le même montant est offert pour John ⁶³. »

⁵⁷ Interview Wambu Wa Mbiyu, 23-1-1975.

⁵⁸ Non de baptême de Kenyatta.

⁵⁹ Harry Thuku.

⁶⁰ Il s'agit de Philippe James Karanja, secrétaire de la KA dont Koinange était le président.

⁶¹ L'*irua* est en effet source de vie, comme on l'a vu au chapitre précédent.

⁶² Cfr. note n° 59.

⁶³ Kenyatta.

Les *Kirote* n'échapperont pas à la punition :

« Celui qui signera sera un jour crucifié. »

On se moque du fait qu'ils envoient leurs enfants mâles à la mission pour y être circoncis d'une façon qui devrait constituer une honte pour le « vrai Kikuyu » :

« Conduisez-moi à Kiambuiri

Pour qu'on y lave mon pénis avec de l'eau

De l'eau venant d'une marmite

Avant de me circoncire

Sous la lumière d'une lampe. »

En prêchant contre la circoncision des filles, les missionnaires se révèlent des menteurs :

« Je vis grâce à mes prières

Mais Arthur, lui, vit grâce à ses mensonges. »

Les pasteurs africains se trouvent ridiculisés :

« Musa Kingethu ⁶⁴, avant tu baptisais des hommes.

Mais maintenant, qui baptiseras-tu ⁶⁵ ?

Peut-être tu pourras baptiser des singes ! »

« Lorsque vous entendez crier les babouins dans les bois

Sachez que c'est Musa qu'ils appellent

Pour qu'il vienne et les baptise. »

« Johana Nyenyeri, il a de la chance

Car lorsqu'il aura fini de suivre les cours

A l'école biblique de Kijabe

Il trouvera des singes et des macaques à baptiser

Dans la forêt de Kijabe

Karanja, Kinyanjui et Mararo n'ont pas de chance ⁶⁶

Puisqu'il n'y a pas de forêt

A proximité de leurs futures paroisses. »

Ces pasteurs apparaissent comme des collaborateurs, et le peuple leur fait sentir qu'il les considère comme des bâtards, des avortons qui ne sont pas dignes d'être considérés comme des Kikuyu :

« Le DC ⁶⁷ est un Européen

Gitare ⁶⁸ est un Européen

Giteru ⁶⁹ est un Européen

Mais toi, Musa, de quelle nationalité es-tu ⁷⁰ ? »

⁶⁴ Il s'agit de Musa Gitau, un des premiers ministres africains de la CSM ordonnés en 1926. Il est adressé dans la chanson par son surnom Kingethu qui lui avait été donné depuis qu'il avait perdu une dent de devant.

⁶⁵ Sous-entendu : Puisque les gens ne veulent plus de ton église.

⁶⁶ Des condisciples de Nyenyeri.

⁶⁷ *District Commissioner*.

⁶⁸ Surnom du docteur Arthur, signifiant docteur.

⁶⁹ Surnom du chanoine H. Leakey de la CMS, signifiant le barbu.

⁷⁰ Il s'agit de Musa Gitau. Cfr. note n° 64. Dans la plupart de ces strophes les noms personnels des missionnaires et des pasteurs africains sont adaptés à la localité où la danse et la chanson sont exécutées. On prend ceux des missionnaires et des pasteurs locaux.

Le chant n'épargne pas la plus haute instance dans la colonie, le gouverneur, dont on fait un Kavirondo, un Luo, c'est-à-dire un incirconcis ⁷¹ :

« On dit que le gouverneur est un grand homme

Mais lorsque John ⁷² reviendra

On enlèvera des dents à ce gouverneur

Et il sera comme un Kavirondo

A cause de tous les mensonges qu'il a raconté en Europe. »

Par l'inversion de la hiérarchie sociale et raciale qu'ils réalisent verbalement, ludiquement, le chant et la danse anticipent sur la révolution, la font advenir symboliquement. Le *Muthirigu* ne manque pas d'emprunter des accents nettement agressifs :

Que les petits couteaux

Maintenant dans leurs fourreaux

Puissent se battre contre l'église

Le temps est arrivé. »

Nous mettons en rapport avec cet accent belliqueux le fait, mentionné par plusieurs informateurs, que les exécuteurs de la danse *Muthirigu* portaient des couvre-chefs de couleur rouge. Le rouge symbolise, entre autres, pour les Kikuyu le sang versé lors de la bataille. Avant de partir pour un raid de bétail ou pour une expédition guerrière, les guerriers étaient traditionnellement induits d'ocre rouge.

Assez curieusement cependant, cette information est démentie de la façon la plus formelle par Wambu Wa Mbiyu, comme nous l'avons dit, un témoin autorisé des événements. Il se pourrait évidemment que le fait rapporté ait été coutume locale dans une région particulière non fréquentée par Wambu. Mais cette explication ne paraît pas trop convaincante puisque les informateurs qui mentionnent les chapeaux rouges habitent précisément le même district que Wambu.

Nous pensons, pour notre part, qu'occasionnellement il est arrivé que l'un ou l'autre danseur ait porté un couvre-chef de couleur rougeâtre, ou même que quelques-uns aient enduit leur chapeau de peinture ou d'ocre rouge. Mais il est hautement significatif que la chose ait frappé l'imagination des gens et qu'elle ait été retenue et rapportée comme ayant été un comportement général. Il en ressort que, dans l'esprit de certains au moins, le *Muthirigu* a revêtu la signification symbolique d'une danse guerrière. Il se peut aussi que le contenu de l'information ait été créé de toute pièce a posteriori. Mais dans ce cas, elle serait tout aussi significative ⁷³.

⁷¹ *Kavirondo* désignait en fait tous les peuples kenyans habitant les bords du lac Victoria. Aujourd'hui le terme constitue une insulte. Les Luo ne pratiquent pas la circoncision, mais se font arracher deux dents au moment de la puberté. C'est à cette pratique que le chant fait allusion.

⁷² Voir note n° 59

⁷³ En 1947, un groupe de jeunes adultes qui se désignaient comme les « *Anake a 40* » (Les jeunes gens des années 40), et qui joueront un rôle important dans l'origine du mouvement Mau Mau, causaient des troubles politiques à Nairobi et au pays Kikuyu. A leur propos le commissaire de district de Fort Hall note que « assez curieusement, il s'avérait que ces gens semblaient tous porter une cravate rouge, ce qui peut ou ne peut pas avoir été une coïncidence » *KNA, DC/FH 1/26/1947, Annual Report*

Toujours est-il que, flairant la dangereuse parenté de la fête et de la subversion, les instances gouvernementales observaient d'un œil inquiet le succès croissant du « rite » *Muthirigu*. En novembre 1929, une foule de près de deux mille jeunes gens et jeunes filles exécutaient le chant sur la grande cour intérieure du *Native Industrial Training Depot*, à l'indignation furieuse du directeur de l'établissement. Celui-ci prit des mesures graves contre ses élèves dont quinze, considérés comme étant les meneurs, furent retenus dans un camp de détention pendant un mois ⁷⁴. La chanson avait désormais ses martyrs, ce qui était juste ce qu'il fallait pour accroître sa popularité. En janvier 1930, le gouverneur Grigg proclama l'interdiction d'exécuter le *Muthirigu* et des peines lourdes furent imposées aux transgresseurs de l'interdit. A Kiambu, des danseurs arrêtés poursuivaient l'exécution de la danse, menottes aux mains. Ce qui permettait plus tard d'incorporer cet épisode de la résistance dans le chant même par un verset nouveau :

« Dansons sur ce sol
Comme nous avons dansé jadis
Devant le DC de Kiambu ⁷⁵. »

C'est dire que la loi n'a pas mis fin à la vie du *Muthirigu*. Devenu un véritable chant de résistance, il est rentré dans la clandestinité où il opère à la manière de l'hymne national d'un peuple opprimé en temps d'occupation étrangère.

Les chanteurs voient dans le *Muthirigu* l'événement qui déclenche la phase décisive de la résistance, ce qui devra être reconnu par le futur libérateur :

« Quand Johnstone reviendra
C'est à l'NITD ⁷⁶
Qu'il viendra prendre le thé. »

6. Les Presbytériens et les autres dénominations chrétiennes

Du récit qui précède il ressort que la CSM, avec son chef dynamique et infatigable, le docteur Arthur, apparaît incontestablement comme le porte-drapeau dans la lutte contre l'excision. La AIM et la GMS se sont alignées presque totalement sur les positions de la mission écossaise. Il nous reste quelques mots à dire sur l'attitude adoptée vis-à-vis du problème par les missionnaires anglicans et catholiques.

L'Eglise anglicane ne s'est en fait jamais rangée derrière la prise de position rigide adoptée par les autres dénominations protestantes. Ceci à la grande fureur de J. W. Arthur ⁷⁷. Au début, et en fait jusqu'en 1930, la politique anglicane en la matière n'était pas très définie et dépendait en réalité de chaque missionnaire individuel. Si tous étaient pratiquement

⁷⁴ Interviews J. Nyenyeri, 12-8-1972 ; J. Kiarie, 8-1-1975 ; Wambu Wa Mbiyu, 23-1-1975. Voir aussi C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 122—123.

⁷⁵ Interview J. Kiarie, 8-1-1975.

⁷⁶ Où le chant était né et où avait commencé la répression de ceux qui l'exécutaient.

⁷⁷ Discours de J. W. Arthur à l'APMS, 3-9-1931. PCEAA, D/3.

d'accord pour dire que la coutume était mauvaise et que le but final était d'en obtenir l'abolition, il n'y avait pas d'unanimité lorsqu'il s'agissait de déterminer les voies concrètes à suivre pour atteindre ce but. L'attitude des missionnaires variait ainsi de région à région ⁷⁸. A Kabete, on condamnait l'*irua* aussi sévèrement que dans les centres de l'activité missionnaire de la CSM et on y pronait les mêmes sanctions ecclésiastiques contre les chrétiens récalcitrants.

A Kigari, le ministre anglican refusait tout compromis pour des motifs, semble-t-il, profondément ressentis et intériorisés « Théoriquement je pourrais », aurait-il déclaré, « très bien m'abstenir d'intervenir dans la controverse. Cependant, lorsque je regarde mes propres filles, je sens que je n'aurais jamais et sous aucun prétexte le droit de permettre qu'une chose pareille soit faite à mes enfants. Par conséquent, en conscience, je me sens obligé de lutter sans arrêt afin d'empêcher qu'arrive aux enfants des autres ce qu'à aucun prix je ne voudrais voir advenir aux miennes ⁷⁹. » Chez les Mbeere, l'Eglise anglicane a essayé de faire intervenir le gouvernement, d'abord pour défendre, ensuite pour contrôler la coutume ⁸⁰. Par contre, à Kahuhia et Weithaga on se contentait d'un enseignement systématique et régulier contre la coutume sans recourir à des sanctions ecclésiastiques. On stipulait cependant que seule l'opération mineure pouvait être tolérée, et encore à condition qu'elle soit effectuée en privé et sans être accompagnée des rites païens concomitants. A Kabare, le pasteur W. Rampley faisait preuve d'un grand libéralisme en la matière ⁸¹.

Toutefois, la CMS était aussi membre de l'APMS et, en tant que telle, elle se rangeait en fait dans son ensemble, au moins officiellement, derrière la résolution votée par le conseil représentatif de cet organe en 1921 et selon laquelle il fut recommandé aux missionnaires de favoriser l'abolition de la coutume parmi les chrétiens et d'interdire la pratique « là où l'Eglise était suffisamment forte pour passer à l'action en la matière. »

Ce n'est qu'en octobre 1931 que l'évêque anglican énoncera le point de vue officiel de l'Eglise. Un premier document constitue un texte plutôt modéré. Le prélat y expose le problème et souligne la nécessité et le devoir d'élaborer « une forme ou autre d'initiation qui se trouvera purgée de tout ce qui est nuisible pour le corps et pour l'âme ». Une lettre supplémentaire prescrit le comportement pratique à suivre dans la conjoncture du moment. L'évêque se garde d'imposer une règle de conduite générale, valable pour tout le monde et en toutes circonstances. L'initiative en la matière est en fait laissée aux mains des pasteurs individuels et des communautés locales. Néanmoins, le prélat stipule : 1. que toutes les pratiques païennes allant de pair avec la coutume doivent être abandonnées par les chrétiens, 2. que

⁷⁸ Interviews L. Beecher, 29-5-1973 ; O. Kariuki, 31-1-1975 ; J. Murray, 22-12-1971. Le très Révérend O. Kariuki est actuellement évêque anglican du diocèse du Mont Kenya. L. Beecher est archevêque anglican retraité du Kenya. J. Murray a été missionnaire anglicane au Kenya.

⁷⁹ Le missionnaire en question est J. Comely. Les paroles citées nous ont été rapportées par L. Beecher, Interview 29-5-1973. On trouve de plus amples informations sur son attitude dans les articles inédits de A. K. Kiriro et de J. Murray, 1975.

⁸⁰ D. Brokensha, p. 85—86.

⁸¹ Cfr. J. Murray, 1975

l'opération publique doit être strictement interdite, 3. que toute opération causant un dommage physique à l'individu doit être abandonnée. Enfin, il assure de son soutien ceux qui opteraient pour la voie plus étroite : 1. dans ces paroisses où le comité de l'Eglise a condamné la circoncision des filles, ceux qui refusent d'adhérer à cette prise de position ne peuvent plus être considérés comme des membres de l'Eglise ; 2. un ministre de l'Eglise qui prendrait la décision de ne pas baptiser les enfants de parents qui ne rejettent pas la circoncision des filles, peut savoir que son évêque est avec lui ⁸².

Le point de vue catholique différerait notablement de ce que, en négligeant les variations dans le degré de fanatisme avec lequel les différentes dénominations non-catholiques mettaient en pratique leurs convictions, on peut désigner globalement comme la position protestante.

Les missionnaires catholiques ⁸³ se rendaient compte que la clitoridectomie provoquait normalement aux jeunes filles une douleur intense. Ils admettaient également que dans certains cas les conséquences de l'opération occasionnaient chez certaines femmes des difficultés supplémentaires lors de la naissance de leur premier enfant. Toutefois, ni l'une ni l'autre circonstance ne leur paraissaient motiver une opposition systématique et radicale à la coutume, surtout en présence du profond attachement dont la quasi-totalité de la tribu faisait preuve à son égard. En invoquant la douleur causée par le couteau de la *muruthia* comme raison d'opposition au rite, la position protestante manque quelque peu de logique, comme nous l'avons déjà fait remarquer.

Cette douleur, en effet, n'est probablement pas beaucoup plus intense — si elle l'est — que celle que ressentent les garçons lors de l'opération effectuée sur le pénis. Pourquoi donc les protestants ne déclarent-ils pas ouvertement la guerre à l'*irua ria andu* ?

Quant aux femmes chez lesquelles les traces de l'opération constituent un problème lors de la délivrance, les catholiques rejoignent en fait la position de Leakey, selon lequel le nombre de cas présentant des complications résultant de l'opération fut considérablement exagéré par les missionnaires protestants et le vrai problème consistait plutôt à neutraliser par des mesures intelligentes les effets nuisibles de la pratique découlant surtout de la situation « moderne » dans laquelle elle avait désormais lieu.

Les missionnaires catholiques étaient d'avis que la circoncision des filles était une coutume dont il convenait de souhaiter la disparition. Ils étaient également convaincus que la coutume finirait en fait par disparaître sous le coup du processus de modernisation du pays. Toutefois, ils estimaient qu'il n'entraînait pas dans leurs attributions spécifiques de s'attaquer de manière systématique à la coutume ; encore moins de faire de son rejet explicite la condition *sine qua non* de l'acceptation dans l'Eglise. En d'autres termes, et dans le vocabulaire en usage dans l'Eglise catholique, la question de l'*irua* ne relevait pas de la sphère de « la foi et des mœurs ». Elle

⁸² Le texte des documents est reproduit dans CSM, MFC en appendice.

⁸³ Le paragraphe qui suit est basé sur une série de conversations avec une quinzaine de missionnaires catholiques du pays Kikuyu dont neuf avaient vécu personnellement les événements de la controverse

ne mettait pas en question un point quelconque du credo, ni même une thèse de la théologie classique, et elle n'était pas non plus censée de porter atteinte aux bonnes mœurs de la communauté chrétienne. En d'autres mots encore, ni le fait de rejeter la coutume ni celui d'y rester fidèle étaient censés posséder une valeur sotériologique quelconque.

L'attitude pratique des catholiques découle logiquement de ces principes. Dans les écoles catholiques, il n'y aura pas d'enseignement explicitement ou même sournoisement dirigé contre l'excision. Lorsqu'on en parle dans les écoles, on se limitera à mettre les élèves au courant des dangers éventuels qui sont susceptibles de découler dans certains cas de l'opération, sans en majorer toutefois la portée. On exhortera les enfants à veiller à ce que la ou les plaies contractées ne s'infectent pas, à user d'antiseptiques modernes et, en cas de complication, à recourir à temps aux services d'un hôpital ou d'un dispensaire.

En même temps, les missions catholiques appuient les efforts effectués par le gouvernement en vue de faire exécuter le rite par des femmes qualifiées et dûment formées selon les canons de la tradition. Dans certaines régions, on est allé plus loin en recourant à une sorte de christianisation du rite en le faisant précéder d'une série de cérémonies chrétiennes, telles la célébration de la messe ou la récitation du chapelet et l'exécution de chants et d'hymnes chrétiens. Plusieurs vieux missionnaires se rappellent qu'ils devaient se lever à cette fin à quatre heures de la nuit, ou même plus tôt, parce que les opérations avaient lieu dans les toutes premières heures de la matinée.

L. Beecher a accusé les catholiques d'hypocrisie, disant qu'il ne voyait pas comment des gens « qui font tant de cas de la Vierge Marie » pouvaient assister avec indifférence à la mutilation du corps féminin⁸⁴. Il n'y a pas lieu d'intervenir ici dans un débat interconfessionnel de méthodologie missionnaire. Il nous semble toutefois que l'archevêque anglican est allé chercher son argument un peu loin. En effet, le souci de l'intégrité corporelle de la femme, qu'il suggère être à la base de la position protestante, nous paraît être une rationalisation d'une motivation qui, en réalité, est moins altruiste et qui n'a que peu de chose à voir avec la promotion de la femme. Encore une fois, l'attitude protestante à l'égard de la circoncision des garçons est inconséquente avec cette motivation⁸⁵. Ce qui est à la base de l'attitude protestante nous paraît être en définitive le puritanisme anglo-saxon victorien dont les missionnaires de la CSM, de la CMS, de la AIM et de la GMS étaient imprégnés. Il n'y a pas eu de querelle provoquée par l'utilisation de la femme comme bête de somme qui était pratiquée par les

⁸⁴ Interview L. Beecher, 29-5-1973. Beecher a aussi réagi contre l'article de son beau-frère L. S. B. Leakey dont nous avons parlé au paragr. 2 de ce chap. Voir : L. Beecher, 1954.

⁸⁵ Parmi tous les protestants que nous avons rencontrés le seul qui a adopté une attitude vraiment conséquente est le docteur Shaw. Il rejette l'opération sur les filles dans toutes ses formes ainsi que la circoncision des garçons comme des mutilations inutiles du corps humain auxquelles un médecin, chrétien ou pas, n'a guère, en vertu des exigences de sa conscience professionnelle, le droit de collaborer. A propos des mesures gouvernementales pour faire introduire une forme plus bénigne de l'opération il avait cette remarque : « I told those gentlemen that I am a medical doctor, not a witchdoctor. » Interview Dr Shaw, 18-10-1974.

Kikuyu⁸⁶. Il n'y a même pas eu de controverse sur la circoncision des garçons. Après tout, cette coutume est mentionnée dans la bible à propos du peuple élu et du Christ lui-même. Elle n'était donc pas tellement étrangère à l'univers du missionnaire qui n'est pas seulement habitué à fêter la circoncision de Notre Seigneur, mais dans le pays duquel la circoncision du mâle est, en outre, culturellement acceptée⁸⁷. Tout ce contexte a fini par enlever à la pratique son aiguillon scandalisant. Le *ngwati*, par contre, pour lequel on n'invoque cependant aucune contre-indication médicale, provoque la résistance des missionnaires, parce que la coutume touche au sexuel et est étrangère aussi bien à la bible qu'à leur propre univers culturel. Il en va de même de l'*irua ria aka*, coutume sexuelle inconnue aux écritures et non-familière à l'anglo-saxon. A l'un et à l'autre s'appliquent ces lignes de Havelock Ellis, préfaçant Malinowski : « Toute coutume sexuelle non-familière est ou choquante ou répugnante. « Obscène » : tel est le mot dont on se sert couramment, et on laisse à l'imagination du lecteur le soin d'en dégager la signification. Le comportement sexuel des sauvages parut, dans la plupart de ses manifestations, innommable. La sub-incision urétrale, pratiquée par certaines tribus australiennes, fut qualifiée mystérieusement de « rite terrible ». Une mutilation analogue du nez ou de l'oreille, ou pratiquée un peu plus haut ou un peu plus bas, n'aurait pas paru « terrible » ; mais, pratiquée en cet endroit particulier, elle ne pouvait être qu'un objet d'horreur⁸⁸. »

Les prises de position contrastantes des protestants et des catholiques peuvent certainement être expliquées en partie à partir d'options théologiques divergentes. On peut opposer une tolérance généralement plus large de l'Eglise romaine à l'égard des manifestations, disons secondaires du point de vue théologique, du paganisme à l'attitude plus rigide des confessions protestantes en cette matière. Dans le catholicisme, on fait la part plus belle à la nature. Le salut s'y opère davantage au cœur même de la condition humaine, plutôt que par un arrachement radical à celle-ci, comme c'est le cas dans le protestantisme. Il prête plus d'attention au conditionnement historique de la nature de l'homme et aux ambiguïtés de l'agir humain. Cela l'amène à définir et classer les pratiques, à distinguer juridiquement entre celles qui seraient obligatoires, nécessaires, facultatives ou surérogatoires, à établir une différence entre péchés mortels et véniels ; toutes choses auxquelles le protestantisme se refuse entièrement pour exiger dans la conversion un abandon total de toutes les idées et valeurs importées de la vie pécheresse ou de l'existence païenne antérieures

⁸⁶ Pourtant, il semblerait que du point de vue médical cette pratique serait à la longue bien plus dangereuse pour les femmes au moment de l'accouchement : « On a écrit bien des choses sur les conséquences nuisibles de la circoncision des filles pour les femmes lors de l'accouchement. Cependant, la méthode coutumière de porter des fardeaux constitue peut-être un facteur bien plus nuisible. Cette méthode a pour effet d'abaisser le bassin pelvien et de rendre progressivement l'accouchement plus difficile de génération en génération. » KNA, PC/CP 4/4/3, Districts Annual Reports, 1946-1948. KMB District Report 1948.

Le docteur Nijs souscrit à cette remarque, en exprimant pourtant des réserves à propos de la portée génétique de l'argument. Interview P. Nijs, 3-9-1976.

⁸⁷ Voir : B. R. Wilson, p. 216.

⁸⁸ Havelock Ellis, p. 6.

et l'adoption d'un mode de vie et d'un code de conduite entièrement nouveaux. Ces attitudes divergentes pourraient à leur tour être rattachées à des visions différentes des rapports fondamentaux entre Dieu et le monde, entre le religieux et le profane, création et révélation, nature et grâce.

Tout cela a incontestablement joué. Néanmoins, la connotation sexuelle de la question nous invite à prêter également attention à un autre facteur. Cette connotation se trouve évidemment couverte sous des rationalisations médicales objectivement intenables et sous des considérations sur l'intégrité du corps humain inconséquentes avec l'attitude de non-intervention face à la mutilation de l'organe génital mâle. Elle peut cependant être dégagée à la lumière du texte de Havelock Ellis que nous venons de citer.

Toutes les dénominations protestantes œuvrant au Kenya étaient, comme nous l'avons dit, à cette époque dans une plus ou moins grande mesure dévouées aux options fondamentalistes. Elles étaient toutes de souche anglo-saxonne, britannique ou américaine. Leurs membres avaient tous respiré le climat éthique contemporain, informé grandement par le puritanisme de l'ère victorienne. Le mouvement missionnaire protestant était du reste tributaire d'une vague de réveils religieux (*revivals*) qui venait de secouer les Eglises anglo-saxonnes et dont l'inspiration abondait précisément dans le sens aussi bien du fondamentalisme que du puritanisme. Un antisexualisme rigide vient ainsi tout naturellement informer la psychologie des missionnaires. Leur attitude à l'égard de l'étrange coutume de la clitoridectomie se révèle cohérente avec celle adoptée à l'égard de la consommation de bière, des danses et des pratiques à connotation érotique réelle ou imaginée en général.

Par contre, les missionnaires catholiques travaillant au Kikuyu, à l'époque qui nous occupe, appartenaient au monde latin. La majorité écrasante d'entre eux étaient des Italiens, supplémentés seulement dans la pointe extrême-sud du pays par des Français et quelques Irlandais. S'il serait certainement absolument contraire à la vérité de prétendre que la morale catholique soit restée entièrement à l'abri des influences victorienne, il n'est pour autant guère aberrant de tenir que celles-ci se soient exercées avec moins de puissance sur les pays méditerranéens qu'à l'intérieur du monde anglo-saxon⁸⁹. Récemment, le livre de L. Asprea est venu nous révéler l'extrême naturel et l'étrange intensité de la vie sexuelle à la campagne italienne au début de ce siècle⁹⁰. Ce qui est particulièrement intéressant dans ce témoignage est que même un garçon destiné à la vocation sacerdotale se trouve de ce point de vue remarquablement adapté à son milieu. Il n'y a guère de trace ici d'une dichotomie du corps et de l'esprit ou d'une opposition entre le sexuel et le religieux. On a bien plutôt l'impression qu'à un niveau très profondément vécu ces deux derniers se fécondent et s'interpénètrent mutuellement, un peu à la manière dont on observe l'interaction de ces zones dans certaines cultures païennes. Connaissant ces faits, on est moins surpris de lire dans l'ouvrage du religieux italien Cagnolo, écrit pourtant surtout pour les missionnaires et pour le

⁸⁹ C'est l'avis d'un éminent historien de la culture européenne, H. Brugmans. Cfr. P. Van De Meerssche, p. 202—203.

⁹⁰ L. Asprea.

public catholique, que la vie sexuelle des Kikuyu est fondamentalement saine⁹¹. Du *nguiko*, une des bêtes noires des missionnaires protestants, l'auteur n'incrimine en fait que la pratique tellement assidue et zélée qu'elle finit par ronger la disponibilité et la constitution physiques des jeunes participants mâles⁹². C'est des missionnaires italiens seuls, parmi les Européens, que nous avons recueilli une valorisation positive du *nguiko* comme protection efficace de la virginité physique des jeunes filles, comme moyen de prévention de naissances préméritales, comme barrière contre la prostitution. Cette attitude plus ouverte est certainement en partie responsable de la réputation de bâtir une Eglise « permissive » qui leur a été créée par les protestants au Kenya. Quoi qu'il en soit et en dépit d'une doctrine officielle parfois tout aussi rigide que celle des protestants, leur position dans la question de l'*irua* s'harmonise avec leur attitude à l'égard de la consommation de bière, des danses, du *nguiko*, du *gutugwo* et des autres coutumes kikuyu possédant une connexion intime ou vague avec la sphère de la sexualité. Dans tous ces domaines, ils ont été nettement plus larges que leurs confrères protestants. Même dans le cas de la polygamie, leur politique était sous certains aspects plus tolérante que celle poursuivie par les protestants. Paradoxalement, ces célibataires catholiques professent des conceptions plus saines de la réalité sexuelle que les pasteurs protestants mariés. Le sexuel, même dans ces manifestations inhabituelles pour l'Occidental, se trouve davantage intégré dans leur vision religieuse du monde que dans celle des fondamentalistes protestants qui lui est profondément hostile.

⁹¹ C. Cagnolo, 1933, p. 105.

⁹² *Ibidem*, p. 103—104.

LE CREUSET DE LA REACTION

Nous avons décrit la véhémence de la réaction kikuyu dans ses manifestations matérielles : harcèlement des *kirore* détestés, boycottage des services religieux et de l'enseignement, abandon des hôpitaux, destruction d'églises et d'écoles, ridiculisation des missionnaires et des pasteurs autochtones, esquisse rituelle du combat contre les agresseurs de l'*irua* (*muthirigu*).

Dans le présent chapitre, nous allons nous arrêter brièvement à quelques composantes sous-jacentes du climat général qui nourrissait cette violence. Nous achèverons ainsi de broser la fresque à multiples couleurs sur laquelle se détachera l'Eglise indépendante dont nous essayons de poursuivre le fil génétique. En même temps, il s'agit d'une première approche étiologique, mais qui demeure lointaine, périphérique, appelant compléments nécessaires et approfondissements essentiels.

1. La conjoncture politique générale

Nous avons attiré l'attention, en passant, sur la relative aisance avec laquelle les Kikuyu se sont départis d'un certain nombre de leurs coutumes traditionnelles sous le seul effet de la prédication missionnaire ou parfois de l'exemple des Blancs en général. Nous avons rattaché cette manière de réagir à un modèle de comportement hérité de l'expérience historico-culturelle précoloniale du peuple. Mais cette attitude s'est sans doute vue notablement renforcée par l'effet de la conception qu'avait le Kikuyu de ses voisins nouveaux et par la nature particulière des relations régissant ses rapports avec eux. Comme en divers autres endroits d'Afrique Noire, les membres de la tribu avaient développé à l'égard du Blanc des sentiments imprégnés d'ambiguïté. Le souvenir des expéditions punitives et des cruautés inutiles qui les avaient accompagnées était toujours vivant à l'époque que nous étudions. Il remplissait le fier Kikuyu de haine à l'égard de celui qui l'avait subjugué et de crainte d'une réitération de ces expériences. En même temps cependant, la puissance supérieure, la « vie plus élevée »¹ dont jouissait l'Européen, forçait son admiration, l'inclinait à se rapprocher dans une certaine mesure des modes de vie de l'envahisseur, en acceptant comme allant de soi qu'à la force extérieure supérieure du Blanc correspondaient des connaissances plus profondes, une sagesse plus haute, une magie plus efficace qu'il importait de pénétrer et d'assimiler. Ce mélange de tremblement et d'attrait ressenti à l'égard de l'homme blanc conférait à ce dernier une espèce d'auréole qui le mettait dans un certain sens en dehors et au-dessus des êtres humains ordinaires².

¹ Cfr. Chap. VI, note n° 5.

² Les quelques informateurs qui se rappellent qu'aux premiers Européens était accolé le surnom de « champignons » furent incapables de nous fournir une explication de cette épithète. D'autres, qui malheureusement ignoraient l'existence de ce

Parmi les Blancs il y avait le missionnaire. Celui-ci se rendait bien compte de la position de prestige qu'il occupait aux yeux des Africains et n'hésitait pas à l'exploiter en empruntant dans la poursuite de ses buts la voie la plus courte et la plus facile, c'est-à-dire celle qui contournait la vraie rencontre, le dialogue, la discussion ouverte et honnête dans la recherche d'une solution aux problèmes et aux questions que les membres de la jeune chrétienté ne pouvaient manquer de se poser. Conscient de son pouvoir, imbu de son propre savoir et de l'idée que ses ouailles étaient des sauvages ignorants qu'il convenait d'éduquer et d'instruire *ab ovo*, le missionnaire imposait, ordonnait, commandait les solutions, se basant sur ce qui était pratique universelle dans l'Eglise qu'il représentait et que les fidèles avaient le devoir d'entériner comme constituant le seul chemin possible du salut. Peu importe ce que le peuple pouvait penser ou imaginer, il devait finir par rallier les positions du missionnaire. Après tout, n'était-ce pas le missionnaire qui avait importé la doctrine chrétienne ? Qui donc oserait affecter d'en savoir davantage que lui, prétendre être mieux au courant de ce qui était bon ou mauvais pour le chrétien ? Il est normal que ceux qui avaient éprouvé quelque attirance pour le christianisme, quoi qu'il en soit des motifs de cette attirance, avaient tendance à accepter comme allant de soi tout ce que le missionnaire pouvait demander, exiger ou commander. Cet aspect de la relation entre Kikuyu et missionnaires est susceptible d'expliquer la docilité initiale du plus grand nombre des chrétiens. Ceux-ci avaient en réalité dû effectuer une rupture brutale avec leur milieu et mode de vie traditionnels. On ne cessait de leur inculquer qu'ils devaient commencer une vie entièrement nouvelle. De qui pouvaient-ils attendre lumière et direction pour mener à bien cette entreprise, sinon de ceux qui les avaient arrachés au monde ancien et avaient promis de les promouvoir à une existence inédite ?

On ne doit pas perdre de vue que les premières communautés chrétiennes kikuyu vivaient spirituellement, et parfois même matériellement, une forme de ghetto. Détournées du milieu traditionnel souvent hostile, dépeint comme dépravé, corrompu et dangereux, elles gravitaient autour de la mission qui constituait leur centre, non seulement religieux, mais aussi géographique et psychologique. Il importait de se garder pur soi-même, de ne pas souiller la doctrine nouvellement reçue, de ne pas s'exposer à l'influence corrosive de l'environnement païen. Pareil contexte est extrêmement favorable à l'émergence de la figure du missionnaire comme autorité omnisciente et toute-puissante. Si celui-ci ne se serait pas comporté de la sorte par tempérament, conviction ou sous l'influence des idées de l'époque, les circonstances et ses ouailles lui auraient certainement imposé ce rôle.

surnom dans le passé, savent que les anciens Kikuyu interprétaient les agarics comme des particules abandonnées, des traces laissées, par l'éclair, lui-même une manifestation divine. Cette croyance se retrouve chez d'autres peuples, par exemple, de l'antiquité du Proche-Orient.

Cfr. *J. M. Allegro*, p. 84. Il n'est peut-être pas téméraire, dès lors, de supposer que l'octroi du nom de champignon constituait une façon d'honorer les pouvoirs extraordinaires, quasi divins, des Blancs. Au Chap. III, paragr. 5, nous avons donné une autre interprétation du sens de ce surnom. Nous n'avons pas pu recueillir les données nécessaires pour trancher la question.

Pour comprendre le net changement d'attitude en cette matière, qui se dessine surtout à partir de 1923, il convient tout d'abord de garder à l'esprit le fait massif de la détérioration progressive et accélérée des rapports entre Blancs et Noirs qui s'était amorcée immédiatement après la première guerre mondiale suite aux mesures politiques, sociales et économiques, qui frappèrent les Africains à cette époque, pour aboutir précisément vers 1923 à une atmosphère où toute base de confiance en l'homme blanc, y compris le missionnaire, semblait s'écrouler. N'oublions pas que le pouvoir colonial, appuyé par les missionnaires, venait d'avoir raison, en le déportant, de celui dans lequel les masses kikuyu croyaient avoir reconnu leur sauveur ; qu'il venait de supprimer l'organisation que Thuku avait fondée en réponse aux mesures et aux menaces pesant sur les Africains après la guerre 1914—1918 ; que la solution donnée à la question indienne, si elle apportait quelques victoires spectaculaires mais surtout psychologiques aux Africains en leur assurant l'appui officiel du gouvernement de Londres, n'occasionnait aucun changement fondamental en leur faveur dans l'orientation de base de la politique du gouvernement local. Ne perdons pas non plus de vue qu'en matière d'éducation les Kikuyu n'ont encore obtenu aucune concession susceptible d'améliorer les rapports entre les races. Les enfants européens bénéficient d'un enseignement qui leur est exclusivement réservé et les griefs accumulés des Kikuyu restent toujours substantiellement sans réponse. Dans cette question en particulier, les missionnaires apparaissent aux yeux des gens non seulement comme les alliés du gouvernement et des colons dans une politique qui tourne invariablement au détriment des Africains, mais encore, sous certains rapports, comme l'ennemi spécifique à combattre. C'est avant tout sur l'ensemble de cet arrière-fond qu'il convient de situer le changement d'attitude de la population concernant la prédication missionnaire contre les coutumes traditionnelles. C'est à la lumière de cette série d'expériences décevantes et douloureuses qu'elle vient de vivre, que se comprend une suspicion intensifiée concernant les véritables motifs qui animent les missionnaires dans leurs attaques dirigées contre les structures socio-culturelles de l'univers traditionnel.

Les considérations qui précèdent jettent une première lumière sur la succession d'attitudes adoptées par les Kikuyu face à la lutte des missionnaires contre l'*irua*. Certes, le peuple s'est montré dès le début sur ce point plutôt hésitant à lâcher le lien avec le passé. Mais il n'y a pas eu, avant 1923, cette opposition massive, concertée et irréductible aux exigences missionnaires caractéristique de la deuxième moitié des années vingt et du début de la décade suivante. Nos informateurs affirment d'ailleurs avec insistance qu'avant cette période l'opposition missionnaire à la coutume n'a même pas été sans rencontrer sporadiquement un certain succès. Nous avons l'impression qu'au début la résistance, pour avoir des racines profondes, se nourrissait néanmoins de motivations indéterminées et inconscientes et n'avait pas encore secrété l'idéologie qui lui insufflerait vigueur et la rendrait combative. Elle se situe au niveau de cette vague inquiétude qu'on ressent normalement en présence de l'invitation à abandonner brusquement une coutume qui a régi jusqu'alors l'existence plusieurs fois centenaire de la communauté à laquelle on appartient. Son accent de révolte,

sa motivation, sa rationalisation propre, sa violence aussi, la résistance ne les a trouvés et élaborés qu'après 1923 au sein de l'atmosphère générale dont nous venons de rappeler brièvement la genèse.

2. Conséquences de l'alphabétisation : la littérature biblique

S'il est indispensable de demeurer conscient de l'impact de ce climat pour comprendre les événements, il ne suffit pas à lui seul pour rendre compte des proportions de la réaction kikuyu à l'action missionnaire. D'autres facteurs que leur complicité générale avec le gouvernement colonial, voué à la défense des intérêts des colons, ont contribué à saper la crédibilité des missionnaires.

Dans sa tentative pour englober l'ensemble des éléments déterminant le climat propice à l'émergence d'Eglises indépendantes en Afrique Noire, D. Barrett s'est efforcé d'isoler un certain nombre de facteurs dont la présence prédisposerait à — et favoriserait cette émergence³.

Une des observations intéressantes de l'auteur est celle de la connexion qu'il croit pouvoir établir entre le mouvement vers la constitution d'Eglises indépendantes et la publication préalable en langue vernaculaire des écrits bibliques. L'accès aux textes bibliques dans la langue tribale fait monter considérablement le degré de probabilité de la fondation de mouvements religieux indépendants. Globalement cette probabilité est de 81 %, alors qu'elle ne s'élève qu'à 23 % lorsque la bible n'a pas été traduite en langue vernaculaire⁴. Dans sa préface à l'étude de Barrett, S. Neill commente l'observation de ce lien entre les deux faits en ces termes : « Au début, le missionnaire constituait l'autorité unique et absolue ; lui seul avait accès aux sources et sa parole était acceptée comme infaillible. A partir du moment où le chrétien africain était capable de lire la bible, et spécialement l'ancien testament, il se trouvait introduit dans un monde ressemblant de beaucoup plus près à son propre univers que le monde de l'Européen. Inévitablement il commençait à poser des questions⁵. »

La première traduction kikuyu d'un livre biblique remonte à 1903, qui voit la publication en cette langue de l'évangile de Jean. L'évangile de Marc suit six ans plus tard. En 1912, c'est le tour de l'épître aux Philippiens à être traduite, les évangiles de Matthieu et de Luc paraissant en 1915. Le livre des Actes des Apôtres se trouve édité en 1922, le livre de Jonas l'année suivante et l'important livre de la Genèse en 1924. En 1926, une édition complète du nouveau testament en kikuyu voit le jour. En outre, en 1921 et 1925 des recueils avaient été composés et publiés contenant des extraits tirés de l'ensemble des écrits de l'ancien et du nouveau testament⁶. Conformément à la tradition de leurs Eglises fondatrices, les chrétiens protestants africains furent encouragés à fréquenter la bible. Ce que les Kikuyu qui en étaient capables ne manquaient pas de faire.

Nous avons vu avec quel profond respect et révérence les gens regar-

³ D. Barrett, 1968.

⁴ *Ibidem*, p. 105, 127—134, 268—269.

⁵ S. Neill, p. XV.

⁶ G. E. Coldham, p. 285—292.

daient tout ce qui était papier, quel pouvoir magique ils attribuaient à ce produit étranger. Devant les écrits scripturaux, ces sentiments de déférence et de vénération se trouvent encore renforcés, puisque dans ce cas-ci le papier ne véhicule pas les paroles des Blancs, ce qui constitue déjà une incompréhensible merveille, mais les messages de Dieu lui-même. Ils sont *ibuku ria Ngai*, le livre de Dieu. S'il y avait à cette époque incontestablement des Kikuyu qui lisaient la bible en privé, la fréquentation des livres sacrés prenait surtout, sans doute aussi à cause du nombre encore réduit des lettrés, la forme d'un événement communautaire. Celui qui possédait un exemplaire d'un écrit biblique était toujours assuré aux heures de la lecture d'un large public d'auditeurs extrêmement intéressés et attentifs pour qui les mythes, histoires et paraboles bibliques venaient prendre la place des contes, légendes et mythologies traditionnels. L'audition de ces derniers n'avait jamais été un processus purement passif. C'était, au contraire, un événement sollicitant la participation active et créatrice des auditeurs, de qui on attendait qu'ils ajoutassent des épisodes oubliés par le conteur, en développassent d'autres, donnassent des versions différentes, prodigassent des commentaires, enchaînaient avec d'autres histoires. Semblablement, le nouveau message n'était pas simplement lu et écouté. Privé (ou libéré ?) de l'interprétation autorisée du missionnaire, il se trouvait aussi abondamment commenté et discuté. Enkystées depuis des siècles dans la cassette étouffante des philosophies occidentales, les histoires et parénèses bibliques redécouvrent tout d'un coup un contexte populaire et primitif qui leur restitue leur fraîcheur originale et où elles résonnent avec toute la puissance de leur accent révolutionnaire original. Ainsi, la con-fabulation traditionnelle autour des feux vespéraux se meut spontanément, un peu partout sur les collines kikuyu, en école populaire de théologie et d'exégèse. L'imagologie biblique devient le puissant véhicule symbolique à travers lequel le peuple exprime avec aisance ses aspirations et ses expériences. Ce n'est pas un hasard que Thuku, tout en transmettant un message clairement politique, aperçu et voulu comme tel, sent le besoin de traduire le poids de la situation coloniale, la signification de sa propre intervention, les frustrations et l'espérance du peuple, en code scripturaire. C'est que les novices chrétiens ont découvert que la parole de Dieu est de connivence avec leurs aspirations, sous-tend leurs espoirs. Le mécontentement provoqué par l'attitude des missionnaires reçoit d'elle sa justification théologique. La bible devient une nouvelle source d'autorité religieuse, autonome, indépendante de l'interprétation des étrangers. Ils y découvrent le Saint-Esprit comme principe de force de vie non-lié à l'intercession des missionnaires, comme esprit de liberté, d'émancipation religieuse, comme puissance révolutionnaire. Il est intéressant de noter que l'année où Joseph Ng'ang'a se retire pour prier et méditer la bible coïncide avec celle où une traduction complète du nouveau testament en kikuyu voit le jour. Il est difficile de ne pas conjecturer que l'accès aux écritures dans leur propre langue revêtait une importance cruciale pour Ng'ang'a et ses disciples. La bible ne constitue-t-elle pas le seul héritage de l'Occident que les WWM se refusent de récuser ?

L'épisode de Thuku nous invite pourtant, d'autre part, à nous interroger sur la valeur de la thèse de Barrett. Sa connaissance de l'anglais permet-

tait à Thuku d'utiliser dans sa propagande des textes bibliques non encore traduits en kikuyu à ce moment, comme le lecteur peut s'en rendre compte en retournant à notre description de son activité. Certes, Thuku n'a pas été le fondateur d'une Eglise indépendante. Mais il avait indiscutablement tout pour le devenir. Sa personnalité charismatique, rehaussée encore par l'emploi dans sa bouche ou l'application à lui d'un vocabulaire et de thèmes sotériologiques et messianiques, galvanisait les masses. Son immense popularité auprès d'elles, ses aspirations personnelles au *leadership*, la persécution par ses ennemis, la captivité, l'exil, la révolte du peuple en son nom et sa répression brutale par la police du gouvernement colonial, l'attente de son retour de détention comme « roi des Kikuyu », tout était là pour faire de lui le Simon Kimbangu d'Afrique Orientale. Un seul élément manquait au rendez-vous messianique : la volonté de Thuku lui-même de devenir le messie ou le prophète charismatique. Nous aurons à revenir sur ce sujet. Ce qui retient notre attention pour le moment est que ce fondateur d'Eglise potentiel travaille au moins en partie à partir d'une version anglaise de la bible. La littérature sur les Eglises indépendantes africaines commence d'ailleurs à montrer que beaucoup de dirigeants séparatistes, réels et non seulement potentiels, ont effectivement opéré de la sorte⁷. Il semble donc que ce soit l'accès indépendant aux écritures comme tel, dégagé du contrôle des missionnaires et dans un climat plus ou moins hostile à eux, qui constitue un pas crucial vers l'émergence du séparatisme, plutôt que leur traduction en langue vernaculaire. Ce dernier élément nous paraît seulement étendre matériellement, numériquement, le champ de recrutement de possibles fondateurs à ces couches de la population qui sont demeurées ignorantes des langues européennes.

Ajoutons toutefois que la portée de cette remarque est de nature générale plutôt que directement applicable au cas de l'Eglise dont nous retraçons la genèse. Dans celle-ci, le rôle de fondateur est réduit au minimum et l'argument biblique y doit certainement beaucoup plus de son efficacité à une large diffusion à partir d'un grand nombre de petits foyers de lecteurs et d'auditeurs de la bible en langue vernaculaire qu'à l'action et l'interprétation individuelle d'un guide charismatique ou d'un chef fondateur éventuellement capable d'utiliser la bible en anglais.

La lecture biblique se meut en exercice d'exégèse suspicieux et critique de l'enseignement missionnaire. Les Kikuyu ne trouvaient dans tout le nouveau testament aucune condamnation explicite de la polygamie. Ils découvraient en outre que les plus illustres personnages de l'histoire du salut vétéro-testamentaire, les patriarches et rois d'Israël, les pères dans la foi, dont la vie et les vertus leur étaient citées en exemple, avaient été de grands polygames. Kenyatta décrit comme suit la réaction : « Constatant que leurs institutions étaient bouleversées, les Africains reprirent le Livre des livres ; comme les personnages sacrés apportaient leur caution à la polygamie, ils pensèrent rendre hommage au créateur en adoptant leurs prénoms lors du baptême. Avec des noms comme ceux de Salomon, David ou Jacob, les Africains étaient persuadés qu'ils pourraient s'engager dans la même voie que les personnages bibliques, sans commettre un pé-

⁷ Cfr. H. Fisher, p. 34.

ché. Mais ils furent surpris de voir les missionnaires les condamner encore, alors qu'ils mettaient en pratique les enseignements de l'*Ibuku ria Ngai*⁸. »

L'exégèse kikuyu décelait d'autres contradictions entre l'enseignement des missionnaires et celui qu'ils pensaient trouver dans le livre inspiré. La loi vétero-testamentaire du lévirat, obligeant un homme à marier la femme de son frère défunt et de lui assurer une descendance, rejoint en partie la pratique kikuyu de l'héritage des veuves que les missionnaires s'efforçaient d'extirper. Et Dieu condamna-t-il Laban pour avoir fait travailler Jacob pendant quatorze ans en guise de paiement pour ses filles Léa et Rachel ? Alors, qu'est-ce que les missionnaires racontent lorsqu'ils nous reprochent d'exagérer avec nos compensations matrimoniales ? Aussi, pourquoi interdit-on aux Kikuyu de danser alors que la bible relate, par exemple, que David, l'ancêtre du Seigneur lui-même, marchait devant l'arche de l'alliance en dansant ? Pourquoi toute boisson alcoolisée leur est-elle prohibée alors que l'évangile de Jean rapporte que le Christ n'a pas hésité à procurer du vin en abondance aux invités des noces de Cana ? Et ne consommait-il pas lui-même du vin en compagnie de ses disciples, par exemple, lors de la dernière cène ? Assurément, les missionnaires étaient en train de tromper les Africains sur toute la ligne ! Ce qui confirmait l'appréhension de ces derniers était le fait que les colons blancs, qui avaient en général une solide réputation de grands consommateurs de whisky, ne semblaient guère encourir la sévère condamnation que les missionnaires portaient contre tout représentant de la race noire qui osait absorber la moindre goutte d'alcool. Au contraire, les missionnaires restaient les amis des colons, et sûrement, ils devaient boire régulièrement en leur compagnie !

Mais qu'est-ce que la confrontation que les Kikuyu effectuaient entre l'enseignement des missionnaires et les écrits bibliques leur a appris sur l'*irua*, et plus particulièrement sur l'*irua ria aka* ? Loin de procurer un appui au point de vue missionnaire, la lecture biblique consolide la suspicion qu'ils nourrissaient à l'égard de l'honnêteté des missionnaires. Dans l'ancien testament, la circoncision des mâles est non seulement tolérée, mais imposée par Jahwé aux Israélites. Elle est le signe de l'appartenance au peuple et de l'alliance entre lui et son Seigneur. Le nouveau testament nous apprend que le Seigneur Lui-même a subi la circoncision. Lorsque l'Eglise primitive se voit engagée dans une dispute concernant la valeur de cette coutume, saint Paul décrète que « la circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien ». En d'autres termes, les Kikuyu lisent dans cette phrase qu'ils possèdent le droit, au même titre que les incirconcis européens, de faire en cette matière ce que bon leur semble. Ils décèlent en tout cas une contradiction flagrante entre l'enseignement paulinien et le fanatisme des missionnaires, même s'il ne s'agit chez Paul que de la circoncision des mâles. N'oublions pas du reste que le terme *irua* désigne

⁸ J. Kenyatta, 1967, p. 79. D'après J. Murray, 1973, p. 204, le problème de la polygamie ne serait devenu percutant dans les cercles des WWM qu'au cours des années 1940. Dans ce cas, le texte de Kenyatta, pour autant qu'il se réfère spécifiquement à l'attitude des WWM à une époque antérieure, constituerait un anachronisme. Mais la citation garde toute sa valeur comme description d'une attitude kikuyu en général, répandue beaucoup plus tôt que 1940.

aussi bien la circoncision des garçons que l'excision et que ce fait ne doit pas avoir été de nature à faciliter la discussion sur certains textes. Mais ce qui a sans doute créé le plus de confusion est la traduction kikuyu du terme *vierge*, appliqué à Marie dans l'évangile selon saint Luc. Le texte kikuyu rend ce vocable par le terme *muiritu*. Or, ce mot est réservé en kikuyu pour désigner des jeunes filles ayant subi l'*irua*, c'est-à-dire des jeunes filles ayant reçu l'enseignement donné lors de l'initiation, excisées et engagées régulièrement dans le *nguiko*. Certes, L. S. B. Leakey note que quelques missionnaires ont pris la précaution de spécifier dans leur enseignement oral (mais jamais dans les traductions imprimées) que Marie était une *muiritu mutheru*, c'est-à-dire une vierge pure⁹. Mais on est en droit de se demander ce que cela a dû signifier exactement pour les Kikuyu dont le concept de pureté visait surtout une pureté légaliste et rituelle. Du reste, Leakey ajoute que, s'il a parfois entendu des missionnaires spécifier que par *muiritu mutheru* il convenait d'entendre une fille qui n'avait jamais eu de rapport sexuel avec un homme, il n'a par contre jamais entendu expliquer qu'en fait Marie n'était pas *muiritu* du tout au sens kikuyu de fille initiée et excisée. Et il conclut par cette remarque de bon sens : « Même si certaines explications étaient données par les missionnaires au cours de leurs instructions, elles ne l'étaient pas par la plupart des instituteurs et catéchistes de village. Et ces explications ne sont certainement pas accessibles au nombre toujours croissant d'indigènes qui lisent le nouveau testament sans l'aide de qui que ce soit¹⁰. »

Au cours d'une discussion que nous avons eu avec quelques missionnaires protestants, toute la portée de l'argument basé sur la traduction du terme *vierge* dans le texte de saint Luc par *muiritu* fut mise en cause. Ces missionnaires contestaient que la signification de *muiritu* ait jamais pu devenir source de confusion pour les Kikuyu pendant la querelle parce que, d'après leur expérience, ce terme signifie jeune fille tout court et n'implique pas de soi une référence au passage par les événements initiatiques. Comme tous mes interlocuteurs avaient séjourné beaucoup plus longtemps au pays kikuyu que moi-même et la plupart d'entre eux possédaient une connaissance de la langue qui déclassait la mienne, la discussion me poussa à remettre en question mes informations, qui pourtant se trouvaient confirmées par l'article de Leakey.

Les résultats de ce nouvel examen nous semblent exclure tout doute. La terminologie traditionnelle est claire. Seule à propos de *kana* et *gakenge* avons-nous trouvé quelque divergence dans l'usage. Selon les uns, *gakenge* indique exclusivement un bébé mâle, *kana* étant réservé aux bébés femelles. D'autres disent que les deux appellations sont indistinctement applicables aux deux sexes, mais que *gakenge* désigne un tout petit bébé, tandis que *kana* est le nom donné aux bébés déjà un peu plus âgés. Mais cette différence n'affecte guère notre point de litige. *Karego* est une petite fille qui n'est plus un bébé et sait marcher seule. Quelques années plus tard, elle devient *kiregu*, c'est-à-dire une jeune fille encore non-excisée. *Muiritu* était bel et bien exclusivement réservé aux jeunes filles

⁹ L. S. B. Leakey, 1931, p. 279.

¹⁰ *Ibidem*.

dûment initiées. *Muhiki* est une fille officiellement fiancée ou une jeune mariée qui n'a pas encore mis au monde. Le reste de la nomenclature n'est pas pertinent pour notre sujet.

Cependant, une évolution a affecté l'usage de ce vocabulaire, d'abord dans les cercles des adeptes des missionnaires, ensuite dans la société plus large. Le terme *muiritu* est, en effet, comme le voulaient nos interlocuteurs, *aujourd'hui* largement appliqué à toutes les jeunes filles, qu'elles aient été excisées ou pas. En même temps le terme *kiregu*, signifiant traditionnellement jeune fille non-initiée, mais s'approchant de l'âge de l'être, a tendu à tomber en désuétude. C'est à partir d'indications fournies par des informateurs de Tumutumu, que nous avons pu reconstituer l'origine de cette évolution.

Après 1920, lorsque l'offensive des missionnaires contre l'excision gagne en intensité, le mot *kiregu* en venait à acquérir un sens péjoratif. Il fut lancé comme une insulte à la tête des filles qui se soumettaient à la prohibition des missionnaires. Nous avons vu, du reste, que même dans la société traditionnelle il était susceptible de revêtir un sens outrageant, notamment lorsqu'il figurait parmi le vocabulaire au moyen duquel un mari affublait une épouse récalcitrante. Mais dans les années vingt et dans la conjoncture que nous connaissons, ce sens péjoratif acquiert évidemment un champ de radiation beaucoup plus étendu. Le résultat était que les missionnaires et ceux qui les suivaient décidèrent, dans un effort pour émasculer l'injure, de déclarer indécent l'usage du mot dans une bouche chrétienne, d'en faire un péché et de le bannir d'entre les convertis. Comme ils ne substituaient pas de nom nouveau à l'ancien, *muiritu* fut désormais appliqué dans les milieux *kirore* à toute jeune fille, qu'elle ait été initiée ou pas. Le mot a donc été déconnecté de sa référence originelle à l'*irua*. D'autant plus que par l'élimination du terme *kiregu* son application s'étend également à des jeunes filles qui sont encore séparées par plusieurs années de l'âge où traditionnellement on était initié. Au cours du temps, avec l'expansion du christianisme et le déclin de l'initiation traditionnelle, cette innovation sémantique s'est imposée de plus en plus. C'est de la situation présente, créée par cette évolution, que nos interlocuteurs apportaient le témoignage. Mais leur argument ne porte pas parce que, en télescopant le présent dans le passé, il obnubile le chaînon du devenir.

En traitant de la lutte scolaire, nous avons montré que les Kikuyu ont refusé de confiner l'art de manipuler les lettres aux seules finalités religieuses. Ils y voyaient, au contraire, l'instrument de choix qui devait leur ouvrir des horizons profanes bouchés jusqu'alors, élargir leur univers cognitif en le fécondant de tout le savoir du monde nouveau et étranger. Il revêtait à leurs yeux le sens d'un indispensable medium de progrès matériel. Nous avons aussi mis l'accent, il y a quelques instants, sur les aspects révolutionnaires impliqués dans l'utilisation libre et indépendante des écrits scripturaux. On pense tout d'abord au domaine profane, plus spécifiquement politique.

Nous ne disons pas que le message biblique ait constitué à proprement parler la source de la protestation politique, comme on le prétend souvent à propos de certaines révoltes anti-coloniales. De telles affirmations nous semblent à l'heure actuelle encore insuffisamment prouvées et relever plu-

tôt du préjugé que les peuples du Tiers Monde étaient incapables de trouver en eux-mêmes le ressort de la révolte. Par contre, il nous paraît certain dans beaucoup de cas, et notamment dans celui qui nous occupe, que les textes inspirés ont justifié idéologiquement, exprimé, intégré et structuré religieusement la révolte.

Mais l'art de lire et la fréquentation de la bible ne favorisent pas que des intentions progressistes et des sentiments révolutionnaires. La bible est invoquée également à l'appui d'un mouvement qui tend à combattre et à retarder des changements socio-culturels imposés, en congelant des institutions et des coutumes traditionnelles telles que, par exemple, la polygynie et l'*irua*. En d'autres termes, le Kikuyu trouve dans la bible des arguments pour étayer son élan de protestation révolutionnaire là où celui-ci préexiste de toute façon, et il y lit l'approbation de son instinct conservateur dans les cas où il possède déjà par ailleurs des raisons pour y céder. Cette dernière réflexion fait surgir la question si, à l'instar de la surévaluation de la valeur proprement étologique de la bible pour les mouvements de révolte politique, on n'a pas semblablement surestimé ses effets dans la genèse des mouvements religieux indépendants.

Il nous semble que, au moins en ce qui concerne les Kikuyu, les textes bibliques, sélectionnés et retenus en fonction de leur valeur polémique, ne font *en eux-mêmes* pas beaucoup plus que sous-tendre et apporter une justification supplémentaire à des options préexistantes qui auraient fort probablement en tout état de cause fini par faire mûrir les germes de révolte et d'indépendance.

Il est assez normal ¹¹ qu'un mouvement religieux chrétien tende à coucher sa révolte dans une terminologie empruntée à la bible et à ériger cette dernière en pierre angulaire de sa protestation, même si en réalité son rôle a été plus modeste et moins décisif. Il convient de maintenir la distinction entre rationalisation et motif véritable. Encore qu'il faille aussi admettre qu'il n'est pas toujours aisé d'effectuer exactement le partage entre ces deux. Ceci nous mènerait à relativiser d'une manière plus radicale la valeur de la thèse de Barrett. En effet, dans certains pays — et nous songeons plus spécifiquement à l'Ouganda et à la Tanzanie — des traductions en langue vernaculaire de la bible existaient aussi tôt qu'au pays kikuyu et n'y étaient pas moins répandues qu'au Kenya. Néanmoins, alors que le phénomène de l'indépendance religieuse a pris dans ce dernier pays des proportions immenses, il ne s'est presque pas développé en Ouganda et en Tanzanie ¹².

Quoi qu'il en soit, la réaction d'inspiration biblique des Kikuyu ne saurait être isolée de la conjoncture plus large dans laquelle elle se situe, des événements socio-politiques en particulier, dont le déroulement avait rongé considérablement le prestige des missionnaires. La manière la plus féconde de lire les faits est probablement la suivante : les missionnaires qui, par leurs prises de position et actions dans le domaine politique, avaient déjà perdu tout crédit comme représentants et porte-paroles des

¹¹ Nous ne disons pas indispensable, car il existe des exemples du contraire.

¹² Sur l'indépendance religieuse en Ouganda et en Tanzanie, voir respectivement Chap. XIII, note 50, et Chap. XIX, paragr. 5 et 6. Voir aussi : A. Hastings, p. 204.

intérêts africains — rôle qu'ils s'étaient arrogés et qui leur avait été officiellement dévolu —, perdent maintenant également toute crédibilité en tant qu'autorité spécifiquement religieuse chargée de — et ayant compétence pour expliquer de manière autorisée la doctrine révélée aux fidèles.

Le peuple se sent trompé et trahi par les missionnaires. Non seulement ils ne défendent pas la cause des Africains contre les Blancs comme ils le prétendent. Ils travestissent également l'enseignement biblique là où celui-ci est de connivence avec les aspirations africaines. C'est pourquoi le peuple les démasque comme des menteurs, rejette leur médiation et se tourne vers Dieu, désigné non par l'appellation traditionnelle *Ngai*, mais par son nom biblique, comme vers son seul sauveur. Relisons ces stances du *Muthirigu* :

« Je vis grâce à mes prières
Mais Arthur, lui, vit grâce à ses mensonges. »
« Je vais rompre toutes les amitiés
La seule amitié que je retiendrai
Est celle entre Jéhovah et moi-même. »

Les Kikuyu étaient donc de moins en moins disposés à accepter la condamnation de l'*irua* par les missionnaires comme une expression de leur ministère chrétien. Une distinction s'établit entre l'Eglise de Dieu et celle des missionnaires. Le docteur Arthur est accusé de façonner la doctrine révélée à sa guise et de se comporter en législateur divin : « Nous voulons obéir à la parole de Dieu, non à celle d'Arthur. Nous avons entendu parler de dix commandements de Dieu et non pas de onze. Ce onzième, c'est le docteur Arthur qui l'a inventé pour mener les Kikuyu à la perdition ¹³. »

3. Conséquences de l'alphabétisation : la littérature profane

Puisque nous en sommes aux séquelles de l'alphabétisation, il y en a quelques autres qui méritent brève mention dans notre contexte. Il y a d'abord la codification et la propagation sous forme écrite et imprimée de la littérature orale et de la culture traditionnelle en général. On a sans doute de la sorte assuré une plus grande diffusion et une plus large audience à certains aspects de cet héritage. Ainsi, par exemple, c'est probablement grâce à cette opération que certains mythes, d'origine peut-être fort locale et de diffusion limitée, ont pu solliciter l'attention universelle de la tribu, gagner du succès au détriment d'autres, et s'imposer de la sorte comme mythes officiels à l'ensemble du peuple. Suite initialement à l'initiative des missionnaires, un petit corps de littérature en langue vernaculaire s'édifie dont les pièces traitent des mythes, du folklore et de l'histoire tribaux ¹⁴.

En dépit de ses dimensions modestes, les conséquences de ce phénomène sont comparables aux effets de la renaissance des littératures nationales

¹³ Interview Johanna Kunyihia, 18-1-1972. Mais ces phrases étaient des slogans de l'époque. Elles reviennent dans la bouche d'un très grand nombre d'informateurs, kikuyu et européens, qui nous ont décrit l'atmosphère régnant pendant les années de la controverse.

¹⁴ Le Père J. Scarcella nous a montré toute une collection de ces modestes brochures publiées en kikuyu. Interview J. Scarcella, 6-3-1972.

au dix-huitième et dix-neuvième siècles parmi les peuples scandinaves, les Slaves des empires russe et d'Habsbourg et, plus tard, les Catalans. Ce renouveau contribuait puissamment à faire prendre conscience par ces peuples de leur identité propre. Elle nourrissait leur fierté d'être une nation, avec ses propres traditions et richesses culturelles, et non seulement un conglomerat d'individus anonymes perdus dans un tout englobant qui les laisse indifférents. Un phénomène analogue a renforcé chez les Kikuyu, et chez bien d'autres peuples africains, un sentiment semblable ¹⁵.

Les Africains s'emparent assez vite de cet instrument de conscientisation que les missionnaires leur ont fait découvrir. Mais ils ne se limitent pas aux seuls objectifs du nationalisme culturel. Dès qu'ils saisissent la plume, ils étendent immédiatement leur champ d'action littéraire à la lutte proprement politique. Thuku remplit les colonnes de *Tangazo*, une petite revue fondée par lui, de sa prose politique. Il écrit en kiswahili, son mouvement s'adressant à tous les Africains du Kenya et même d'Afrique Orientale. La petite brochure qu'il publie en kikuyu après son retour de détention est une reconstruction historique, fictive ou réelle, de la position du « roi sans couronne des Kikuyu » à l'intérieur du *mbari ya Gathirimu*, et semble être inspirée par les préoccupations de l'auteur avec ses droits fonciers et son statut dans la société traditionnelle ¹⁶.

Les études consacrées à l'histoire du nationalisme kikuyu et kenyan en général font grand cas du livre de J. Kenyatta dans lequel on salue le manifeste du nationalisme culturel kikuyu. Mais cet ouvrage est publié en anglais et destiné surtout aux élites et à la consommation *ad extra*. Du reste, il ne paraît qu'en 1938, une période déjà trop tardive pour pouvoir avoir influencé les événements qui nous intéressent. Par contre, une très grande influence sur le nationalisme kikuyu, aussi bien politique que culturel, a été exercée sur les masses populaires par la revue mensuelle *Muigwithania* (Le Réconciliateur), l'organe de la KCA depuis 1928 et dont Kenyatta fut le premier rédacteur en chef. La parution de chaque numéro de *Muigwithania* était attendue avec impatience et guettée avec avidité à travers tout le pays kikuyu. La publication a fait énormément pour rapprocher et unir les éléments progressistes et résistants de la tribu. En même temps les devinettes, proverbes, contes et légendes traditionnels qu'elle imprimait encourageaient ses lecteurs à continuer à se sentir avant tout Kikuyu. L'impression qui se dégage aujourd'hui d'une lecture de ces numéros est que ses promoteurs étaient animés d'un sens de la responsabilité, de dévouement et de la volonté déterminée d'encourager et d'éduquer les lecteurs. Ces pages reflètent un effort constant et vigoureux pour restaurer la fierté d'être Kikuyu et Africain ¹⁷.

La découverte de l'identité kikuyu, de la valeur de l'héritage culturel propre, et l'injection de confiance en soi, d'assurance et de fierté qui allait de pair avec elle, constituaient des buts avoués de *Muigwithania*. La parution de son premier numéro précède d'un an le début de la phase cruciale de la controverse sur la circoncision des filles. Des numéros subséquents

¹⁵ Cfr. W. J. Argyle, p. 41-43.

¹⁶ H. Thuku, 1932.

¹⁷ Cfr. C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 101-102.

accompagnent le dénouement de la crise et, dans son sillon, la fondation des grandes Eglises indépendantes kikuyu. Peut-être n'est-il pas téméraire de conjecturer que la décision et la véhémence de la riposte kikuyu ne doivent pas plus à l'exploitation politique par la KCA des griefs sociaux, économiques et politiques qu'à l'effort de restauration de la dignité kikuyu accompli par les rédacteurs de son organe, dont les exemplaires avidement recherchés circulaient de famille en famille, de groupe en groupe, devant pour beaucoup un complément essentiel à la parole biblique.

4. L'échec d'un système éducatif et moral

Retournons aux missionnaires. Leur prestige s'érode sur d'autres plans. Ce n'est pas seulement leur prétention d'être les amis des Africains et leur autorité et crédibilité en tant qu'exégètes bibliques qui se trouvent mises en question. Leur compétence comme spécialistes des questions éducatives et éthiques l'est tout autant. Cette fois-ci, la base de la contestation n'est pas la discussion théologique, mais l'argument empirique. Les adultes font endosser aux missionnaires la responsabilité de l'écroulement de la morale traditionnelle, observable dans la jeune génération, ainsi que de l'anomie qui en prenait la place. Une grande plainte se lève partout à travers le pays : quelque chose va foncièrement mal ; les jeunes n'obéissent plus aux anciens ; la faute en est à l'éducation donnée par les missionnaires. « Nous avons donné nos enfants aux Blancs pour qu'ils leur communiquent le savoir des Blancs, non pour qu'ils en fassent des *Athongo* ¹⁸ », nous dit un vieillard. En effet, l'éducation traditionnelle constituait un processus assurant la continuité entre parents et enfants. L'éducation moderne, par contre, implique une grande insistance sur la fonction de l'éducation créant des discontinuités ¹⁹. Les symptômes de cette rupture ne pouvaient être interprétés par ceux qui croyaient profondément à la valeur de leur propre système éducatif que comme les signes de l'échec de l'éducation moderne et de l'incompétence de ceux qui en étaient les promoteurs.

Les lois coutumières et la sévérité avec laquelle elles étaient appliquées et protégées avaient comme conséquence que les cas de filles-mères étaient extrêmement rares avant l'arrivée des Européens. Le contact avec ceux-ci, et en particulier les attaques des missionnaires contre le *nguiko*, entraînaient un affaiblissement considérable des interdits traditionnels en la matière. Les jeunes chrétiens se soustrayaient à l'autorité traditionnelle des anciens de la tribu, tout en n'acceptant qu'en apparence et verbalement les nouvelles lois prêchées par les missionnaires. Un administrateur de la région côtière fit remarquer que chez les Giriama un garçon païen qui séduit une jeune fille est conduit devant les anciens et forcé de payer une amende parfois aussi élevée que le montant de la compensation matrimoniale, alors qu'un jeune chrétien qui commet la même infraction échappe à toute sanction économique ²⁰.

¹⁸ Européens.

¹⁹ Cfr. M. Mead, cité par J. Goody - I. Watt, p. 336.

²⁰ KNA, MBS/64/252, *Binus to PC/MBS*, 31-7-1912.

On constatait le même phénomène « d'anomie chrétienne » au Kikuyu, où les jeunes gens chrétiens n'avaient plus peur de violer les restrictions imposées à leur activité sexuelle par les lois régissant le *nguiko*, parce qu'ils ne craignaient plus les mesures émanant d'une communauté désormais idéologiquement divisée et par conséquent trop faible pour imposer l'ostracisme, ni les sanctions d'une *njama* du reste abolie par le gouvernement colonial. Il s'ensuivait une multiplication de filles-mères et la création d'une foule de prostituées, car ces filles « gâchées » ne trouvaient pas de mari.

Et ces veuves qui devaient normalement être héritées par qui de droit et qui trouvaient, grâce à ce système, subsistance et sécurité, ces veuves qui étaient maintenant proclamées « libérées » par les missionnaires, que pouvaient-elles faire d'autre sinon aller grossir les rangs des prostituées ? Ce « *nguiko* des Européens » ²¹ était-il donc tellement meilleur que celui des Kikuyu ?

Des faits pareils discréditaient l'autorité des missionnaires en matière de morale. « Ces gens ne savaient pas de quoi ils parlaient », nous dit un vieillard de Kiambu, en ajoutant : « Tenez, ils nous défendaient de boire, soi-disant parce que lorsque nous avons trop bu nous nous mettons à fornicuer. Quelle ignorance tout de même : c'est justement quand nous avons pris beaucoup de bière que nous laissons les femmes tranquilles ²² ! » Des considérations de ce genre contribuaient à ébranler encore davantage le peu de confiance que les Kikuyu auraient pu garder envers les missionnaires. Ceux-ci ne se révélaient pas seulement des alliés politiques peu sûrs et infidèles. Ils n'étaient pas seulement des exégètes trompeurs. Leur système éducatif, dans ses aspects de formation morale, et leur législation éthique conduisaient également à l'échec ou paraissaient ridicules et suspects.

²¹ C'est ainsi que les Kikuyu appellent à la fois les rapports sexuels impliquant pénétration entre jeunes gens et jeunes filles non-mariés et la prostitution.

²² A rapprocher de cette réflexion d'un Kгатla, recueillie par I. Schapera, 1971, p. 172—173 : « Une femme ne vous fatigue jamais, sauf quand vous rentrez à la maison après avoir bu de la bière. Alors, elle vous fatigue terriblement. Vous trouvez que, lorsque vous couchez avec elle, vous n'avez pas de force parce que votre cœur désire le sommeil, et même si elle vous presse de la monter, vous êtes fatigué avant même de commencer et vous vous endormez littéralement sur elle. Il y a longtemps, une année où, après une moisson abondante, les Kгатla ne procréaient plus, le chef Lentswe dit que la faute en était aux hommes parce qu'ils buvaient trop de bière. Il voulait interdire de boire, de sorte que le peuple puisse de nouveau faire des enfants. »

Il semble prouvé que la consommation de quantités petites ou modérées d'alcool diminue, chez l'homme comme chez les animaux, la capacité d'érection et d'orgasme, tandis que l'absorption de grandes quantités peut conduire à l'impotence. L'opinion populaire selon laquelle l'alcool stimulerait, au contraire, les facultés sexuelles est fondé sur le fait qu'il enlève effectivement les barrières sociales et psychologiques qui empêchent dans certains cas l'extériorisation des sentiments et desirs sexuels. Voir : C. S. Ford - F. A. Beach, p. 293—294. Quand on constate que certains peuples africains défendent (ou limitent considérablement) l'usage d'alcool aux hommes aussi longtemps qu'il ont l'âge où ils jouissent normalement de toute leur puissance génitale, pour le réserver à ceux chez qui cette force est en déclin, on peut se demander si une des fonctions de cette règle ne serait pas le souci de répartir équitablement les jouissances terrestres, en particulier de ne pas inférioriser les vieillards par rapport aux jeunes. Mais ceci devrait être vérifié pas des recherches ultérieures.

Prolongeons un instant la réflexion sur ce dernier aspect. La majorité écrasante des Kikuyu n'a jamais compris et ne comprend toujours pas la singulière obsession antisexuelle caractérisant la prédication protestante. Pourquoi les missionnaires se préoccupent-ils tellement de vitupérer les manifestations d'une dimension de la vie qui paraît au peuple absolument normale, qui participe, à ses yeux, à cette frange de l'être où sont logées les fonctions les plus élémentaires et les plus fondamentales de la vie, comme le manger et le boire, le travail et le repos ? Certes, la vie sexuelle connaît ses règles et ses tabous, mais ceux-ci ne sont pas appréhendés comme s'imposant avec une gravité spéciale ou comme étant d'une nature différente de ceux qui organisent et entourent les autres aspects de l'existence.

Le commerce sexuel est à la fois un devoir et une source de joie. Il faut s'y adonner le plus possible, la seule restriction étant l'observation des règles de la coutume. Un bras ou une jambe manquant à un enfant est un accident de la nature qui n'appelle ni commentaire ni recours à la prière, au guérisseur ou au sorcier. Par contre, un garçon présentant une quelconque anomalie dans l'anatomie ou la physiologie de l'appareil génital constitue une catastrophe plongeant les parents dans le plus grand désarroi et dans une tristesse profonde. Le ciel et la terre sont mobilisés pour chercher remède au malheur extrême.

Lorsqu'une mère apprend par hasard que son jeune garçon se masturbe en compagnie des autres bergers, son cœur bat secrètement de joie et de fierté. Les performances sexuelles constituent le sujet de conversation privilégié des hommes kikuyu. Le *nguiko* n'était pas un droit concédé pour éviter pire : les jeunes gens étaient activement encouragés à s'y engager. Pourvoir à la satisfaction des besoins sexuels d'un visiteur faisait pratiquement partie des devoirs de l'hospitalité.

A la prédication missionnaire, qui prend le contre-pied de cette conception de la sexualité comme chose bonne et désirable, les Kikuyu ont opposé une double réaction, l'une teintée d'humour, l'autre faite de suspicion. La première consiste à ne pas vraiment prendre au sérieux l'enseignement des missionnaires. Et nous pensons qu'il a dû paraître effectivement à ce point inassimilable et aberrant aux Kikuyu, les laisser perplexes à ce point qu'ils ne pouvaient pas réellement le prendre au sérieux. Comment saurait-on convaincre en un clin d'œil un peuple, qui depuis des siècles regarde la polygynie comme la plus grande source de bonheur et de bien-être et comme le signe visible de la bénédiction divine, que cette institution constitue une invention du diable ? On se pliait là où il n'y avait pas moyen de se dérober, comme par exemple dans le cas de la polygamie. Mais cela ne veut pas dire qu'on se privait de plus que de ce qui était strictement nécessaire pour sauver la face et apaiser les prédicateurs tonitrueux. Pour le reste, on subissait le flot des menaces et des malédictions, pensant en son for intérieur que le matou finit tout de même toujours par trouver la chatte.

Lorsqu'on ne parvient pas à prendre une chose vraiment au sérieux, on la tourne aisément en dérision. Et c'est ce qui est advenu à la morale se-

xuelle des missionnaires au pays kikuyu. Beaucoup de gens de la première génération de chrétiens rapportent avec plaisir — quelques-uns avec horreur, car depuis lors ils ont été « convertis »²³ — des anecdotes illustrant la façon dont on narguait la croisade des missionnaires contre les péchés de la chair. Il est inutile de multiplier ici les exemples. Le lecteur se contentera d'un échantillon pris au hasard et servant uniquement à donner une idée de l'atmosphère.

C'est le pasteur Nyenyeri qui raconte : « Les Kikuyu ne se sentent pas du tout confus ou honteux lorsqu'on les accuse d'avoir commis un péché sexuel. En 1912, les missionnaires avaient introduit à Kijabe une nouvelle façon de punir ceux qui avaient péché contre le sixième ou le neuvième commandements. Les coupables devaient s'asseoir sur des chaises spécialement réservées à eux et placées à un endroit bien visible, devant dans l'église, le visage tourné vers les autres fidèles, de façon à ce que tout le monde puisse les dévisager et les condamner par le regard. Un seul péché suffisait — si les missionnaires en étaient au courant évidemment — pour être condamné à la chaise spéciale pour une période de six mois. Mais voilà, personne ne blâmait les pécheurs et personne n'avait honte ou peur de monter sur les sièges réservés. Un jour, quelqu'un qui avait été condamné à occuper un de ces derniers s'y assit habillé en peau de singe. Toute l'assemblée éclata de rire en le voyant ! Avant d'entrer dans l'église, les disciplinés avaient l'habitude de blaguer avec les autres fidèles en leur disant : « Allez, il est temps d'entrer pour vous autres ! Nous, nous avons encore le temps. Nous n'avons pas à entrer ensemble avec le commun des mortels : il y a des trônes royaux qui nous attendent, des sièges sur lesquels il est interdit aux hommes ordinaires de s'asseoir ! En 1932 nous, les pasteurs africains, nous avons convaincu les missionnaires de mettre fin à cette pratique, parce que les gens ne faisaient que s'en moquer. C'était une chose parfaitement inutile²⁴. »

Mais la raillerie n'épuise pas la réaction kikuyu. Si l'esprit narquois l'emporte au début, sous l'impact de la conjoncture générale dont nous venons d'esquisser quelques composantes dans les paragraphes qui précèdent, il est amené à céder de plus en plus la place à cette autre arme défensive de l'incompréhension : la suspicion. Pourquoi cet écrasement de la vie naturelle et spirituelle sous le poids de l'obsession sexuelle ? La politique missionnaire en matière sexuelle devient, aux yeux du peuple, un épisode de plus d'une présumée stratégie d'ensemble dont l'imagination méfiante perçoit avec horreur et indignation les contours menaçants. Petit à petit l'idée s'infiltré dans les esprits que l'exégèse scripturaire fallacieuse et l'attitude incompréhensible et jugée anormale des missionnaires à l'égard du phénomène sexuel, l'infidélité à la bible et la contradiction de la nature, doivent être rattachées à une racine identique, se rejoignant quelque part dans les abîmes insondables de la malveillance missionnaire, et, loin de constituer les résultats de l'incompétence ou de l'ignorance, ont leur source commune dans une tentative inavouée et délibérément voilée

²³ C'est-à-dire, ils sont devenus membres du Réveil Est-Africain, un mouvement fondamentaliste et piétiste sur lequel nous espérons revenir ailleurs.

²⁴ Interview Johanna Nyenyeri, 12-8-1972.

pour faire du peuple la victime d'une grandiose duperie. La finalité ultime attribuée à cette fourberie planifiée retiendra notre attention plus loin. Il suffit ici d'indiquer l'émergence dans la conscience populaire de la conviction de sa réalité.

6. *Irua* et tabou de la chasse

Nous avons relevé au chapitre VIII qu'une triple couche pouvait être discernée dans la signification accordée à l'initiation kikuyu par les participants, suite à quoi nous avons exploré les dimensions principales de la première de celles-ci.

Un autre aspect de la réaction kikuyu à l'offensive culturelle des missionnaires, en particulier à leur croisade contre l'*irua*, nous met en contact avec la deuxième couche, porteuse d'une fonction plus générale de l'*irua* qui assimile la pratique, du point de vue du sens, à un certain nombre d'autres coutumes qui, pour être différentes dans leur contenu matériel, assument un rôle formellement identique probablement chez tous les peuples de la terre. D. Morris explicite le sens et la fonction de pareilles coutumes en ces termes : « Il existe également un autre type de loi qui n'a que peu de chose à voir avec celles dont je viens de parler, à l'exception du fait qu'il sert à unifier la société. C'est une loi qui isole, qui fonde les différences entre les cultures. Elle donne cohésion à une société en lui conférant une identité unique. Ces lois ne jouent qu'un rôle mineur dans les cours de justice. Elles relèvent plutôt de la religion et de la coutume sociale. Leur fonction consiste à renforcer l'illusion que l'on appartient à une tribu unifiée plutôt qu'à une super-tribu bouillonnante et sans limites. Lorsqu'elles se trouvent critiquées parce qu'elles paraissent arbitraires ou dépourvues de signification, la réponse donnée est qu'elles sont traditionnelles et qu'on doit les observer sans poser des questions. Et il vaut mieux ne pas les mettre en question, parce que en elles-mêmes elles SONT arbitraires et fréquemment sans signification. Leur valeur réside dans la circonstance qu'elles sont partagées par tous les membres de la communauté. Lorsqu'elles s'affaiblissent, l'unité de la communauté s'en trouve amoindrie un peu du même coup. Elles peuvent revêtir de nombreuses formes : les procédures élaborées des cérémonies sociales — mariages, funérailles, célébrations, parades, festivals et le reste ; la complexité de l'étiquette sociale, des manières de faire et du protocole ; les particularités du costume social, de la décoration de l'uniforme, des ornements et des parures. Ces sujets ont été étudiés en détail par les ethnologues et les spécialistes de l'anthropologie culturelle qui ont été fascinés par leur immense diversité. La diversité, la différenciation d'une culture par rapport à une autre constitue, évidemment, la véritable fonction de ces modèles de comportement. Mais en s'extasiant devant leur variété, on ne doit pas perdre de vue leur similarité fondamentale. Les coutumes et les costumes peuvent différer énormément de culture en culture, ils exercent néanmoins la même fonction de base et revêtent les mêmes formes fondamentales. Si on se met à dresser la liste de toutes les coutumes sociales d'une culture particulière, on trouvera des équivalents à pratiquement toutes d'entre elles dans presque toutes les autres cultures. Seulement les détails seront différents. Mais

les différences prolifèrent avec une telle exubérance qu'elles en viennent à obscurcir le fait qu'on a affaire aux mêmes modèles sociaux de base²⁵. »

J. S. Fontaine fournit un exemple de la minceur du fil culturel auquel une conscience tribale peut être suspendue. « Lorsque vous posez à un Gisu la question : « Qu'est-ce qui fait de vous un Gisu ? » Il répondra : « J'ai été initié dans nos rituels gisu. » Mais aussi bien les Vugusu que les Sebei²⁶ pratiquent l'initiation, y compris le rite de la circoncision. Confronté à ce problème, l'informateur dira : « Oui, mais les Sebei sont différents ; ils circoncisent les femmes, ce qui est barbare. » La distinction se trouve établie ici en termes de pratiques culturelles différentes. Mais elle ne saurait être invoquée en ce qui concerne les Vugusu. Ceux-ci ne circoncisent pas les femmes et leurs cérémonies semblent différer seulement très légèrement de celles tenues dans le Bugisu du Sud. Néanmoins, les Gisu disent que les Vugusu ne sont pas des Gisu parce que « ils ont leurs cérémonies et nous avons les nôtres ». Après examination ultérieure, il se révèle que cette remarque réfère à l'organisation des cérémonies qui sont tenues indépendamment dans les deux groupes, quoique des circonciseurs vugusu exercent aussi leur métier au Bugisu. En effet, la seule clé permettant de délimiter la société gisu semble être l'insertion dans une série de cérémonies initiatiques liées qui constitue une séquence s'étendant à travers le territoire gisu, mais en excluant les Vugusu. Le temps mis à part pour les cérémonies dans un groupe gisu est lié à la complétion des cérémonies dans un autre groupe précédant le premier dans un cycle dont le moment pour organiser les cérémonies au pays vugusu ne dépend guère. Le cycle cérémoniel des rites initiatiques, repris périodiquement tous les deux ans, représente donc une unité sociale et évoque une entité culturelle²⁷. »

Cette signification des particularités culturelles a échappé totalement aux missionnaires. Exécuteurs pressés et zélés du programme d'un évolutionnisme unitariste dans ses principes et généreux dans ses rêves d'avenir, gardiens crispés d'un visage historique particulier du christianisme qu'ils confondent avec son essence et dont ils se sentent appelés à protéger la limpide clarté contre toute intrusion de l'obscurité païenne, ils s'efforcent de tout leur pouvoir à hâter le moment où l'humanité entière vivrait sous l'uniforme unicolore dessiné dans les salons victoriens de la société britannique. Leur ardeur tourne au fanatisme, ce dragon nivellateur, qui « veut les âmes, toutes les âmes, et qu'elles n'aient rien en propre, mais reçoivent de lui leur être entier à chaque instant, toujours nues comme à leur naissance. Tout signe de différence est un crime, toute attache une trahison, tout essai de vie singulière un acte de lèse-majesté : là est le crime par excellence, en haine duquel on brûle les palais, les églises, les bibliothèques, les images et leurs modèles vivants²⁸. »

L'aspect sous lequel nous envisageons ici l'*irua* n'est évidemment pas étranger à certains de ceux qui ont déjà été mis en lumière auparavant. Nous savons que l'initiation permet à l'individu de s'agréger à la commu-

²⁵ D. Morris, p. 28—29.

²⁶ Les voisins des Gisu. Ces peuples habitent l'ouest du Kenya.

²⁷ J. S. La Fontaine, p. 180.

²⁸ P. Emmanuel, p. 86.

nauté, qu'elle constitue la marque d'appartenance au peuple. Les Kikuyu fondent leur hostilité à l'égard des Luo sur le fait que ces derniers ne pratiquent pas la circoncision ²⁹. L'initiation, en particulier la mutilation physique qui l'accompagne, constitue donc un facteur à la fois de cohésion interne et de différenciation au moins par rapport aux peuples qui ne la connaissent pas. Le *ngwati* remplissait un rôle analogue, mais alors par rapport aux peuples qui pratiquent la circoncision, mais non cette particularité.

Mais pourquoi est-ce justement à l'*irua*, et non à une des nombreuses autres pratiques culturelles, que cette fonction d'intégration et instauratrice de séparation a été dévolue ? Sans doute parce qu'elle apparaît comme une des rares coutumes transcendant vraiment les multiples fragmentations socio-politiques qui caractérisent la société kikuyu. Sans doute aussi parce qu'elle constitue la base de l'organisation de la société en classes d'âge, véritable ciment d'unité sans lequel la tribu se désagrégerait rapidement en un conglomerat chaotique de groupes familiaux que plus aucune structure transcendante ne lie en peuple. Surtout lorsqu'on sait que le gouvernement colonial a déjà supprimé l'*ituika*, une autre institution socio-politique fondatrice de conscience d'unité parmi les Kikuyu ³⁰. A l'époque de la controverse, certaines couches de la tribu se réalisaient clairement que si l'*irua* devait à son tour disparaître, peu de chose resterait qui serait capable de permettre aux Kikuyu de perdurer en tant qu'entité socio-culturelle propre et distincte et de fonder la conscience de faire partie de cette entité. Faute d'institutions politiques centralisées coiffant l'édifice de la société, une tribu acéphale comme celle des Kikuyu courait grand danger, si elle se trouvait en outre privée de ses symboles culturels unifiants, de se désagréger complètement, de se dissoudre lentement dans la masse humaine environnante comme un morceau de sucre dans un verre d'eau tiède. Une telle perspective n'était évidemment pas de nature à enchanter ceux qui avaient misé sur cette conscience ethnique pour en forger un instrument dans la lutte politique, ni ceux pour qui elle représentait le dernier havre d'identité et de sécurité psychologique au milieu de la collision chaotique des mondes, la dislocation progressive des structures et de l'univers familiers, l'irruption brutale et aliénante de l'inaccoutumé, la dilata-tion démesurée des horizons. Assiégée de tout côté, poussée jusque dans ses derniers retranchements, menacée de déracinement, la *kikuyuité* n'entend pas assister passivement au renversement de ses ultimes remparts. Elle rejette le suicide et, vigoureusement, manifeste son intention de survivre. Avidée de modernisation, elle refuse d'être confondue avec ses agents. Comme elle s'est jadis édifiée en s'affirmant contre un entourage chasseur par la sécrétion du tabou de la chasse, elle se regroupe aujourd'hui autour de l'*irua* en vue d'assurer sa durée.

Une remarque importante s'impose ici. Ce que nous venons de décrire est une crainte et un refus de voir la communauté ethnique se désagréger

²⁹ Il s'agit évidemment d'une rationalisation. Du point de vue numérique les Luo constituent la deuxième tribu du Kenya. Cfr. Chap. I, paragr. 5. Ils sont également les principaux adversaires des Kikuyu sur la scène politique.

³⁰ Nous parlerons plus abondamment de l'*ituika* aux chapitres subséquents.

sous l'effet d'une acculturation accélérée et imposée. Notre exposé rejoint donc les conclusions auxquelles nous étions parvenu au bout de notre effort pour expliciter la fonction intégrante de l'*irua* dans la société pré-coloniale.

Nous pensons cependant qu'il serait naïf de croire qu'un peuple comme les Kikuyu, dont les tendances particularistes, centrées sur le *mbari* et existant dès l'époque des migrations, se trouvaient encore renforcées dans le sens de l'individualisme par les changements s'opérant dans la société sous l'impact colonial, se soit levé comme par enchantement et un coup de baguette magique pour la défense d'une de ses coutumes traditionnelles au nom d'un principe qui, en réalité, va à l'encontre des aspirations particularistes et individualistes. Pour qu'une telle mobilisation des forces en faveur de la *kikuyuité* ait pu trouver un écho dans les âmes, il fallait que le danger pesant sur la tribu ait été appréhendé et intériorisé également comme une menace pour l'existence et le bien-être des sous-groupes et des individus constituant la communauté ethnique plus large. En d'autres termes, pour être à même de susciter l'ardeur, les intérêts de la dernière ont dû coïncider avec les aspirations des premiers. Le pavillon ethnique a dû se prêter à couvrir les diverses cargaisons locales. Concrètement, le désir de préserver l'identité ethnique prend la figure d'une superstructure idéologique couvrant, synthétisant et exprimant des appréhensions, des suspicions, des craintes, des aspirations vivant au niveau des communautés plus réduites que l'ethnie. L'explication de la réaction du peuple par la crainte de voir s'effriter et basculer la maison tribale demeure en fait une vaine phraséologie aussi longtemps qu'elle n'est pas supplémentée par un effort pour porter à la lumière les objectifs très concrets auxquels les participants songeaient en se dressant pour la défense de la conservation et de l'intégrité d'un symbole ethnique. Les gens ne se battent pas pour un fanion. Le respect du tabou de la chasse délimite évidemment la zone habitée par ceux qui se reconnaissent Kikuyu et les munit d'un emblème d'identité. Mais il constitue aussi la rationalisation d'une infériorité ressentie dans l'art de chasser³¹, il libère le territoire pour la pratique de l'agriculture, économiquement plus rémunérante que la chasse, et instaure une division intertribale du travail dont ceux qui s'y soumettent bénéficient.

Semblablement, le refus kikuyu de lâcher un symbole particulier dont l'abandon aurait rapproché les membres de la tribu de celle des Blancs (dont ils convoitent par ailleurs passionnément le statut), la volonté de maintenir une coutume érigée en sacrement de la pureté kikuyu, ont dû avoir des soubassements infrastructurels qu'il importe de débusquer.

Nous ne prétendons pas que des termes comme préservation de l'intégrité ethnique et danger de désagrégement de la tribu sont dans notre cas sans consistance — si tel était le cas nous aurions employé autrement le temps que nous y avons consacré. Mais nous tenons que l'argument ne devient pertinent et n'acquiert de valeur réelle que si son explicitation fait droit adéquatement et au même titre à ses composantes idéologiques et à

³¹ Cette affirmation est basée sur notre analyse des mythes.

ses strates infrastructurales. Dans la conscience des masses, comme dans celle des meneurs, elles cheminent de concert, mais l'analyse doit être à même de les distinguer. Nous remettons à plus tard le souci de spécifier ces facteurs infrastructuraux, car ils appellent une distinction entre différentes couches de la population qui ne sera élaborée que dans un chapitre ultérieur.

7. Entre le marteau et l'enclume

Les différents facteurs, événementiels et psychologiques, que nous venons de décrire et dont le développement essentiel se situe globalement dans la décade 1920—1930, ne se chargent réellement d'un dynamisme explosif que lorsqu'on complète le tableau par l'évocation de la condition de traqué dont beaucoup de Kikuyu se sentaient existentiellement empoignés et qui prend le visage hargneux et ricanant d'une destinée fatale, d'un dilemme factice, parce que sans issue, échafaudé par quelque mauvais génie.

Dès le début du siècle, mais d'une manière croissante au cours des années cruciales 1920—1930, les Kikuyu s'éprouvaient en proie à un sentiment grandissant d'insécurité. Tout au long de cette période de profondes frustrations s'étaient développées, créant un tel climat de tension diffuse et généralisée qu'une réponse quelconque, ne fût-ce que provisoire et partielle, à l'inquiétude, l'incertitude, l'angoisse quant à l'avenir de la tribu qui remplissaient les cœurs, ne pouvait plus tarder longtemps à se frayer une voie.

En raccourci et de manière schématique on peut se représenter la situation de la manière suivante. L'œuvre de P. Tempels, publiée pour la première fois il y a une trentaine d'années, est sans doute sujette à caution de maints points de vue. N'empêche que « *La Philosophie Bantu* » comporte des passages qui expriment avec une justesse de vue et une acuité remarquables quelques intuitions de base constituant une traduction fondamentalement exacte de la psychologie vécue d'un grand nombre de peuples bantu. Le concept de force vitale comme élément moteur de la vision du monde et du comportement des Bantu constitue incontestablement une de ces acquisitions valables dont le missionnaire belge a enrichi la compréhension de l'âme noire traditionnelle. C'est à partir de ce concept qu'il convient, à notre avis, d'essayer de rendre compte de la perte de sécurité péniblement ressentie par les Kikuyu.

En réalité, nous sommes en présence d'un phénomène humain par certains côtés universel dont seule l'expression particulière, liée à une situation de temps et de lieu déterminée, revêt une couleur africaine. Appartenant à une génération que d'aucuns estiment pouvoir caractériser adéquatement comme une « *génération sacrifiée* », nous sommes particulièrement bien placés pour ressentir le tiraillement éprouvé par les Kikuyu forcés de faire face à la situation coloniale. D'un côté, notre élan se trouve alourdi par le poids d'un passé encore trop récent pour que nous puissions échapper totalement à son emprise, tandis que d'autre part il est tendu fiévreusement vers un avenir sur lequel pèse, malgré toute prospective et toute futurologie, l'hypothèque de l'indéterminé. Pareille situation inconfortable nous plonge dans une existence écartelée, déchirée, remplie d'une secrète

anxiété, provoquée tant par la sournoise culpabilité qu'engendre inconsciemment toute rupture que par l'attente d'un inconnu dont nous pressentons vaguement qu'il risque d'échapper à nos moyens de contrôle éprouvés et disponibles. Chaque changement, chaque progrès nous exile un peu plus loin hors du sein familial des habitudes et des réflexes acquis. Conscients de participer à un gigantesque exode, nous sommes secrètement à la recherche du héros qui fondera la nouvelle patrie. Nous campons au milieu des ruines, démunis des moyens et du courage de rebâtir la cité. Qui réalumera le feu au foyer ? Qui nous rendra le sentiment d'appartenir ?

Un sentiment analogue, typique d'une conjoncture de transition, dont la plupart de nos contemporains se trouvent plus ou moins consciemment, plus ou moins vaguement investis, a dû habiter l'esprit du Kikuyu. A une différence près cependant, mais qui est capitale. Les Kikuyu ne se sentaient pas seulement dans cette situation à la merci des éléments aveugles d'une civilisation ou d'une culture en mutation. Ils se voyaient également victimes des agissements d'un groupe humain déterminé et facilement identifiable. Ils avaient acquis progressivement non seulement l'impression, mais de plus en plus aussi la certitude qu'on leur fermait délibérément l'accès à la prospérité, l'équilibre, l'épanouissement tant sous la forme où ils avaient traditionnellement conçu une existence harmonieuse que sous celle où le contact avec un univers nouveau leur avait permis de l'entrevoir. En d'autres termes, ils étaient convaincus qu'il était dans l'intention des Blancs d'égorger littéralement la tribu en la coupant à la fois des deux sources de force vitale disponibles, la traditionnelle et la moderne.

D'une part, l'univers traditionnel se disloque, l'équilibre ancien se décompose, les vieilles solutions deviennent impraticables pour un nombre croissant de membres de la tribu. La terre, cette mère au sein de laquelle tout le peuple était accroché, cette matrice biologique, économique, psychologique et religieuse de la tribu ne peut plus être, pour de plus en plus de Kikuyu, la source ultime de force vitale, le lien vital qui unit toutes les manifestations de l'existence en leur conférant cohésion, sens et signification. De cette situation l'homme blanc est tenu pour le responsable conscient et agissant de propos délibéré. Et ceci pour trois raisons. La première est évidente. C'est elle qui a constitué le thème central et essentiel de la protestation depuis Thuku. Jusqu'à la première guerre mondiale, les Kikuyu avaient semblé vouloir se contenter de demander une compensation en échange des terres perdues. Ils avaient soit en quelque sorte intériorisé eux-mêmes le mythe de la vente des terres, soit estimé que pareille revendication constituait à ce moment la meilleure tactique. Après 1918 cependant, ils se sont mis à exiger sans ambages que les terres elles-mêmes, désormais clairement qualifiées de volées, soient restituées aux propriétaires légitimes.

La demande de restitution est devenue le leitmotiv de la protestation. Il se trouvera constamment orchestré et amplifié jusqu'à fournir le cri de guerre qui, dans les années cinquante, mettra le pays en flammes. Au cours des années vingt, il n'y avait encore aucun espoir que la voix de la protestation finirait par se faire entendre. Au contraire, l'épisode de la lutte contre les jardins d'école montre que les Kikuyu sentaient, plus que

jamais, planer une menace sur leurs terres. Au début des années trente, un immense espoir se lève parmi les masses kikuyu, surtout au Kiambu, qui était la région par excellence des « terres volées ». Le gouvernement britannique avait envoyé une commission dont la mission était d'examiner les griefs et les revendications sans cesse orchestrés en matière du système foncier et d'aboutir à une solution satisfaisante pour tous les partis concernés et susceptible d'être considérée comme définitive et irrévocable. La commission, dont l'arrivée et la présence créèrent la plus grande excitation et une activité fiévreuse parmi les Kikuyu gonflés d'espoir, poursuivait son travail consciencieusement et sans précipitation. Elle a honnêtement essayé de prêter l'oreille à tous les sons de cloche et elle a veillé à enregistrer scrupuleusement tous les griefs, revendications et argumentations³². Cependant, les conclusions s'avéraient, une fois de plus, décevantes. La commission finissait en fait par entériner le point de vue du gouvernement colonial et des colons. L'originalité et la particularité du système foncier kikuyu, se situant à mi-chemin entre la propriété familiale et la propriété individuelle, ne furent pas prises en considération. La commission s'en tenait à la fiction que tout système foncier africain devait être basé sur la propriété tribale de la terre. La tradition kikuyu sur l'achat des terres aux Ndorobo fut également mise en doute. En conclusion, la commission estimait que seulement 60 000 acres « appartenant à la tribu » avaient été aliénés par le gouvernement en faveur des colons. Comme le gouvernement avait déjà ajouté des terres à la réserve kikuyu³³, la commission décida que seuls 21 000 acres seraient offerts à la tribu en compensation des aliénations et des inconvénients causés aux familles lésées. Pour assurer l'avenir de la tribu, dont la population était en expansion constante, la commission recommandait que 350 à 400 mille acres supplémentaires lui soient cédés. Il s'agissait de terres pauvres et la plupart du temps démunies d'eau. De telles stipulations n'étaient évidemment pas pour plaire aux Kikuyu. Le mécontentement et la déception étaient si grands que les associations politiques kikuyu, traditionnellement rivales, parviendront un moment à unir leurs forces en vue de protester de la manière la plus formelle contre les conclusions du rapport final.

La deuxième raison pour laquelle les Kikuyu trouvaient le chemin vers l'ancienne source de force vitale barrée était qu'un des modèles traditionnels du comportement de la tribu était devenu impraticable. Nous avons vu que, aussi loin que nous sommes capables de remonter en arrière dans le passé kikuyu, le peuple avait su répondre aux problèmes posés par son expansion démographique par la migration, par le défrichage de parties vierges de la forêt, par l'achat de nouveaux champs potentiels. La démarcation des réserves rendait désormais toutes ces solutions impossibles. Entassée dans les réserves, accrochée à une terre de plus en plus fatiguée, une population toujours croissante se voit la route vers les Plateaux Blancs barrée par les fermiers européens qui les occupent et entendent y rester.

³² Les rapports de l'activité de la commission ont été publiés en trois volumes : KLC Pour un bref aperçu, voir : C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 155—160.

³³ Voir : C. G. Rosberg - J. Nottingham, *ibidem*.

L'élan vers l'expansion territoriale était inhérent à la manière dont le peuple assurait son existence. La tribu a dû renoncer à son bond géographique traditionnel, à la marche en avant qu'elle n'avait jamais interrompue, sauf occasionnellement lorsque famines ou épidémies faisaient baisser la pression démographique et substituaient au modèle d'expansion celui de la rétraction. Maintenant, toute échappée aux conditions devenues intenable à l'intérieur des *mbari* surpeuplés devenait impossible. L'achat de terrains, même inexploités, en dehors des réserves n'était pas autorisé aux Africains. Il est donc logique qu'ici aussi les Européens soient tenus pour responsables du drame kikuyu. Si ce thème a été moins explicitement exploité par la protestation, il n'en constitue pas moins le vrai motif du malaise et du conflit. Nous avons vu que les Kikuyu ne sont pas la seule tribu dont des terres avaient été aliénées et qu'ils n'ont même pas été les plus grandes victimes au Kenya de cette politique. Il nous paraît certain que, s'ils avaient eu la possibilité de répondre à la pression démographique dans les réserves en recourant à la solution traditionnelle de ce problème, la question des terres volées se serait spontanément relativisée et réduite à ses vraies proportions. Elle aurait perdu beaucoup de son mordant et n'aurait jamais accumulé la force explosive dont elle s'est avérée chargée. Dans ce sens, il est inexact de dire que la question des terres volées constitue en elle-même et à elle seule l'origine de la révolte kikuyu. L'impossibilité d'expansion imposée par la présence et la politique coloniales, la discrimination à l'égard des Africains en matière de politique foncière, constitue un élément objectivement beaucoup plus important. Une « institution-soupape de sûreté » n'était plus à même d'exercer sa fonction vitale. Cet aspect a trouvé moins d'écho dans la conscience populaire parce que la propagande concernant les terres volées l'a plus ou moins éclipsé et l'a, en réalité, fait coïncider avec ce dernier thème en faisant croire, et avec succès, que toutes les terres occupées par les colons blancs avaient jadis appartenu aux Kikuyu. Tout le mécontentement et toute l'amertume se sont par conséquent concentrées sur ce slogan et se sont exprimées à travers lui.

Le troisième élément pointe également, comme celui que nous venons de développer, vers des tensions engendrées par le changement social à l'intérieur des réserves mêmes. A son tour, il relativise l'influence réelle des aliénations des terres sur la genèse de la tragédie kikuyu. Il met en lumière l'impact de l'introduction de l'économie monétaire dans la société kikuyu. Certaines personnes n'ont pas tardé à réaliser les occasions que la nouvelle situation leur offrait pour s'enrichir au détriment d'autres fractions de la population. L'individualisme économique occidental n'a pas eu de peine à se faire des disciples parmi les Kikuyu qui s'y adaptaient avec aisance. Une série de comportements inédits, au moins quant à leur fréquence et leur échelle, se fait jour parmi les Kikuyu devenus conscients de la valeur monétaire de leurs terres. Les premières victimes sont les *ahoi*. Là où s'installe la cupidité centrée sur l'argent, il n'y a plus de place pour cette institution à la fois relevant de l'esprit de solidarité et fonctionnant comme une autre « institution soupape de sûreté ». L'intuition traditionnelle kikuyu saisissant l'unité et l'indissociabilité du couple peuple-terre se renie. L'argent se substitue au premier terme de cette équation et

les *ahoi* sont chassés, éjectés du corps de la société comme des excroissances parasitaires intolérables.

Le pouvoir colonial a multiplié les chefs, porte-paroles de l'administration et exécuteurs de ses mesures, à travers un territoire dont les structures politiques traditionnelles ignoraient cette institution. L'imposition de ces chefs a été une des importations les plus malheureuses du régime colonial dont les séquelles façonnent encore aujourd'hui quelques-uns des aspects les moins édifiants de la vie politique du Kenya indépendant. Mais, pour nous limiter à notre sujet, les chefs se sentaient investis d'un pouvoir contre lequel le commun du peuple, toujours craignant des expéditions punitives en cas de désobéissance, n'avait aucun recours. Ils n'hésitaient pas à jeter par-dessus bord les règles du droit coutumier et à bousculer les principes sur lesquels était basé le fonctionnement du système foncier. Abusant de leur statut, par toutes sortes de pression et autres pratiques malhonnêtes, ils réussirent à se tailler des domaines fonciers importants au détriment de leurs sujets, et cela malgré une pénurie croissante de terres. Le gouvernement ne jugeait que trop convenant que les chefs nommés par lui apparaissent comme des hommes influents et puissants aux yeux du peuple. Or, dans la société traditionnelle l'influence et la puissance étaient précisément évaluées d'après la quantité des possessions foncières. Par conséquent, aussi longtemps qu'ils parvenaient à prévenir l'éclatement des scandales et d'émeutes publiques, les chefs n'étaient guère molestés du côté gouvernemental. C'est beaucoup plus tard, lors de la révolte Mau Mau, que les comptes seront réglés³⁴.

Enfin, nous avons été frappé maintes fois, en scrutant le passé de nos informateurs, par la fréquence d'histoires familiales dont ressort comment certains opportunistes ne reculaient pas devant des manigances de bas aloi pour s'approprier la terre de membres du *mbari* partis pour travailler comme *squatters*.

« Mon père possédait un champ près de Murang'a. Mais lorsqu'il revint du Rift Valley, où il avait gardé pendant quelques années les troupeaux d'un Blanc, il trouva que son frère avait donné son champ à une de ses propres femmes pour cultiver. Lorsque mon père protesta, mon oncle lui dit qu'ils iraient chez le chef pour discuter l'affaire. A ce moment, mon père sut que son frère avait donné de l'argent au chef et qu'il ne pourrait rien contre le sort qui le frappait. »

« Lorsque je revins du Rift Valley, je trouvai que mon oncle avait vendu le champ que j'aurais dû hériter de mon père. Mon oncle n'avait pas le droit de vendre cette terre. Le *kiama* disait qu'il ne pouvait rien faire pour moi, parce qu'il s'agissait d'une affaire familiale qui ne concernait que les membres du *mbari*. Je n'ai jamais recouvré ma terre. »

« Mon père est mort jeune à Ngong où il travaillait chez un Blanc. Ma mère m'a raconté qu'avant de mourir il lui a dit : « Ne retourne pas à Makuyu chez ma famille. J'ai appris qu'ils se sont appropriés mon champ. Ils vont empoisonner les enfants si tu retournes là-bas ou faire jeter le mauvais sort sur toi. »

³⁴ Sur cette interprétation du mouvement Mau Mau, voir : M. P. K. Sorrenson, 1967, p. 80, 100—107 ; B. A. Ogot, 1972, p. 139—142.

Tous ces développements précipitent l'affermissement de la tendance vers l'individualisme. Ceux qui étaient entrés en possession de terres au moyen de procédés peu orthodoxes selon les canons traditionnels cherchaient à consolider leur position et à obtenir des garanties assurant la perpétuité de leurs acquisitions. Les chefs en tête, ils réclamaient du gouvernement l'octroi de titres de propriété individuels apportant de la sorte un coup mortel au système foncier traditionnel. « Aujourd'hui », commente en 1928 le commissaire de district du Nyeri Sud, « la conception de la propriété foncière a changé. Le sens dans lequel l'indigène prétend être le propriétaire de sa terre est à peine différent de celui dans lequel l'Européen prétend posséder la sienne ³⁵. » G. Muriuki a parfaitement raison lorsqu'il écrit : « Autant d'énergie, de temps et d'argent ont été employés par les Kikuyu dans des disputes foncières entre eux que dans la campagne contre les colons ³⁶. » Toutefois, l'habileté des dirigeants politiques kikuyu n'avait pas de difficulté à rendre, ici aussi, en définitive les Blancs responsables des malheurs qui frappaient le peuple. Muriuki ajoute : « En réalité, les tensions internes ne furent réduites que grâce aux leaders politiques qui canalisèrent le ressentiment croissant engendré par des développements internes de la société vers l'administration et la communauté des colons ³⁷. »

D'ailleurs, cette politique ne relevait pas tellement de la mystification ou de la démagogie. Nous continuons à croire que l'élément déterminant de toute la situation est le deuxième facteur. Si les Kikuyu sans terre, qu'ils aient été réduits à cet état par les aliénations au profit des Européens, par la démographie galopante ou par les développements malencontreux résultant du changement social, avaient eu accès aux terres arables en dehors des réserves, ne fût-ce qu'à celles pas du tout ou insuffisamment mises en valeur, on aurait créé une valve de sécurité permettant aux énergies accumulées des tensions internes de se déverser à l'extérieur et de s'user dans l'accomplissement de la tâche de rebâtir les foyers foulés aux pieds et de reconstruire les sanctuaires détruits. Une telle alternative aurait paru valable aux yeux des Kikuyu, parce qu'elle épousait et reproduisait un modèle accoutumé et socialement accepté. Qu'on ne lui ait pas donné sa chance demeure en dernière instance la responsabilité des colons et du gouvernement blancs.

Un fonctionnaire européen a perçu, plus tard, où le bat blessait. Seulement, la solution qu'il préconisa ne consistait pas à permettre aux Kikuyu de sortir de leurs réserves épuisées et surpeuplées et à leur accorder le droit et la possibilité de recourir soit à leur méthode traditionnelle, soit à la procédure moderne pour acquérir des terres nouvelles. Il proposa plutôt que les Kikuyu renoncent à leur attachement traditionnel à la terre, ce qui revenait en fait à demander qu'ils oublient d'un coup toute leur conception de l'homme, de la société et du monde. « Probablement le plus grand problème sociologique auquel les Kikuyu ont à faire face aujourd'hui est la nécessité pour eux de réajuster leurs conceptions innées sur la propriété

³⁵ KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report 1928, DC/SNY to PC/NY*.

³⁶ G. Muriuki, 1972, p. 14 ; 1974, p. 81.

³⁷ *Ibidem*.

terrienne. Etant membre d'une tribu d'agriculteurs, le Kikuyu sent instinctivement que chaque membre de sa tribu doit posséder ne fût-ce qu'un petit terrain à lui pour cultiver. Qu'aucun peuple ne peut se multiplier au point où l'a fait le peuple kikuyu et en même temps rester un peuple d'agriculteurs et de propriétaires terriens est contraire à l'instinct kikuyu et par conséquent au-delà de la compréhension de la grande majorité³⁸ »

Et pourtant, les Kikuyu n'étaient guère aussi myopes que ce commissaire de district ne le fait entendre. En réalité, comme le colonisateur avait créé une situation dans laquelle il était devenu impossible à une masse de Kikuyu de s'abreuver à la source de vie traditionnelle, la tribu s'était tournée vers cette autre source qu'elle entrevoyait et considérait dans un certain sens comme plus puissante — même si cette perspective n'entraînait jamais l'abandon total de la référence à la source traditionnelle. Cette source nouvelle était l'enseignement moderne, censé ouvrir la porte sur le monde occidental, sur ses secrets, son bien-être, son prestige et sa puissance

Mais si l'Européen rend impraticable le recours à la source de vie traditionnelle, voilà que le Kikuyu retrouve le même ennemi sur sa route vers la nouvelle fontaine. Nous avons évoqué la manière dont le Kikuyu évaluait l'effort européen pour son instruction et son éducation, de sorte qu'il est inutile de revenir ici sur cette question

A la lumière de la politique scolaire que nous connaissons, l'hypocrisie d'un texte comme celui du commissaire de district de Nairobi, que nous venons de citer, éclate au grand jour. On ne demande pas moins au Kikuyu que d'abandonner sa vieille sécurité, tout en lui refusant l'accès à une nouvelle. La seule perspective qu'on voulait bien lui ouvrir était celle d'une vie amoindrie de serviteur et d'esclave de l'expansion économique de la classe minoritaire et dominante. S'il se refusait à cela, c'est sans doute parce que le bonheur qu'on lui préparait de la sorte était « au-dessus de la compréhension de la grande majorité » !

C'est dans cette condition vécue de prolétaires de deux mondes, d'expulsés de deux terres promises, d'enfants arrachés aux deux seins, d'hommes frustrés à la fois de la sécurité matérielle et psychologique de la tradition et des perspectives miroitantes de la modernité, que s'inscrit la réaction kikuyu. Ce peuple est condamné à affronter en même temps une profonde crise de civilisation et un formidable défi économique. D'aucune instance en place il ne peut attendre lumière ou secours. L'ordre ancien s'effrite chaque jour un peu plus. Ne parlons pas du colon, cet ennemi juré. Le gouvernement et les missions sont, chacun à sa façon, vendus au service des *Wakaburu*³⁹. Les chefs africains nommés par l'administration sont les acteurs les plus hais de la scène coloniale. L'action des dirigeants poli-

³⁸ KNA, PC/CP 4/3/2, *Annual Reports 1939—1948*, AR 1948

³⁹ Ce terme est dérivé de l'*afrikaans boer* et était initialement appliqué aux colons d'origine sud-africaine. Mais il servit rapidement à désigner tous les colons blancs. Aujourd'hui, au Kenya indépendant, il embrasse également les grands propriétaires africains. Le mot a une connotation extrêmement péjorative et entend surtout stigmatiser la dureté de cœur et le comportement hautain. Dans ce sens, il est aujourd'hui également appliqué à des Européens à qui on attribue ces caractéristiques, même s'ils ne possèdent pas de terre au Kenya

tiques dans lesquels le peuple a placé sa confiance est constamment entravée et brisée. Finalement, qui érigeria ce toit à l'ombre duquel il fera bon de vivre, les pieds solidement enracinés dans un sol à nouveau familier, la tête fièrement levée vers la montagne éternelle, à l'image du *mugumu* sacré que les ancêtres vénéraient tellement qu'il subsiste en seul rescapé de leur lutte séculaire pour gagner sur la forêt la terre sainte et maternelle ?

Troisième partie

Dénouements

1. « *Find the chief!* »

En dépit de l'ampleur déjà fort respectable de la littérature consacrée aux Eglises africaines indépendantes¹, certains secteurs de ce domaine de la recherche demeurent visiblement sous-développés. R. C. Mitchell constate, par exemple, une « surprenante pénurie de récits historiques détaillés de l'origine des groupes et des mouvements particuliers »². Après avoir brossé l'arrière-fond historique, le cadre sociologique et le climat psychologique sur lesquels se détache l'Eglise indépendante qui nous intéresse, c'est à l'élaboration d'un tel récit historique détaillé que nous devrions maintenant consacrer nos efforts.

Au cours d'une conversation à propos du problème de l'origine des mouvements religieux africains, D. Barrett émet la ferme conviction qu'on ne saurait comprendre vraiment une Eglise africaine si on ne parvient pas à remonter à la figure personnelle du fondateur qui se trouve à son origine³. Concomitante de cette opinion est la thèse de cet auteur, exprimée dans un article de 1971, où il pose que dans l'histoire des mouvements religieux africains indépendants la rupture s'effectue toujours en relation avec la figure d'un chef charismatique individuel : « A un certain point, la limite de la tolérance est atteinte ; la rupture vient alors avec l'émergence d'un leader charismatique, prophète ou prophétesse, qui invoque souvent une expérience de désert, de mort et de résurrection semblable à celle du Christ. Cette figure devient préminente au sein d'une situation intolérable qui sert de cause immédiate à la sécession⁴. »

Au seuil de son étude sur Aladura, un mouvement religieux parmi les Yoruba, J. D. Peel avait également souligné la nécessité d'étudier la personnalité du fondateur, ses idées et ses motivations propres, ses agissements concrets, bref son expérience unique, en vue de découvrir à l'origine même du mouvement ce qui le différencie des nombreux autres plus ou moins semblables ou apparentés⁵.

De même, J. W. Fernandez écrit : « Pratiquement dans chaque cas

¹ La bibliographie comporte plusieurs milliers de titres : Cfr. R. C. Mitchell - H. W. Turner. Elle se trouve complétée par le deuxième de ces auteurs dans JRA, 1968, p. 173—210 ; 1970, p. 161—208. H. W. Turner et J. Murray préparent un nouvel inventaire bibliographique qui amplifiera et mettra à jour l'ouvrage de R. C. Mitchell - H. W. Turner. Cfr. ARR, avril 1975, p. 4.

² R. C. Mitchell, 1970, p. 20.

³ Interview D. Barrett, 18-10-1971. Le concept de fondateur aurait peut-être besoin d'être précisé au plan théorique. Tenons-nous en ici au plan empirique et disons que nous entendons par le terme ce que les mouvements qui se réclament d'un fondateur mettent généralement sous ce vocable. Voir aussi, plus loin, le texte à ce sujet de G. Van der Leeuw.

⁴ D. Barrett, 1971, p. 154.

⁵ J. D. Peel, p. 15—16.

l'étude des mouvements religieux africains et des Eglises indépendantes aboutit en définitive au problème du *leadership* charismatique : quel est le don de la grâce incarné dans le fondateur et, est-ce qu'il passe à ses successeurs ? Les hommes qui ont fondé ces mouvements, et les Eglises qui en sont issues, ou qui continuent à les diriger, doivent posséder dans le domaine de leur activité des qualités remarquables d'esprit et d'âme. Sinon comment auraient-ils réussi à s'imposer à leurs adeptes et à les inspirer ? En réalité, lorsque nous pensons aux mouvements religieux d'Afrique, notre esprit s'achemine spontanément et rapidement vers leurs fondateurs et dirigeants respectifs, vers Simon Kimbangu de l'Eglise de Jésus-Christ sur terre par le Prophète Simon Kimbangu, vers Oshiletu de la *Church of the Lord*, vers Charles Wovenu de la *Apostles' Revelation Society*, vers Johanne Maranke des *Vapostori*, vers Alice Lenshina de l'Eglise *Lumpa*, vers Edouard Lekganyane de *Zion City Maria*, vers Isaïe Shemba des *Ama-nazareth*⁶. »

Dans une étude théorique qui est sur le point de paraître et qui embrasse non seulement les Eglises indépendantes, mais tous les mouvements religieux d'Afrique Centrale, les trois co-auteurs insistent à plusieurs reprises sur le rôle du fondateur individuel discernable dans tous ces mouvements : « Un mouvement trouve son origine dans un chef, une figure charismatique, dont l'inspiration provient de visions reçues au cours de rêves ou dans un état de possession contrôlée. » « La nouvelle organisation est inspirée par les dons dont un dirigeant charismatique se trouve investi. Elle est ensuite acceptée par une collectivité, à partir de laquelle elle s'étend d'une communauté à l'autre. » « Les mouvements débutent avec les visions du chef. » « Un mouvement est inauguré par un chef visionnaire⁷. »

Il n'est que trop évident que pour la compréhension de beaucoup de ces mouvements on ne saurait, en effet, négliger impunément le rôle crucial, la place centrale et l'influence extraordinaire tenus par les fondateurs. Les termes dans lesquels F. B. Welbourn décrit la signification de la figure de Zakayo Kivuli, fondateur et grand-prêtre de la *African Israel Church Ninive*, sont sans doute applicables à un grand nombre d'initiateurs d'Eglises et de groupements religieux africains : « Par lui l'Eglise a commencé, en lui et par lui l'Eglise continue. Il est l'Eglise⁸. »

Il s'agit d'ailleurs d'un phénomène dont la portée ne reste certainement pas confinée aux Eglises africaines, mais qui trouve un champ de réalisation bien plus large, notamment dans des initiatives religieuses prises ailleurs que sur le continent africain, ainsi que dans des mouvements de toute

⁶ J. W. Fernandez, p. 32.

⁷ W. De Craemer - J. Vansina - R. Fox.

⁸ F. B. Welbourn - B. A. Ogot, p. 87. Parfois la personne du fondateur ou du dirigeant prend dans ces mouvements une telle importance qu'elle en vient pratiquement à obscurcir le rôle et la signification de la figure du Christ, et dans certains cas même de Dieu. Cfr. M. L. Martin, 1971, p. 115. Voir aussi M. L. Martin, 1963, Chapitre XV, ainsi que B. G. Sundkler, Chapitre VII, et G. C. Oosthuizen. Le contenu de ces études contraste avec l'affirmation de D. Barrett, 1971, p. 155, parlant de tous les mouvements religieux indépendants d'Afrique : « Tous ces mouvements sont caractérisés par une acceptation non-ambiguë, souvent sous une forme africaine nouvelle et originale, du caractère central du Jésus historique comme Seigneur et Sauveur. » (C'est l'auteur qui souligne.)

espèce d'inspiration non-religieuse. En effet, dans son étude phénoménologique du phénomène religieux, G. Van Der Leeuw écrivait déjà il y a plus de quarante ans : « Les religions, en réalité, ne sont pas inventées, mais elles apparaissent comme « fondées ». En d'autres termes, toute expérience vécue de Dieu est, sans doute, originelle, en ce qu'elle a Dieu pour auteur et que Dieu n'accomplit aucune œuvre de seconde main. Mais toute expérience vécue de Dieu est aussi mise en branle, provoquée par une autre, antérieure. Et si cette dernière possède une force particulière telle qu'elle en suscite beaucoup d'autres et prolonge son action historique, nous disons qu'il y a « fondation d'une religion ». Il va de soi que cette création ne se limite ni aux « grandes » religions, ni même aux religions en général. Chaque mouvement religieux, chaque tournant original dans la vie religieuse, procède nécessairement d'un fondateur⁹. »

Il s'agirait donc d'appliquer à notre domaine le fameux mot d'ordre énoncé par Malinowski : « *Find the chief!* » Notre intention n'est guère de contester l'évidence. Mais la leçon qu'on peut dégager des chapitres qui suivent est que l'histoire de l'origine de certains mouvements nous amène à mettre en question l'applicabilité universelle du principe méthodologique préconisé et du reste excellent en soi, consistant dans l'étude des mouvements à partir de leur fondateur, et à mettre en garde contre une surestimation de sa valeur explicative. Tel est le thème que nous poursuivrons pendant quelque temps et autour duquel ce chapitre et les trois qui suivent seront structurés.

Dans une étude publiée en 1970 sur les Eglises indépendantes parmi les Luo du Nord Mara, M. F. Perrin Jassy, reprenant la division de Sundkler des Eglises indépendantes d'Afrique du Sud en Eglises éthiopiennes et Eglises sionistes, mais rebaptisant ces appellations pour les adapter à la situation tanzanienne, respectivement en Eglises Johera et Eglises Legio, avait fait remarquer qu'une des différences entre les deux types d'Eglises consistait précisément dans le degré d'importance différent qu'y prend la figure du fondateur : « Enfin, dernier contraste avec les mouvements de type Legio, le fondateur joue un rôle relativement secondaire dans la vie de l'Eglise. Tandis que Siméo ou Kivuli apparaissent comme un facteur d'unité essentiel dans leur mouvement, et que leur disparition risque d'amener des scissions entre factions rivales, la personnalité du fondateur, en tant que fondateur, importe peu dans les Eglises de type Johera, et les communautés locales de celles-ci se multiplient de façon largement indépendante de tout contrôle centralisé, et de toute impulsion venue du sommet. Pour ce qui est des chefs cependant, il n'en est pas de même, car à défaut de la révélation continue que les prophètes transmettent à leurs fidèles, les fondateurs des Eglises de type Johera font œuvre d'organisateur et établissent des courants d'information réguliers entre les groupes locaux et les organes centraux. Le point important est que la valeur du message ne dépend pas ici de la personne du fondateur et de ses dons particuliers, ni d'une relation spéciale entre l'Eglise et Dieu par son intermédiaire¹⁰. »

⁹ G. Van Der Leeuw, p. 639—640.

¹⁰ M. F. Perrin Jassy, p. 117.

Ce texte nous fournit donc une première mise au point limitant le champ d'application du principe formulé par les auteurs que nous avons cités. Le but des pages qui suivent est de montrer que l'étude étiologique de la *African Independent Pentecostal Church of Africa* (L'Eglise Africaine Indépendante Pentecôtiste d'Afrique : AIPCA), dont nous retraçons les origines, nous amène à affirmer que certains cas permettent, et même imposent, de s'éloigner encore davantage de ce principe et nous porte à relativiser l'importance de la personne du fondateur non seulement, à l'instar de Perrin Jassy pour la valeur du message, mais également pour d'autres domaines, plus particulièrement pour l'origine même de l'Eglise. Comme on le constatera au cours des chapitres qui suivent, cette relativisation nous poussera en fin de compte jusqu'à l'abandon même du principe qui, répétons-le, peut néanmoins être — et est effectivement d'une grande valeur heuristique dans bien d'autres cas.

2. « *Find the people !* »

Dans un article, remarqué en son temps, sur les cultes du Cargo en Nouvelle-Guinée, K. E. Read décrit ce qu'il appelle « *a Cargo Situation* », expression par laquelle il entend désigner un climat général à la fois socio-culturel, psychologique et affectif, régnant pratiquement à travers toute la Mélanésie colonisée et dont les ingrédients rappellent les cultes du Cargo proprement dits avec lesquels ils sont fortement associés. Cette situation ou climat montre un peuple « peinant dans des conditions sévères et frustrantes, profondément conscient des inégalités sociales, rempli de ressentiment envers la domination européenne et désenchanté par les possibilités d'avancement fournies par les missionnaires, le gouvernement et les employeurs privés. C'est l'image d'un peuple qui ne possède qu'une vue partielle de la culture européenne, pour qui prospérité matérielle et succès dépendent dans une large mesure de la manipulation de pouvoirs surnaturels, de la connaissance de la source ultime et des voies les plus efficaces pour se frayer accès à celle-ci. C'est un peuple qui perçoit le surnaturel à l'œuvre dans les événements les plus ordinaires de la vie quotidienne et qui est à l'affût de révélations dans ses expériences oniriques ¹¹. »

Afin de faire apparaître plus clairement les implications méthodologiques et théoriques de ce texte, nous voudrions d'abord nous reporter à une difficulté que nous avons éprouvée au début de notre séjour sur le terrain et à la façon dont nous avons essayé de la surmonter.

Nous avons abordé l'étude de quelques mouvements indépendants en nous adressant successivement aux fondateurs, aux dirigeants et aux membres ordinaires des nouvelles Eglises. Mais assez rapidement nous sommes entré en contact avec une Eglise où cette approche, que nous qualifions de directe, s'est révélée totalement impraticable à cause de la fin de non-recevoir absolue qu'opposèrent les responsables du mouvement en question à nos efforts d'investigation. Les simples membres se ralliaient évidemment automatiquement à ce refus.

Nous avons mentionné brièvement dans l'introduction de cet ouvrage

¹¹ K. E. Read, p. 287—288.

quelques-unes des raisons générales et spécifiques de cette réticence. Nous disions en même temps que le fait de cette résistance avait déterminé notre approche de l'étude du mouvement. C'est ici le lieu de nous expliquer sur ce sujet et de dire comment, en nous ajustant à la situation, nous avons réussi à commencer par sortir de l'impasse. Face à la méfiance et à la résistance de la composante subjective, c'est-à-dire des membres de la AIPCA, car c'est d'elle qu'il s'agit, nous nous proposons d'abord d'étudier cette Eglise schismatique en nous penchant sur son élément objectif, en occurrence les caractéristiques dans le domaine liturgique, canonique, dans celui de la doctrine morale et théologique, par lesquelles elle se différencie de l'Eglise-mère dont elle s'était détachée. A partir de l'examen de ces facteurs il devait être possible, pensions-nous, de remonter aux motivations profondes qui ont causé l'origine de ces caractéristiques et maintiennent leur existence. En fait, cette procédure ne nous a pas mené fort loin. Il s'est avéré très vite que les différences sur le plan proprement théologique et sur celui de l'organisation ecclésiastique s'avéraient si minimes qu'on pouvait presque les considérer comme négligeables. Loin de se différencier dans ces domaines des Eglises missionnaires protestantes, la AIPCA essaie au contraire de les imiter d'aussi près que possible. Il n'y avait donc guère davantage à tirer de cette approche qu'une confirmation et une illustration de l'importance des facteurs autres que théologiques dans la genèse d'un grand nombre de mouvements schismatiques contemporains du Tiers Monde ¹².

Devant ce nouvel échec, force nous était de recourir à une troisième voie. Nos recherches préliminaires, ainsi que nos premiers sondages sur le terrain, nous avaient indiqué, de manière encore vague mais assez convergente, que les événements qui avaient donné lieu à l'émergence de l'Eglise indépendante que nous nous proposons d'étudier avaient en fait affecté dans une mesure plus ou moins grande la totalité du peuple kikuyu, et que les sentiments qui animaient les séparatistes avaient été en réalité partagés de manière plus ou moins intense par la majorité écrasante des membres de la tribu. Les séparatistes nous apparaissaient comme formant un groupe qui avait apporté une solution particulière à des problèmes et une expérience qui avaient été le lot d'une communauté bien plus vaste.

D'autre part, le terroir culturel auquel les séparatistes puisent, au moins en partie, la matière de leur réaction et de leur réponse constitue également l'héritage commun d'un groupe plus englobant. L'hypothèse à laquelle nous nous sommes alors attaché est celle que le cheminement d'une fraction restreinte d'une communauté plus large est susceptible d'acquiescer une certaine intelligibilité à partir de l'étude de la culture et de l'expérience communes du groupe dont elle constitue une partie. Le séparatisme kikuyu n'est pas un événement imposé de l'extérieur à une section déterminée de la population. Il plonge ses racines dans l'évolution, l'expérience et les caractéristiques propres du peuple au sein duquel il émerge.

¹² C'est là, semble-t-il, et quoi qu'on en dise, une des leçons les plus constantes de l'étude de ces mouvements. Ce qui ne signifie pas que les facteurs non-théologiques n'aient pas joué un rôle dans la genèse des schismes dans l'Eglise ancienne. Voir à ce sujet, par exemple : *S. L. Greenslade* ; *A. Dvornik* ; *G. Thils*.

En étudiant la culture et l'histoire particulières de ce peuple comme entité totale, on éclaire du même coup dans une certaine mesure le phénomène séparatiste que l'on voit surgir au milieu de ses membres.

Cette relation entre la société dans son ensemble et certains des sous-groupes qui la composent est d'ailleurs réciproque. On peut en effet discerner dans le phénomène des mouvements séparatistes un cas caractéristique de la dynamique qui traverse la société africaine comme totalité. Pour être des microsociétés, ces mouvements n'en constituent pas moins des exemples plus éloquents, plus explicites et plus prononcés de la problématique de transition qui caractérise et affecte la société africaine toute entière. Ils sont en quelque sorte des lieux où se concentrent avec une densité accrue les problèmes, les difficultés et les tâtonnements d'une société en proie au trauma du choc des cultures et à la recherche d'un nouvel équilibre et d'une nouvelle synthèse. Ils constituent autant de théâtres où se joue sous un éclairage renforcé un drame vécu par la société entière. Les ambiguïtés et les convulsions ressenties par tout le continent apparaissent ici avec un certain grossissement pour y devenir par le fait même plus aisément discernables. Le séparatisme ne constitue qu'une solution particulière donnée à une tension conflictuelle caractéristique éprouvée par l'Africain individuel comme par la société africaine dans son ensemble. Les mouvements indépendants n'ont pas créé de toute pièce le drame qu'ils manifestent ; ils donnent expression à un trauma vécu par tous. Ils sont les condensateurs et les révélateurs d'une expérience portée, de manière plus informulée et moins articulée, par toute la communauté. Ce qu'on a écrit à propos de la place des petits groupes dans la société moderne occidentale vaut également, *mutatis mutandis*, pour les mouvements séparatistes africains : « La contestation n'entraîne pas nécessairement le petit groupe en dehors de la société qu'il conteste ou de la culture qu'il rejette. Dès le départ, l'homme est un être conflictuel et la société qu'il crée est à l'image de ce conflit. Même violemment contestataire le petit groupe n'est donc pas, de ce seul fait, en voie d'excommunication. Il s'inscrit au cœur même de la société ou de la culture qu'il conteste et, à côté des rôles de créativité qu'il met en œuvre, subsiste un rôle de mémoire qui le ramène sans cesse au sein de la culture qui lui a permis de naître ¹³. »

Certes, le lien entre le local et l'universel, entre la création et la mémoire, ne sera pas identique dans toutes les situations. La nature exacte devra en être spécifiée dans chaque cas particulier. Partout, cependant, il existe. C'est donc une erreur d'isoler le phénomène séparatiste de l'évolution de l'ensemble de la société ou d'opposer simplement le premier au second. Tout comme ce qui se passe dans les communautés locales d'un pays constitue une tranche de vie essentielle de l'expérience nationale, à la fois affectant et exprimant les harmonies ou les conflits prévalents au niveau de la nation, l'étude à la fois sympathisante et critique de ce qui revêt sens et importance aux yeux de ces mouvements séparatistes nous instruit indubitablement sur la conjoncture politique, culturelle et religieuse qui règne dans la communauté plus large qui les embrasse. Pour être des microcosmes, qui méritent d'être étudiées en eux-mêmes, pour

¹³ J. T. Maertens, p. 29.

eux-mêmes et à partir de leur propre point de vue, les mouvements constituent néanmoins d'abord des cellules du macrocosme qui les englobe et qui véhicule des éléments explicatifs de leur genèse.

Revenons au texte de Read. Comme ce dernier décèle, répandue à travers toute la Mélanésie, une situation socio-culturelle déterminée dont les manifestations effectives du culte du Cargo ne constituent que les cristallisations particulièrement denses, les sources littéraires et orales nous dévoilent le pays kikuyu d'entre les deux guerres mondiales comme pénétré partout d'une atmosphère et d'un climat diffus, dont le contenu concret correspond, au moins en partie et pour l'essentiel, assez bien à la description mélanésienne de Read et dont les manifestations séparatistes apparaissent comme les expressions cristallisées plus insistantes et les irrptions localisées plus violentes.

Ces considérations paraîtront banale à première vue, mais la vérité est que la réalité et la portée n'en ont pas toujours été perçues par les observateurs.

A propos des cultes du Cargo, par exemple, on a écrit : « Les premiers, et longtemps les seuls observateurs du fait, furent les missionnaires chrétiens. On lit dans leurs rapports l'étonnement, le désarroi et la perplexité totale quant aux mesures à prendre. Chacun tenait le mouvement qu'il voyait se développer dans sa zone de mission pour un cas exceptionnel, excroissance navrante sur la voie par ailleurs tout à fait paisible de la christianisation ¹⁴. »

Décrivant la rupture d'un groupe de seize mille chrétiens africains avec l'Eglise anglicane dans l'ouest du Kenya, événement auquel il assistait, D. Barrett commente : « L'évêque du lieu disposait à ce moment d'un clergé africain d'une trentaine de membres ainsi que d'une poignée de missionnaires, dont moi-même. Tous, nous nous sommes imaginés que le trouble constituait un phénomène inédit et unique, causé par des facteurs et des personnalités locaux. Toute l'affaire a été traitée dès le début à la lumière de ce préjugé ¹⁵. »

S'étant rendu compte plus tard de l'erreur commise, Barrett, parlant cette fois-ci de l'Afrique Noire dans son ensemble, suggère une idée voisine de la nôtre lorsqu'il écrit : « La prolifération massive des mouvements indépendants constitue, parlant en langage imagé, seulement le sommet de l'iceberg — des centaines d'autres mouvements indigènes de renouveau ou de protestation demeurent à l'état embryonnaire au sein des Eglises historiques, à des profondeurs variées, sans que la désaffection qu'ils représentent ait déjà fait irruption à la surface sous forme de schisme. Les corps schismatiques ne constituent donc qu'une partie d'un mouvement de dissidence beaucoup plus large, dont la plupart des manifestations restent toujours dans une condition amorphe à l'intérieur des Eglises protestantes et catholiques. En outre, tout ce complexe de mouvements spécifiquement chrétiens est entouré d'un large cercle syncrétiste de mouvements centrés sur des systèmes religieux non-chrétiens ¹⁶. » Les différences que ce texte

¹⁴ H. Upplegger - W. E. Mühlmann, p. 119.

¹⁵ D. Barrett, 1968, p. XVIII.

¹⁶ *Ibidem*, p. 3-4.

accuse par rapport à notre perspective sont que l'auteur ne renvoie pas à une situation générale faite d'un ensemble de facteurs socio-culturels, et surtout que l'ère géographique qu'il survole est beaucoup trop étendue pour pouvoir être pertinente dans l'étude d'un cas, ce qui était précisément notre problème. Mais entre l'approche directe et le détour par toute l'Afrique il y a de la place pour une démarche qui s'attelle d'abord à l'étude d'une grandeur intermédiaire, notamment l'ethnie à l'intérieur de laquelle le schisme a surgi. L'ethnie est une catégorie pertinente, parce qu'elle constitue une entité sociale fondamentale en Afrique, au moins dans la zone du continent où nous avons travaillé.

Ce qu'il convient de retenir de ce qui précède du point de vue théorique et méthodologique est fort simple. Si l'on nous permet de comparer — sans accorder à l'image utilisée une nuance péjorative — les mouvements séparatistes à des ulcères couvrant sporadiquement la surface d'un corps humain, nous dirions que le facteur explicatif le plus éloigné, mais en même temps le plus basique, doit être cherché dans la composition du sang infecté qui coule dans les veines du corps affecté et qui forme le sol nourricier de la maladie. En d'autres termes, la personne et l'activité des fondateurs n'acquièrent de valeur véritablement explicative que sur l'arrière-fond de tout un contexte qu'en un raccourci nous appelons socio-culturel mais qui englobe, à côté des facteurs proprement sociaux et culturels au sens restreint de ces termes, également des données historiques, politiques et économiques.

Nous parlons d'un facteur explicatif éloigné et basique. Il est évident, en effet, que l'explication dernière et totale ne saurait être fournie sans faire intervenir l'action spécifique du fondateur éventuel et les motivations tout aussi spécifiques de ses disciples. Si tout dépendait exclusivement des facteurs basiques et éloignés, ce ne serait plus l'émergence des Eglises indépendantes qu'il faudrait expliquer, mais plutôt la relativité et le caractère restreint de leur succès ; en d'autres termes, il faudrait rendre compte de la raison pourquoi en fait la plus grande partie de la société globale est restée en dehors de ces mouvements. En outre, l'approche que nous préconisons ne permet pas non plus d'élucider la note originale qui caractérise les différents mouvements issus au sein d'une même tribu dans une conjoncture globale identique. L'image organiciste que nous avons utilisée ne saurait évidemment être appliquée telle quelle à la réalité sociologique. Il ressort cependant de ce qui précède que, aussi importantes que puissent s'avérer les activités et la physionomie psychologique et religieuse du fondateur, la démarche qui entend élucider le sens total du mouvement ne peut arrêter le regard à sa seule personne. Autant que déclencheur, celle-ci est également et d'abord symptôme.

Cela implique aussi qu'en cas de refus de la part du fondateur ou de ses héritiers de s'ouvrir à la collaboration avec le chercheur, ce dernier n'est pas pour autant condamné automatiquement à la stérilité absolue. Il lui reste toujours la possibilité de commencer à l'autre bout de la chaîne, la société globale, et de monter à partir de là aussi loin et aussi haut en direction du sommet que les circonstances particulières à chaque mouvement, et qui dépendent de la mesure dans laquelle il constitue une cristallisation des forces à l'œuvre dans cette société ou une réaction contre cette

même société, le permettent. Si la porte du microcosme reste scellée, on peut toujours s'y frayer un accès, au moins partiel, par l'entrée plus large du macrocosme qui l'englobe.

Enfin, cela veut dire qu'il est légitime de se poser la question si, plutôt que d'insister tant soit peu unilatéralement sur l'importance et la primauté de la personne du fondateur ou des dirigeants, il ne vaudrait pas mieux conseiller au chercheur, même dans le cas où le sommet du mouvement serait parfaitement disposé à collaborer, d'entamer ses travaux au niveau de la base, c'est-à-dire la société globale, ses structures, son enracinement culturel, son histoire, son expérience, les harmonies, les traumatismes et les conflits qui commandent sa dynamique.

Le lecteur aura compris que toutes ces considérations tendent à justifier le long détour à travers l'histoire et la culture kikuyu que nous lui avons imposé, et auquel nous avons d'abord été forcé nous-mêmes suite à l'attitude de non-collaboration de la part de ceux que nous désirions mieux connaître et mieux comprendre. Mais leur but ne s'épuise pas dans cette justification rétrospective. Elles esquissent et fondent également l'orientation de base des chapitres à venir, dans la mesure où les projecteurs continueront à y être dirigés bien davantage sur le peuple et les groupes sociaux que sur des fondateurs au sens propre du terme, qui d'ailleurs sont inexistantes. Ce court chapitre assure et justifie donc la continuité entre les options méthodologiques qui ont commandé à la fois la construction du large tableau qui précède et le récit étiologique plus détaillé que nous devons entreprendre à présent. C'est la raison pour laquelle il a été intitulé transition.

TROIS DONNEES IMPORTANTES

Trois données culturelles et historiques sont essentielles à la compréhension de notre interprétation de la genèse de la AIPCA : le modèle de migration pratiqué par les Kikuyu, la structuration politique de leur société traditionnelle, la méthode d'évangélisation mise en œuvre par les Eglises protestantes parmi la tribu. Le présent chapitre s'emploie à en donner une rapide présentation.

1. La migration et ses connotations sociales et symboliques

Le modèle prédominant selon lequel s'est effectué la migration a été exposé au chapitre II. Il suffira d'en évoquer ici rapidement les éléments qui s'avèrent particulièrement pertinents pour la compréhension de l'origine de la AIPCA. Ces éléments concernent d'abord certains facteurs motivant chez les participants le déclenchement du processus migrateur. On se rappellera qu'il convient de concevoir ce dernier dans la plupart des cas comme prenant la forme d'une pénétration continue mais lente et étendue sur une longue période, effectuée famille par famille, au fur et à mesure que celles-ci ressentaient le besoin de se déplacer. Parfois elle a même été l'œuvre d'individus isolés, aventuriers, types querelleurs, gens appauvris par le morcellement ou l'épuisement de leur terre ou persécutés par les malheurs, qui décidaient de s'en aller et de tenter leur bonheur ailleurs. Des tensions internes locales, des inimitiés devenant trop pesantes, des razzias intra-tribales incessantes, des querelles persistantes entre membres de familles étendues, des catastrophes naturelles, la fuite devant les pratiques de sorcellerie, n'ont pas été étrangères à l'origine de beaucoup de déplacements. Ce modèle de migration était toujours pratiqué à l'époque où les premiers Européens firent la connaissance de la tribu. Ce qui est plus, certains de ces facteurs causatifs constituent des pratiques qui n'ont en fait jamais été abandonnées par les Kikuyu et qu'on peut encore observer à l'œuvre dans la société contemporaine. Aujourd'hui encore ils fournissent fréquemment des motifs de ruptures matérialisées dans le déménagement et la migration.

Un second fait qu'il convient de relever ici est que 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 soit comme *mhoi*) devient lui-même fondateur d'une unité sociale nouvelle et indépendante avec tous les gains que cela implique en matière d'autonomie et de prestige.

Notons aussi que cette parenté du changement géographique et du changement de statut social constitue une des catégories de prédilection de la pensée symbolique kikuyu. Il serait aisé de décoder une part importante de celle-ci dans le langage de l'imbrication des deux sphères. Nous en verrons un exemple dans un instant.

Mais il y a davantage à dire sur la migration. Comme nous l'avons fait entendre, la fonction du déplacement ne s'épuise pas dans son rôle régulateur du système écologique en maintenant un certain équilibre entre le milieu physique et le taux de la population qu'il est capable de supporter. Il fonctionne également comme une soupape de sûreté par où des tensions accumulées d'origine diverse peuvent être canalisées vers des entreprises positives qui en brûleront l'énergie potentiellement destructive. C'est le cas notamment lorsque le déménagement survient suite à une querelle ou une dispute avec d'autres membres du *mbari*, à une sanction du groupe d'âge local mal avalée, à une perte de statut dans la société plus large. C'est aussi le cas lorsqu'il est occasionné par une fuite devant le malheur répété, une catastrophe comme un cataclysme naturel ou une épidémie, les pratiques de magie noire ou ce qu'on considère être la persécution tenace par la malchance. Ce qui est important est de noter que le changement de résidence est ici appréhendée comme une démarche censée d'apporter remède aux maux qui affligent l'humanité, que ceux-ci proviennent d'une simple et périodique perturbation de l'équilibre de l'écosystème due à l'accroissement de la population, ou qu'ils s'enracinent dans les antagonismes engendrés par les aléas du système social, ou qu'ils soient attribuables aux forces cachées et mystérieuses de l'univers dont le contrôle échappe à l'homme. 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 mystique de la migration. Nous avons vu que l'endiguement des possibilités de migration constitue probablement le nœud essentiel de la tragédie kikuyu. C'est pourquoi un membre de la tribu pouvait charger l'enlèvement de cette thérapeutique séculaire de tous les péchés d'Israël : « Si les Européens n'étaient pas venu au pays, les Kikuyu se seraient établis peu à peu dans les forêts et dans les Haut Plateaux Blancs. Lorsque toutes ces terres auraient été occupées, la tribu aurait considéré ce qu'il y avait à faire ensuite ¹. »

Nous pouvons rattacher à cette mystique une coutume qui constitue probablement une variante, ou plus exactement une substitution symbolique de la migration. Elle pouvait se pratiquer dans le cas où quelqu'un voyait son existence jalonnée par les malheurs et les coups bas de la fortune. Le remède habituel à cette situation était d'émigrer, d'aller construire sa demeure ailleurs. Mais on substituait parfois à cette démarche une sorte de migration symbolique, consistant à « migrer » d'une moitié culturelle de la tribu à l'autre, c'est-à-dire à subir un rite au cours duquel quelqu'un appartenant, par exemple, à la moitié kikuyu, abandonnait celle-ci pour être accueilli comme membre de la moitié kikuyu-ukabi. Cette procédure rituelle était censée de produire des effets curatifs identiques à ceux attribués au déménagement spatial. Tout se passe comme si des propriétés thérapeutiques, restauratrices de la bonne fortune, qui avaient été initialement l'apanage d'un changement géographique, sont octroyées également à un changement situé au niveau de la structure so-

¹ Cfr. Chap. IV, note n° 59.

cial. Ce qui n'a rien de quoi surprendre dans un système pour qui, comme nous l'avons dit, ces deux se trouvent liés. De manière très significative d'ailleurs certaines descriptions qui nous ont été données mentionnent que la famille qui change de moitié (ou de *mbari*) se présente le matin au lieu de la cérémonie, chargée de tous ses biens matériels et comme équipée pour un voyage.

2. Le système administratif et politique

Il n'est guère aisé de donner une description cohérente des structures politiques et du système administratif traditionnels des Kikuyu. Tout d'abord parce que, en grande partie délibérément détruits par le colonisateur dès son établissement au pays, ils ne survivent plus de nos jours. Mais aussi parce que nous avons affaire à des réalités passablement complexes et compliquées. On trouvera ici moins que des lignes de faite, car nous voulons nous limiter strictement aux seuls éléments qui sont de nature à favoriser l'intelligence de notre propos. Ceux qui sont tant soit peu au fait de l'immense complexité du sujet, de l'extrême richesse des variations locales en la matière, des nombreuses subtilités couvertes par la nomenclature et les distinctions en jeu, ne pourront que sourire ou s'indigner, selon leur tempérament, à la vue des simplifications mortelles qui leur seront offertes dans l'exposé qui suit. Nous en avons conscience ; mais nous savons également que tel est la rançon inévitable d'une description à laquelle nous ne pouvons consacrer que quelques pages, alors qu'elle appellerait un gros volume².

Les Kikuyu appartiennent aux peuples acéphales d'Afrique Orientale, parmi lesquels on peut ranger pratiquement toutes les tribus du Kenya à l'exception des villes côtières et du royaume Wanga à l'ouest du pays³. Ils formaient à l'époque précoloniale une société patrilinéaire, non-centralisée et égalitaire. N'ayant ni royauté, ni chefferie, ni noblesse héréditaire, ne connaissant qu'un faible degré de hiérarchisation et de structuration, cette société est caractérisée par une large diffusion du pouvoir et de l'autorité à travers toutes les couches de la population.

A l'origine, les structures politiques ont dû coïncider avec les structures de la parenté. La famille ou *nyumba* constituait une unité sociale et administrative sous la direction du père ou, celui-ci étant mort ou absent, du fils aîné ou du fils aîné de la première femme. La tête du *nyumba* était le siège du pouvoir et de l'autorité suprêmes dans toutes les affaires purement familiales. Chaque père de famille kikuyu est jaloux de son indépendance et un grand nombre de proverbes insistent sur le caractère privé des affaires du *nyumba* ou *mucii*. *Cia mucii iri gacuguma ga cio na mu-thuuri wa cio* : les affaires de la famille ont (sont jugées par) leur propre

² Les anthropologues surtout voudront bien prendre acte des restrictions que nous nous imposons ici. On trouvera sur le système de gouvernement kikuyu des éléments utiles, quoique pour les raisons que nous venons de dire souvent contradictoires, chez C. Dundas, 1915 ; W. S. K. Routledge ; C. W. Hobley, 1922 ; C. Cagnolo, 1933 ; J. Kenyatta, 1967, 1968 ; L. S. B. Leakey, 1938, 1952 ; A. H. Prins, 1953 ; H. E. Lambert, 1956 ; L. Mair, 1962 ; J. Middleton - G. Kershaw ; G. Muriuki, 1972, 1974.

³ Sur Wanga, voir : J. Osogo, 1967, 1968, 1971 a.

code et leur propre ancien. *Cia mucii itiumagirio ma giri-ini* : les disputes familiales sont réglées sans intervention du public. *Cia mucii ti como* : les affaires familiales ne doivent pas être posées devant les étrangers. *Cira wa mucii ndumagirio kiharo* : les affaires de la famille ne sont pas portées sur la place où siègent les anciens. *Cia mucii iri gacuguma gacio gatathukagio ni muthuri ungi tiga mweneguo* : les affaires de la famille ont leur bâton qui ne peut être brandi que par le chef de la famille. *Mucii ndwathagwo ni utawakire* : une maison familiale n'est pas gouvernée par celui qui ne l'a pas construite. *O mundu athondekaga uriri wake* : chaque homme dresse son propre lit. *O mundu ahuragia mwaki na mwihirito wake* : chaque homme gratte dans son feu et dans l'espace entre les pierres formant le foyer. Englobant plusieurs *nyumba*⁴, le *mbari*, lignage patrilinéaire peu profond dont les membres mâles adultes étaient propriétaires collectifs du *githaka* ou domaine foncier lignager, était, lui aussi, responsable de ses propres affaires, de son organisation et de la recherche d'une solution à ses conflits et problèmes. L'organe compétent pour le règlement des disputes et la direction des affaires corporatives était l'assemblée des anciens du *mbari*, dont faisaient partie tous les mâles initiés ayant acquis le statut d'ancien. Cette structure possédait donc une double base : la parenté d'une part, mais aussi la territorialité, puisque le *mbari* est lié au *githaka*.

Au cours de l'histoire un autre système, purement territorial celui-ci, est venu se superposer au premier sans toutefois le supprimer. Leakey estime que l'extension de l'institution des *ahoi* ou tenanciers se trouve à la base de cette évolution, ce qui est plausible, même si, à notre avis, la dispersion des clans et le déclin de leur importance doivent en être également tenus pour responsables. Les deux faits ne sont d'ailleurs pas sans lien entre eux⁵. Toujours est-il qu'on peut distinguer trois niveaux de circonscriptions territoriales : l'*itura*, terme qu'on traduit inadéquatement par village parce que, l'organisation spatiale des Kikuyu étant caractérisée par l'habitat dispersé, ils ne connaissent pas de villages proprement dits ; le *mwaki*, mot signifiant littéralement feu et désignant un groupe de « villages » dont les habitants étaient autorisés à s'emprunter mutuellement du feu sans devoir recourir à un spécialiste en matière rituelle ; enfin le *rugongo* ou colline qui constituait l'unité territoriale la plus grande⁶.

A ces trois niveaux, un conseil des anciens détenait l'autorité pour trancher des disputes ou pour prendre des décisions dans les matières concernant les affaires corporatives de l'*itura*, du *mwaki* ou du *rugongo* en question. On peut dire qu'en principe et idéalement les conseils d'*itura* nommaient leurs représentants dans le conseil du *mwaki* et que ce dernier déléguait à son tour un ou plusieurs de ses membres au conseil du *rugongo*.

⁴ Sauf au stade de formation d'un nouveau *mbari*, où il coïncide avec la *nyumba*.

⁵ Les *ahoi* ont, en effet, joué un rôle important dans la dispersion des clans. Mais ils n'en ont pas été les seuls agents. Le type de migration, individuelle ou par famille, en est également responsable.

⁶ Nous venons de dire plus haut que ce système était purement territorial. C'est exact en principe. Dans la pratique, toutefois, il arrivait que le critère territorial coïncidait avec le critère de la parenté, les limites de l'espace habité par les membres d'un *mbari* (le *githaka*) pouvant former en même temps les limites d'un *itura*, d'un *mwaki* ou même d'un *rugongo*.

Mais il faut éviter d'interpréter ce principe de manière trop rigide. En fait, il ne semble pas que les membres des conseils se rencontraient fréquemment en séance complète. Ce qui comptait était d'être membre et, par conséquent, d'être autorisé à — et disponible pour participer éventuellement à un débat. Peut-être le mot conseil, par lequel on traduit les termes kikuyu *kiama* ou *njama*, est-il susceptible d'induire en erreur le lecteur occidental pour qui il évoque l'image d'une institution stable et permanente, à la juridiction bien circonscrite pour des affaires et sur des territoires délimités avec précision. En réalité, le système fonctionnait d'une manière extrêmement souple, comme l'ont noté avec justesse certains auteurs. Ainsi A. Prins écrit : « Les conseils n'exerçaient pas de juridiction précise sur une région donnée ayant des limites rigides. Ils n'étaient pas non plus composés d'un nombre requis et fixe d'anciens. Des anciens intéressés et présents dans un cas pouvaient facilement être remplacés par d'autres du même degré dans un autre cas. D'habitude on excluait un ancien de l'arbitrage de ces cas où des proches parents étaient engagés. Les différents conseils constituaient donc des réalisations virtuellement indéfinies ad hoc⁷. » De même L. Mair : « Il ne semble pas qu'il y ait eu un corps fixe de conseillers qui étaient tous habilités à juger toutes les disputes. Les partis s'aminaient au lieu de la discussion avec les anciens de leur choix, qui étaient regardés davantage comme des avocats ou des ambassadeurs que comme des arbitres impartiaux. En outre, la même dispute pouvait être traitée plus d'une fois devant des anciens différents, au cas où les deux partis étaient insatisfaits de la décision originelle⁸. »

Ce régime s'explique plus ou moins lorsqu'on sait que tout Kikuyu mâle était en fait appelé à devenir un jour membre du *kiama* ou plus exactement d'un *kiama*, car à l'intérieur des différentes circonscriptions il y en avait de type et de degré différents. L'entrée dans ces différents *kiama* était commandée par le critère de l'âge. La société kikuyu était en effet une société à classes d'âge. C'est pourquoi on pourrait avantageusement remplacer le terme conseil par « degré d'ancienneté » et réserver le mot conseil pour désigner les réunions actuelles, occasionnelles, à la composition, à la compétence et à la juridiction mouvantes et dans lesquelles s'incarnent et s'actualisent les prérogatives des différents degrés. Chaque mâle Kikuyu passait, au fur et à mesure qu'il avançait en âge et qu'il payait les redevances appropriées en chèvres, par les différents degrés de *kiama*, chaque étape de sa vie se traduisant en une promotion à un échelon supérieur.

La condition absolument indispensable pour pouvoir participer à l'exercice de l'autorité était d'avoir subi la cérémonie de la circoncision et l'initiation dont elle faisait partie. C'est elle qui faisait du jeune mâle un membre de la tribu et lui ouvrait la porte à toutes les promotions ultérieures. Par son passage par le rite de la circoncision, le jeune Kikuyu est agrégé à un *riika* ou classe d'âge composé de tous les membres de la tribu, de n'importe quelle localité, initiés au cours de la même période d'initiation. Par l'initiation aussi il devient membre du premier degré d'ancienneté, le

⁷ A. Prins, 1953, p. 115.

⁸ L. Mair, 1962, p. 57.

njama ya anake a mumo ou conseil des jeunes guerriers. Environ six ou sept ans après, sa classe d'âge toute entière était promue au conseil supérieur, *njama ya anake* ou *njama ya ita*, le conseil des guerriers chevronnés. Cette première promotion se fait donc de manière collective ; elle concerne le *riika* dans sa totalité. Cela n'est plus le cas pour la promotion aux degrés d'ancienneté suivants qui constitue un événement individuel. Le critère pour être admis au *kiama kia kamatimu* ou premier conseil des anciens était le mariage ou la naissance du premier enfant issu de ce mariage, selon les régions. C'est à l'occasion de la circoncision de son premier fils ou de la clitoridectomie de sa première fille que le Kikuyu devient membre du second et véritable conseil des anciens, le *kiama kia mathaati*. Enfin, ceux qui vivaient suffisamment longtemps pour assister à la circoncision de tous leurs enfants pouvaient accéder au conseil le plus élevé, le *kiama kia maturanguru*.

L'appartenance à chacun de ces conseils impliquait automatiquement le droit à l'exercice de la responsabilité spécifique incombant d'office aux membres des degrés d'ancienneté respectifs. Dans le cas des deux premiers degrés, il s'agit surtout de responsabilités militaires et policières, domaines dans lesquels ces conseils jouissaient d'une grande indépendance. Les membres du *kiama kia kamatimu* avaient le droit d'assister aux délibérations du véritable conseil des anciens, mais ils ne pouvaient y prendre la parole que sur invitation explicite des membres de ce conseil. C'est ce dernier qui détenait ce que certains auteurs appellent le pouvoir juridique et législatif au pays kikuyu. Nous avons l'impression que cette dernière terminologie risque de surévaluer quelque peu les prérogatives du *kiama kia mathaati*. Plutôt que de prononcer des sentences et de trancher des cas à l'instar de juges investis du pouvoir et de l'autorité ad hoc, les anciens comprenaient davantage l'exercice de leur fonction comme un service d'arbitrage visant à réconcilier des partis opposés et à les faire accepter de mettre fin à l'hostilité et aux disputes. De même, plutôt que d'un pouvoir législatif consistant dans la proclamation de règles nouvelles d'application générale, ce qui semble avoir été de la compétence des anciens ressemble davantage à des réaffirmations solennelles et à des applications à des situations particulières des lois existantes. N'empêche que les anciens jouaient un rôle important à tous les échelons territoriaux dans la direction générale des affaires corporatives de leur groupe. Par leur fonction d'arbitrage ils empêchaient nombre de conflits de s'éterniser ou de dégénérer en bataille sanglante. Ils rappelaient en temps opportun les exigences des lois et des coutumes traditionnelles dont le maintien constituait la condition et la garantie du bien-être de la société. Ils décidaient de l'attitude à adopter, des mesures à prendre, de la politique à suivre dans toutes les circonstances où le besoin de conseil ou de direction se faisait sentir dans la communauté. Enfin, l'appartenance au dernier et plus haut conseil entraînait certaines responsabilités et privilèges relevant de la sphère religieuse et rituelle. On est donc autorisé à dire que chez les Kikuyu l'exercice des fonctions politiques et administratives était l'affaire de l'ensemble de la population mâle adulte, le pouvoir et l'autorité étant répartis sur toutes ses couches. Tout Kikuyu était appelé à exercer toutes les fonctions publiques existantes dans la tribu au fur et à mesure qu'il passait par les

différents degrés d'ancienneté avec lesquels les diverses fonctions étaient associées.

Le concept de chef, au sens où nous avons l'habitude de comprendre ce terme, ne possède pas de fondement dans les institutions socio-politiques traditionnelles de la société kikuyu. Cependant, un Kikuyu faisant preuve de qualités supérieures à celles des autres membres de son *riika* pouvait aspirer à atteindre une position de prééminence au sein du conseil dont il faisait partie. Dès l'âge où ils gambadaient en groupe sur les collines, gardent les chèvres ou organisent des jeux collectifs, certains garçons s'imposent spontanément à l'attention de leurs compagnons d'âge comme les candidats naturels à une position de guide et de meneur⁹. Il y a un dicton affirmant que « le leader se nomme lui-même pendant sa jeunesse », qu'il s'impose comme tel grâce aux dons avec lesquels il est né : *Uthamaki nduoyagiruo iguru uciaraguo na mundu*. Si l'aptitude à la fonction de porte-parole continue à s'affirmer au moment où les jeunes gens approchent de l'initiation, elle a eu le temps de devenir non seulement plus apparente, mais aussi plus notoire. Aussi, tout le monde considère comme normal qu'après leur admission au conseil des jeunes guerriers, les jeunes gens qui avaient attiré l'attention sur eux furent promus au rang de capitaines de leur régiment. S'ils s'acquittaient de leur tâche comme il fallait, ils étaient tout désignés pour devenir les leaders du conseil des guerriers chevronnés lorsque leur *riika* passait à ce degré. Et normalement ils étaient confirmés dans ce statut de prééminence lors de leur promotion aux différents degrés d'ancienneté supérieurs.

Cependant, ceci ne constituait guère un processus aussi automatique que les lignes que nous venons d'écrire ne pourraient le faire croire. Cela ressortira davantage des remarques qui suivent. Tout d'abord, si les candidats entraînaient l'adhésion par la force de leur personnalité, personne ne pouvait prétendre de sa propre initiative au rôle de *muthamaki*, car c'est ainsi qu'on nommait ceux qui occupaient une position de prééminence. C'était le consensus général, l'opinion publique, la *vox populi* des compagnons d'âge qui désignaient le candidat à cet office. La désignation n'était pas déterminée par des facteurs de naissance, de parenté ou de richesse, mais principalement par des capacités personnelles. Le bien-être matériel était susceptible d'exercer une certaine influence secondaire, mais uniquement dans la mesure où le fait d'avoir acquis une fortune était considéré comme constituant une preuve des aptitudes et de l'habileté du candidat. Les capacités personnelles qui étaient prises en considération dépendaient du conseil pour lequel il s'agissait de désigner un *muthamaki*.

Dans le cas des conseils des guerriers, on prêtait attention aux vertus militaires, à la bravoure, au courage, à la confiance en soi, aux connaissances et au savoir-faire stratégiques. Pour les conseils des anciens, les qualités qui l'emportaient étaient l'objectivité, l'impartialité, la prudence, le don de conciliation, de persuasion, le sens de l'équité, la modération, la

⁹ Les enfants incirconcis avaient d'ailleurs leur propre « système de gouvernement », qui copiait dans une large mesure l'organisation de la société des adultes en degrés d'ancienneté. C'est sans doute dans le cadre de ces structures ludiques que se manifestait la vocation naturelle au *leadership*.

sagesse, la richesse de l'expérience, la facilité de la parole, la connaissance du droit coutumier et des traditions, la bonne gestion du foyer et des propriétés se manifestant par les alliances créées et les richesses amassées. Il s'ensuit que quelqu'un qui avait été *muthamaki* chez les guerriers n'occupait pas toujours automatiquement ce poste chez les anciens, puisque les qualités requises pour la fonction n'étaient pas identiques dans les conseils respectifs. Nous devons du reste ajouter que la désignation n'était jamais irrévocable, même à l'intérieur d'un même conseil. Un *muthamaki* dont le comportement ne correspondait pas à ce qu'on attendait de lui pouvait être révoqué par la même procédure que celle qui l'avait porté à la prééminence, l'expression de la volonté populaire.

Enfin, à l'instar de la réputation acquise par certains prophètes et guerriers kikuyu, il arrivait parfois que la renommée de certains *athamaki*, aussi bien capitaines militaires que proéminents anciens, dépassait largement le cadre de leur propre circonscription territoriale. De ce fait, ces personnages étaient parfois sollicités et amenés à prêter leurs services dans d'autres territoires que le leur. Ce sont surtout ces hommes-là, auréolés d'un grand prestige, qui ont été pris indûment par les observateurs européens de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècles pour des chefs. Ce qui précède suffit déjà à établir le caractère erroné de cette interprétation. Mais celui-ci ressort encore plus clairement d'une considération du rôle du *muthamaki*. Plutôt que par chef, il conviendrait de traduire le terme par porte-parole. En effet, le *muthamaki* n'emprunte pas son autorité à la position supérieure qu'il occuperait sur une échelle hiérarchique. Il n'est qu'un *primus inter pares*, un premier parmi des égaux, qui ne possède ni pouvoir de contraindre ses pairs ni autorité pour imposer sa volonté ou ses décisions, mais qui se borne à exprimer la volonté populaire qui l'a mandaté et à formuler des consignes qui synthétisent les tendances générales de l'opinion publique. Il n'est autorisé ni à négocier ni à conclure des traités sans avoir le consentement explicite de ses pairs. D'aucune façon il n'est un « ruler » ou un « chief », tout au plus un « leader » ou un « chairman ». L'autorité qui lui est décernée repose sur ses compétences, son histoire et ses réalisations personnelles par lesquelles il suscite l'admiration, le consentement et l'adhésion de ses égaux. Elle relève du type moral et charismatique, plus que d'autre chose, et elle ne se trouve doublée d'aucun pouvoir militaire, législatif, judiciaire ou rituel autre que — ou supérieur à celui de ses pairs¹⁰.

A l'intérieur des structures politiques relevant de la parenté, les choses se présentent de manière différente. La famille (*nyumba*) ne connaît pas de conseil : elle est gouvernée par son chef — probablement le seul vrai chef que connaissent les Kikuyu —, le mari et père. Celui-ci exerce autorité et pouvoir sur ses femmes et ses enfants, qui lui doivent obéissance, respect, docilité et assistance. Au niveau du groupe familial (*mbari*), on a

¹⁰ Il est vrai qu'à la fin du dix-neuvième siècle une certaine évolution s'est produite et des tentatives pour développer un certain type de chef ont existé. Cependant, elles semblent avoir été plutôt exceptionnelles et peu efficaces au point qu'elles n'ont guère réussi à altérer les structures traditionnelles. Cfr. D. A. Low, 1963, p. 311—312 ; G. W. T. Hodges, p. 87—88.

un système de gouvernement qui se révèle d'une part tributaire de la nature de structure de parenté du *mbari*, mais qui d'autre part anticipe sur le caractère démocratique des institutions basées sur la territorialité et la macrosociété. Nous avons vu que le *mbari* est administré par un conseil dont font partie tous les membres mâles ayant acquis le statut d'ancien. Le *primus inter pares* ou chef titulaire de ce conseil n'est pas le *muthamaki*, mais, comme on le sait, le *moramati*. La différence entre ces deux positions, du point de vue structurel, est que la première est habituellement *acquise*, tandis que la seconde est normalement *assignée*. En effet, le *moramati* est d'habitude le fils aîné de la lignée (*githaku*)¹¹ aînée du *mbari*. Toutefois — et c'est ici que se fait sentir une tension entre le principe héréditaire, redevable aux catégories de la parenté, et le principe démocratique avec son penchant pour la position acquise —, le conseil avait le droit de marquer et d'imposer sa préférence pour un ancien moins âgé, même appartenant à une lignée cadette, s'il le jugeait plus compétent pour l'accomplissement de la tâche que le *moramati* qui l'était devenu d'office.

A côté des *mariika*, des *ciama*, des *athamaki* et des *aramati*, nous devons mentionner une autre institution politique traditionnelle sur laquelle on n'a malheureusement que peu d'informations, la plupart du temps contradictoires du reste, et dans le fonctionnement de laquelle il est par conséquent très malaisé de voir clair. Nous voulons parler de la division de la population en deux générations, les *Mwangi* et les *Maina*, et de la cérémonie de l'*ituika* qui marque le passage du pouvoir d'une génération à l'autre. Nous n'allons pas entrer dans les multiples et difficiles questions d'ordre historique et anthropologique qui continuent à se poser à propos de cette institution. Que les *Maina* et les *Mwangi* aient été de véritables générations biologiques, des générations sociologiques ou des moitiés tribales, qu'ils aient exercé le pouvoir alternativement à l'exclusion totale ou seulement partielle de l'autre, comment cette institution s'intègre dans le système des *ciama*, sont des problèmes qui ne doivent pas être abordés ici. Il suffit pour notre propos de retenir quelques données élémentaires. D'abord le fait que chaque mâle kikuyu appartenait à une de ces deux générations alternantes : si son père était de la génération des *Maina*, il était lui-même de la génération des *Mwangi*, comme son grand-père. Ensuite, que ces deux générations occupaient à tour de rôle la position de génération régnante, l'autre étant en principe éloignée du pouvoir. *Wa Mwangi ndutogaga kerĩ* : le feu des *Mwangi* ne fume pas deux fois.

La durée du règne d'une génération était approximativement de vingt-cinq à trente ans et le transfert du pouvoir à la génération suivante s'effectuait par la cérémonie de l'*ituika* qui s'échelonnait elle-même sur plusieurs années. Cette cérémonie est entourée de secrets et de mystères, mais nous savons au moins qu'elle comportait des négociations serrées, probablement occasionnellement aussi des expressions d'hostilité entre les deux générations et le paiement de nombreuses chèvres par la génération aspirante au pouvoir à la génération régnante. On peut en fait interpréter l'*ituika* comme une ritualisation du conflit des générations, comme une

¹¹ A ne pas confondre avec *githaka*, terme que nous connaissons déjà et qui désigne la propriété foncière du *mbari*. Sur le *moramati* cfr. Chap. III, paragr. 9.

forme de rébellion rituelle favorisant le dénouement pacifique du conflit dans la vie réelle et contribuant en fin de compte à la continuité des institutions et au renforcement des structures sociales et politiques¹² Même si les régions qui coopéraient dans l'organisation de cette cérémonie étaient probablement plus étendues que celles dont la population se rassemblait dans n'importe quel autre but, il ne s'agissait pas pour autant d'une action collective unique et parfaitement synchronisée du peuple kikuyu comme totalité

Néanmoins, le moment est venu de fournir un complément essentiel à une question que nous avons tranchée dès le second chapitre, notamment celle de l'existence, à l'époque précoloniale, d'une conscience ethnique kikuyu Nous notons alors qu'à notre avis, on tend à sous-estimer le rôle unifiant de certaines institutions socio-culturelles traditionnelles Nous nommons à titre d'exemple la langue, le tabou de la chasse, le nom *mbari ya Muumbi* Mais les structures politiques nous en fournissent d'autres Certes, celles qui sont basées sur la descendance accentuent la tendance à l'isolement des unités de parenté et à la fragmentation de la société, dans la mesure où chaque *mbari* se montre extrêmement jaloux de son autonomie et développe aisément un esprit de compétition avec — et même d'hostilité à l'égard des autres lignages Les structures redevables de leur existence au critère territorial n'engendrent que dans certains cas le sentiment d'appartenance à une entité plus englobante, notamment lorsque les limites du terrain habité par les membres du *mbari* délimitent une entité géographique plus petite que l'*itura*, le *mwaki* ou le *rugongo* Le territoire du *Mbari* pouvait en effet soit être plus petit, soit coïncider avec celui d'une de ces trois divisions Globalement on peut dire que ces institutions aussi tendaient plutôt à renforcer le particularisme et l'esprit de clocher kikuyu.

La célébration de certaines cérémonies religieuses, par contre, marque une première rupture avec ces tendances introverties. Les sacrifices pour la pluie, les prières à l'occasion du plantage et des moissons, les rites de purification en temps d'épidémie appelaient une collaboration publique dont les limites coïncidaient d'une part avec celles de la plus étendue des divisions territoriales — le *rugongo* constituant l'unité sacrificielle —, mais qui d'autre part exigeait un effort d'organisation et de coordination forçant le regard bien au-delà des frontières familiales. L'*irua* et l'*ituika* appelaient une synchronisation des activités rituelles peut-être encore plus serrée

Mais c'est indubitablement le système des classes d'âge qui secrétait l'antidote le plus puissant contre le narcissisme et la centrifugation des groupes de parenté et des divisions territoriales Rien n'a contribué davantage que les *maruka* à forger un lien institutionnel par lequel tous les Kikuyu étaient liés et qui leur permettait de sentir qu'ils formaient un seul peuple Si les institutions basées sur la parenté font apparaître la société comme formée d'une simple juxtaposition d'unités verticales indépendantes, que seul un vague lien mythique, ne devenant pertinent qu'en

¹² Nous interprétons donc l'institution à la lumière de la thèse de M. Gluckman, 1956, sur la relation dialectique du conflit et de la cohésion

période d'exposition à une épreuve extérieure générale, rassemblait au sommet de la pyramide (les clans ayant perdu très tôt leur signification intégrante), les différentes strates des classes d'âge coupaient horizontalement à travers les constructions verticales comme autant de fils communiquant à ces vases non-communicants un puissant courant de conscience d'unité ethnique et de cohésion tribale. La circoncision, avec l'inscription dans les registres d'une classe d'âge qui en découle, apparaît comme un facteur de complexité articulé sur le système macrosocial. Grâce à son appartenance à une classe d'âge, le voyageur kikuyu tombait dans toutes les communautés à travers le pays dans un cadre préétabli et universellement reconnu par la tribu, lui permettant d'être traité par les membres du même *riika* comme un frère classificatoire et en le faisant exister d'un coup comme sujet de droits et d'obligations dans un groupe auquel ne le liait par ailleurs aucun lien de parenté réel.

Le système des générations *Maina* et *Mwangi* se situe dans le prolongement de celui des classes d'âge. Il scinde la tribu en deux moitiés à une desquelles chaque mâle appartient en vertu de sa naissance et en fonction du temps de sa naissance. L'exercice du pouvoir politique dans la tribu est lié à cette division en moitiés. Aussi l'*ituika* participe-t-elle à la fonction intégrante et unifiante des *mariika* qu'elle coiffe en quelque sorte.

Une description de l'*ituika* qui se trouve dans les archives nationales du Kenya tient qu'au moins la cérémonie finale avait lieu « le même jour pour tous les Kikuyu dans toute la province kikuyu »¹³. Nous ne sommes pas à même de garantir l'exactitude de cette information. Nous devons le répéter : très peu de choses sont connues avec certitude concernant l'*ituika*. Par contre, vues la fonction et la nature même de l'institution, on peut présumer que l'*ituika*, même si sa clôture ne revêtait pas la forme d'une cérémonie nationale célébrée par tous et partout exactement le même jour, a dû occasionner une certaine collaboration, ne fût-ce que dans l'information, transcendant les frontières des divisions territoriales familières, et doit, par ce biais, avoir pris la figure d'un événement national. Si les Kikuyu ne se sont jamais appréhendés comme formant une seule unité politique, c'est incontestablement l'*ituika* qui les en a fait rapprocher le plus.

Cet aperçu sommaire des structures politiques de la société précoloniale nous met donc en présence d'institutions qui manifestement ont joué un rôle puissant d'intégration et de cohésion ethniques et ont contribué de la sorte à étayer une incontestable conscience d'unité et d'appartenance tribales. Celles-ci ne se trouvent pas plus contredites par les nombreuses fragmentations et clivages, les incessantes oppositions internes, que les institutions représentant les forces d'intégration n'excluent celles de la dislocation et du particularisme. L'autonomie politique locale dont jouissent les classes d'âge elles-mêmes à travers les différents *ciama* ne les empêche pas d'être une force unifiante. Intégration politique et conscience d'unité ne sont pas des concepts complètement interchangeables.

On ne cesse de répéter que la conscience ethnique est née surtout sous la pression de la résistance à l'envahisseur colonial. Seule, cette circons-

¹³ KNA, CP/PC FH, *Political Records*, 1927.

tance extérieure aurait réussi à doter les conglomerats de segments anonymes, fluides, amorphes et hybrides, de la vitalité nécessaire pour serrer les rangs et s'affirmer comme peuple. C'est un aspect de la question, et il paraît certain que cette description se vérifie dans un certain nombre de cas. Mais cela ne doit pas nous obliger à fermer les yeux sur des développements contraires qui ont pu avoir lieu. En regardant l'histoire kikuyu, on a bien l'impression que les forces coloniales, quoi qu'il en soit de leur influence sur la formation de la conscience tribale à l'époque moderne, ont d'abord commencé par saper quelques-uns des soubassements les plus puissants de la cohésion ethnique précoloniale. L'administration a, en effet, supprimé carrément l'*ituika* et a rendu fort caduques les *mariika*, notamment en défendant aux membres des classes guerrières d'être des guerriers !

La dernière *ituika* s'est déroulée entre 1890 et 1898 ou 1903¹⁴, donc durant une période de huit ou treize ans. La génération des *Maina* qui devait prendre la relève s'assembla en 1925 et commença les chants et les danses rituels de l'*ituika* pour marquer la fin du mandat de la génération des *Mwangi*. Mais la cérémonie fut déclarée illégale par le gouvernement colonial qui la considérait comme dangereuse et perturbant l'ordre public. Depuis lors, l'*ituika* n'a plus jamais été célébrée.

3. Le mode d'implantation de l'Eglise

Le troisième élément sur lequel nous voudrions brièvement attirer l'attention est la manière dont les missionnaires, surtout protestants, se sont employés à fonder églises et écoles au pays kikuyu. « Un fait dont on a peu conscience en Europe est que c'est rarement le missionnaire blanc qui se trouve en contact direct avec le païen africain. Au début, il l'était. Il devait l'être. Il n'y avait personne d'autre. Mais pratiquement sa première tâche était de trouver et de former les gens qui devaient en définitive lui succéder¹⁵. »

Les missionnaires, et les Européens en général, étaient tellement dépendants du secours et du bon vouloir des Africains que ceux-ci les croyaient totalement ignorants des choses les plus élémentaires. Chaque fois que surgissait un Blanc, il se trouvait entouré de Noirs chargés de lui montrer le chemin, de faire l'interprète, de chercher nourriture et logement. Au Kikuyu, ce fait a donné naissance à un dicton qui rend l'ignorance synonyme d'européanité. *Urimu no ta uthungu* : l'ignorance est comme être Européen.

Une série de petites études non-publiées sur l'origine de diverses paroisses au pays kikuyu illustrent d'une manière frappante la part africaine dans la fondation des missions¹⁶. Nous nous inspirons ici de la trame essentielle de ces récits, tout en laissant de côté les particularités locales.

A l'exception des tout premiers postes, où ils devaient nécessairement

¹⁴ La première datation étant celle proposée par J. Kenyatta, 1967, p. 137, la seconde par J. Middleton, 1954, p. 61.

¹⁵ R. Oliver, 1954, p. 17.

¹⁶ P. Kinyua ; P. Kamau ; N. Kihara ; E. G. Macnaria ; J. Kabugi ; M. Wanjohi ; J. Njoroge. Voir aussi plusieurs articles publiés dans le recueil édité par D. Shenk.

s'établir eux-mêmes directement, les missionnaires avaient l'habitude, dès qu'ils avaient sélectionné un endroit propice à une nouvelle fondation, d'y envoyer un jeune africain. Celui-ci avait reçu auparavant une instruction élémentaire, comportant la capacité de lire et d'écrire et celle d'expliquer aux enfants les vérités élémentaires du christianisme. Ce catéchiste-instituteur résidait pendant un certain temps parmi la population où les missionnaires avaient l'intention d'ouvrir un nouveau poste. Après une période, dont la durée variait entre six et douze mois, le missionnaire jugeait le terrain suffisamment préparé et s'amenait lui-même en vue de commencer la mission proprement dite. Il va de soi que le missionnaire et son précurseur ou assistant avaient, au préalable, conclu certains accords avec les habitants de la région en vue d'obtenir un terrain où construire l'église, la maison du missionnaire, l'école, l'habitation de l'instituteur, éventuellement un dispensaire ou un hôpital.

Pour la construction de ces édifices on faisait dans une large mesure, parfois exclusivement, appel à la collaboration des habitants. Il y avait donc dans la fondation des postes de mission dès le début une importante intervention africaine. Pendant la période cruciale précédant la fondation proprement dite, le travail éducatif et catéchétique était effectué par des Africains laissés largement à eux-mêmes. L'apport matériel des Africains était, lui aussi, considérable, consistant souvent dans le don d'un terrain, dans la fourniture de matériaux de construction et de mains travailleuses pour l'érection des bâtiments.

Si cela est exact pour ce qu'il est convenu d'appeler les « centrales » ou postes de mission proprement dits, cela se vérifiait davantage encore dans le cas des succursales, petits postes de brousse, dépendant juridiquement des centrales, où le missionnaire ne faisait que des apparitions sporadiques. Là, pratiquement tout reposait sur les épaules du catéchiste-instituteur, qui souvent d'ailleurs avait pris lui-même l'initiative de la fondation. Le succès ou l'échec de la succursale dépendait en première instance de son savoir-faire, de son zèle et de son sens de la responsabilité personnels.

« Au début les missionnaires eux-mêmes n'entraient pas dans les régions habitées par les Kikuyu pour fonder de nouvelles écoles. Ils restaient à Kijabe. Des hommes qui vivaient près de la mission et qui désiraient apporter la lumière à leur propre peuple fondaient des écoles. Certains, en fait, avaient reçu très peu d'instruction. Par contre, ils étaient animés d'un grand désir d'éclairer leurs voisins, de leur prêcher et d'instruire leurs enfants. C'est ainsi que moi-même j'ai fondé l'école de Nyanduma. Mon grand désir fut de prêcher la bonne nouvelle aux habitants de ma propre circonscription. C'est en accomplissant ce souhait que j'ai fondé l'école. Un autre homme, nommé Ndebe, quitta à son tour la mission pour fonder l'école de Nduriri. Quand il avait achevé la fondation, les missionnaires y envoyèrent un instituteur plus qualifié et rémunéré. Ndebe, comme du reste moi-même, avait peiné sans recevoir quoi que ce soit. Un autre homme encore, Daudi Karanja, a commencé l'école de Mukeni que nous appelons aujourd'hui Kereita. Il était originaire de cet endroit et, après avoir été converti par les missionnaires à Kijabe, il voulait apporter foi et instruction à ceux de sa région. Plus tard, en 1910, j'ai fondé une

nouvelle école de l'autre côté de la Chania. Mais là je n'étais pas allé de ma propre initiative. Les missionnaires m'y avaient envoyé pour propager la foi chrétienne ¹⁷. » On connaît également des cas de chefs qui ont fondé des écoles à titre privé. Ainsi les écoles de Tutho et de Kanyenyaini doivent leur existence à l'initiative du chef Karuri wa Gakure ¹⁸. Comme ces succursales ne recevaient la visite du missionnaire que de temps en temps, les habitants locaux en étaient arrivés à percevoir, avec une conscience plus aiguë encore que ce n'était le cas dans les centrales, que ce qui se passait dans le *githomo*, terme kikuyu désignant à la fois l'école et l'église, comme une affaire qui concernait avant tout eux-mêmes. Non seulement ils avaient fourni les matériaux de construction, non seulement le bâtiment se trouvait sur un terrain cédé par l'un d'entre eux, mais très souvent c'étaient également eux qui entretenaient et payaient l'homme faisant fonction d'instituteur et de catéchiste. Certaines écoles et églises devaient ainsi leur existence pratiquement entièrement à l'initiative africaine.

Nous avons vu, en traitant de la guerre scolaire, que lorsque les fonctionnaires du gouvernement répliquaient à la demande incessante des Kikuyu pour « plus d'écoles et de meilleures écoles », que le gouvernement ne disposait pas de l'argent nécessaire pour exaucer leurs vœux en cette matière, ils constataient que les gens ne reculaient pas devant l'objection, promettaient spontanément leur collaboration et contribuaient généreusement à des collectes à cette fin. Ce fait illustre, lui aussi, que les gens appréhendaient manifestement le problème des écoles comme étant avant tout leur affaire à eux.

J. Anderson décrit très bien la situation : « Le modèle au pays kikuyu était le suivant. Un groupe d'anciens d'une colline déterminée se réunissait et un responsable de l'administration d'une terre familiale offrait un terrain sur lequel une église et une école pouvaient être construites. Il était entendu, cependant, que ce terrain demeurerait la propriété de la famille qui l'avait offert et que celle-ci pouvait toujours le réclamer lorsqu'elle en avait besoin. Ensuite la communauté locale effectuait les travaux de construction des locaux selon le modèle traditionnel de l'effort communautaire. Evidemment, dans beaucoup de cas le terrain avait été « donné » par des hommes qui étaient devenus membres d'une Eglise déterminée, mais, quoi qu'il en soit des implications de la pratique européenne des donations faites aux Eglises, la communauté kikuyu n'envisageait normalement pas que sa terre devienne propriété de l'Eglise. La fonction des missions n'était donc pas, dans l'esprit des gens, de procurer ou de posséder des écoles, mais bien de former et de nommer des instituteurs et de surveiller leur travail. Une fois que les enseignants étaient sur place, les écoles étaient envisagées très fortement comme étant l'affaire propre de la communauté locale, dont les efforts les avaient créées, dont les contributions financières payaient les instituteurs et dont les enfants étaient les élèves. Les relations avec les missions se limitaient normalement aux tournées d'inspection périodiques effectuées par les superviseurs d'une part,

¹⁷ Interview J. Nyenyeri, 12-8-1972.

¹⁸ C. Muchua. Il s'agit évidemment de chefs nommés par le gouvernement colonial.

à l'enseignement de niveau plus élevé pour les meilleurs élèves aux écoles centrales d'autre part. Pratiquement beaucoup de groupes d'anciens commencèrent de leur propre initiative à encourager les bons élèves à acquérir une formation d'instituteur, et ils payaient pour eux. Finalement, ils se mettaient à se sentir eux-mêmes de plus en plus responsables également de l'approvisionnement des écoles en personnel enseignant¹⁰. »

Cette évolution, telle que l'auteur la trace, manifeste donc un relâchement progressif des liens, déjà extrêmement ténus au point de départ, avec les missions.

Il s'agira maintenant d'établir un lien entre les aspects de la culture et de l'histoire kikuyu qui viennent d'être évoqués et dont l'un ou l'autre trait aura besoin d'être explicité ou développé d'une part, et certains éléments constitutifs du processus qui a conduit à la fondation de la AIPCA d'autre part.

¹⁰ *J. Anderson*, p. 109.

1. *Migration et indépendance*

Un premier facteur à relever est le fait que dans la culture traditionnelle kikuyu l'éloignement dans l'espace est, d'une manière plus ou moins consciente, corrélative à l'idée d'indépendance. Le *mbari* résout lui-même les problèmes qui ne concernent que ceux qui en sont membres, et le même principe de subsidiarité existe au niveau du *mwaki* et du *rugongo*. Ce dernier constitue pratiquement l'unité géographique la plus large dont les habitants sont unis par des liens politiques, et encore dans certaines circonstances et pour certains buts spécifiques seulement. L'écologie propre du pays kikuyu, avec ses innombrables collines et ses nombreux cours d'eau, était de nature à renforcer cette tendance à l'isolement, aussi politique, de groupements humains vivant en habitat dispersé. Lorsqu'on établit sa demeure en dehors du territoire d'un *mbari*, délimité avec précision, on se soustrait en même temps à la juridiction de l'autorité de ce *mbari*. Il en va de même du *mwaki* et du *rugongo*. Comme il a été dit plus haut, la migration et le déménagement jouaient effectivement le rôle de procédures institutionnalisées pour résoudre des tensions et des conflits surgissant à l'intérieur des communautés. Pour concrétiser tant soit peu les choses, nous voudrions évoquer à titre d'exemple une situation de tension typique qui doit avoir été fréquente. On a vu que la société kikuyu, en sanctionnant les capacités personnelles par l'octroi du *leadership*, en créant ainsi un climat de compétition stimulant l'ambition et favorisant l'épanouissement des talents, affichait un caractère relativement égalitaire, en ce sens qu'au point de départ des chances égales de promotion étaient accordées à tous les individus. La compétition était ouverte à tous les membres mâles de la communauté. Mais ce principe démocratique, commandant les promotions à l'intérieur des classes d'âge et des différents degrés d'ancienneté, se trouvait en contradiction avec celui fonctionnant à l'intérieur du *mucii* et du *mbari* où la promotion s'effectuait normalement selon les principes de primogéniture et de séniorité. A l'intérieur des structures de parenté, les cadets se trouvaient donc défavorisés au point de départ. Dans le cas de cadets qui avaient obtenu un certain succès dans la compétition à l'intérieur de leur *riika*, ce double système de promotion était susceptible de mener à un état de disconvenance entre la situation personnelle qu'ils occupaient dans les degrés d'âge et celle qu'ils avaient, et qui était fixée d'avance, à l'intérieur du *mucii* et du *mbari*. Cet état de choses dans lequel des cadets étaient, d'un côté, poussés à stimuler leur ambition, et de l'autre forcés à la réduire au silence, conduisait tout naturellement à la création d'une tension qu'il était le plus facile de résoudre en quittant un *mbari* où ils se sentaient insuffisamment reconnus et valorisés pour fonder leur propre *mbari* où ils occuperaient automatiquement la première place jugée davantage en concordance avec l'image d'eux-mêmes que le succès ailleurs

leur avait permis de cultiver. On peut évidemment tout aussi bien s'imaginer la situation contraire, mais aboutissant au résultat identique, celle notamment où un homme moins heureux dans la compétition à l'intérieur des *ciama* compense sa frustration en émigrant et en établissant un nouveau *githaka*. La situation engendrée par la colonisation a créé des conditions dans lesquelles, dans beaucoup de cas, la distinction entre aînés et cadets a cessé, de notre point de vue, d'être pertinente. Elle a plongé de nombreuses familles dans un état de dénuement où ni l'aîné ni les cadets ne trouvaient encore le moyen de se tailler la stature traditionnelle d'« homme », soit en administrant et exploitant la terre ancestrale dont ils avaient été privés, soit à l'intérieur des classes d'âge dont les activités et les compétences normales avaient été considérablement réduites ou même supprimées. Mais ces développements ne sont cités qu'à titre d'illustration. Même dans les cas où l'émigration se pratiquait uniquement en vue de soulager la terre ancestrale d'une pression démographique devenue trop forte, en dehors de tout contexte proprement conflictuel donc, ce déplacement spatial impliquait en germe l'autonomie politique.

Cet élément fait partie, pensons-nous, du contexte dans lequel il convient de situer et de comprendre le fait que le schisme, qui est à la base de la AIPCA, ait trouvé son origine dans ces postes de mission qu'on appelle succursales. Le seul fait que celles-ci étaient détachées géographiquement des centrales a dû les connoter dans la mentalité des Kikuyu, bien avant la rupture de fait et peut-être inconsciemment dès le début, d'un certain coefficient d'autonomie qu'elles ne possédaient certainement pas dans l'esprit des missionnaires.

La distance géographique qui sépare la mission centrale de ses succursales est interprétée dans les mêmes termes que celle créée par le déménagement pratiqué comme conduite d'évitement dans la société traditionnelle. Dans les deux cas, elle est appréhendée comme une situation permettant l'affirmation de l'autonomie et le libre épanouissement personnel. La grande part, embrassant dans certains cas la quasi-totalité de l'effort, qu'assumaient les habitants locaux eux-mêmes dans la fondation et le maintien des postes, fut sans aucun doute un élément qui ne pouvait que renforcer un tel sentiment. La situation conflictuelle qui caractérisait les relations entre les fidèles kikuyu et les missionnaires protestants dans les années 1920, les frustrations qu'imposaient les seconds aux premiers, complètent le tableau des similitudes que nous percevons entre le processus de fragmentation ou de fission tel qu'il se déroulait dans la société traditionnelle et le glissement des succursales protestantes vers la revendication explicite d'autonomie. Ce parallélisme s'accroît encore davantage à la lumière du fait que les structures de parenté (surtout le *mucii*) et les structures territoriales (surtout le *rugongo*) ne constituaient pas seulement des unités politiques, mais également des unités sacrificielles, religieuses.

C'est à dessein que nous avons parlé plus haut de glissement. En effet, la fondation de la AIPCA, qui aura lieu officiellement au milieu des années 1930, constitue sous certains aspects l'aboutissement d'une évolution qui a débuté vingt ans plus tôt. Les aspects du climat traditionnel que nous avons évoqués montrent les Kikuyu familiarisés de longue date, en réalité depuis la période des migrations, avec un modèle de fission qui était de-

venu un trait caractéristique et intégré de la vie et du fonctionnement de leur société. Cela explique pourquoi la rupture de certains chrétiens avec les Eglises missionnaires ne doit pas être représentée ou imaginée comme la conclusion finale d'un combat religieux mené à l'intérieur de la conscience, d'un conflit déchirant, douloureux et tragique comme on peut en observer un dans la vie des réformateurs occidentaux, d'un Luther par exemple.

Le recours à l'indépendance religieuse, reproduisant dans une certaine mesure des modèles préexistants dans la tradition, se trouve considérablement dédramatisé pour revêtir davantage le visage d'un événement considéré pratiquement comme normal. Les aspects tragiques de la question sont plutôt à chercher dans les causes et l'occasion de la rupture définitive. Ils se réduisent en dernière analyse à l'incompréhension profonde qui caractérisait aussi bien l'attitude des missionnaires à l'égard de la culture et des aspirations kikuyu que celle des Kikuyu à l'égard de certains aspects de la civilisation européenne et des intentions réelles des missionnaires. Il faudra y revenir.

Anticipant plus ou moins sur nos conclusions, nous pouvons dire que cela explique aussi pourquoi le processus spécifique qui a finalement donné lieu à la création de la AIPCA n'appelle pas réellement de fondateur. La logique et la cohérence propres qu'il a empruntées au contexte traditionnel a rendu superflus l'exercice de la fonction et l'apport du charisme d'une telle figure. Etudiant l'origine du mouvement, on se trouve en présence d'une série de multiples initiatives locales visant l'affirmation de l'indépendance par rapport aux diverses Eglises missionnaires protestantes. Il est vrai que dans certaines, et peut-être dans un certain sens dans toutes les localités où la rupture avec ces Eglises a eu lieu, des personnes individuelles ont joué un rôle plus ou moins prépondérant dans le déroulement et le dénouement de la crise, mais aucune d'entre elles n'apparaît comme fondateur, s'est comporté comme tel ou a revendiqué, pour autant que nous soyons informé, cette place. Il convient de ne pas émasculer le sens des mots. Ceux qui chercheraient à identifier les instituteurs ou catéchistes qui, souvent à la demande expresse de la population locale ou en tout cas donnant expression à ses désirs latents, donnaient des leçons d'écriture ou présidaient des réunions de prière « indépendantes », comme des figures de fondateur n'y réussiraient qu'en vidant ce concept de son contenu manifeste et spécifique¹. L'image que nous révèle la considération du déroulement historique des faits est celle de communautés locales qui, à divers

¹ Pareille tentative aurait quelque ressemblance, *mutatis mutandis*, avec l'effort de Radcliffe-Brown pour identifier une autorité coercitive organisée chez les Logoli et Vugusu. Commentant la discription par G. Wagner de la mise à mort par application de *lynch*, pratiquée par ces peuples, il commente : « Il paraît extrêmement probable que si de telles actions avaient été soigneusement observées, on aurait découvert qu'elles étaient conduites par des leaders qui possédaient une autorité reconnue. » A. R. Radcliffe-Brown, 1964, p. XVI. Ce qui provoqua le commentaire fondé de D. Easton, p. 216 : « Nous pouvons nous déclarer d'accord avec la supposition que même l'action collective la moins informelle possède quelque structure informelle minimale. Mais assimiler de pareils leaders informels d'une action collective à une structure organisée revient à vider de toute signification spécifique le terme organisation dans son sens plus restrictif. »

endroits et indépendamment les uns des autres, affirment par rapport aux missions centrales qui les avaient fondées leur autonomie, suite à la distance géographique qui les sépare et d'un conflit qui les oppose ; ou plus exactement suite à l'interprétation tant de la séparation géographique que de la situation conflictuelle que la tradition suggère spontanément à l'esprit des participants. Précisément parce que cette interprétation s'inspire d'un modèle traditionnel, point n'est besoin de l'intervention d'un fondateur pour la proposer ou l'actualiser. Elle est imposée et s'est réalisée spontanément. S'il y a un sens dans lequel ceux qui ont concrètement dirigé l'initiative des communautés peuvent être appelés fondateurs de la AIPCA, ce ne serait pas celui, personnel, dans lequel Gikuyu et Muumbi sont appelés les fondateurs du peuple kikuyu ou Kimbangu le fondateur de l'Eglise kimbangiste, mais bien celui, purement sociologique, dans lequel le sont les fondateurs des multiples *mbari*. Mais il est évident que ce n'est guère à cette dernière signification du mot qu'on se réfère d'habitude lorsqu'on parle d'un fondateur d'Eglise.

Evidemment, on aurait tort de vouloir exagérer la portée et l'extension du parallélisme entre les deux situations. Il est clair, par exemple, que les membres des communautés locales religieuses indépendantes ne coïncident pas toujours avec ceux d'un *mbari* déterminé. L'emprise de la tradition n'a pas revêtu une telle ampleur dans une situation qui emprunte également certains traits à la culture nouvelle. Néanmoins, il y a d'autres domaines que celui du modèle d'émergence des communautés de cette Eglise indépendante qui indiquent que la catégorie traditionnelle du *mbari* a continué à être pertinente au plan religieux dans la situation moderne. On nous a rapporté que le *mbari ya Wahari* et le *mbari ya Wabai*, appartenant tous les deux au clan des Agacuka, ont donné une traduction religieuse moderne de leur esprit de compétition et hostilité traditionnelles en prenant des positions différentes, respectivement pour et contre les missionnaires, dans la querelle de l'*irua*².

A Tumutumu, on nous a fait le récit d'un certain Karuro qui, au début des années trente (donc à l'époque de la fondation officielle de la AIPCA), a dirigé la construction d'une maison de prière, sorte de chapelle privée, dont l'accès était réservé aux seuls membres du *mbari ya Njora*³.

2. Une ecclésiologie kikuyu

Nous avons reçu des participants eux-mêmes une confirmation éclatante de l'interprétation que nous venons de proposer. Elle se trouve véhiculée presque explicitement par la théologie de l'Eglise en vogue dans le mouvement, plus spécifiquement par la compréhension de l'unité de l'Eglise et de son caractère œcuménique. Les fidèles de la AIPCA proclament avec insistance que le schisme dont leur Eglise est issue ne met aucunement en question l'unité de l'Eglise ou ne porte préjudice à celle-ci. Certes, une telle vue n'est pas particulièrement originale, dans la mesure où il n'est pas difficile de la retrouver dans bien d'autres confessions chrétiennes,

² Interview C. Muhoro Kareri, 17-1-1972.

³ Cfr. C. Waruiri.

surtout parmi celles de souche protestante. Mais c'est le raisonnement qui sert à fonder et à justifier théologiquement cette vision qui nous paraît révélateur de notre point de vue.

« L'Eglise », nous fut-il expliqué chaque fois que nous mettions sur le tapis la question de son unité et de la compatibilité ou de l'incompatibilité des ruptures et des déchirures avec son œcuménicité, l'Eglise donc « n'est rien d'autre que la *grande famille* de Dieu ». Lorsque nos interlocuteurs parlaient le kiswahili, ils utilisaient le terme *ujamaa*, et lorsqu'ils s'exprimaient en kikuyu le terme *mbari*, les deux mots signifiant dans les langues respectives la famille étendue africaine. Cette famille divine englobe les chrétiens vivant sur terre, mais aussi ceux qui sont déjà retournés chez Dieu, les trépassés, ainsi que les chrétiens qui sont encore à naître dans les années et les siècles à venir. On perçoit d'emblée la projection de l'image du *mbari* traditionnel sur les réalités théologiques.

« La famille de Dieu a été fondée sur terre par Jésus-Christ. En sont membres tous ceux qui croient en lui comme sauveur et rédempteur et qui sont, par cette foi, héritiers de la vie divine. Jésus, ayant accompli sa tâche, est retourné chez le Père, laissant à ses disciples le soin de continuer son œuvre. Il est parti comme s'en va un père de famille qui meurt. Que se passe-t-il quand le père de famille vient à mourir ? Les fils occupent tous une partie de la terre ancestrale que, durant sa vie, le père a attribuée à leur mère, et chacun d'entre eux vaque à ses propres occupations. Souvent aussi une querelle éclate entre les fils, et l'un ou l'autre, fatigué par les disputes, finit par s'en aller ailleurs pour chercher une nouvelle terre ou, peut-être, un commerce ou un travail chez le gouvernement. Il quitte donc le *mbari* de son père. Mais peut-on dire pour autant que ce n'est plus le sang de son père qui coule dans ses veines ? Même s'il s'est disputé avec ses frères, est-on autorisé à affirmer qu'il n'est plus le fils de son père ? Les hommes quittent parfois le lieu où ils sont nés pour s'établir ailleurs, et ils gouvernent leur propre maison et administrent leur propre terre et toutes leurs autres affaires sans intervention ou consultation des frères qu'ils ont quittés. Mais des frères demeurent toujours des frères et, s'ils n'ont pas gravement offensé les ancêtres, ces derniers continuent à les aimer tous d'un amour égal. Ainsi en est-il de l'Eglise, la famille de Dieu. Nous nous sommes disputés avec les missionnaires. Mais nous ne cessons pas pour autant de croire en Jésus-Christ. Nous demeurons les enfants de Dieu, au même titre que les missionnaires et les chrétiens des autres dénominations, protestantes ou catholique. La famille de Dieu n'a pas été déchirée parce que ses membres travaillent dans des coins différents et de manières différentes. Moi, je suis de Kiambu. Mon frère a quitté la région où mon père a vécu. Il a maintenant un champ près de Nakuru. Et il travaille là-bas la terre tout aussi bien que moi-même je puis le faire au Kiambu. N'est-il pas le maître dans sa maison et sur sa terre comme moi-même je le suis ici ? Il est loin de moi maintenant et il fait ce qu'il veut et comme il l'entend. Et il est bon qu'il en soit ainsi, car telle est la vie. De même, nous n'avons rien déchiré en nous disputant avec les missionnaires. Nous avons choisi chacun notre chemin, mais tout comme le sang du même père continue à couler dans les artères de moi-même et de tous mes frères, de la même façon nous demeurons tous les enfants de la grande famille de

Dieu. Dieu et le Christ demeurent avec nous tous ; avec les anglicans, les presbytériens, les fidèles de la AIM et de la AIPCA, car nous avons tous reçu leur force, et nous continuons tous à faire leur travail, chacun à sa façon et en étant maître chez soi, comme il convient. »

La façon dont le thème de l'unité ecclésiale est traité implique clairement une totale dédramatisation de l'expérience « schismatique ». Visiblement, le phénomène « schisme » a des connotations différentes pour les séparatistes kikuyu et pour le théologien occidental. La scission est appréhendée comme un phénomène absolument normal inscrit dans le tissu dont la vie sociale est faite en vertu de sa nature même. La manière dont la rupture est envisagée, c'est-à-dire à l'image du processus social qui fait éclater la famille étendue sans détruire son unité mystique et ontologique, montre que notre lecture des faits ne constitue pas seulement une tentative pour dégager les implications inconscientes du modèle de comportement des participants. Elle trouve également un certain fondement dans leur pensée consciente.

3. Le glissement vers l'indépendance

Retraçons brièvement les principales étapes du glissement vers l'indépendance religieuse. Celle-ci ne constitue que l'autre volet de l'acquisition de l'indépendance dans le domaine scolaire. Le terroir dans lequel elle s'enracine et qui la prépare est à chercher dans les facteurs que nous avons rappelés : la méthode pratiquée par les missionnaires protestants pour assurer l'expansion de leur influence et la part assumée dans celle-ci par l'initiative africaine qui en constitue le corollaire. On pourrait dire que les écoles missionnaires, en particulier les écoles succursales, ont reçu, dans le contexte kikuyu, dès leur fondation une marque indélébile leur imprégnant une prédisposition, certes non absolument contraignante mais néanmoins forte, à l'autonomie et à l'indépendance. Le modèle de fragmentation de la société kikuyu, son caractère peu stratifié et peu structuré, et les événements de la conjoncture historico-politique assureront le mûrissement progressif de cette disposition congénitale, et en provoqueront, la période d'incubation finie, la manifestation au grand jour. Mais voyons d'abord les bourgeons précoces de cette évolution.

Il est significatif que la première école « indépendante » kikuyu n'ait pas été érigée dans un climat d'hostilité à l'égard de l'Eglise, mais dans un certain sens en collaboration avec elle. Il s'agit de l'école de Giathieko au Kiambu. Ayant perçu l'importance de l'enseignement et impatients avec la lenteur dans la fondation des écoles dont la mission GMS faisait preuve à leurs yeux, un groupe d'anciens, adeptes de cette mission, décidèrent en 1913 de prendre eux-mêmes l'initiative et de construire une école avec l'aide de toute la communauté locale sur un terrain cédé par un d'entre eux, un certain Mukunga wa Njehu. Un instituteur de la région, intellectuellement peu équipé, accepta d'enseigner à l'école sans rémunération. Après un an, en 1914, le missionnaire local de la GSM, Knapp, accorda sa bénédiction à l'entreprise et envoya un second instituteur⁴. Si les mission-

⁴ Cfr. J. B. Ndungu, p. 132.

naires ne regardaient pas l'initiative sans la moindre suspicion, ils avaient néanmoins des rapports avec l'école et il n'y avait entre eux et les promoteurs de Giathieko ni opposition ni rivalité prononcées.

A l'époque des événements qui représentent le premier affrontement sérieux entre Blancs et Africains au pays kikuyu, notamment l'affaire Thuku, certains chrétiens kikuyu, sans doute en partie sous l'influence de la propagande antimissionnaire de Thuku, décidèrent qu'ils n'auraient plus rien à voir avec les missionnaires qui s'étaient opposés à l'homme dans lequel ils avaient placé leur espérance. A plusieurs endroits, le sentiment se répandit qu'il n'y avait plus de raison d'assister à des réunions liturgiques présidées par des missionnaires européens qui étaient manifestement du côté des ennemis de la tribu. Il ne semble cependant pas y avoir eu de mouvement organisé. Tout au plus un sentiment de désaffection qui limitait sa protestation au boycottage par-ci par-là des services liturgiques conduits par des Européens.

Dans certaines écoles les élèves firent la grève. C'était, par exemple, le cas dans les deux grandes écoles centrales de la CSM à Kikuyu et à Tumutumu. Mais comme les mécontents craignaient des représailles de la part des missionnaires, le mouvement protestataire n'a pas atteint des proportions importantes. Surtout, il n'a pas été de longue durée. Les parents redoutaient que leurs enfants soient renvoyés de l'école si les missionnaires étaient au courant de leur opposition. Des garçons qui avaient assisté à des manifestations en faveur d'Harry Thuku avaient effectivement reçu l'ordre de quitter l'école.

Plutôt que d'Eglises indépendantes, on peut tout au plus parler, pour caractériser adéquatement le mouvement du point de vue institutionnel, de réunions cultuelles indépendantes, c'est-à-dire tenues en dehors du contrôle effectif des missionnaires. Mais lorsqu'on sait que ce contrôle était déjà faible et sporadique dans la plupart des succursales, on voit bien qu'il ne faut pas prêter une importance exagérée à la chose.

Il existait cependant à la même époque un autre mouvement au Murang'a dont l'initiateur était un certain Daudi Maina Wa Kiragu. Dans une brochure qu'il a consacrée à l'origine du mouvement vers l'indépendance religieuse au Kikuyu, Daudi cite l'insatisfaction des gens avec le niveau intellectuel des instituteurs fournis par la mission ainsi que l'optique missionnaire qui présidait au programme de l'enseignement, comme la racine de l'aspiration vers l'indépendance⁵. Les gens réclamaient avec insistance des éducateurs mieux équipés pour l'enseignement des branches séculières que les simples catéchistes, hâtivement formés et tout juste capables de communiquer les notions élémentaires de la religion chrétienne, qu'on leur dépêchait.

La requête répétée fut discutée lors d'une réunion générale des parents et des anciens du lieu en 1922. Il y avait de longues discussions à la fin desquelles les missionnaires, comptant sans doute encore sur la force de leur prestige comme Blancs, demandèrent aux gens de se diviser en deux

⁵ *Daudi Maina Wa Kiragu*. Les faits sont également mentionnés par *F. B. Welbourn*, 1961 ; *C. G. Rosberg - J. Nottingham* ; *J. B. Ndungu*. Nous sommes seul responsable de leur interprétation proposée ici.

groupes : ceux qui n'étaient pas satisfaits de l'enseignement donné et ceux qui n'avaient pas de plainte à ce sujet. La majorité déclara appartenir au premier groupe qui, à partir de ce moment, commença à discuter la possibilité de pourvoir eux-mêmes, sur une base d'indépendance par rapport à la mission et de coopération entre eux, à l'enseignement pour leurs enfants. Comme école et Eglise étaient indissociablement liées dans l'esprit des gens — et de fait, elles constituaient presque toujours dans les succursales un seul et unique bâtiment —, l'idée de tenir leurs réunions de prière également indépendamment des services liturgiques assurés par la mission suivait tout naturellement.

Le bâtiment qu'ils avaient érigé pour que leurs enfants y soient enseignés ne devait-il pas aussi normalement retentir des louanges adressées au Seigneur ? En outre, là où une division s'installe parmi les Kikuyu, rivalité et esprit de compétition suivent presque automatiquement. Il n'est pas difficile à conjecturer que ceux qui avaient choisi de fonder une nouvelle école, sans avoir reçu l'approbation des missionnaires, n'ont probablement plus été tolérés dans le bâtiment où se réunissaient ceux qui avaient pris le parti de ces mêmes missionnaires.

Il y a donc bien question d'une certaine forme d'indépendance ici. Toutefois, on ne se sent pas autorisé à parler réellement de séparatisme, au sens que nous attachons habituellement à ce terme. Daudi Maina wa Kiragu, qui fait fonction de responsable religieux du mouvement, n'apparaît pas à ce moment comme un véritable séparatiste. Ce qui se passe ici ne peut être compris à la lumière des schismes du genre de ceux qui jalonnent l'histoire des Eglises occidentale et orientale. Encore moins comme un pendant des hérésies. Le modèle susceptible de nous faire comprendre les événements est celui de la migration et du déménagement suivant traditionnellement les disputes et les querelles dans la famille étendue ou *mbari kikuyu*. Ces déplacements ne mettent pas fin aux liens de consanguinité, ils ne signifient pas une rupture avec les traditions familiales. Ils impliquent seulement que chacun, tout en faisant en fait la même chose, va son propre chemin. Semblablement, les indépendants de cette époque ne cherchent ni à changer quoi que ce soit à la doctrine des Eglises protestantes, ni à modifier leur pratique liturgique ou leur discipline morale ou canonique. De même — toujours à cette époque —, il ne nous paraît même pas sûr que les indépendants aient à ce stade mis en question l'autorité ultime de la mission comme telle. En interprétant les informations et les données dont nous disposons, nous avons l'impression que ces « indépendants » ont d'abord continué à regarder le quartier général de l'Eglise missionnaire à laquelle ils appartenaient comme étant aussi leur quartier général. En fait, aux yeux de ces gens tout se réduisait à une querelle entre membres d'une « famille étendue » chrétienne, querelle qui ne portait, tout compte fait, que sur des questions économiques et financières, c'est-à-dire sur un point de litige qui occasionnait également la majorité écrasante des disputes entre membres du *mbari* dont les conflits internes tournaient invariablement autour des biens économiques traditionnels, de la terre en particulier.

En effet, si l'on veut bien se reporter à ce que nous avons dit concernant le modèle pratiqué lors de la fondation des succursales missionnaires, on peut réduire la nature du conflit, dans ce stade, à un conflit économi-

que. Les gens qui avaient donné le terrain, construit le bâtiment, payaient les instituteurs, en vinrent à un moment donné, pour des motifs expliqués au chapitre VII, à estimer que ce qu'ils recevaient en échange de tout cela, notamment l'instituteur dépêché par la mission, ne valait pas le prix qu'ils y avaient mis. Tout ce qu'ils voulaient était remplacer cet instituteur en question par un autre qui, à leurs yeux, constituait un meilleur investissement et une garantie plus sûre pour l'avenir.

Le recours à l'indépendance pour des motifs économiques, au sens que nous accordons à ces termes dans le contexte présent, est une procédure pour laquelle les Kikuyu opteront à d'autres occasions. En 1947, presque toutes les paroisses (églises et écoles), en tout une bonne cinquantaine, de la AIM au pays kikuyu se soustrayèrent à l'autorité de cet organisme missionnaire pour fonder « L'Eglise et les Ecoles Chrétiennes Africaines » (*African Christian Church and Schools* : ACCS). Le motif de la rupture fut l'insuffisance, aux yeux des fidèles, de l'effort éducatif déployé par la mission. En particulier, la population estimait que cette dernière n'exploitait pas adéquatement les subsides que le gouvernement mettait au service des écoles missionnaires à cette époque⁶. L'année suivante, l'Eglise catholique se voit à son tour affecté d'un schisme, provoqué également par un litige d'ordre économique. Trois succursales de la mission de Gatanga, dans le district de Fort Hall, dirigée par la CM, se détachèrent de la mission à la suite d'une dispute survenue à propos du paiement du stipendium pour la messe de Noël⁷ !

Mais revenons aux dissidents du début des années vingt. La conscience de former des assemblées cultuelles distinctes, même hostiles à celles dont elles sont issues, n'entraîne pas nécessairement ni directement une conscience schismatique. Lors de notre séjour au Kenya, nous avons assisté à un phénomène qui, s'il n'est pas en tout semblable à celui que nous tentons de décrire ici, présente néanmoins quelque analogie avec lui. Sa relation peut, pensons-nous, contribuer à une meilleure intelligence de la situation que nous essayons de comprendre. Nous étions à ce moment en train de parcourir la province du Rift Valley dans le but d'acquérir une idée des dimensions de l'audience qu'y trouvait alors la AIPCA. Depuis l'indépendance du Kenya, le Rift Valley est de manière croissante le théâtre d'une hostilité grandissante entre les « colons » kikuyu, qui viennent s'y installer en prenant la place des fermiers européens, et les peuples kalenjin qui se considèrent comme les habitants autochtones de la région et, par conséquent, comme les héritiers naturels des terres libérées par les Blancs. Cette lutte pour des intérêts économiques tend à se répercuter au niveau de certains aspects de la pratique religieuse. Ainsi, nous n'étions guère étonné du succès de la AIPCA dans ce contexte particulier, puisqu'elle se présente comme étant l'Eglise « nationale » kikuyu, celle qui, aujourd'hui comme dans le passé, défend les intérêts des Kikuyu et qui est le seul porte-parole

⁶ Cfr. J. W. Kuria.

⁷ KNA, CP/DC FH 1/27/1948, *Annual Report*. Voulant parer à la multiplication des mouvements indépendants, l'autorité coloniale refusait d'enregistrer celui de Gatanga. Il fut dit à ses protagonistes de joindre une des églises indépendantes déjà existantes.

religieux valable de ce peuple. Toutefois, les missionnaires catholiques de Naivasha et Nakuru attirèrent notre attention sur un autre fait. Ils disaient que, bien sûr, la conjoncture prévalente au Rift Valley était particulièrement favorable à une absorption des immigrants kikuyu par la AIPCA, mais que beaucoup de membres de cette tribu réagissaient néanmoins d'une manière différente au défi et à la menace inhérents à la situation sociologique. Ils avaient noté, en effet, qu'à certains endroits les Kikuyu qui ne quittaient pas l'Eglise missionnaire à laquelle ils étaient affiliés avant leur arrivée dans la province du Rift, tendent cependant spontanément à se grouper pour l'assistance au service dominical dans des églises catholiques ou protestantes particulières qu'ils désignent d'ailleurs de manière significative entre eux comme des « églises kikuyu ». On aura compris que le mot église signifie ici le bâtiment du culte. Au lieu d'assister à la messe dans l'église catholique la plus proche, les fidèles de cette dénomination montrent une tendance à se rendre à l'église catholique connue comme « kikuyu », même si cela nécessite un déplacement notablement plus important que celui nécessaire pour se rendre à l'église catholique la plus proche. L'opposition sociologique trouve ici une voie d'expression rituelle qui évite le schisme, au moins institutionnellement et juridiquement. Nous avons affaire à une solution qui se situe à mi-chemin entre l'adhérence totale à l'Eglise catholique, y compris à son refus de reconnaître les loyautés tribalistes, et l'affiliation à une Eglise indépendante. Et c'est précisément par ce trait de réalité intermédiaire qu'elle s'apparente, *mutatis mutandis* évidemment, à la conjoncture dans laquelle se sont constituées les premières assemblées « indépendantes » des années vingt dont nous traitons pour le moment.

L'activité et l'influence de Maina restent limitées à quelques villages du district de Murang'a : Gakarara, Makindi, Gitoboro. Nous reviendrons plus loin sur la question de savoir ce qui a poussé Maina à s'engager dans la voie qu'il a choisie. Pour le moment, il suffit de dire qu'il ne nous semble pas avoir voulu réellement un conflit avec les Eglises établies. Il cherchait à recruter des membres pour ses assemblées cultuelles surtout parmi les Kikuyu non-convertis, qui n'appartenaient donc pas encore à une dénomination chrétienne. Il y avait des exceptions à cette règle, mais en général il semble avoir voulu contribuer à l'expansion du christianisme dans des milieux non encore touchés par la nouvelle doctrine et de procurer un enseignement jugé adéquat à ces cercles. Si Maina travaillait donc plus ou moins à la façon d'un missionnaire faisant bande à part, il est difficile de lui attribuer à ce moment le rôle de fondateur de secte ou d'Eglise. Signalons que le gouvernement adopta une position modérée à l'égard de Maina. Il dépêchait deux instituteurs à son service, mais lui refusait la permission d'organiser des réunions liturgiques sans autorisation préalable du commissaire de district.

A peu près à la même époque, ou plus exactement un peu plus tard, en 1923, une évolution semblable se dessine au Kiambu, notamment à l'école de Giathieko, fondée dix ans auparavant dans les circonstances que nous avons relatées. En 1923, un certain Mukunga Wa Njehu vendait le terrain sur lequel l'école avait été construite en 1913. A ce moment, la mission GMS, sans doute dans un effort pour renforcer à nouveau son contrôle sur

l'école, intervient dans une dispute qui s'était déclenchée entre les responsables de l'entreprise concernant le site où l'école devrait être rebâtie. La mission soutient le groupe dirigé par Wanyoike Kamawe⁸, qui lui semblait plus facile à manier, moins marqué par les événements récents et donc politiquement moins éveillé, contre l'autre section dirigée par un commerçant prospère de la région et conscient des implications de l'affaire Thuku, Musa Ndirangu. Ce dernier groupe finit par former un comité et par construire une école à Githunguri sur un terrain offert par un instituteur qui enseignera dans le nouvel établissement, Wilson Gathuru. La conjoncture nouvelle créée par l'opposition missionnaire à Thuku, ensemble avec l'intervention directe de la mission stigmatisée comme une manœuvre dans les affaires d'une école qui possédait déjà une tradition d'une certaine indépendance, durcissait l'attitude des indépendants. La nouvelle école sera totalement indépendante de la mission et se fera enregistrer comme telle en 1925 auprès du commissaire de district de Kiambu⁹.

1925 est aussi l'année où les LNC commencent à fonctionner dans la colonie. L'événement est important, parce que les Kikuyu ont maintenant la possibilité de se taxer légalement eux-mêmes en vue d'accroître les ressources financières affectées à l'effort éducatif fourni dans la province. Partout au Kikuyu, des sommes importantes librement votées par les LNC et contribuées par les gens sont présentées aux autorités de district. Il semblait un instant que l'institution des LNC avait fourni aux Kikuyu la clef de la solution de leur problème scolaire. Ils demandaient au gouvernement, qui avait toujours argumenté qu'il n'y avait pas assez d'argent disponible pour ouvrir de nouvelles écoles, d'utiliser les fonds, volontairement contribués, pour la construction d'écoles gouvernementales. Les suggestions faites par les autorités de mettre cet argent à la disposition des missions, afin qu'elles agrandissent et améliorent les écoles existantes, furent réolument rejetées par le gens¹⁰. Le docteur Arthur essaiera de discréditer les LNC en argumentant que leur composition n'était pas représentative de la population. Ces conseils étaient, disait-il, des conseils de païens. Cependant, on ne voit pas ce que les missionnaires auraient pu souhaiter de mieux, puisque la grande majorité des membres de ces conseils étaient en réalité des chrétiens¹¹ ! Toutefois, le gouvernement, sans doute désireux d'éviter de ranimer un conflit que la commission Phelps Stokes avait réussi à geler¹², se montrait plutôt hésitant à utiliser les fonds rassemblés par les LNC pour la construction de nouvelles écoles gouvernementales. Cette hésitation a certainement encouragé très fortement les Kikuyu à tenter de multiplier les écoles indépendantes, l'espoir qu'ils avaient mis dans le gouvernement pour les aider à faire triompher leur cause en matière d'éducation étant cruellement déçu.

⁸ Plus tard, un ministre ordonné de la PCEA. Cfr. E. Wanyoike.

⁹ Cfr. J. B. Ndungu. En 1939, l'école de Githunguri sera transformée en une maison de formation pour instituteurs au service des écoles indépendantes.

¹⁰ KNA, PC/CP 15/2/1, *Annual Reports 1929—1930*.

¹¹ En fait, au pays kikuyu trois quarts des membres des LNC étaient chrétiens. Cfr. A. J. Temu, 1972, p. 153.

¹² Voir Chap. VII, paragr. 4.

Pendant plusieurs années, tout en est resté à ce stade d'initiatives locales et dispersées dont la première connue remonte, comme on l'a vu, à la période d'avant la première guerre mondiale. Ce n'est qu'en 1934 que des réunions de représentants des indépendants de diverses localités seront organisées au niveau dépassant celui des districts et il faudra attendre encore une fois quatre ans avant que la AIPCA sera formellement fondée. Ces dates ont attiré notre attention et nous ont mis sur la voie d'un second élément qui nous semble mériter d'être retenu.

Nous avons vu que la dernière *ituika* qui a pu être célébrée normalement s'est déroulée entre 1890 et 1903 et que les préparations pour la cérémonie suivante ont débuté en 1925. Etant au Kenya et discutant avec un de nos informateurs la date exacte de la fondation de KISA, la *Kikuyu Independent Schools Association*, organisation avec laquelle la AIPCA sera pratiquement indissociablement associée, nous fûmes tout à coup frappé par les constatations suivantes. Entre 1890 et 1903, années qui délimitent la durée de la dernière *ituika*, il y a treize ans. Entre 1925, année où l'on voulait commencer la nouvelle *ituika*, et 1938, année où la AIPCA fut formellement fondée, il y a également treize ans. Mais d'après une autre théorie, la dernière *ituika* se serait terminée en 1898, donc cinq ans plus tôt¹³. Or, nous constatons qu'entre 1934, date à laquelle la KISA fut fondée, fondation qui contenait en germe celle de la AIPCA, et la fondation officielle de celle-ci il y a une différence de quatre années. Mais renonçons à essayer d'établir des correspondances trop minutieuses dans une matière où les participants eux-mêmes ne s'adonnaient guère au fétichisme des dates précises ou de la périodicité ponctuelle. L'idée globale qui s'insinua en notre esprit était que, la célébration de l'*ituika* étant interdite par le gouvernement colonial, toute l'agitation à travers le pays kikuyu entre les années 1925 et 1938 aboutissant à la fondation de la KISA et de la AIPCA, pourrait bien avoir constitué une substitution inconsciente au processus normalement tout aussi plein d'agitation de l'*ituika* interdite. Dans l'*ituika*, il s'agissait de supplanter la génération régnante. Or, depuis le début de la colonisation du pays kikuyu, coïncidant chronologiquement avec la dernière *ituika*, le pays était aux mains des Blancs. C'étaient eux, la génération régnante. Signalons qu'à la lutte entre Blancs et Noirs s'est mêlé un élément d'opposition entre générations proprement dites. Au cours de cette période tourmentée, ce n'étaient pas seulement Blancs et Noirs qui s'affrontaient. Un autre clivage traversait la société kikuyu elle-même, opposant la jeune génération à la vieille, cette dernière représentant plutôt l'élément conservateur de la société.

Le règne d'une génération, y compris l'*ituika* qui la porte au pouvoir, durait, semble-t-il, environ vingt-cinq à trente ans. Trente ans après 1925 : nous sommes en 1955 et en plein dans la rébellion Mau Mau. Celle-ci a éclaté en réalité en 1952, mais on sait qu'il n'était pas dans l'intention des rebelles d'ouvrir les hostilités à ce moment. Manifestement, ils n'étaient pas encore prêts pour la grande entreprise. Le gouvernement colonial, qui

¹³ Cfr. Chap. XII, note n° 14.

était au courant des préparations secrètes, a précipité les événements en octobre 1952 en déclarant l'état d'urgence et en arrêtant ceux qui étaient censés être les instigateurs de la rébellion¹⁴. On sait que, à l'instar des troubles des années 1925—1935, l'épisode du Mau Mau n'a pas seulement été un affrontement entre Européens et Africains, mais au même titre un règlement de compte entre Kikuyu et plus précisément une lutte entre la vieille et la nouvelle génération de la tribu¹⁵. Nous pensions pouvoir déceler dans cette alternance de périodes creuses ou calmes et de périodes chaudes et agitées le rythme de la respiration inconsciente des structures politiques de la société traditionnelle.

De retour en Europe, en parcourant la littérature ayant trait aux événements de 1925—1935 et de 1952—1960, nous étions agréablement surpris de constater que nous n'étions pas le seul ni le premier à avoir soupçonné qu'il existait un lien entre ces épisodes mouvementés de l'histoire kikuyu et l'institution réprimée de l'*ituika*. G. Bennett a établi une relation directe entre les difficultés dans le sillon desquelles la AIPCA a été fondée et l'*ituika* interdite : « La KCA est devenue un élément important sur la scène kikuyu dans la fermentation qui a eu lieu en 1925 à cause du transfert de l'autorité dans la tribu d'une classe d'âge à une autre¹⁶. » J. Middleton affirme de son côté qu'en 1925 « l'hostilité attendue entre les générations, exprimée très vivement dans les rites de l'*ituika*, fut transposée dans une certaine mesure dans celle existant entre les anciens qui détenaient autorité gouvernementale et voulaient maintenir la tradition tribale, et les hommes plus jeunes qui désiraient l'enseignement et les bienfaits du progrès moderne¹⁷. »

R. J. Buijtenhuijs trouve très révélateur à ce sujet que la première association politique radicale en pays kikuyu, dont la fondation ouvrit la période de fermentation qui se terminera avec la mise en place des premières Eglises indépendantes kikuyu, se soit appelée délibérément la

¹⁴ Ce point est désormais considéré comme acquis par les meilleurs historiens du mouvement. Pour une bibliographie sur le Mau Mau, voir *M. Clough - K. Jackson*.

¹⁵ L'âge ne constitue pas le seul critère déterminant le clivage entre rebelles et loyalistes à l'époque de mouvement Mau Mau, mais c'en est incontestablement un, comme l'a bien montré *B. A. Ogot*, 1972. Relevons ce passage de son étude qui porte précisément comme titre : « *La révolte des anciens : une anatomie de la foule loyaliste lors de la rébellion Mau Mau* » : « ... Le loyalisme était en partie une révolte des anciens contre les activités des jeunes qu'ils considéraient comme une violation des traditions et des coutumes. (...) Ces anciens résistaient au Mau Mau non à cause de quelque loyauté spéciale à l'égard du gouvernement, mais parce qu'ils sentaient que le Mau Mau violait leurs traditions et leur passé. » p. 140—141.

Nous avons un jour entendu un chant Mau Mau qui nous paraît hautement significatif du point de vue qui nous intéresse ici :

« Lorsque les jeunes gens veulent se lever

On leur dit : « Votre heure n'est pas encore venue ».

« Mais dites donc aux vieux de se taire : ils ont

laissé voler nos terres. Et dites aux jeunes de

se lever et de prendre les armes pour que nos

terres puissent nous être retournées. »

¹⁶ *G. Bennett*, 1963, p. 64. Il est évidemment inexact de parler ici de classes d'âge ; il s'agit de générations.

¹⁷ *J. Middleton*, 1965, p. 358.

« *Young Kikuyu Association* » par opposition à la « *Kikuyu Association* » des chefs gouvernementaux plus âgés ¹⁸.

On pourrait rétorquer à l'auteur que le nom de YKA n'a finalement pas été adopté par le mouvement politique en question, qui deviendra la EAA ¹⁹. Néanmoins, la suggestion de Buijtenhuijs nous paraît valable parce que, lorsque le premier nom fut proposé à l'assemblée qui voulait fonder l'association, le secrétaire général s'exprima en ces termes : « A moins que les jeunes de ce pays ne forment une association, l'indigène du Kenya restera éternellement dépourvu de voix ²⁰. » K. King remarque à propos de cette déclaration : « Ce titre, *Young Kikuyu Association*, n'a jamais été réellement ratifié, mais le fait qu'il ait été suggéré peut constituer une indication (...) du début d'un clivage entre jeunes et gens âgés ²¹. » Des rapports contemporains de l'administration font également état d'une « division existant entre la jeune génération, qui s'affilie à la KCA, et la vieille qui appartient à la KA ²². » On se rappellera que la KCA est précisément l'héritière de la EAA. Pour compléter le tableau, nous voudrions aussi faire remarquer que l'associationnisme secret (MYK, Kimuri) et l'associationnisme religieux (WWM), qui se développent dans le sillon de l'agitation politique de Thuku, sont l'œuvre de la jeune génération ²³.

Buijtenhuijs comprend également très explicitement le mouvement Mau Mau comme nouvelle *ituika* : « Quel est le sens de cette révolte des jeunes ? Et surtout, pourquoi cette explosion violente d'un conflit entre générations qui existait de tout temps, mais qui avait toujours été contrôlé et maîtrisé à l'époque précoloniale ? Parce que le mécanisme qui avait jadis permis à ce conflit de se manifester sous une forme institutionnalisée canalisant les passions et engendrant un nouvel équilibre social, parce que ce mécanisme avait été interdit par le gouvernement colonial. Jadis, en effet, la cérémonie de l'*ituika* et le roulement des générations constituaient pour les jeunes la garantie qu'un jour ils feraient partie à leur tour de la génération régnante. L'*ituika* ayant été interdite par le gouvernement colonial, indisposé par cette cérémonie qui conférait à des Africains des privilèges politiques dont la source n'était pas le gouverneur colonial ou son administration, le conflit des générations devait chercher d'autres voies d'expression. Une de ces voies a été la révolte Mau Mau, tentative ultime des jeunes écartés du pouvoir pour rétablir l'ordre et l'équilibre ²⁴. » Buijtenhuijs attire encore l'attention sur quelques détails significatifs, lui révélés par l'ouvrage de D. L. Barnett et Karari Njama ²⁵, qui prouvent que les combattants Mau Mau vivaient dans une ambiance psychologique où le souvenir des vieilles traditions politiques était présent et agissait confusément. Lors de la cérémonie du *batuni*, un des serments Mau Mau, le maître des cérémonies soulignait la solennité de l'occasion en faisant usage

¹⁸ J. Buijtenhuijs, p. 353.

¹⁹ Cfr. Chap. VI, paragr. 2.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ K. King, 1971, p. 162.

²² KNA, PC/CP4/1/2, *Annual Report 1928*.

²³ Cfr. Chap. VI, paragr. 2 et 3. Pour les WWM, voir en particulier la note n° 63.

²⁴ R. Buijtenhuijs, p. 350.

²⁵ D. L. Barnett - Karari Njama.

d'un couteau et d'une aiguille, objets qui symbolisaient le pouvoir dans la cérémonie traditionnelle de l'*ituika*. Très significative se révèle également la nomenclature de certaines armées Mau Mau. L'armée de Nyeri s'appelait en effet la « *Ituma Ndemi Army* », celle de Fort Hall la « *Gikuyu Iregi Army* ». Or d'après la tradition tribale rapportée par J. Kenyatta, ce serait la génération des *Iregi* (littéralement : les révolutionnaires, les innovateurs) qui, en se révoltant contre un roi tyrannique, avait procédé à la première *ituika* dans l'histoire kikuyu, tandis que la génération suivante, celle des *Ndemi* (littéralement : ceux qui coupent, défricheurs de forêt) avait été appelée ainsi parce qu'elle représentait la stabilisation de la situation après la révolte²⁶. En s'identifiant à ces deux générations prestigieuses, les combattants Mau Mau se sont voulus sans aucun doute, consciemment ou non, une nouvelle génération régnante.

Nous sommes convaincu que, si on voulait pousser plus loin les recherches dans cette direction, des parallélismes analogues et peut-être plus frappants encore pourraient être tracés entre l'institution traditionnelle et la rébellion des années cinquante. Beaucoup d'auteurs se basent sur le sens de la justice sociale et raciale animant les rebelles pour fonder une interprétation moderniste du Mau Mau et rejeter l'explication du mouvement au moyen de catégories et symboles traditionnels²⁷. Mais, n'est-ce pas oublier qu'un des épisodes de l'*ituika* consistait précisément dans un « temps de purification » au cours duquel le pays était « nettoyé » de toutes les injustices ? Des anciens, accompagnés de guerriers, faisaient le tour de leurs circonscriptions territoriales respectives pourchassant et châtiant assassins, voleurs et autres criminels. C'était un temps considéré comme propice au règlement de vieilles querelles et de vieux comptes²⁸. Comme l'*ituika*, le mouvement Mau Mau visait à obtenir un changement de régime politique. Mais le sens de la justice qui l'inspirait, et dans lequel on tend à discerner des influences modernistes, peut tout aussi bien être rattaché à l'institution traditionnelle elle-même. En outre, nous avons déjà noté au passage que beaucoup de raids Mau Mau, et parmi les plus spectaculaires, entendaient explicitement redresser des injustices commises par des Kikuyu eux-mêmes contre des frères dans la tribu. Les raids assumaient ainsi la même fonction que l'ancien « nettoyage du pays ».

On sait que la déclaration de l'état d'urgence par le gouverneur E. Baring, le 20 octobre 1952, a précipité les événements. Surprise par cet acte du gouvernement, la révolte, qui depuis des années en était au stade des préparations, n'était pas prête pour frapper avec toute la force qu'elle aurait voulu. De nos conversations avec des anciens membres du mouvement nous avons retenu comment ceux qui étaient liés par le serment attendaient avec une sorte de crainte révérentielle la révélation de la date fatidique où tout devait commencer et qui serait annoncée par le mot d'ordre des « chefs » ou du mystérieux « grand homme de Kiambu »²⁹. Il

²⁶ J. Kenyatta, 1967, p. 131.

²⁷ L'ouvrage-type en la matière est certainement le livre de C. G. Rosberg - J. Nottingham. Mais il a reçu de nombreuses approbations et tend à faire des disciples.

²⁸ Voir la description de l'*ituika* de H. E. Lambert, 1956, p. 59, 137.

²⁹ Il s'agit de Kenyatta, qui, pourtant, n'était pas le véritable chef du mouvement.

s'était manifestement développé dans un climat d'extrême tension une mystique de ce jour eschatologique. Comment ne pas penser en présence de ces descriptions aux préparations de l'*ituika*, étendues sur des années et couronnées par l'annonce de la date du début des cérémonies finales par le « doyen » de l'*ituika* ou ses héritiers³⁰ ?

On sait aussi qu'une des précautions prises par les organisateurs de la révolte Mau Mau consistait à assigner à toutes les cellules chargées de l'exécution de tâches importantes des cellules-ombres, qui devaient automatiquement prendre la place des premières au cas où les membres de celles-ci étaient tués, emprisonnés ou mis dans l'impossibilité de s'acquitter de leur devoir. On a vu dans cette manière d'agir l'application d'un enseignement reçu à Moscou³¹. En réalité, les Kikuyu n'avaient pas besoin de ces leçons de stratégie marxiste. Un procédé semblable était mis en œuvre à l'occasion de l'*ituika* : « Quatre personnes appartenant à la génération des *Irungu* sont alors mis au courant des vieux secrets et des anciennes coutumes. Si une de ces quatre se trouve par après menacé de mort suite à une maladie, quatre vieillards sont convoqués avant qu'elle ne meure de façon à ce que les secrets puissent leur être confiés³². »

Et nous pourrions continuer cette énumération, rattacher l'imposition du paiement d'une somme d'argent lors de la prise de serment Mau Mau à la contribution à fournir en chèvres et en moutons par la génération qui accède au pouvoir lors de l'*ituika*³³, rattacher la punition par mise à mort, destruction des champs ou brûlage de la hutte infligée à ceux qui trahissaient le secret Mau Mau à des pratiques similaires — à l'exception probablement de la mise à mort — en vogue pour sanctionner ceux qui ne gardaient pas les secrets de l'*ituika*, etc. Il est étonnant que le mouvement Mau Mau, auquel de nombreuses études ont déjà été consacrées, n'ait pas encore été envisagé systématiquement et de manière scientifique comme réédition de l'*ituika*. Il y a là indiscutablement une veine à explorer.

Mentionnons, pour finir, qu'aussi en dehors des milieux rebelles on établissait au Kenya, à l'époque même des événements, très explicitement un lien entre la révolte et l'*ituika*. Au moment où la rébellion battait son plein, il fut suggéré à une commission parlementaire britannique qu'une voie de combattre le Mau Mau consisterait à faire célébrer la cérémonie traditionnelle du transfert du pouvoir d'une génération à l'autre³⁴.

Suggestion bien inspirée. G. Balandier a noté avec justesse à propos des crises qui secouent les sociétés sous domination coloniale : « Ces crises se manifestent, à première vue, par l'altération ou la disparition d'institutions et de groupements. Mais l'analyse sociologique ne saurait s'en tenir à ces

³⁰ Voir la description de l'*ituika* de H. E. Lambert, 1956, p. 60.

³¹ Voir, par exemple, ce passage de P. Davister : « S'il subsistait d'ailleurs encore quelques hésitations au sujet de l'ingérence soviétique dans le terrorisme au Kenya, il suffit de considérer de plus près l'organisation du mouvement Mau Mau pour constater qu'il est — selon un principe cher au Kremlin — basé sur le système de la « cellule ». Système qui permet de ne pas désorganiser l'ensemble du dispositif même si on en arrive à paralyser la tête. »

³² H. E. Lambert, 1956, p. 59.

³³ *Ibidem*, p. 136—137.

³⁴ C. J. M. Alport, M. P., p. 244—245. Cfr. M. Tamarkin, p. 262.

seuls aspects du social ; il est indispensable d'aller au-delà et d'atteindre, selon l'expression de G. Gurvitch, les formes de la sociabilité. Il semble bien que diverses « manières d'être liés », diverses relations sociales, subsistent, alors que les structures au sein desquelles elles jouaient sont altérées ou détruites, cependant que de nouvelles apparaissent en fonction de la situation coloniale et des conjonctures sociales en résultant. Elles peuvent coexister et donner aux innovations conçues par la société dépendante ces caractères à la fois traditionalistes et modernistes, cette ambiguïté notés par quelques observateurs³⁵. »

Certains fonctionnaires de l'administration avaient conscience qu'au cours de la période coloniale en général la population n'a pas, suite au seul fait de l'abolition officielle de l'*ituika*, abandonné brusquement la régulation structurelle de son devenir historique au moyen du modèle du roulement des générations. Au contraire, le schéma traditionnel tend à imposer son canevas aux innovations. H. E. Lambert remarque : « Assez curieusement, c'est dans le domaine des institutions importées que la génération régnante insiste le plus fortement sur ses « droits ». Au Nyeri, on dit que la génération régnante aujourd'hui est celle des *Irungu*, et le point de vue des anciens est que, s'ils avaient eu leur mot à dire, tous les chefs nommés par le gouvernement seraient des *Irungu*. Des chefs appartenant à la génération des *Mwangi*, aussi capables et acceptables qu'ils aient pu être comme chefs, auraient été déposés³⁶. » Il enchaîne, mais parlant du Meru cette fois-ci : « Un grand nombre d'agissements contre des chefs particuliers et contre d'autres employés du gouvernement est à mettre sur le compte de cette réalité, et des troubles considérables ont été causés de temps en temps parce qu'on ne s'est pas aperçu de cette réalité³⁷. » Et l'auteur d'illustrer son propos par des extraits des rapports administratifs. Tout se passe donc comme si des réserves de déchets historiques dorment au sein de l'inconscient et de l'imaginaire où leur existence onirique demeure rythmée par l'ancienne périodicité, et comme si les séismes internes provoqués par les « temps forts » de celle-ci rebondissent et sont enregistrés dans la vie éveillée de la société.

Certains auteurs ont établi une relation entre les moments de l'éclatement des protestations les plus articulées des peuples africains colonisés et les années de crise économique de la société occidentale. G. Balandier écrit : « Les communautés congolaises et gabonaises sont devenues d'une extrême sensibilité aux « crises » économiques — donc à des événements qui leur sont totalement étrangers — qui réduisent leurs possibilités de répondre à des besoins monétaires de plus en plus pressants. Leur dépendance, en même temps que leur sentiment d'insécurité économique, ne cessent de s'affirmer. Les moments de « crise » sont ceux avec lesquels coïncident les protestations les plus violentes de la société colonisée. En 1921—1922, lors du ralentissement du commerce des produits d'exportation, le mouvement messianique connu sous le nom de kimbangisme s'organise dans les régions avoisinant Brazzaville, les Fang du Haut-Gabon

³⁵ G. Balandier, 1963, p. 28.

³⁶ H. E. Lambert, 1956, p. 132. *Irungu* est une autre appellation pour *Maina*.

³⁷ *Ibidem*.

s'insurgent contre la Compagnie N'Goke-Sangha. Lors de la crise dite de 1929, des incidents violents ont lieu en pays kongo et dans diverses régions du Haut-Congo. (...) Enfin, après 1940, les années d'effort de guerre et de pénurie provoquent des protestations plus ou moins directes qui affectent le Congo français et, avec plus de gravité, le territoire belge voisin ³⁸. » S'il peut sans doute être justifié d'invoquer des facteurs et des événements étrangers à la société africaine pour rendre compte des heures de convulsion de cette société, serait-ce moins légitime de chercher cette explication dans le rythme propre et le jalonnement spécifique au moyen desquels cette société elle-même vit et structure le temps ? Pourquoi le second déterminisme serait-il plus arbitraire que le premier ?

Du reste, la décade 1920—1930, qui est cruciale pour la genèse de l'Eglise indépendante dont nous nous occupons, n'était pas du tout une période de dépression pour le Kenya. Au contraire, les statistiques montrent très clairement que c'est celle qui a vu la plus grande expansion économique de toute l'ère coloniale. A la fin de la première guerre mondiale, la communauté des colons ne formait pas une entité économiquement et socialement viable. Mais dix ans plus tard, le nombre de ses membres a pratiquement doublé, la quantité de terres cultivables a plus que triplée et la valeur des exportations plus que quadruplée. En 1934, date importante pour la AIPCA, la quantité de terres cultivées a encore augmentée, de même que le nombre des têtes de grand et de petit bétail ainsi que la valeur des exportations ³⁹.

Mais le point que nous voulons surtout marquer est que, si la AIPCA constitue un des points d'aboutissement d'une actualisation inconsciente et détournée de sa finalité intrinsèque de l'*ituika* par les circonstances de la réalité coloniale, nous ne devons pas nous attendre à voir un fondateur quelconque se lever et jouer un rôle prépondérant dans le processus et les événements. L'*ituika* est une affaire collective, une affaire de groupes, de générations, non d'individus. C'est une moitié du peuple, une génération qui se trouve promue à une nouvelle dignité et à de nouvelles responsabilités, non une personne. Et il nous semble que la meilleure et la plus fructueuse façon de lire en profondeur l'histoire de la AIPCA est effectivement de la comprendre comme le passage collectif d'un groupe à un nouveau régime, un nouveau gouvernement, une forme régénérée d'existence de la société. Certes, l'entreprise était vouée à l'échec, parce que les données de base étaient faussées et ne correspondaient plus guère au modèle traditionnel. La « génération régnante » n'était pas disposée à céder la place et elle était trop puissante pour que son pouvoir puisse être brisé. C'est la raison pour laquelle la contestation prend la forme d'une *ituika* tronquée, amputée de quelques aspects essentiels de sa finalité intrinsèque.

³⁸ G. Balandier, 1963, p. 56—57. L'idée est reprise par J. P. N'Diaye, p. 157.

³⁹ Voir : E. A. Brett, p. 175—176.

Il nous faut à présent nous étendre quelque peu sur la fondation effective de la AIPCA et sur l'exercice de l'autorité dans cette Eglise. Il a été expliqué plus haut qu'il serait vain de chercher une figure de fondateur à la base de la AIPCA. Celle-ci est née progressivement de la conjugaison des efforts dispersés de nombreuses communautés locales ressentant une dissatisfac-tion croissante avec la politique des Eglises missionnaires. Comme il a déjà été dit, le point de litige majeur entre les missionnaires et les futurs dissidents consistait en une mésentente concernant le contenu et la finalité de l'enseignement dispensé dans les écoles missionnaires. Plus tard, est venu se greffer sur ce premier fond de désunion la querelle de l'*irua* qui pendant des années empoisonna totalement le climat psychologique au pays kikuyu. Le mouvement a donc initialement été un mouvement d'écoles indépendantes. Un peu partout où les gens se voyaient en désaccord avec la politique scolaire des missions ou avec l'attitude des missionnaires à l'égard de la pratique traditionnelle de l'*irua*, ces écoles indépendantes naissent sous la direction de comités locaux formés spontanément sous la pression des circonstances. Un facteur important dans l'évolution vers la pleine indépendance est le fait qu'à plusieurs endroits les missions protestantes persécutent les élèves dont les parents se déclarent ouvertement en désaccord avec la politique missionnaire en matière d'*irua*. Le fait que les missionnaires exigeaient des instituteurs à leur service une déclaration de guerre écrite à la coutume incriminée déplaisait également profondément aux gens. A l'instar de ce que nous avons fait pour illustrer le processus appelé *glissement* vers l'indépendance, nous prenons de nouveau un cas concret caractéristique de la nouvelle phase d'une évolution qui apparaît désormais comme une *marche* vers l'indépendance.

Nous sommes cette fois-ci à Kihumbuini dans le district de Murang'a en 1929, l'année où le docteur Arthur a littéralement incendié tout le Kikuyu. Les responsables de la GMS, qui s'est alignée sur la position de la CSM concernant l'*irua*, constate que ceux qui refusent de rejeter la coutume continuent néanmoins à fréquenter les services dominicaux. On connaît en effet le point de vue des gens selon lequel le refus de tenir compte du « onzième commandement », attribué au docteur Arthur, n'affecte pas leur relation à Dieu, le maître des dix commandements. Les responsables de l'Eglise en jugent évidemment différemment. Ils estiment qu'en accordant à ceux qui désobéissent formellement à l'Eglise la permission d'assister aux mêmes services liturgiques que les adhérents loyaux à la mission, ils affaiblissent en fait leur propre position. On parvient cependant, au moins momentanément, à un *modus vivendi* acceptable aux deux partis. Les deux groupes tiendraient des réunions de prière séparées, à des heures différentes, mais dans le même bâtiment.

Les difficultés commencèrent lorsque, un dimanche, des jeunes gens, enfants des dissidents, se mettent à chanter et à danser le *Muthirigu* à l'extérieur de l'église, pendant que le groupe des loyalistes célébrait le service religieux à l'intérieur. Un combat en règle entre les deux groupes s'en suivit et plusieurs des jeunes gens furent emprisonnés pendant six mois. La mission répliqua au coup en décrétant que désormais les enfants des

dissidents ne seraient plus admis dans les écoles appartenant à la mission. Cette fois-ci, c'est donc l'Eglise établie qui pousse les dissidents dans une situation où ils n'ont plus d'autre alternative que de recourir à l'indépendance. Ils décidèrent d'ériger un bâtiment où leurs enfants pourraient recevoir l'enseignement que la mission leur refusait. Ils se réunissaient également dans ce bâtiment pour prier le Seigneur, puisque la mission ne souhaitait tout de même pas que sa prière se mêle à celle de ceux qui reniaient la coutume de l'excision. Le commissaire de district, conscient de la tension qui s'était développée à Kihumbuini, accordait la permission de construire une église à quelques kilomètres au nord de Gituamba. Les dissidents protestèrent en argumentant que cet endroit était beaucoup trop éloigné de leurs demeures et obtinrent consécutivement la permission d'ériger leur église — entièrement en feuilles de bananiers — à Gituamba même. Comme secrétaire du comité fondé par les dissidents fonctionnait un certain Hezekiah Gachui. Peu après la construction de l'église, une école fut érigée sous la direction du Comité d'Ecole de Gituamba, dont non seulement Hezekiah Gachui, mais également Johanna Kunyiha, un nom que nous connaissons déjà, furent membres. Il nous a été impossible d'obtenir des dates exactes et précises concernant la construction, tant de l'Eglise que de l'école, mais ce qui est certain est que les deux ont été érigées en 1929 ou 1930 ⁴⁰.

Dans le district de Murang'a, l'exemple de Gituamba fut bientôt suivi à d'autres endroits, tels que Gakarara, Mariira, Kiahiti et bien d'autres par après. Au Sud Kikuyu, c'était surtout Githunguri, dont nous avons décrit l'origine, qui fonctionnait comme flambeau et source d'inspiration.

Ces modestes et pauvres écoles fourniront la base sur laquelle des organisations plus englobantes, centralisant des efforts jusqu'alors dispersés, viendront bientôt reposer, consacrant et coiffant ainsi de manière officielle la protestation kikuyu. Conscients de la similitude des problèmes auxquels ils avaient à faire face, les comités locaux, dont nous avons parlé, commencent dès 1930 à prendre l'habitude de se rencontrer dans des réunions au niveau du district, réunions auxquelles chaque comité qui le désirait pouvait envoyer ses représentants.

Comme nous l'avons dit, les Kikuyu ont acquis très tôt le sens de l'importance et de la puissance des « associations ». Cependant, pas plus qu'avant ou qu'après, ils ne saisissent la force et le caractère impératif de l'unité. Leur associationnisme scolaire sera tout aussi affecté par la persistance et la résurgence des divisions que le fut l'associationnisme politique qui l'avait précédé.

De l'état de crise régnant dans le domaine scolaire et des réunions que nous venons de mentionner, deux organisations vont émerger, la première connue sous le nom de Association des Ecoles Indépendantes Kikuyu (*Kikuyu Independent Schools Association* : KISA), l'autre étant appelée Association Educative des Purs Kikuyu (*Kikuyu Karing'a Educational Association* : KKEA). La rencontre des délégués locaux dont KISA est sortie eut lieu à Gituamba en 1934. C'est lors d'une réunion tenue plus tard dans

⁴⁰ Ce paragraphe est basé sur des informations fournies par J. Kunyiha, *Interviews*, 29 et 30-5-1973, et sur J. B. Ndungu.

la même année à Nyeri qu'un comité central de quatorze membres fut constitué dont les principaux étaient : Johanna Kunyiha de Nyeri (président), Hezekiah Gachui de Murang'a (vice-président) et Harrison Gachukia de Kiambu (trésorier). Le comité se réunissait quatre fois par an pour discuter des moyens d'établir de nouvelles écoles et de maintenir en vie celles qui existaient déjà, de collecter de l'argent en vue d'assurer la formation des instituteurs. La CMS, qui n'avait jamais entièrement fait sienne l'attitude irréconciliable de la CSM, épousée également par la AIM et la GMS, acceptait finalement de former des instituteurs pour KISA dans son école normale à Kahuhia au prix de 80 shillings par élève et par trimestre.

Le gouvernement, qui lui non plus n'était pas fort heureux avec la croisade du docteur Arthur, et n'ignorait pas que les griefs des Kikuyu contre les écoles missionnaires dataient depuis longtemps, ne se montrait pas opposé à la naissance des écoles indépendantes. Il constata que l'esprit qui y régnait n'était ni antichrétien ni antigouvernemental. La permission d'ouvrir davantage d'écoles fut cependant liée à la condition que les indépendants fassent un effort pour améliorer l'organisation et la direction de KISA et notamment que des statuts et des règlements soient rédigés. KISA réagit favorablement à ces demandes et un livret contenant les statuts de l'association fut rédigé. Il fut approuvé par le gouvernement en 1936, et à partir de cette date, le mouvement continuera à se répandre rapidement à travers tout le Kikuyu et parmi les squatters dans le Rift Valley.

Le 11 août 1936, le gouvernement invite les représentants de KISA à participer à une réunion tenue à Kabete pour y discuter des problèmes d'enseignement avec des délégués de l'administration, notamment le commissaire provincial de la Province Centrale et les commissaires de district de Murang'a et de Kiambu. Une des questions sur lesquelles les points de vue des deux délégations ne s'accordaient guère était le problème de l'enseignement de l'anglais et en anglais. Un des reproches constants formulés à l'égard de l'enseignement missionnaire était qu'il écartait l'anglais de son programme. Les Kikuyu voyaient dans cette mesure une discrimination raciale par rapport aux enfants des Blancs et des Asiatiques et une tentative des Européens pour retarder la promotion des Africains. C'est pourquoi ils voulaient commencer à enseigner l'anglais à partir de la deuxième année primaire. Des fonctionnaires du département de l'éducation rejetaient cette proposition, disant que c'était là un âge bien trop précoce pour introduire l'enseignement d'une langue étrangère et non-africaine. Ils recommandaient que cet enseignement débute à partir de la quatrième année primaire. Un compromis fut finalement atteint en décidant que les indépendants recevaient la permission d'enseigner l'anglais à partir de la troisième année primaire et qu'à partir de la quatrième année l'enseignement se ferait en anglais. D'autres accords furent conclus sur l'adoption du syllabus gouvernemental par les indépendants, sur l'acceptation d'une inspection par le département de l'éducation et sur le paiement des instituteurs par le gouvernement. Ces accords ne seront finalement pas mis en pratique, mais il convient de noter que la rencontre de Kabete impliquait en fait une reconnaissance officielle du mouvement KISA.

Entre temps, parallèlement à KISA mais en se séparant d'elle, la KKEA avait débuté. C'est après une réunion à Rironi au Kiambu, en septembre

1933, que l'association fut lancée avec Musa Ndirangu comme président, Johanna Karanja Kiraka comme vice-président et Alan Muturi comme secrétaire. En 1934, l'année des rencontres qui mèneraient à la fondation de KISA, une divergence de vue se développa à l'intérieur de ce mouvement au Kiambu. Sous l'instigation de Karanja Kiraka, un groupe exprimait l'opinion qu'il ne voyait guère de salut dans une union avec KISA. On reprochait à un des leaders de cette association d'avoir pris des contacts avec la CMS en vue d'obtenir la collaboration de l'Eglise anglicane dans la formation des instituteurs. Le groupe de Kiraka estimait que ce n'était pas le moment de nouer des contacts avec les missions d'où on venait précisément de se séparer. Un second groupe, opposé aux idées de Kiraka, accentuait le besoin d'unité du mouvement des écoles indépendantes et la collaboration mutuelle, dont il aurait besoin pour se maintenir et se développer. Ce groupe se joignait, conformément à cette idée, à KISA. Le groupe de Kiraka continuait à exister comme un mouvement indépendant de KISA sous le nom de KKEA. D'autres versions soutiennent que ce n'était pas tant les avances en direction de la CMS, faites par KISA, qui ont occasionné une rupture, mais plutôt une dispute sur le mot *Karing'a*. KISA aurait reproché à ce mot, signifiant « pur », d'exprimer une attitude tribaliste et exclusive et de porter ainsi ombrage à l'intention de KISA de se répandre en dehors du territoire kikuyu et notamment parmi les Kamba. Karanja maintenait que le mot devait être incorporé dans le nom de l'association parce qu'il n'exprimait pas un sentiment tribaliste, mais seulement la rupture complète avec les missions. Rappelons ici que des trois districts kikuyu, Kiambu était celui qui avait été le plus affecté par les aliénations des terres. Le docteur Arthur ayant son quartier général à Kikuyu, le conflit entre les chrétiens du Kiambu et les missionnaires concernant l'*irua* avait été également plus intense dans ce district que dans ceux de Murang'a et de Nyeri. Pour ces deux raisons, on comprend que l'attitude à l'égard des missions y était moins conciliante. Mais il faut compter aussi avec l'existence d'une rivalité traditionnelle entre les Kikuyu du nord et ceux du sud. Certaines gens de Kiambu estimaient que KISA était trop sous la domination d'hommes originaires de Murang'a et de Nyeri et, par conséquent, inacceptable au peuple de Kiambu.

D'autres branches se détacheront plus tard de ces deux souches, mais nous pouvons les écarter momentanément de notre horizon. Relater leur genèse est inutile à notre propos ; nous y reviendrons pourtant un instant, plus loin, pour interpréter leur signification.

Le mouvement des écoles indépendantes connaît un net succès. En 1935, il y avait trente-quatre écoles indépendantes. Une année plus tard, dix sont venues s'y ajouter pendant que le nombre des élèves se voit augmenter au cours de cette seule année de mille cinq cents unités. Et au cours des années suivantes, aussi bien le nombre des écoles que celui des élèves ne font que s'accroître⁴¹. Comme le note J. B. Ndungu : « L'indépendance

⁴¹ Cfr. J. B. Ndungu, p. 146—147. En 1950, Daudi Maina, p. 26, mentionne l'existence de 109 écoles indépendantes. Il postule qu'il doit y en avoir davantage, car il se déclare incapable de se souvenir de toutes. F. B. Welbourn, 1961, p. 155, dit que, selon les statistiques officielles, KKEA et KISA totalisaient à elles seules (car il y avaient en 1950 d'autres mouvements d'écoles indépendantes) 124 écoles.

en matière d'éducation était devenue une force que l'on ne pouvait plus ignorer. A un certain moment, on avait l'impression que les indépendants allaient enlever complètement aux mains des missionnaires l'initiative dans le domaine de l'éducation des Africains ⁴². » Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de problèmes. Tout au contraire, ils étaient nombreux et graves. Mais ce serait trop nous éloigner de notre sujet que de traiter ici des difficultés financières, des problèmes de personnel et des moyens mis en œuvre pour y remédier, des divisions internes, des affrontements aux missions et au gouvernement, expérimentés par les champions de l'indépendance. Contentons-nous de mentionner ici un aspect de l'organisation de leur programme éducatif. L'agriculture y figure en bonne place et des observateurs ont noté que les parcelles de leurs jardins d'école étaient parmi les mieux soignées et entretenues de tout le pays ⁴³. On ne saurait infliger de démenti plus péremptoire à l'accusation que les Kikuyu se désintéressaient de l'agriculture ou que leur orgueil les détournait des occupations manuelles !

Mais retournons à notre propos central. Le point essentiel à retenir est que, ni au niveau des petites communautés locales, ni à celui des districts, il y a question de fondateur du mouvement ou d'une figure qui exercerait une autorité spéciale ou supérieure. Toutes les initiatives sont collectives, dans ce sens au moins qu'elles ne sont exécutées que lorsqu'une décision a été prise à ce sujet par le comité représentatif de la communauté à l'échelon territorial concerné. Les communautés locales gardent une très grande autonomie qui est considérée comme normale et allant de soi. Les organes coiffant le mouvement à l'échelle de l'ethnie ne sont pratiquement que des centres de mise en commun occasionnelle des problèmes et d'une recherche démocratique de leur solution. Ils apparaissent davantage comme une extériorisation de la foi dans l'associationnisme et de sa nécessité face aux ennemis redoutés, comme une réponse donc à une menace extérieure, que comme l'émanation spontanée d'un souci interne de structuration et de cohésion.

6. Eglises indépendantes

La AIPCA est née au sein de KISA. Le fait que dans l'esprit des Kikuyu Eglise et école étaient inséparables, n'allaient jamais l'une sans l'autre (le même terme *githomo* désignant à la fois l'une et l'autre) impliquait que les promoteurs de KISA n'auraient le sentiment d'avoir achevé pleinement leur œuvre que le jour où l'association des écoles indépendantes kikuyu

⁴² J. B. Ndungu, p. 137.

⁴³ Cela reste le cas plus tard. Voici, à titre d'exemple, deux témoignages émanant d'administrateurs : « Dans la plupart des écoles (indépendantes) les jardins sont attrayants et propres, et le responsable du département d'agriculture a émis l'avis que les écoles sous direction africaine déploient un effort bien plus considérable pour leurs jardins d'école que n'importe quelle école missionnaire. » KNA, DC/FH 1/25/1946, *Annual Report*. « Les écoles de KISA ont mis en pratique les conseils du département d'agriculture avec des résultats bien supérieurs à ceux obtenus par n'importe quelle autre société. Elles ont gagné au cours de l'année écoulée deux des trois prix offerts aux jardins d'école. » KNA, DC/FH 1/27/1948, *Annual Report*.

se trouverait couronnée par une Eglise indépendante. On pouvait s'attendre à ce que les divisions venues à la surface lors de la fondation officielle des associations scolaires kikuyu se manifestent également lorsque les indépendants s'appliqueraient à structurer ce qui jusqu'alors n'était apparu que comme une chaîne peu liée de réunions de culte indépendantes. En effet, ce sont les mêmes hommes, délégués de comités locaux, qui avaient réalisé la fondation de KISA et de KKEA, qui prendront l'initiative dans l'émergence de deux Eglises indépendantes qui seront étroitement liées à ces associations à but éducatif respectives.

Au début, l'indépendance religieuse se limitait à la convocation de groupes qui s'adonnaient à la prière sous la direction, très souvent, de l'instituteur ou d'un autre membre des milieux indépendants que l'on jugeait particulièrement apte à l'exercice de cette fonction. Le même personnage lisait et commentait également des passages de l'écriture et organisait des collectes. Nous avons souligné qu'initialement ces groupes n'avaient guère l'intention de se constituer en Eglise ou en dénomination nouvelle.

C'est dans le sillon de l'effort institutionnel, déployé par les promoteurs des associations scolaires, que les Eglises indépendantes correspondantes ont été fondées. Ou plutôt : officiellement instituées, car, comme dans le cas des écoles indépendantes, il ne s'agissait que de conférer un nom et un chapeau, de donner une certaine cohésion, à ce qui existait déjà sur le mode de multiples initiatives anonymes, dispersées et éparpillées.

Comme nous le verrons par la suite, la AIPCA ne sera formellement constituée qu'en 1938. Néanmoins, l'idée et l'intention remontent à 1929. C'est alors, au point culminant de la crise de l'*irua*, que les initiatives culturelles indépendantes, dont certaines avaient débuté bien auparavant, sont allées en se multipliant. La première fois que nous demandions à Johanna Kunyiha en quelle année la AIPCA avait été fondée, il nous répondait spontanément et tout en étant bien au courant des faits : en 1929⁴⁴. De même, le texte des constitutions de KISA, association fondée en 1934, fixe la date de l'établissement de cet organisme en 1929⁴⁵. Ce que nous voulons mettre en lumière en relevant ces « lapsus » oral et imprimé est que les « fondateurs » de ces mouvements ne se sentaient vraiment que les coordinateurs de quelque chose qui existait déjà.

Seulement, dans le cas des Eglises se posait un problème avec lequel les écoles n'avaient pas eu à compter. Notamment la question de l'administration valide des sacrements, le baptême et l'eucharistie, et surtout l'ordination de ministres du culte des nouvelles Eglises.

Nous savons déjà que la CMS avait accepté de contribuer à la formation du personnel enseignant de KISA. Ce qui explique qu'un groupe d'indépendants de Murang'a, dont Daudi Maina, prit contact avec les autorités anglicanes pour demander que celles-ci consentent également à ouvrir la porte de leur maison de formation théologique à quelques candidats des milieux indépendants. L'évêque anglican du Kenya fut sollicité afin de

⁴⁴ Interview J. Kunyiha, 29-5-1973.

⁴⁵ *Kikuyu Independent Schools Association (Established 1929) Connected with the African Independent Pentecostal Church. Report and Constitution Nyeri, 1938.*

sonder sa disponibilité à conférer les ordres sacrés à ces candidats une fois qu'ils auraient parcouru le cycle des études théologiques. La CMS n'opposa pas d'emblée un refus net à cette requête et les négociations furent entamées. Mais le point de vue de l'évêque anglican, selon lequel les ministres ordonnés par lui seraient liés par l'obéissance à sa personne et soumis aux lois de la communauté anglicane, s'avéra finalement inacceptable aux indépendants. D'autant plus qu'une autre possibilité se présenta tout d'un coup qui leur plaisait bien davantage ⁴⁶.

Quelle était donc cette aubaine providentielle ? Un Noir jamaïcain, Marcus Garvey, avait fondé en 1914 l'Association Universelle pour la Promotion des Noirs. Il se considérait comme le futur président de l'Afrique, créait des ordres de noblesse pour Noirs et fondait une revue, *Negro World*. Son activité s'étendait aussi au domaine religieux. Il établit, en effet, l'Eglise Africaine Orthodoxe et encouragea la fondation d'Eglises africaines indépendantes dans lesquelles il voyait un moyen de libération africaine ⁴⁷. Son influence a été surtout grande en Afrique de l'Ouest et du Sud, particulièrement durant la période suivant immédiatement la première guerre mondiale ⁴⁸. L'Eglise de Garvey reçut un évêque le 28 septembre 1921 lorsque Alexander McGuire, un Noir d'Antigua, recevait la consécration épiscopale des mains de Joseph-René Villatte, un prêtre catholique qui avait déserté son Eglise. McGuire était archevêque et primat de l'Eglise Africaine Orthodoxe en Amérique, mais également le Patriarche Alexandre de l'Eglise Orthodoxe Africaine Mondiale ⁴⁹. Six ans plus tard, le 11 septembre 1927, McGuire consacra à son tour comme évêque Daniel Guillaume Alexander, un Noir d'Afrique du Sud, à qui il conféra le titre d'Archevêque et Primat de l'Eglise Orthodoxe Africaine Mondiale en Afrique du Sud. Alexander était sous la juridiction de McGuire, mais jouissait d'une pleine liberté pour organiser l'Eglise dans sa province ecclésiastique.

En avril 1925, un Ougandais nommé Ruben Spartas, qui depuis longtemps cherissait le projet de rompre avec l'Eglise anglicane et de fonder une Eglise indépendante, écrit à McGuire en lui demandant conseil pour l'exécution de ses projets. Ce n'est que trois ans plus tard, en 1928 donc, qu'il reçoit une réponse de McGuire dans laquelle celui-ci conseille Spartas de se mettre en contact avec D. G. Alexander. Ce dernier le nomme de distance et, sans l'avoir vu, lecteur laïc sous sa responsabilité et sa supervision. Quelques mois plus tard, en janvier 1929, Spartas annonce publiquement sa rupture avec l'Eglise anglicane et établit l'Eglise Orthodoxe

⁴⁶ Le résumé des faits qui va suivre est basé principalement sur CSMMFC, KISA, Report and Constitution, Daudi Maina, F. B. Welbourn, 1961; L. Kazinja, C. G. Rosberg - J. Nottingham, D. Wentink, 1968, 1968 a; J. B. Ndungu, et les études et personnes citées dans les notes suivantes. On trouve également quelques brèves indications chez G. Bertolini, A. Cagnolo, 1944, L. Beecher, 1952, 1953, J. Murray, 1973.

⁴⁷ Sur l'Eglise Africaine Orthodoxe, voir A. T. Thomas.

⁴⁸ M. Garvey est considéré comme un des précurseurs du mouvement de la Négritude. Sur l'influence de sa personne et de son mouvement sur l'Afrique voir E. D. Cronon, W. C. Harr, G. Schepperson, P. Groves, IV, p. 62—63, 79—89, 113—114, 128—129, 187.

⁴⁹ F. B. Welbourn, 1961, se penche sur la question de la validité du point de vue canonique de l'ordination conférée par Villatte.

Africaine en Ouganda. En 1931, Alexander se rend dans ce pays et y ordonne, le dimanche de la Trinité, Ruben Spartas et un de ses amis comme prêtres ⁵⁰.

Lors de son retour en Afrique du Sud, Alexander rencontra à Mombasa deux membres éminents de la KCA, James Beuttah et Parmenas Githendu Mukeri. Ce sont eux qui ont recommandé plus tard Alexander aux indépendants kikuyu. Voilà, en effet, un Africain qui se trouvait à la tête d'une Eglise africaine importante, auréolée du prestige de la vieille Eglise orthodoxe d'Orient, un homme qui était capable de former et d'ordonner des ministres pour les Eglises indépendantes kikuyu ! Aussi, les indépendants oubliaient totalement leurs avances en direction de l'archevêque anglican pour demander des informations supplémentaires à Alexander. Ce dernier leur présenta son Eglise dans les termes suivants : « L'Eglise Orthodoxe Africaine est une Eglise catholique et apostolique, non pas catholique romaine, mais orthodoxe dans sa foi. Dans l'Eglise Orthodoxe Africaine tout prêtre est censé d'être marié, comme dans les Eglises Orthodoxes d'Orient. Un prêtre peut devenir également évêque. Un prêtre ne peut se remarier quand sa femme meurt. Il est permis aux membres de l'Eglise Orthodoxe de lire la bible dans sa totalité (aussi bien l'ancien que le nouveau testament). L'Eglise Orthodoxe Africaine a été fondée le 2 septembre 1921. Comme il a été dit, sa foi est orthodoxe, conforme à celle des Eglises d'Orient dont son épiscopat est également dérivé. Si Elle accepte comme membres et donne accès à tous ses privilèges des personnes de toutes les races, elle cherche plus spécialement à atteindre les millions de personnes de descendance africaine dans les deux hémisphères et se déclare perpétuellement autonome et contrôlée entièrement par des Nègres. C'est une Eglise des Africains, gouvernée par des Africains et pour les Africains, destinée à envoyer des supplications quotidiennes au Dieu Tout-puissant, conduites par des prêtres qui ont à cœur le bien-être des Africains ⁵¹. »

A la suite de ces explications, Daniel Guillaume Alexander reçut une invitation à retourner en Afrique de l'Est, cette fois-ci au Kenya. Il demanda que son voyage lui soit payé, et mille shillings lui furent envoyés par les indépendants kikuyu à cette fin. Il arriva à Mombasa le 8 novembre 1935 où il fut accueilli par une délégation de KISA ayant à sa tête son président Johanna Kunyiha. Quelques jours plus tard, l'archevêque se rend à Gituamba où un accueil enthousiaste l'attend. Une voiture fut mise à sa disposition et on entama sans tarder la construction d'une maison en briques destinée à devenir sa résidence.

Le gouvernement du Kenya voyait d'un œil soupçonneux la présence d'Alexander en plein cœur de la Province Centrale dont les habitants lui avaient déjà donné tant de fil à retordre ⁵². La seule chose que les indépendants attendaient de l'archevêque sud-africain était la formation de ministres. Aussi, le 15 novembre, une semaine à peine après son arrivée au

⁵⁰ Sur l'église de R. Spartas, voir F. B. Welbourn, 1961 ; L. Kazinja.

⁵¹ KISA, *Report and Constitution*, p. 1—2.

⁵² Cfr. KNA, PC/CP 4/3/1, *Annual Reports 1934—1938, Annual Report 1935, Annual Report 1936*. Le dernier rapport admet cependant « qu'on ne peut accuser l'archevêque d'intentions subversives. »

Kenya, Alexander ouvrit un séminaire à Gituamba. Il posait certaines conditions aux candidats : 1. Ils devaient être baptisés ; 2. s'ils étaient mariés, ils devaient l'être selon un rite chrétien ; 3. ils devaient avoir reçu un minimum d'instruction ; 4. ils devaient être des hommes courtois et polis ⁵³. Les premiers candidats retenus furent : Daudi Maina Kiragu, Stephen Wacira Rugara, Elija Kibacia, Jasan Muhungi, et Harrison Gachukia Kimanga. Tous ces candidats, des hommes entre vingt et trente ans, provenaient du milieu de KISA. En mars 1936, Arthur Gatungu, appartenant à KKEA, se joignait à eux. Deux mois plus tard, deux candidats venant du district de Embu furent également admis : William Nyaga et Nathaniel Miano. Mais le premier abandonna rapidement et fut remplacé par un certain Philippe Kiande.

Alexander voulait-il faire les choses sérieusement et de manière approfondie ou était-il charmé par le bon accueil qui lui avait été réservé et trouvait-il le Kenya un endroit agréable où il entendait prolonger son séjour aussi longtemps que possible ? Toujours est-il qu'il donna à entendre que la formation des candidats à la prêtrise pouvait bien durer quatorze ans. Cette exigence fut l'occasion de son premier conflit avec les indépendants qui voulaient que la formation, y compris l'ordination, s'achève en moins de deux ans.

Ignorant totalement la langue kikuyu, l'enseignement d'Alexander se donnait par interprète. Des traductions de textes bibliques existaient heureusement en kikuyu. Le rituel que l'archevêque inculquait à ses élèves était un mélange de celui de l'Eglise catholique et de celui de l'Eglise orthodoxe grecque. L'instruction théorique était complétée par une formation pastorale pratique. Les candidats quittaient souvent Gituamba pour les villages environnants où ils prêchaient dans les locaux des écoles KISA, faisant également office d'églises. Alexander notait les commentaires des villageois et critiquait les sermons et les services conduits par les candidats. Lui-même ne limitait pas ses déplacements aux seuls villages environnants. Il voyageait extensivement à travers toute la province centrale et visitait toutes les écoles indépendantes. Lors de ses randonnées, il administrait le baptême et les autres sacrements. Mais ici se trouvait une nouvelle occasion de conflit avec les indépendants. L'archevêque se faisait payer pour les sacrements qu'il administrait. Ainsi il demandait deux shillings et demi pour un baptême. On s'était entendu qu'un shilling irait au prédicateur local, un autre devait être versé dans un fonds pour l'entretien ou l'érection de l'église du lieu, et un demi shilling était destiné à la caisse de l'école. Il ne fallait pas longtemps pour que Alexander fut accusé de faire disparaître une certaine partie de ces revenus dans sa propre poche. Le fait qu'il disposait maintenant de deux voitures, dont la première lui avait été fournie par KISA, rendait les gens soupçonneux quant à la destination de l'argent qu'ils lui confiaient.

Mais il existait un point de litige plus important encore. Alexander semble avoir montré une certaine prédilection pour un élève particulier de son séminaire dont il avait d'ailleurs lui-même présenté la candidature.

⁵³ On prétend que, en vue de juger de cette dernière qualification, il examinait les paumes des mains des candidats. *J. B. Ndungu*, p. 144.

Il s'agit de Arthur Gatungu qui était aussi le seul candidat qui n'appartenait pas à KISA, mais à KKEA. Les leaders de KISA ne s'étaient pas opposés à la candidature de Gatungu, parce qu'ils avaient espéré que sa formation en compagnie des candidats de KISA et dans une région et une atmosphère entièrement dominées par KISA pouvait faire de Gatungu le lien qui finirait par rattacher KKEA à KISA sous la dominance de cette dernière organisation. Gatungu était certainement le plus instruit des candidats et en fait le seul parmi eux qui était capable de converser en anglais. Il s'en suivait tout naturellement qu'il avait des contacts beaucoup plus fréquents et plus faciles avec l'archevêque que ses condisciples et que Alexander développait une nette prédilection pour le membre de KKEA, Gatungu n'avait nullement l'intention de rejoindre le bercail de KISA. Dès que cela devenait apparent, les leaders de cette organisation n'étaient plus disposés à tolérer sa présence à Gituamba. Ils prenaient prétexte de sa vie morale désordonnée — un aspect de son comportement qui avait été noté quelques années auparavant lorsqu'il faisait fonction d'instituteur à Gituamba — pour le renvoyer du séminaire. Mais Alexander n'abandonna pas son disciple préféré. Avant de quitter Gituamba, Gatungu reçut l'ordination des mains de l'archevêque qui entendait ainsi saisir ce qui lui paraissait être l'occasion unique pour étendre l'influence de son Eglise dans une région dont il avait eu le temps de se rendre compte qu'elle vivait en fait sur un pied de rivalité, voire d'hostilité, avec le reste de la Province Centrale.

Si l'épisode de Gatungu aggravait considérablement la tension déjà existante entre l'archevêque sud-africain et les indépendants de KISA, la rupture totale s'effectuerait lors de discussions sur l'avenir de la nouvelle Eglise indépendante qui restait en fait toujours à organiser et même à fonder formellement. D'importantes divergences de vue se manifestèrent à cette occasion. Alexander avait l'intention de construire une grande église à Gituamba qui porterait son nom. Les ministres qu'il ordonnerait seraient soumis à sa juridiction et seraient, dans son optique, les dirigeants d'une branche de l'Eglise Orthodoxe Africaine, dépendante de l'Afrique du Sud. Ces vues furent rejetées radicalement par les Kikuyu. Ils n'avaient pas le moins du monde l'intention de déposer l'indépendance acquise par rapport aux Eglises britanniques aux pieds d'une dénomination qui, pour être africaine, n'en était pas moins tout aussi étrangère. Ce que les indépendants essayaient de résoudre étaient des problèmes kikuyu ; ce qu'ils entendaient sauvegarder par leur entreprise étaient des intérêts kikuyu. L'un et l'autre ne leur semblaient pouvoir être faits que par des Kikuyu totalement indépendants de toute immixtion étrangère. Les problèmes ressentis par les indépendants étaient différents et, il nous semble, plus profonds que ceux éprouvés par Ruben Spartas en Ouganda. Ce dernier semblait pouvoir se satisfaire d'échanger une dépendance religieuse anglicane et britannique contre une dépendance orthodoxe et grecque.

Aussi les discussions se terminaient-elles par une requête urgente des indépendants à Alexander pour achever dans le plus bref délai le travail qui lui avait été demandé et de quitter le pays aussitôt cette tâche accomplie.

Les disputes et les divergences furent oubliées pour un jour lorsque le

27 juin 1937, l'archevêque ordonna avec grande pompe trois ministres pour les indépendants kikuyu : Daudi Maina, Philippe Kiande et Harrison Gachukia. Les candidats qui avaient passé la veille de leur ordination en priant, en méditant et en observant un jeûne rigoureux, étaient entourés lors de la cérémonie par une foule enthousiaste de Kikuyu venus de toute la Province Centrale, du Rift Valley, de Meru et d'aussi loin que Mombasa.

Peu après, Alexander fut demandé de quitter les lieux. Il se rendait chez son ami Gatungu à Ruthimitu au Kiambu et y passait quelque temps avant de repartir pour l'Afrique du Sud, toujours incertain de ce que deviendrait le statut juridique des groupes indépendants qu'il venait de doter d'un ministère ordonné.

Ce n'est en effet qu'après son départ que les indépendants ont réglé ce problème et que les Eglises indépendantes kikuyu sont venues à l'existence. Sous l'influence d'Arthur Gatungu, la KKEA décida d'affilier ses écoles et églises avec l'Eglise Orthodoxe Africaine d'Alexander. On voit moins le motif réel pour lequel Philippe Kiande de Nyeri optait finalement à son tour pour la fidélité à Alexander. Fallait-il qu'à côté de la traditionnelle opposition entre le Sud Kikuyu et le reste de la tribu se trouva également marquée celle, moins prononcée, qui divisait à son tour les Kikuyu du Murang'a et ceux de Nyeri ? Toujours est-il que KISA ne pardonnait pas à Kiande sa « trahison ». Il fut licencié par l'association en septembre 1937. Kiande ne joignait pourtant pas KKEA identifiée définitivement avec le Sud. Il fonda à Nyeri sa propre organisation baptisée Eglise et Ecoles africaines Orthodoxes (*African Orthodox Church and Schools* : AOCS) qui elle-même ne tarda pas à se scinder en deux lorsqu'un certain Timothée Githori défia l'autorité de Kiande ⁵⁴.

Les deux autres ministres ordonnés par Alexander, Daudi Maina et Harrison Gachukia, attendaient jusqu'en 1938 pour décider, ensemble avec les dirigeants de KISA, de l'avenir de leurs disciples. On s'accordait pour appeler la nouvelle Eglise l'Eglise Africaine Indépendante Pentecôtiste du Kenya ⁵⁵. Plus tard, les indépendants se sont donnés un évêque dans la personne de Harrison Gachukia.

7. Gouvernement ecclésiastique et gouvernement traditionnel

La création d'un clergé, et en particulier d'un évêque, a-t-elle dotée la AIPCA d'organes d'autorité fonctionnant de manière plus individuelle, nous voulons dire plus détachée de la communauté, et donc dans un sens moins démocratique ? Il semble qu'il n'en soit rien. Aussi bien les communautés locales que l'Eglise dans son ensemble continuent à être dirigées par des comités laïcs, donc de manière collective. Le modèle qui persiste est celui des *ciama*, le président de chaque comité assumant en quelque sorte un rôle de *muthamaki*, de porte-parole, car le terme « diriger » que nous venons d'utiliser est à vrai dire trop fort. Ce modèle se répète au

⁵⁴ Plus tard encore, Kiande rejoindra KISA et deviendra même archevêque de l'église associée avec KISA, la AIPCA.

⁵⁵ En 1971, le mot Kenya sera remplacé par Africa. Interview B. Kahihia, évêque AIPCA de Kiliti, 5-1-1972.

niveau des districts, où existent des conseils de districts, et au niveau national où il y a un comité national dont les membres sont élus par les représentants des conseils de district.

Les ministres et l'évêque ne paraissent pas exercer d'autorité dans la direction de l'Eglise autre que celle liée éventuellement à leur fonction rituelle. Ils sont plutôt des spécialistes du sacré, mais qui n'ont pas de voix spéciale dans le chapitre lorsqu'il s'agit de prendre des décisions concernant l'organisation de l'Eglise, quant aux affaires financières, quant à la détermination de la « politique » de l'Eglise ou le sanctionnement éventuel de ses membres. L'évêque n'est, par exemple, pas l'homme automatiquement et ex officio désigné pour s'occuper des disputes et des querelles dans l'Eglise et pour essayer de négocier leur solution en réconciliateur. A l'instar de la pratique traditionnelle, on fera tout aussi facilement appel pour exercer cette fonction au service d'un « ancien » laïque, qui se montre investi du charisme de médiation, de sagesse et de réconciliation⁵⁶. Plus qu'à l'image traditionnelle d'un évêque européen, catholique ou protestant, la physionomie des ministres rappelle, au moins en ce qui concerne le rôle et la place qu'ils tiennent dans la communauté, celle d'un spécialiste rituel kikuyu.

Il est significatif qu'aujourd'hui encore les évêques de la AIPCA estiment qu'ils n'ont même pas le droit d'accorder des interviews portant sur n'importe quel aspect de leur Eglise sans la présence de quelques « anciens ». Aujourd'hui aussi, malgré la mise en place d'une structure ecclésiastique, hiérarchique, principalement inspirée de l'Eglise anglicane, la vie de la AIPCA ne paraît pas plus structurée, dans la conception psychologique des membres, que ne l'était l'existence politique traditionnelle kikuyu. Aucun ministre de l'Eglise ne semble savoir combien de diocèses son Eglise possède. Certains disent qu'il n'y a qu'un seul évêque et c'est le leur ; d'autres affirment qu'il y en a « plusieurs », mais « le plus grand » ou « l'archevêque », c'est « le nôtre ».

L'évêque Benjamin Kahihia nous disait que l'Eglise comptait bientôt ouvrir un grand séminaire à Kiliti⁵⁷. Cette localité près de Nyeri est le lieu de résidence de Kahihia. Mais quelques semaines plus tard, les ministres en charge de l'Eglise de Githunguri nous affirmaient que ce grand séminaire ne s'érigerait pas à Kiliti, mais à Githunguri, puisque « ce lieu est le plus important de tous dans l'histoire de la AIPCA⁵⁸. Le particularisme géographique bat donc toujours son plein. Willy Nvaga, depuis 1948 ministre de la AIPCA, fonde en 1964 sa propre Eglise, qui porte le nom de : Eglise Nationale Indépendante du Kenya (*National Independent Church of Kenya* : NICK). Il admet sans ambages que, au-delà d'une querelle insignifiante sur le nom et la date de la registration de l'Eglise, la raison profonde de ce schisme est à chercher dans le fait que « nous voulons que le centre de l'Eglise soit parmi nous, soit ici à Gicici »⁵⁹ ! Malgré ce schisme,

⁵⁶ Un cas typique se trouve relaté dans KNA, PC/CP 4/3/2, *Annual Reports* 1939, 1948, 1941, 1942.

⁵⁷ Interview B. Kahihia, 28-1-1972.

⁵⁸ Interviews Johanna Kiberi et Akimoni Gachadi, ministres de la AIPCA à Githunguri, 16-5-1973.

⁵⁹ Interview W. Nyaga, 2-8-1972.

par lequel Nyaga se soustrayait à l'autorité de Philippe Kiande, alors évêque de Nyeri, il fut lui-même consacré évêque le 29 septembre 1968 à Kairuri par Daudi Maina qui s'était déclaré évêque de Murang'a et se sentait pleinement autorisé à agir en dehors du consentement et même contre la volonté de Kiande. Comportement déconcertant, certes, pour nous qui le regardons du point de vue des structures et des modèles d'autorité et de pouvoir en vogue dans les Eglises occidentales. Mais en quoi cette manière d'agir serait-elle étrange aux yeux des participants ? Maina agit en expert rituel. Dans la société traditionnelle, celui qui possède cette dignité ne connaît pas de frontières. Lorsqu'il parvient à se créer une notoriété, son champ d'action n'est limité ni par le *mbari*, ni par les divisions territoriales intra-tribales, ni même par les frontières ethniques. Nous avons vu que l'assistance de juges, de guérisseurs, de spécialistes du sacré, qui s'imposaient par la qualité et le succès de leurs interventions, était recherchée sans tenir compte de toutes ces barrières. On se rappellera que même les Maasai recouraient à des guérisseurs et des sorciers kikuyu⁶⁰. Les Kikuyu de leur côté ne méprisaient guère l'aide des experts kamba. C'est à la lumière de ce modèle que le comportement de Maina acquiert intelligibilité et que nous comprenons qu'il ne voit aucun inconvénient à exercer ses pouvoirs au bénéfice d'un Embu, ethniquement différent de lui et ecclésiastiquement (et politiquement) s'émancipant de sa propre communauté. Maina consacre de la sorte sans doute un évêque, mais en même temps quelques principes hérités de la société traditionnelle : celui de l'indépendance du spécialiste du sacré par rapport aux structures territoriales et sociales traditionnelles et par rapport aux structures religieuses importées, celui de la scission selon le modèle de la fragmentation de la société en vertu duquel il a jadis « fondé » lui-même les premières communautés indépendantes de la future AIPCA.

Nous pouvons donc conclure en disant que ce ne serait certainement pas payant d'essayer de comprendre la AIPCA à partir d'une figure de fondateur ou même à partir de personnes que nous serions spontanément enclins à considérer comme les plus importants dépositaires de la signification et de l'expérience propres de l'Eglise, notamment les ministres du culte, en particulier l'évêque. Tout ce que nous avons dit contient au contraire une invitation implicite à nous tourner pour cela plutôt vers la base⁶¹.

⁶⁰ Cfr. Chap. II, paragr. 6.

⁶¹ Aujourd'hui la AIPCA est incontestablement numériquement la plus importante de toutes les églises indépendantes du Kenya, même s'il demeure difficile de se former une idée exacte de son audience. Le secrétaire-général de l'église a refusé de nous communiquer la liste des localités où l'église se trouve établie. Il nous a dit que le nombre d'adhérents du mouvement dépasse les 500 000. L'évêque B. Kahihia nous a cité le chiffre de 496 000, tandis que J. Kunyihia parle de 300 000 membres. Personnellement, nous évaluons la force numérique du mouvement entre 250 et 300 mille. (Evaluation de 1973.)

VERS L'INDEPENDANCE : POURQUOI ?

1. *Des intérêts divergents*

Peut-être ce terme « base » n'est-il pas fort adéquat, puisque la réalité qu'il désigne ici constitue en fait la totalité du corps de l'Eglise, cette dernière étant en quelque sorte acéphale. Distinguons d'emblée dans cette base ou corps deux couches que nous appellerons respectivement l'élite et la masse ou foule. Car, si la AIPCA ne connaît pas de Kimbangu, pas de Matsoua, pas de Lenshina ou de Kivuli, elle compte tout de même dans ses rangs un Gachukia, un Kunyihia, un Maina, un Gachui, un Kimanga, un Wambico et bien d'autres. Après tout ce qui a été dit dans les pages précédentes, on sait que ces personnes ne peuvent être qualifiées de fondateurs. Elles n'ont d'ailleurs jamais revendiqué ce titre¹. Le rôle qu'elles ont joué a plutôt consisté dans un effort pour coordonner les multiples initiatives locales existantes, pour encourager d'autres communautés à s'engager dans la voie de l'indépendance, pour doter les groupes dispersés d'indépendants d'un minimum de structures, d'un corps de statuts, d'un nom commun, d'un ministère consacré et, par le biais de tout cela, d'une physiologie et d'une identité propres. N'étant pas des fondateurs au sens propre du terme, n'étant pas non plus investis d'une autorité du type de celle que l'on rencontre dans les Eglises missionnaires, ces hommes ont assumé, dans un contexte de modernisation, une fonction qui était exercée dans leur société traditionnelle par les porte-paroles des groupes lignagers et territoriaux et des classes d'âge. C'est dans ce sens que nous sommes autorisés à les considérer comme formant une élite. Mais il y a un autre titre, s'enracinant cette fois-ci dans le contexte d'acculturation, en vertu duquel ils ont droit à être qualifiés de la sorte. C'étaient des hommes qui se détachaient de la masse par le fait qu'ils avaient reçu dans les écoles missionnaires les premiers rudiments d'un enseignement non-traditionnel. Certes, on ne doit se faire aucune illusion sur le niveau de cette instruction, mais aussi pauvre et élémentaire qu'elle ait été, le seul fait de l'avoir reçue entraînait certaines conséquences. Elle avait éveillé en eux l'espoir d'être un jour admis au monde du Blanc, d'exercer des fonctions qui étaient jus-

¹ Un seul auteur, pour autant que nous soyons informé, appelle Johanna Kunyihia le « fondateur de la AIPCA » : J. Aoka. Voici la réponse que Kunyihia même nous a donnée à la question : « Qui a été le fondateur de la AIPCA ? » : « Celui qui m'a parlé pour la première fois de l'idée de former une église indépendante est Hezekia Mundia. Je sais que c'était un matin qu'il m'en parla, mais je ne me souviens plus si c'était en 1929 ou en 1930. Mais Mundia n'a pas lui-même inventé l'indépendance. Car j'avais déjà entendu dire que dans le district de Murang'a il y avait des chrétiens « indépendants ». Et d'ailleurs, à Nyeri aussi, et au Kiambu, à plusieurs endroits les gens enseignaient et priaient sans les missionnaires ou les catéchistes. Mais c'est nous, KISA, ensemble avec les ministres ordonnés par D. G. Alexander qui ont fondé la AIPCA. » *Interview J. Kunyihia, 29-8-1972.*

que-là réservées aux seuls Européens, de porter des responsabilités jugées l'apanage des Blancs, d'atteindre un niveau de vie matérielle semblable à celui des Blancs. Bref, il constituait le fondement de leur attente et de leur ambition d'abord, de leur revendication et de leur protestation ensuite. Mais aussi, aux yeux de la masse illettrée et encore profondément immergée dans la mentalité traditionnelle, elle les avait auréolés du prestige qui découlait automatiquement d'une proximité et d'une familiarisation avec l'univers des Européens, même si objectivement cette proximité demeurerait bien lointaine et cette familiarisation peu profonde.

Il semble donc légitime de considérer ces hommes comme formant un sous-groupe important à l'intérieur du corps de la AIPCA. A défaut d'un vrai fondateur, on pourrait s'imaginer que c'est avant tout vers eux qu'il convient de se tourner pour acquérir une intelligence de la signification de la rupture, parce que ce sont eux qui ont joué le rôle le plus « spectaculaire », si l'on veut, dans l'histoire de l'Eglise à l'époque de ses origines.

C'est effectivement de cette manière qu'ont procédé les chercheurs qui se sont penchés sur l'histoire de la formation de la AIPCA. A côté des auteurs qui ont consacré au mouvement l'un ou l'autre petit article ou quelques pages dans des ouvrages couvrant soit toute l'histoire moderne du Kenya, soit celle de l'ensemble du nationalisme kikuyu, c'est surtout au travail de F. B. Welbourn et à ceux de C. G. Rosberg-J. Nottingham et de J. B. Ndungu que nous songeons². L'interprétation proposée par ces auteurs est en effet exclusivement basée sur des interviews qu'ils ont eues avec quelques hommes appartenant au sous-groupe que nous venons d'appeler élite.

Nous nous permettons de contester la valeur de cette méthode d'investigation. Nous n'entendons guère insinuer que ce que ces hommes ont à dire ne soit pas important. Nous sommes loin d'avoir une telle idée. Ce que nous contestons est que cette seule source d'information puisse suffire pour nous donner une image complète des facteurs qui sont à la base du succès du mouvement séparatiste kikuyu.

Précisons ce que nous voulons dire. S'il y avait des groupes indépendants plus tôt, l'événement décisif qui a fourni l'occasion directe à la conjugaison de leurs efforts et à l'expansion du mouvement a été la crise de la circoncision des filles qui a connu son point culminant durant les années 1929—1931. Les interprétateurs nommés plus haut insistent sur le caractère secondaire de l'objet concret de la querelle de la circoncision. Ils voient dans la fondation de l'Eglise une manifestation du nationalisme kikuyu, et c'est cette note nationaliste qui constitue à leurs yeux l'essence et la racine profonde du mouvement. Ils sont convaincus que ce dernier aurait vu le jour de toute manière, même s'il n'y avait pas eu de crise autour de la pratique de la circoncision des filles. Cette dernière aurait bien fourni au nationalisme bouillonnant l'occasion qu'il attendait pour exploser, mais elle n'aurait pas constitué elle-même de la dynamite.

Cette interprétation peut, en effet, se réclamer de témoignages recueillis de la bouche des membres de l'élite de la AIPCA. L'enjeu de l'affaire aurait été la volonté des Kikuyu de secouer le joug anglo-saxon au moins

² F. B. Welbourn, 1961 ; C. G. Rosberg - J. Nottingham ; J. B. Ndungu.

dans le domaine culturel, de prendre en main leur propre destin, et notamment d'imposer eux-mêmes le rythme avec lequel la modernisation de la tribu devait s'effectuer, de décider par eux-mêmes lesquelles de leurs coutumes traditionnelles il convenait de laisser tomber en désuétude et quelles autres il fallait continuer à pratiquer. Nous n'allons pas mettre ici en question la valeur de cette thèse pour l'explication de l'attitude de l'élite, même si nous la jugeons incomplète. Elle jette, par exemple, le voile sur le rôle que la frustration et l'ambition personnelles ont indubitablement joué dans la genèse de l'option au moins de certains membres de cette élite.

Mais le point que nous voulons mettre en lumière ici est différent. Certes, nous savons que des notions comme « élites » et « masses » demeurent jusqu'à un certain point incertaines et que leur usage peut dès lors prêter à équivoque. Mais elles n'en désignent pas moins une bipolarité qui sous-tend l'organisation de la dynamique sociale et culturelle : une tension entre la force enfouie dans la masse, dans la conscience qu'elle prend d'elle-même, et, d'autre part, la représentation qu'en donne une minorité portée, au nom de ses titres passés ou de son pouvoir présent, à juger de tout d'après ses propres critères. « Un groupe particulier se crédite d'être la norme universelle. Il enclôt en soi la « vérité » — qu'il s'agisse de culture ou de politique³ ». L'explication « nationaliste », par exemple, dont nous traitons, soulève une question. L'idée est aujourd'hui largement acceptée que le langage « nationaliste » que profèrent les élites africaines d'après l'indépendance ne rejoint pas toujours exactement les aspirations pourtant tout aussi « nationalistes » des masses du continent noir. Un sociologue sénégalais, par exemple, écrit : « On peut être confondu par le courant de nationalisme des nouvelles bourgeoisies africaines, qui semblerait rejoindre celui des masses africaines. En fait, la teneur de ce nationalisme diffère fondamentalement de celui des masses : on a affaire à deux nationalismes qui n'ont en commun ni le même support, ni la même finalité et qui n'exigent ni la même urgence dans leur réalisation, ni le même processus⁴ ».

Cette distinction, qui a éclaté au grand jour après l'indépendance, semble en fait prolonger une différence d'optique qui, pour être moins apparente, moins tranchée et davantage voilée par la mobilisation nécessaire contre un ennemi commun, n'en existait pas moins à l'époque coloniale. Prefaçant un livre sur les mouvements religieux indépendants kongo, R. Bastide oppose deux expressions de la conscience africaine opprimée par la colonisation : « Il faut oublier l'image d'Orphée, c'est-à-dire du poète africain, pour lui substituer () une autre image plus authentiquement africaine, même si elle paraît renier le paganisme originel, et qui est celle des paysans qui ne savent parler que leur langue : l'image des Christ noirs. Bref, l'étude du messianisme est plus importante que l'étude de la littérature nègre, celle de la praxis révolutionnaire que celle des idéologies d'intellectuels, si nous voulons saisir la nature de la résistance des masses à l'apport des Blancs⁵ ».

³ M. De Certeau, p. 187—188.

⁴ J. P. N'Diaye, p. 9.

⁵ R. Bastide, p. 7.

L'anthropologue britannique P. H. Gulliver établit une distinction similaire : « Les intérêts des leaders peuvent différer des intérêts de ceux qui les suivent, par exemple, là où ces leaders constituent une élite minoritaire instruite, tandis que les disciples sont des paysans demi-lettrés — néanmoins, un même ensemble des symboles peut être mis au service d'un but commun ⁶. »

Nous ferions un pas de plus en affirmant, d'abord, qu'à l'intérieur même des mouvements que Bastide oppose aux élites, l'opposition entre l'élite et la masse peut se reproduire, mais sur une échelle numérique plus réduite que lorsqu'on a affaire à des populations entières, ensuite que la divergence d'intérêts que Gulliver constate entre la minorité de l'élite et les « paysans demi-lettrés » peut se manifester également entre une « élite demi-lettrée » et ce qu'on pourrait appeler « des paysans illettrés ».

Nous pensons que ces distinctions deviennent effectivement pertinentes lorsqu'il s'agit de se faire une idée du faisceau de mobiles divers qui se trouvent à la base de l'émergence de la AIPCA. On peut, à notre avis, distinguer en réalité trois groupes différents dont les motivations propres ont apporté un apport spécifique à la naissance de l'Eglise. Nous introduisons en effet une subdivision dans la catégorie de l'élite ou, si l'on préfère, nous y distinguons les « lettrés » et les « demi-lettrés » même s'il n'est pas aisé de tracer les limites de catégories libellées de cette façon.

Certaines structures et certains modèles de comportement traditionnels nous sont apparus susceptibles d'éclairer le processus déterminé et les modalités particulières selon lesquels l'indépendance religieuse s'est concrètement réalisée. Un autre aspect de la structuration socio-politique, le mécanisme du roulement des générations, semble rendre compte du moment temporel où le devenir de l'indépendance religieuse a atteint son climax (Chap. XIII).

Après cet examen de l'apport des structures, nous allons nous tourner vers les hommes, dont le comportement se trouve modelé par les structures, en vue de déceler la présence de mobiles qui expliqueraient les faits à un niveau plus conscient. Nous allons le faire pour chacune des trois couches que nous avons été amené à distinguer dans la population.

2. Une orientation politique

Il y a d'abord un groupe de gens qui, sans devenir nécessairement tous des membres effectifs de l'Eglise, lui ont assuré toute leur sympathie, leur encouragement et leur appui financier et moral. C'est le cercle des personnes influentes au sein de la KCA parmi lesquelles nous retenons, à titre d'exemple, les noms de Jomo Kenyatta, Parmenas Githendi, James Beutah, Mbiyu Koinange. Les motivations de ce groupe étaient essentiellement et, sans doute, purement politiques. Leur tactique en rapport avec la querelle de l'*irua*, et plus tard avec la fondation de la AIPCA, visait deux buts. Dans la première, ils voyaient une occasion pour cimenter l'union et la cohésion d'un peuple qui n'avait jamais été profondément uni et toujours traversé par des clivages. Cette unité visée ne devait constituer elle-même

⁶ P. H. Gulliver, 1969, p. 33.

à long terme qu'un moyen à utiliser plus tard dans la lutte politique. Mais même pour ce groupe il est, à notre avis, inexact de dire que la querelle de la clitoridectomie n'a été qu'une occasion quelconque, choisie pratiquement au hasard. Cette thèse implique que le rôle qu'a joué ce conflit aurait pu être assumé par une autre querelle à propos de n'importe quelle pratique traditionnelle kikuyu. Ceci ne nous paraît pas prouvé. La lutte contre n'importe quel symbole traditionnel n'aurait pas pu galvaniser toute la population kikuyu comme l'a réussi à faire l'attaque des missionnaires protestants contre la circoncision des filles.

P. H. Gulliver a décrit le mécanisme déterminant le choix des symboles autour desquelles la cohésion, l'adhérence, l'unité d'une tribu sont susceptibles de se cristalliser : « Des groupes particularistes émergent le plus puissamment en contraste et en opposition avec d'autres groupes avec lesquels ils sont en compétition et qui paraissent les menacer. Formulé d'une façon extrême, l'argument est que ce sont *les intérêts économiques et politiques concrets* qui constituent la base de la tribu et du tribalisme — la défense de ceux-ci contre les revendications extérieures et leur développement selon les préférences et les avantages locaux. Dans cet argument on tient que les symboles, les valeurs et les formes sociales communes émergent *là où et dans la mesure où elles supportent les intérêts essentiels du peuple*. Selon la nature de ces intérêts et l'étendue de leur distribution, tel ou tel trait culturel se trouvera accentué (et les autres mis en sourdine). Des caractéristiques qui potentiellement sont aptes à être utilisées sont négligées, voire même niées dans les circonstances où elles ne renforcent pas les intérêts de base en question ⁷. »

Les dirigeants de la KCA savaient pertinemment bien que, contrairement à ce qu'affirmaient leurs bruyants slogans de propagande, les Kikuyu n'avaient jamais été un peuple profondément uni politiquement. Ils n'étaient pas naïfs au point de croire que la défense de « n'importe quelle » coutume traditionnelle serait susceptible et capable de réaliser cette unité comme par un coup de baguette magique. En réalité, aucune coutume kikuyu ne possédait ce pouvoir, même pas la circoncision des filles. Au lieu de conduire le peuple à son unité, la « querelle de l'*irua* » a en fait, une fois de plus, mis en lumière et accentué les clivages existant à l'intérieur de la société kikuyu. Mais si les hommes politiques ne sont pas parvenus au résultat escompté, ils ont eu l'intelligence de comprendre que dans la conjoncture historique du moment, l'*irua* constituait concrètement la coutume traditionnelle offrant le plus de chance à être manipulée avec succès dans le sens désiré. Kenyatta dit que son abolition mènerait à la désintégration de la tribu. Ceci non seulement parce qu'elle fonctionnait dans la société traditionnelle comme un des rares éléments vraiment unificateurs, mais surtout parce que *le contexte historique permettait de faire apparaître cette coutume comme liée de manière intime et indissociable à la défense des intérêts économiques vitaux du peuple*. Nous aurons à nous expliquer sur ce point dans quelques instants. Pour le moment, il s'agit de circonscrire le rôle qui a été joué par les dirigeants politiques dans la genèse de la AIPCA. Point n'est besoin de redire ici qu'ils n'ont

⁷ *Ibidem*, p. 32. C'est nous qui soulignons.

pas été des fondateurs au sens technique du terme. Mais la manipulation consciente et délibérée de la querelle de l'*irua*, exploitation qui était menée par eux et dont nous décrirons plus loin la modalité, a permis au second groupe de l'élite que nous avons distingué de trouver enfin le tremplin à partir duquel il deviendrait possible de coordonner et d'organiser les diverses manifestations dispersées du glissement quasi automatique et inconscient vers l'indépendance, de rendre en quelque sorte ce mouvement conscient de lui-même, de sa finalité interne non encore explicitée, et de lui fournir la cohésion, l'ampleur et l'extension nécessaires pour passer de l'indépendance au schisme, de la juxtaposition d'un ensemble de noyaux en conflit avec les missions à une nouvelle Eglise.

Ce dernier résultat a-t-il été consciemment envisagé et voulu par les militants politiques ? Il est difficile de soutenir au moyen de preuves indubitables qu'il en a bien été ainsi dès le début. Mais il est certain qu'ils n'ont pas manqué de se réjouir *post factum* du cours qu'avaient suivi les événements. L'engagement d'hommes comme Mbiyu Koinange⁸ et de Jomo Kenyatta au service des écoles indépendantes kikuyu, historiquement et idéologiquement liées de manière indissociable, entre autres, à la AIPCA en dit long sur leurs sentiments. On sait du reste que ces deux hommes politiques, qui se trouvent actuellement à la tête de la République du Kenya, ont donné jadis à la AIPCA la promesse formelle qu'elle serait élevée à la dignité d'Eglise officielle des Kikuyu et même, à l'image de l'Eglise anglicane du Royaume-Uni, au statut d'Eglise d'Etat du Kenya, une fois que l'indépendance serait acquise⁹. Il est clair qu'à cette époque certains membres de la KCA ont considéré la AIPCA comme le versant théologique ou mythologique de leur idéologie politique. Elle a dû constituer, aux yeux de la KCA, non seulement un fertile champ d'action désormais soustrait à l'influence missionnaire européenne et largement ouvert à sa propre endoctrination, mais également une réalisation embryonnaire du « royaume à venir » de l'indépendance. Ce royaume devait comporter, à l'instar aussi bien du pouvoir colonial, dont les missions lui paraissaient entièrement solidaires, que de la culture traditionnelle kikuyu dans laquelle, selon l'expression de Kenyatta, « l'Eglise et l'Etat ne font qu'un », une face politique et une face mythologique. Cette dernière, déjà matérialisée dans une institution, devance en quelque sorte l'histoire et, par son existence même au vu et au su de tout le monde, rend moins utopique la pleine réalisation de l'espérance nationaliste.

Mais tout ceci concerne surtout la période après la fondation effective de la AIPCA. Sommes-nous en mesure d'affirmer que ces motivations ont également précédé cette fondation et même en quelque sorte présidé à

⁸ Actuellement ministre d'état, attaché à la présidence de la République du Kenya. Sur M. Koinange, voir P. Mwaura, 1972 c.

⁹ Les gens qui, à des heures qui se prêtaient aux confidences, nous ont donné cette information, nous ont prié par après de ne mentionner sous aucun prétexte leur nom en rapport avec elle. Il y a toutefois une exception à cette règle, celle de J. M. Kariuki, qui nous a accordé toute liberté pour le citer *Interview J. M. Kariuki*, 30-4-1973. Monsieur Kariuki fut un des membres les plus populaires et les plus puissants d'un groupe d'opposition existant à l'intérieur de KANU, le parti unique du Kenya. Il a été assassiné le 2 mars 1975.

elle ? Il convient de rappeler ici que les deux groupes que nous avons distingués dans l'élite kikuyu n'ont pas mené une existence entièrement indépendante l'un de l'autre. Ils n'étaient du reste pas constitués à proprement parler en groupes. Ceux-ci ne sont que des entités que nous distinguons au plan analytique et *a posteriori*. En réalité, ces gens avaient fondamentalement un intérêt majeur commun, la promotion de la cause kikuyu. Ils éprouvaient un même ressentiment profond à l'égard des attitudes frustrantes des Européens. Enfin, chose plus importante encore, beaucoup de ceux que nous rangeons dans le second groupe étaient membres de la KCA dont le premier groupe assumait la direction. C'est le cas, par exemple, de Johanna Kunyiha, premier président de KISA et grand promoteur de la AIPCA. Il est hautement invraisemblable qu'une question comme celle de la formation d'une Eglise indépendante, qui soulevait à l'époque tant de poussière, n'ait pas constitué un sujet fréquent de conversation et de délibération entre ces gens et que la KCA n'ait pas été intéressée aux projets en cours, n'ait pas approuvé et appuyé les initiatives en cette matière prises par certains de ses membres ou par des hommes ayant des intérêts similaires. On se rappellera, par exemple, que ce sont des membres de la KCA qui ont fait connaître l'archevêque D. W. Alexander aux indépendants. Si les hommes politiques entendaient manipuler la querelle de l'*irua* en vue de façonner l'unité du peuple dans sa résistance, leur appui et leur rôle instigateur dans la genèse de la AIPCA visait sans doute à affaiblir le front européen en attaquant d'abord son maillon le plus faible du point de vue matériel : les missionnaires. Tout en restant personnellement sur leur terrain propre, celui de l'action politique au sens strict du terme, les dirigeants de la KCA ont injecté dès le début à la AIPCA une orientation politique dont, jusqu'à ce jour et malgré l'affirmation contraire explicitement inscrite dans ses constitutions¹⁰, elle n'est pas encore parvenue à se détacher complètement. Cette orientation lui a valu d'être à deux reprises suspendue par le gouvernement établi¹¹. C'est avec raison que T. O. Ranger dit qu'il est difficile d'écrire l'histoire politique du Kenya sans référer au rôle joué par les Eglises indépendantes¹², et que l'indépendance religieuse est devenue une part vitale de l'histoire politique de ce pays¹³. Les faits semblent donc autoriser amplement une interprétation du mouvement en termes politiques.

3. La recherche d'un statut social

Le second groupe est constitué par les personnes qui ont effectué le travail concret de coordination des mouvements locaux vers l'indépendance, dont de la sorte l'Eglise d'une organisation, d'une unité, d'une constitution et de statuts, et par celles qui ont été les premiers ministres de son culte.

¹⁰ La connexion avec la politique est niée de manière absolue dans le texte des constitutions déposé dans les dossiers du *Kenya Registrar General*, où nous l'avons consulté.

¹¹ Une première fois par le gouvernement colonial, pendant l'état d'urgence à l'époque de la révolte Mau Mau (*KOG, Supplement no 58, 14-11-1952*) ; une deuxième fois par le gouvernement indépendant en 1969 (*KOG, 4-2-1969*).

¹² T. O. Ranger, 1971, p. 123.

¹³ *Ibidem*, p. 122.

Prenant le risque de provoquer quelques froncements de sourcils indignés, force nous est de tenir que la motivation spécifique de ce groupe ne nous est pas apparue comme étant des plus idéalistes. Personnellement cela ne nous dérange aucunement, mais un certain courant d'idées actuel n'est guère favorable à des affirmations du genre de celles qui vont suivre, tout au moins lorsqu'elles portent sur des personnes ou des organisations dont on a décidé — il est difficile de savoir en vertu de quel principe de la recherche scientifique — qu'elles ne possèdent que des côtés charmants et enthousiasmants. Nous pensons pourtant que ces affirmations constituent l'expression de la vérité la plus stricte. Nous sommes d'autant plus convaincu de la valeur des conclusions qu'elles expriment que celles-ci se sont imposées à nous en partie contre notre attente et certainement contre nos désirs personnels. Mais au bout de multiples contacts et de longs entretiens avec Johanna Kuniha, il était difficile de ne pas conclure que l'activité débordante que cet homme a déployée au service de KISA et de la AIPCA constituait en réalité psychologiquement une réponse multiforme à une frustration profonde subie dans sa jeunesse de la part de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse. Renvoyé en 1922 de l'école des infirmiers de Tumutumu, dépendante de cette mission, pour avoir participé à une manifestation contre la déportation de Harry Thuku, Kuniha a vu son avenir gravement compromis. Or, depuis le jour où il avait compris que le secret du pouvoir et de l'autorité du contre-maître indien qui surveillait la construction de la route à laquelle Kuniha travaillait avant de fréquenter l'école, devait résider d'une manière ou autre dans le petit carnet et le bout de crayon qui ne le quittaient pas, il avait décidé que lui aussi manipulerait un jour ces objets magiques pour devenir un homme important¹⁴. Tant mieux s'il pouvait réaliser ce rêve dans une situation et d'une façon qui lui permettaient en même temps de se venger des Presbytériens en montrant que, grâce entre autres à Kuniha, les Kikuyu n'avaient désormais plus besoin des écoles et des églises de la CSM.

Kuniha était parmi les destructeurs des jardins d'école en 1925¹⁵ et il était, avec Ezekia Mundia, le premier visiteur « politique » de Thuku lorsque celui-ci fut relâché de détention en décembre 1930¹⁶.

De ce même Ezekia Mundia qui avait, lui aussi, été licencié de l'école de Tumutumu pour avoir participé à une manifestation en faveur de Thuku, Kuniha atteste que c'est lui qui « un jour, en 1929 ou au début de 1930, me parla pour la première fois d'une organisation administrant des écoles et des églises qui n'appartiendraient pas aux Ecossais et fonctionneraient en dehors de leur contrôle »¹⁷. Le renvoi de l'école a sans doute constitué pour les deux hommes un trauma, dont ils sont parvenus à se libérer grâce à la fondation de KISA et AIPCA qui a dû revêtir dans leur existence le sens d'une catharsis personnelle.

Il est difficile aussi de ne pas reconnaître la place tenue par l'ambition personnelle dans la vie de Daudi Maina, homme par ailleurs honnête et profondément religieux. Daudi, qui fréquentait assez bien les missionnaires

¹⁴ Nous avons évoqué cet épisode de la vie de Kuniha au Chap. VI, paragr. 1.

¹⁵ *Interview J. Kuniha, 18-1-1972.*

¹⁷ Cfr. note n° 1.

¹⁶ Cfr. K. King, 1971, p. 173.

catholiques, a un jour déclaré, avec une sincérité qui l'honore, qu'il était prêt à quitter immédiatement son ministère dans la AIPCA à condition que l'Eglise catholique accepte de lui conférer le sacerdoce. Lorsque, argumentant qu'il ne possédait pas la formation intellectuelle requise par l'Eglise pour l'exercice de cette fonction, on lui proposa de le nommer catéchiste, il répondit : « Cela n'est pas assez. Dans ces conditions je reste où je suis ¹⁸. »

L'histoire retiendra probablement les noms de Kunyihia, Mundia et Maina comme étant parmi ceux des figures les plus marquantes de cette période des origines de la AIPCA. Ce que nous venons de relever à propos d'eux vaut certainement, et dans une mesure plus grande, pour d'autres figures appartenant au second groupe de l'élite. Beaucoup de ces personnes ont trouvé dans l'accès à l'indépendance religieuse et ecclésiastique l'occasion de réaliser une promotion et d'obtenir un statut social qui ne leur étaient plus accessibles dans la société traditionnelle et qui ne leur étaient pas encore accessibles ni dans la société profane ni dans la société religieuse modernes. Les cas de trois « fondateurs » locaux du mouvement indépendant dans le district de Kiambu constituent de bonnes illustrations. Zefania Wainaina, Zacharia Wambura et Barnaba Regiru, qui parcouraient le district en montant les chrétiens contre les instituteurs et catéchistes envoyés par la CSM, avaient tous les trois eu des déboires avec la mission. Le premier était surveillant de dortoir et avait été licencié pour des motifs non spécifiés. Le second avait déchu de sa dignité d'« ancien de l'église » parce qu'il avait, dans un de ses accès de colère, cassé le bras au chef Kioi et, dans un autre, rossé bigrement sa femme. Le dernier avait été réprimandé et sanctionné pour avoir administré une série de coups de pied à un instituteur à Rithimutu ^{18a}. A des hommes pareils, offusqués et frustrés, l'indépendance fournissait une excellente occasion pour recouvrir leur dignité ou leur emploi.

Ce qui nous a souvent frappé dans nos contacts avec les ministres du culte de la AIPCA est leur tendance à souligner explicitement ou de manière à peine voilée l'égalité de leur statut avec celui des ministres des Eglises missionnaires, de leurs institutions avec celles des Eglises d'origine européenne. C'était comme s'ils ressentaient continuellement le besoin de se rassurer eux-mêmes sur ce point. Relevons, à titre d'exemple, quelques manifestations de cette attitude. Lors d'une cérémonie d'ordination d'un prêtre catholique dans la cathédrale de Nyeri, Philippe Kiande, évêque de la AIPCA, s'est brusquement installé dans le rang des prêtres qui imposaient tour à tour les mains au nouvel ordonné et lui a à son tour imposé les mains ¹⁹. Il s'agit d'une anecdote innocente, mais dont l'interprétation est aisée et dont l'importance psychologique doit avoir été énorme aux yeux de celui qui en fut le héros.

Willy Nyaga, ministre de la AIPCA depuis 1948 mais qui s'en détacha

¹⁸ Interview F. Comoglio, 7-3-1973. Le Père Comoglio, de la Congrégation de la Consolata, était lié d'amitié avec Daudi Maina, dont il a baptisé deux enfants dans l'église catholique.

^{18a} KNA, PC/CP 8/1/1.

¹⁹ Il s'agit de l'ordination de l'abbé S. Kibui en 1964. Plusieurs missionnaires et prêtres autochtones nous ont relaté le fait.

en 1968 pour devenir l'évêque de sa propre Eglise, raconte avec une visible satisfaction que l'aube blanche qu'il porte et les insignes épiscopaux qu'il arbore lui ont été offerts par un missionnaire catholique. Et il ne manque pas d'interpréter ce geste, réel ou fictif²⁰, du missionnaire en question comme constituant la preuve que les catholiques reconnaissent Willy Nyaga comme étant l'égal d'un évêque de leur Eglise²¹.

Sans aucun doute la recherche d'un statut, d'une promotion sociale a été un déterminant caractéristique de la motivation de ce second groupe qui explique la part qu'ont joué ses membres dans la genèse de la AIPCA²².

4. La foule méconnue

Mais les deux groupes dont nous avons parlé jusqu'à présent ne constituent que des fractions absolument minoritaires. Leurs initiatives n'auraient mené à rien s'il n'y avait pas eu, au cours des années 1929—1935, une volonté massive de la part des fidèles des Eglises missionnaires protestantes de se soustraire à l'autorité religieuse établie. Pourquoi des franges entières de la population ont-elles perdu confiance dans les institutions missionnaires et se sont-elles réfugiées sous les ailes d'un mouvement religieux indépendant ? Ces simples gens n'étaient guère des maîtres du jeu politique. L'élément promotion sociale n'entre pas non plus en ligne de compte lorsqu'il s'agit de rechercher les motivations spécifiques des membres de la foule qui, dans la AIPCA comme dans les Eglises missionnaires, ne constitueront jamais rien d'autre que la foule. Dans les études consacrées à notre Eglise, cette foule est laissée entièrement pour compte. Pour comprendre ses mobiles à elle, il nous faut retourner à la querelle de *l'irua ria aka*.

Nous avons déjà relevé que ceux qui ont écrit sur les origines de la AIPCA sont d'avis que cette dispute « théologique », qui a transformé pendant quelques années le pays kikuyu en une véritable chaudière bouillante, n'a en réalité constitué qu'une occasion absolument fortuite, un prétexte en fin de compte, pour passer à la formation d'une Eglise indépendante. La clitoridectomie aurait pris ainsi valeur de symbole. L'argumentation qu'on développe présente quelques variantes, mais le fond en reste identique. Ce que les Kikuyu voulaient, dit-on, c'est l'indépendance. Comme il leur était impossible de travailler à la réalisation de ce projet sur le plan proprement politique, ce désir a momentanément dû être canalisé vers des objectifs d'autonomie dans la sphère religieuse. Autrement dit, l'Eglise indépendante permet de vivre une autonomie africaine refusée sur le plan politique²³. Ce que les gens visaient, disent d'autres, était avant tout la constitution d'une Eglise dont le commandement suprême et la responsabilité finale reposeraient dans les mains de dirigeants africains. Le pro-

²⁰ Nous n'avons pas vérifié la véracité des dires de W. Nyaga.

²¹ Interview W. Nyaga, 2-8-1972.

²² Nous essayerons d'expliquer plus loin pourquoi ces personnes ont choisi de réaliser leurs aspirations sur le terrain religieux.

²³ A. Meister, p. 163—165. Cet auteur applique au mouvement kikuyu une thèse formulée de manière plus générale pour les mouvements d'Afrique Noire par G. Balandier, 1953, 1963 et pour les mouvements de trois continents, par L. Mair, 1959.

blème se trouve de la sorte réduit à celui d'une question purement raciale²⁴. En réagissant contre l'attaque missionnaire sur l'*irua*, les Kikuyu entendaient résolument retourner à leur passé primitif, commente de son côté le psychologue J. Carothers²⁵. Il s'agissait, selon d'autres encore, de faire comprendre aux Européens en général et aux missionnaires en particulier que les Kikuyu entendaient décider eux-mêmes du rythme de la modernisation de leur société et de raver définitivement aux mains des missionnaires l'initiative à ce sujet²⁶. A. Gatungu prétend même que ceux qui se sont opposés jadis à la suppression de la clitoridectomie étaient parfaitement convaincus que cette coutume était condamnée à disparaître un jour, mais qu'ils estimaient seulement que l'heure de la liquider n'était pas encore venue et que cela ne devait pas se faire en forçant les gens²⁷.

Un auteur a timidement avancé l'opinion qu'il n'est pas entièrement à exclure que l'on doive voir dans la résistance kikuyu à la suppression de la coutume une manifestation du clivage entre hommes et femmes existant de longue date dans la société traditionnelle kikuyu : « Les partisans de la clitoridectomie se sont appelés les Kikuyu « purs ». Ceci laisserait croire que les défenseurs de la coutume aient été surtout animés par la volonté de garder « pur » au moins un domaine — le domaine féminin — et de le soustraire à toute influence étrangère. Encore faudrait-il savoir si ce désir de garder les femmes « pures » répond à un désir profond des Kikuyu de protéger la femme dans son propre intérêt, ou s'il ne reflète pas aussi un désir inavoué de maintenir définitivement la femme dans une condition inférieure²⁸ ? »

Nous reviendrons plus loin sur cette dernière hypothèse. Quant aux précédentes, nous avons déjà émis notre avis qu'elles reflètent en partie les opinions des auteurs eux-mêmes, en partie les idées et l'attitude psychologie de personnes appartenant à l'élite. Dans certains cas, il nous semble qu'il s'agit de rationalisations élaborées par cette élite *a posteriori* et jetées dans le dossier au moment où ses membres étaient interrogés par les chercheurs²⁹.

Quant à l'essai d'interpréter les événements à la lumière d'un clivage traditionnel dans la société kikuyu, nous estimons qu'il s'agit-là d'une idée en partie valable. Nous contestons toutefois que ce soit le clivage entre les sexes qui ait été surtout pertinent ici, pour affirmer que c'est plutôt celui entre générations qui a été déterminant³⁰. L'antagonisme hommes-femmes existe incontestablement dans la société traditionnelle³¹. Plusieurs légendes et mythes en rendent explicitement compte et certains autres traits culturels le manifestent également. Mais on ne peut pas perdre de vue que dans la querelle autour de la clitoridectomie les forces masculines et féminines étaient également réparties des deux côtés de la barrière. Plus

²⁴ J. Mwangi.

²⁵ J. C. Carothers, p. 11.

²⁶ F. B. Welbourn, 1961 ; T. O. Ranger, 1965 ; C. G. Rosberg - J. Nottingham.

²⁷ Interview A. Gatungu, 11-5-1973.

²⁸ R. Buijtenhuijs, p. 127.

²⁹ C'est en particulier le cas, nous a-t-il semblé, de A. Gatungu.

³⁰ Cfr. Chap. XIII, paragr. 4.

³¹ Cfr. Chap. III, paragr. 17.

exactement, la majorité des femmes, comme la majorité des hommes, étaient pour le maintien de la coutume, tout comme une minorité de femmes et une minorité d'hommes se prononçaient pour sa suppression. L'opposition des sexes, au moins appréhendée de manière occidentale, comme elle apparaît ici, ne peut donc revêtir valeur explicative. Nous croyons par conséquent devoir rejeter l'hypothèse élaborée par Buijtenhuijs, qui du reste n'y est pas fort attaché lui-même. Nous ne faisons cependant que la récuser sous la forme particulière dont il l'énonce, car nous reviendrons sur la question plus loin. Entre temps, le mérite de cet auteur, qui n'a jamais travaillé sur le terrain, est ailleurs. Il est, à notre connaissance, le seul dans la littérature à mettre en question ce que nous pourrions appeler les opinions reçues sur le rôle dit accidentel de la querelle de la clitoridectomie dans la genèse de la AIPCA. « Il est beaucoup plus difficile, en revanche, de comprendre pourquoi la résistance kikuyu s'est cristallisée autour de la clitoridectomie. Il ne fait pas de doute que cette coutume a été en partie un prétexte, et qu'elle a pris valeur de symbole. Plusieurs auteurs, dont T. Ranger et F. B. Welbourn, ont soutenu cette thèse, mais les considérations tactiques n'expliquent pourtant pas de façon entièrement satisfaisante pourquoi c'est justement la clitoridectomie qui a pris valeur de symbole. N'y aurait-il pas aussi des raisons profondes relevant du domaine de l'inconscient ³² ? » C'est alors que l'auteur avance son hypothèse sur le clivage entre les sexes pour conclure : « Une étude ethno-psychiatrique pourrait seule fournir la réponse à ces questions ³³. »

Nous n'avons pas pu donner suite à cette dernière suggestion, parce que l'ouvrage de Buijtenhuijs n'était pas paru au moment de notre départ pour le terrain. En outre, une enquête ethno-psychiatrique sérieuse ne saurait, à notre avis, être entreprise avec chance de résultats valables que lorsqu'on est déjà depuis plusieurs années et profondément familiarisé avec la culture du peuple parmi lequel on désire mener cette enquête. Par contre, nous sommes revenu du terrain avec la conviction que les théories courantes n'expliquaient aucunement les raisons d'adhérence du simple peuple au mouvement religieux indépendant dont nous traitons. Ce peuple nous est apparu comme ayant ses motivations propres, différentes de celles qui paraissent avoir poussé les groupes composant l'élite. On a projeté indûment dans la masse les sentiments, les attitudes et les mobiles de l'élite. On a peut-être aussi, consciemment ou inconsciemment captif d'une certaine conception de l'historiographie, considéré les idées et les mobiles de la foule comme étant quantité négligeable.

Nous allons donc essayer de reconstituer cette vision du peuple.

5. La pertinence étiologique propre de l'*irua*

Un premier fait à relever est que c'est vraiment faire violence à la vision kikuyu que de mettre l'*irua* simplement sur le même plan que les autres coutumes et pratiques traditionnelles de la tribu.

³² Cfr. note n° 28.

³³ Cfr. note n° 28.

1. A la lumière de ce que nous avons appris au chapitre VIII concernant la signification de la circoncision dans la société kikuyu, il est surprenant qu'on ait pu qualifier si légèrement la lutte des missionnaires contre cette coutume centrale comme un simple prétexte. A vrai dire, les auteurs qui se laissent aller sur cette pente ne font que reprendre à leur compte la vue officielle des missionnaires protestants telle que celle-ci a été exprimée par le docteur Arthur et par le mouvement PKP, suscité par le monde missionnaire et agissant comme son fidèle porte-parole. Dans une lettre au directeur du département de l'éducation, Arthur énonce clairement son point de vue : « Cette résistance constitue un mouvement politique créé par la KCA. Ce mouvement a attaqué l'Eglise avec l'arme de la circoncision, mais les troubles auraient tout aussi bien pu éclater directement contre le gouvernement ou, d'une manière ou autre, être dirigés contre les colons. Il a, au moins indirectement, fait couler du sang, notamment celui d'une demoiselle missionnaire, et il peut encore être prouvé qu'il s'agit-là d'un meurtre politique³⁴. »

Ce texte comporte une vérité profonde et nous ne manquerons guère de l'en extraire en temps opportun. Cependant, comme explication du mouvement dont il parle, il s'en tient trop à la surface des choses en l'interprétant entièrement à partir des motivations de l'élite. Comme le lecteur le sait, nous ne prétendons guère que la KCA n'ait pas profité de l'occasion fournie par la querelle de la circoncision pour essayer d'en tirer autant de gain politique que possible. Après tout, l'association constituait un mouvement politique et en tentant de monnayer la question à son avantage, elle n'a fait rien d'autre ou rien de plus que ce que n'importe quel mouvement politique partout ailleurs aurait fait s'il avait été placé dans les mêmes circonstances. Il faut bien admettre que, à leurs heures, les hommes politiques soient des politiciens ! La KCA n'a du reste pas fait le moindre mystère de sa position en la matière. Elle a énoncé publiquement et sans ambiguïté ses vues sur la question lors de la *baraza* de Nyeri et dans les articles au EAS. Nous admettons même qu'elle a saisi l'occasion pour alimenter la caisse du parti en acceptant comme fort probable, si pas certain, que ce soit elle qui a été à l'origine des collectes d'argent qui ont été organisées à un moment donné dans le district de Murang'a en vue de combattre une prétendue nouvelle législation sur l'*irua*.

Par contre, nous contestons que la KCA ait été capable de créer de toute pièce et de manière artificielle une attitude de résistance dont nous avons montré qu'elle constituait à un moment donné une réaction émanant de — et partagée par la quasi-totalité de la tribu. Si la KCA a semé la semence de l'opposition en cette matière, ces germes n'auraient pu pousser si le sol n'y avait pas été favorable. Par-là, nous n'entendons pas seulement dire que ce sol avait été auparavant préparé et fertilisé par l'ensemble des événements formant le contexte global dans lequel nous avons dit qu'il convient de situer l'origine de la résistance. Nous voulons aussi signifier que la question de l'*irua* elle-même touchait, évidemment replacée dans le

³⁴ KNA, PC/CP 8/1/1. *Dr. Arthur to Director of Education*. Le meurtre dont il est question est celui de Hulda Stumpf, dont nous avons déjà parlé (Chap. IX, note n° 56) et sur lequel nous reviendrons plus loin dans ce chapitre.

contexte historique particulier où elle se posait, des cordes exceptionnellement sensibles de l'âme kikuyu.

Passons au texte émanant du PKP dans lequel la réduction de l'importance de l'*irua* est manifeste. En réponse à la lettre de la KCA au EAS³⁵, le PKP écrit entre autres : « Nous pensons que l'abandon de la coutume de la circoncision des filles ne détruira pas notre nation et nous demandons au gouvernement, si c'est possible, de mettre fin à cette pratique qui tue les premiers-nés des femmes kikuyu et la nation kikuyu, de la même façon dont le gouvernement britannique a exterminé, aux Indes, la coutume consistant à brûler les veuves avec les cadavres de leur mari. » « A côté de cette coutume particulière (de la circoncision des filles), il y a maintes autres coutumes que beaucoup de Noirs dans la colonie du Kenya ont abandonnées, quoique, dans le passé, ils les considéraient comme importantes, telles que celles d'inférioriser les femmes et de leur imposer de lourdes charges comme à des bêtes, de percer les oreilles, d'arracher ou de limer les dents, d'étrangler des jumeaux lorsqu'ils sont des premiers-nés et d'abandonner des enfants avec le cadavre de leur mère³⁶. »

L'essence de la thèse missionnaire, épousée par la quasi-totalité des auteurs contemporains, consiste donc à ne voir dans la circoncision qu'une coutume kikuyu quelconque parmi beaucoup d'autres. L'objet spécifique de la querelle devient un anodin détail, puisqu'on postule que n'importe quelle autre pratique aurait fait l'affaire et aurait pu servir de moyen à la KCA pour manipuler les masses. On prive de la sorte entièrement de rationalité propre le comportement des foules ainsi manipulées. On oublie que, tout en étant téléguisés, les gens puissent avoir leurs motifs propres en vertu desquels ils se prêtent précisément à la manipulation, et sans lesquels cette dernière serait vouée à l'échec. Nous avons exposé antérieurement que l'exploitation par les hommes politiques de la querelle de l'*irua* ne constitue pas le fruit arbitraire et aléatoire du hasard, comme on veut nous le faire croire, mais obéit à un critère stratégique objectif. Elle s'accroche à la place spéciale et centrale qu'occupe l'initiation dans la société et la mentalité traditionnelles.

2. La conscience de l'importance exceptionnelle de l'*irua* persistait effectivement à l'époque de la querelle dans l'esprit de la masse. Nous écrivons à dessein *persistait*. Car le but du paragraphe précédent était précisément de montrer que cette conscience ne constitue guère d'abord une création artificielle de la conjoncture conflictuelle elle-même, mais qu'elle trouve un point d'ancrage solide dans une tradition plusieurs fois séculaire. Elle n'est pas innovation, mais *persistance*. Des vieillards, membres de la AIPCA, ont extériorisé cette dernière devant nous à l'aide de rationalisations qui empruntent sans doute peu aux motivations traditionnelles de la coutume, mais qui trahissent par contre l'influence du contact culturel subi. La première déclaration que nous citons introduit explicitement une distinction entre les coutumes secondaires, accidentelles et soumises aux

³⁵ Cfr. Chap. IX, note n° 34.

³⁶ Lettre du 7-9-1929 du PKP au EAS, en réponse à la lettre de la KCA du 17-8-1929 au même EAS. Cité dans KNA, PC/CP 8/1/1.
File Female Circumcision 1928—1930.

modifications d'une part, et l'*irua*, coutume essentielle et interchangeable, d'autre part. On constatera que c'est la situation de changement culturel elle-même qui fournit la matière à l'argumentation et qui a sans doute créé un climat favorable à son élaboration. « Nous voyons des Européens se promener avec des chemises au col ouvert, d'autres portant la cravate, d'autres encore échangeant cette dernière contre un petit nœud. Je veux dire que les hommes peuvent se vêtir de plusieurs manières différentes, mais que tous utilisent néanmoins quelque vêtement ou autre. Même les Ndorobo ne se promènent pas sans quelque espèce de vêtement ou ornementation. La plupart des coutumes kikuyu sont comme ces manières variées et particulières dont l'homme s'habille. Nous pouvons les abandonner aisément, aussi facilement qu'on peut échanger une cravate contre un petit nœud. Mais en essayant de nous faire abandonner l'*irua*, c'était comme si les missionnaires voulaient enlever aux Kikuyu absolument tout vêtement de sorte qu'ils ne seraient plus des êtres humains, mais courraient nus comme des bêtes. »

Ce texte souligne d'une manière imagée que l'*irua* est ressentie comme étant constitutive de l'être kikuyu et, par conséquent, indispensable et universel.

Une deuxième déclaration exprime la même idée : « La plupart des coutumes kikuyu ne sont pas pratiquées par tous les membres de la tribu. On peut trouver des coutumes qui sont suivies à Murang'a, mais qu'on ne rencontrera pas, par exemple, à Kiambu. Il y a aussi des coutumes qui ne s'appliquent pas obligatoirement à tous les individus qui sont membres de la tribu. Ainsi, les Kikuyu ont en vénération la coutume de la polygamie. Mais cela ne signifie pas que tous les Kikuyu doivent être obligatoirement polygames. Avec l'*irua* c'est différent. Elle est obligatoire pour tous les Kikuyu, hommes et femmes, sur tout le territoire de la tribu. »

La troisième réflexion que nous rapportons introduit une distinction entre les coutumes d'origine humaine et l'*irua*, institution d'origine divine. Ce raisonnement nous paraît également nouveau par rapport aux justifications traditionnelles. Il a sans doute été élaboré sous l'influence de la lecture du livre de la Genèse où la circoncision est décrite comme imposée aux Juifs par Jahvé. « La plupart des coutumes kikuyu ont été données au peuple par des hommes. Elles peuvent changer lorsque nous rencontrons d'autres hommes dont nous voyons qu'ils possèdent des coutumes meilleures et plus utiles. Nous pouvons en tirer profit. Mais l'*irua* a été donnée aux Kikuyu par Ngai lui-même et ne peut donc être changée ou abolie par aucun être humain, que ce soit un administrateur européen, un missionnaire ou un Kikuyu lui-même. »

Des affirmations du genre de celles que nous venons de reproduire peuvent manquer de logique. Elles peuvent être basées sur de fausses prémisses. Là n'est pas la question. Notre but est d'illustrer le fait que, aussi à l'époque du conflit, l'*irua* n'était guère aux yeux des simples gens n'importe quelle coutume, et que la conscience d'une importance particulière de cette pratique avait survécu et se trouvait soutenue par des argumentations en partie nouvelles.

Nous ajoutons que le fait de la quasi-universalité de l'opposition, ouverte ou secrète, à la suppression de l'*irua ria aka*, qui ressort, entre autres,

d'une série de textes émanant de fonctionnaires de l'administration, que nous avons cités au chapitre IX s'harmonise mieux avec cette persistance d'une conscience de l'importance de la coutume qu'avec l'idée d'une manipulation politique qui opérerait sans lien avec ce facteur.

3. L'*irua* ne s'impose pas seulement comme la coutume kikuyu la plus importante d'un point de vue absolu. Cette importance congénitale se double de celle que lui confèrent la situation conflictuelle et le moment temporel particulier où elle se situe. Si on accepte qu'à l'époque de la controverse les Kikuyu vivaient consciemment ou inconsciemment une *ituika* abolie par le gouvernement, la décision missionnaire d'intensifier la lutte contre l'*irua* peut être considérée comme le choix le plus maladroit qui aurait pu être fait à ce moment. Expliquons-nous. La coutume qui manifeste la parenté structurelle et fonctionnelle la plus proche avec l'*ituika* est précisément l'*irua*. Nous ne pouvons évidemment songer à faire ici une étude comparative exhaustive des deux institutions. Contentons-nous de relever que l'*ituika* constitue en quelque sorte elle-même l'étape ultime et culminante du cycle initiatique parcouru par le mâle kikuyu. C'est à l'occasion de l'*ituika* qu'est conféré aux hommes le droit d'exercer effectivement les pouvoirs politiques auxquels l'*irua* les a potentiellement habilités. D'autre part, les cérémonies de l'initiation intègrent des expressions symboliques du conflit entre générations qui est aussi la réalité essentielle que vient structurer l'*ituika*.

Au moment donc où les énergies véhiculées par le conflit proprement générationnel se cherchent une voie d'extériorisation et de décharge qu'un gouvernement hostile leur tient barrée, une attaque contre une pratique qui dans l'esprit populaire, fût-ce dans ses strates subconscientes, est dotée de connotations initiatiques et conflictuelles apparentées risque fort de provoquer dans la zone souterraine de l'esprit un rapprochement d'idées dont la parenté structurelle et la connivence fonctionnelle s'appellent et se communiquent mutuellement, comme dans l'association libre, la valeur affective, en occurrence explosive, dont elles sont porteuses. A la parenté et la connivence des institutions kikuyu correspondent celles de leurs ennemis, le gouvernement et les missionnaires, tous les deux à la solde des colons.

De la sorte l'agressivité, enchaînée et endiguée par les forces gouvernementales, de l'*ituika* refoulée se transplante et se libère dans un sursaut contre les petits frères, plus faibles et moins armés, du gouvernement qui s'en sont pris au cadet de l'*ituika*. L'expression fractionnaire ci-dessous résume et visualise la situation.

$$\frac{\text{ituika}}{\text{irua}} = \frac{\text{gouvernement}}{\text{missions}}$$

Le lien de connaturalité existant entre l'*ituika* et l'*irua* fait donc que, dans un contexte historique où la première informe, peut-être inconsciemment mais néanmoins puissamment, la réaction du peuple, la seconde ne saurait être ravalée au niveau d'une coutume quelconque où on ne lui décerne qu'un rôle dont on se hâte de préciser qu'il aurait pu être assumé par n'importe quel autre trait culturel. La relation organique qui la lie à

la première institution et qui l'en rend solidaire en fait dans la conjoncture donnée un point particulièrement sensible et prône à résister du système culturel. Cette parenté explique mieux, nous semble-t-il, que le hasard et l'arbitraire auxquels on veut nous faire croire, la netteté et la décision de la réaction populaire. Le mécanisme psychologique qui sous-tend cette réaction est des plus connus et se trouve à l'œuvre dans bien des situations courantes de la vie quotidienne : tout le monde sait que celui-là provoquera la colère du pauvre qui lui enlève sa chèvre juste après que le roi lui a volé sa vache.

Nous ne voulons pas éviter l'objection qui se présente. On pourrait dire, en effet, que la parenté structurelle et fonctionnelle qui sert de base à notre argument n'est claire qu'entre l'*ituika* et l'*irua ria andu* et pas du tout établie entre la première et l'*irua ria aka*, la femme étant privée de tout pouvoir politique. Notre réponse peut se réduire ici à dire qu'il sera exposé dans un instant que l'attaque contre la circoncision des femmes était en fait appréhendée par les gens comme une étape préparatoire à un assaut contre la circoncision des hommes.

4. Il y a un autre élément que nous voudrions verser au dossier de l'histoire des origines de la AIPCA. Il est connu que les fidèles catholiques kikuyu se sont apparemment désintéressés de l'orage qui avait éclaté chez les protestants et qu'ils ne se sont pas sentis attirés ni par la perspective de joindre les Eglises indépendantes issues du protestantisme, AIPCA ou AOC, ni par celle de déclencher eux-mêmes des mouvements semblables. Dans les milieux protestants du Kenya, on vous rit ouvertement au nez si vous osez seulement suggérer qu'il pourrait y avoir un lien de cause à effet entre l'attitude agressive des missionnaires protestants à l'égard de l'*irua* et l'émergence d'Eglises indépendantes en milieu protestant d'une part, entre la tolérance catholique envers l'initiation kikuyu et l'absence de mouvements religieux indépendants du côté catholique d'autre part. On s'empresse de vous renseigner qu'il convient de rendre compte du désintéressement et de la neutralité des catholiques en les rattachant à leur manque de familiarisation avec la bible ou à un arriérisme plus prononcé de la pensée, dû lui-même au niveau moins élevé de l'enseignement dispensé par les missions catholiques.

Mais si ces facteurs étaient vraiment déterminants, comment convient-il alors d'interpréter la distribution géographique inégale en milieu protestant des Eglises indépendantes kikuyu pendant la première phase de leur existence ? Faudrait-il croire que là où les fidèles protestants ne se sont pas détachés de leur Eglise-mère, ils étaient moins familiarisés avec la bible ou qu'ils recevaient un enseignement moins éclairé que dans les régions où ils sont passés à l'indépendance ? Les protestants seraient-ils prêts à admettre que les éléments intellectuellement le mieux formés et scripturairement le mieux informés ont estimé nécessaire de rompre avec les missions réformées, n'abandonnant à celles-ci que les déchets comparables aux ignorants et primitifs catholiques ?

Une étude de la distribution géographique des Eglises indépendantes à la période des débuts nous révèle autre chose. Elle nous montre clairement, entre autres, que dans les régions où les missionnaires protestants ne se sont pas ou peu opposés à l'*irua ria aka*, il n'y a pas eu d'Eglises

indépendantes³⁷. Ce fait, dont on voit aisément qu'il est d'une importance capitale pour la compréhension de la genèse de la AIPCA, infirme une nouvelle fois la thèse qui tient qu'une machination de la KCA constitue l'explication décisive de l'origine de la AIPCA, ainsi que celle, corrélative, qui réduit la signification de la querelle de l'*irua* à un simple prétexte.

Là où les missionnaires — catholiques ou protestants — n'ont pas déclaré la guerre à la pratique en question, la KCA n'a apparemment pas réussi son coup. Même pas parmi ses propres membres, car qu'est-ce qui nous permet de croire que la KCA n'avait pas de membres d'obédience catholique ou, comme par hasard, pas de disciples dans les régions où les missionnaires protestants ont adopté une approche plus modérée du problème de l'initiation ? Notre thèse se corrobore de plus en plus. L'agitation déployée par la KCA était impuissante si elle ne pouvait pas s'embrancher avec — et se greffer sur l'agitation missionnaire préalable contre l'*irua* : visiblement, cette dernière est davantage qu'un prétexte quelconque.

6. « Rien n'est séparable du sol »

Nous avons un autre argument pour soutenir la thèse d'une pertinence étiologique réelle et propre de la querelle de l'*irua*. La vérité est, en effet, que les simples gens ont ressenti l'attaque des missionnaires contre la circoncision des filles comme une menace concrète, pesant dangereusement sur leurs intérêts les plus vitaux, sur ce que Gulliver, dans un texte que nous avons cité, nomme les « *intérêts de base* ».

Afin de faire ressortir davantage la portée de l'argument et l'importance existentielle qu'il a eu pour les participants, il nous paraît utile de consacrer au préalable un paragraphe à la citation de quelques textes et l'évocation de quelques anecdotes qui suggèrent une idée de l'atmosphère qui régnait au pays et de la façon dont la suspicion à l'égard des Blancs, que nous avons souvent mentionnée, travaillait les esprits kikuyu.

En 1927, un administrateur de la Province Centrale écrit : « La seule question qui agite les esprits de la totalité de la population, jeunes et vieux, riches et pauvres, instruits et illettrés, chefs et paysans, est celle de la sécurité de leur possession de la terre. C'est l'unique sujet qui importe et tout le reste s'efface dans l'insignifiance à côté de lui. Tout fonctionnaire de l'administration et tout missionnaire travaillant dans les réserves réalise pleinement la profonde importance de la question, mais il est difficile de faire comprendre à ceux qui sont moins familiarisés avec les réserves combien les sentiments des indigènes sont intenses à ce sujet. Cette nervosité se manifeste de toutes les façons imaginables, souvent au point qu'elle semble ridicule et qu'elle exaspère ceux qui œuvrent pour la promotion du peuple³⁸. »

Cette « nervosité » s'explique aisément par le fait que les simples gens

³⁷ La connexion entre l'attitude moins fanatique de certains missionnaires appartenant à la CMS, — on se reportera à ce que nous avons dit à ce sujet au Chap. IX, paragr. 6 —, et l'absence d'églises indépendantes a été établie de manière convaincante par J. Murray, 1975.

³⁸ KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report 1927*, DC/NYI, 234.

étaient terrorisés intérieurement par la crainte de perdre leur champ. Ils étaient convaincus que les colons européens étaient fermement décidés de leur enlever jusqu'à la dernière parcelle de leurs terres cultivables et qu'ils pouvaient compter pour la bonne marche de cette entreprise sur le soutien et l'aide inconditionnels des autres Blancs, administrateurs et missionnaires. Cette appréhension pesait gravement sur les relations entre la communauté kikuyu et la communauté blanche du Kenya. On peut dire que par sa présence constante, l'imminence de sa réalisation toujours redoutée, son impact a probablement été plus grand en fin de compte que celui des aliénations effectivement accomplies. Cédons de nouveau la parole à l'administrateur que nous venons de citer : « Toute tentative d'obtenir un terrain pour l'établissement d'une école — que ce soit une école missionnaire ou une école du gouvernement —, pour des champs d'expérimentation agricole, pour un centre urbain, pour une salle de réunion du LNC, pour des hôpitaux, se heurte immédiatement à la suspicion : « Ceci est le doigt qu'on prend pour s'emparer de la main entière »³⁹ ! »

Un autre texte dans les Archives Nationales du Kenya atteste la même obsession : « Tout projet qui leur (les Kikuyu) est proposé pour leur propre bien est examiné par eux du point de vue qu'il pourrait s'agir d'une tentative pour leur ravir leur terre »⁴⁰. »

Nous avons tout un dossier de récits d'incidents et d'anecdotes qui illustrent de manière frappante comment l'angoisse et la méfiance quasi obsessionnelles des Kikuyu en cette matière s'infiltraient dans l'interprétation des faits et événements parfois les plus anodins. Il en ressort que, comme l'écrira plus tard un autre administrateur, « rien ne se passe qui soit *séparable du sol* »⁴¹. Comme ce dernier constitue l'élément de base de leur existence économique et de leur vision du monde, de leur culture, la pensée kikuyu tourne invariablement autour de la préoccupation de la terre. Aussitôt un danger flairé, une menace devinée, le Kikuyu croit instinctivement que c'est sur ses terres qu'ils pèsent. Il est d'avis que ses expériences antérieures avec la population blanche confirment son intuition. Son manque de familiarisation avec la culture occidentale le conduit à dépister la menace même là où elle n'existe pas. Le caractère suspicieux traditionnel du Kikuyu, aiguë par les péripéties malencontreuses dans son commerce avec le Blanc d'une part, une certaine crédulité naturelle qu'il partage avec un certain nombre de peuples traditionnels africains d'autre part, trouvent ou se créent un large champ d'action. Dans ce climat, les Kikuyu s'adonnent à une activité qu'ils ont toujours fortement prisée : la fabulation⁴². Cette fleur trouve d'ailleurs dans un terrain fertilisé par l'angoisse et l'insécurité un terroir de prédilection.

Illustrons succinctement ces propos. En relatant l'épisode des jardins d'école, nous avons fait remarquer que la violence de la réaction populaire

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ KNA, PC/CP 1/1/2, 1928.

⁴¹ KNA, DC/FH 1/27/1948, *Annual Report*.

⁴² Un jeune intellectuel de la tribu nous fit un jour la remarque : « Répandre des rumeurs, vraies ou fausses, fait partie de notre nature, de la même façon que la coutume de raconter des légendes, des contes et des mythes. Peut-être la première habitude se situe-t-elle dans la continuité de la seconde. »

était en partie inspirée par la croyance que la création de ces terrains d'expérimentation constituait le prélude à l'annexion définitive des terres mises à part pour cet usage. L'argument était : « Les Blancs diront un jour : nous avons mis en valeur ces parcelles ; elles ne vous appartiennent plus. N'est-ce pas de cette manière qu'ils ont agi au début quand ils sont arrivés ici ? Nous leur avons accordé la permission de cultiver sur nos terres, et ensuite ils nous ont dit : ces terres sont à nous ! »

Nous avons vu également qu'un mouvement secret, né au Kiambu après l'arrestation de Thuku, et dont les membres se nommaient les MYK, exigeait de ses adhérents un serment qui les engageait à pratiquer la polygynie. La motivation, ou la rationalisation, de cette stipulation se nourrissait d'une rumeur publique qui établissait une connexion entre la lutte des missionnaires contre la polygamie et l'intention, prêtée à la communauté européenne, de déposséder le Kikuyu des terres qui étaient restées en sa possession. Le bruit circulait que les missionnaires combattaient la polygamie parce qu'ils voulaient endiguer l'expansion démographique kikuyu. Une fois que la tribu aurait été considérablement diminuée en force numérique, suite à l'adoption massive de la monogamie, l'heure sonnerait où les Blancs pourraient plus facilement s'approprier des terres kikuyu, prétextant que, étant moins nombreux, le peuple n'avait plus besoin d'autant de terres qu'auparavant ⁴³. Pour mieux saisir la « logique » du raisonnement, il est utile de le lire à la lumière de l'obsession des colons de démarquer les réserves de telle façon qu'elles soient juste assez étendues pour supporter péniblement la population « actuelle ». Une réduction de la population entraînerait donc logiquement, pensaient les gens, le rétrécissement des réserves. D'autant plus que le peuple était payé pour savoir que le gouvernement faisait peu de cas de son engagement solennel de respecter les frontières des réserves.

En avril 1927, un comité gouvernemental pour les problèmes nutritionnels visita le village de Kahuhia. Il fut demandé à la population de se rassembler au poste de mission pour y subir un examen médical conduit par les membres du comité. Ceux-ci devaient, entre autres, établir le poids physique des personnes. La rumeur se répandit que chaque fille qui mettrait le pied sur la balance deviendrait automatiquement stérile et que chaque garçon qui ferait de même en deviendrait impuissant. La raison pour laquelle le gouvernement avait envoyé le comité était, toujours selon le bruit, double. Tout d'abord, on voulait priver les jeunes de leur faculté de procréer, de façon à ce que plus tard les régions dépeuplées puissent devenir propriété des colons. La deuxième raison prêtée au gouvernement est intéressante aussi. Elle révèle l'influence de la lecture de la bible et montre, ce que nous avons déjà eu l'occasion de constater à propos de la mythologie religieuse dont fut entourée — et à travers laquelle fut comprise la figure de Thuku, comment les Kikuyu réinterprètent les événe-

⁴³ Il n'est pas établi avec certitude que l'adoption de la monogamie fasse nécessairement baisser le taux d'accroissement d'une population. Certaines théories prétendent même le contraire. Mais cela ne possède aucune espèce d'importance pour notre propos. Ce qui compte est l'interprétation des faits telle qu'elle a été effectivement faite par les Kikuyu.

ments qui leur arrivent en termes d'une histoire du salut. L'action du gouvernement au moyen du comité médical fut en effet comprise comme une réédition et une variante du comportement du roi Hérode à l'égard du futur roi des Juifs dont il avait appris la naissance imminente. Le gouverneur voulait, disait-on, en rendant stérile et impotente la population, empêcher la naissance d'un roi-sauveur kikuyu dont l'avènement avait été prophétisé par Mugo Wa Kebiro. Aussi, toute la population de Kahuhia refusa-t-elle en bloc de se faire peser ⁴⁴.

Un autre bruit qui était parvenu à se faire avaler par des masses entières dans les réserves disait que le bréviaire avec lequel les gens voyaient se promener les missionnaires catholiques, loin d'être un livre de prière, constituait en réalité un volume contenant la liste des noms de tous les Kikuyu dont les terres devaient encore être confisquées par le gouvernement et données ou vendues aux colons ⁴⁵. Le bréviaire inspirera une rumeur concernant Kenyatta, à qui est attribuée la possession d'un livre similaire mais où sont inscrits les noms de tous ceux qui hériteront une terre quand l'œuvre de salut sera accomplie. Voilà la version kikuyu du thème biblique du livre de la mort et du livre de la vie !

A un moment donné, le gouvernement a voulu introduire l'enregistrement des naissances et des décès. Le peuple a réagi immédiatement à cette proposition en disant qu'il s'agissait d'une ruse au moyen de laquelle l'administration voulait repérer ceux qui possédaient plus de terre cultivable que le minimum requis pour la subsistance ⁴⁶.

Il est arrivé que les gens rejetaient farouchement le projet de la construction d'un hôpital au milieu d'eux. Une telle entreprise était envisagée comme un moyen des Blancs pour amener de nouveaux Européens dans le pays qui, tout comme leurs prédécesseurs, réclameraient des terres ⁴⁷. A certains endroits, on ne tolérât même plus l'aménagement d'un terrain de football ⁴⁸.

Lorsque des raisons hygiéniques poussent le gouvernement à exiger l'érection de latrines en ciment, on entendra partout au Kikuyu que ces constructions sont en fait des bornes déguisées destinées à jouer un rôle lors de la future redistribution des terres kikuyu parmi les colons ⁴⁹. De même lorsque, plus tard, permission sera finalement accordée aux Kikuyu de planter du café et de cultiver du coton, permission pour l'obtention de laquelle ils avaient tant combattu, ils deviendront sur le coup suspicieux et le bruit se répandra que cultiver ces plantes revient en réalité à prépa-

⁴⁴ KNA, PC/CP 1/1/2. 42.

⁴⁵ Un romancier kikuyu a utilisé ce thème dans un roman : *L. Kibera*, p. 126—127, en situant l'origine de la croyance à l'époque du soulèvement Mau Mau. Nous avons cependant pu constater que l'utilisation du thème est antérieure à cette période et trouve son origine à l'époque que nous étudions pour le moment, la troisième décade du siècle, plus précisément vers 1925—1927. Certains vieux Kikuyu restent d'ailleurs convaincus que le bruit correspondait à la réalité. Leur argument : « Depuis l'indépendance les prêtres ne se promènent plus avec leur bréviaire » !

⁴⁶ KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report* 1927.

⁴⁷ KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report* 1928.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ KNA, PC/CP 8/1/3, *Political Unrest* 1934—1952.

rer les terres pour confiscation par le gouvernement ⁵⁰. Il nous fut expliqué que l'argument était le suivant : « Les Blancs veulent voir quelles sont les terres qui produisent du bon coton et du bon café. Les gens qui ont une bonne récolte sont certains de perdre leur champ ⁵¹ ! »

Le peuple découvre aussi un motif caché derrière l'interdiction jetée par les missionnaires sur la pratique du *nguiko*. Dans la société traditionnelle, une fille ne refusait normalement pas à un garçon de s'engager avec lui dans ce jeu sexuel. Elle savait qu'en résistant elle risquait d'encourir des sanctions. Elle pouvait, par exemple, devenir la proie de l'ostracisme de la part de son *riika*. Lorsque le séducteur se sentait particulièrement offensé, il pouvait aussi la maudire. Cette malédiction particulière entraînait la stérilité de la fille. La politique des missionnaires consistait, selon les gens, à monter surtout les jeunes filles contre le *nguiko*. « Or, nous savons que, quand ils sont très chauds et leur organe bande, les garçons ne savent plus ce qu'ils font ; ils sont capables de tout. Dans un état d'excitation pareille, ils peuvent facilement se laisser aller à maudire les filles qui leur résistent et ce sont alors autant de futures mères enlevées à la tribu ! » Moins de mères signifie moins d'enfants, et une réduction du nombre d'habitants fait pointer à l'horizon la menace de voir sa propriété foncière amputée. Voilà une explication kikuyu de l'obsession anti-sexuelle des missionnaires !

C'est à ce contexte global, que l'ensemble de ces anecdotes illustrent, qu'il convient de rattacher l'interprétation faite dans les milieux populaires de l'opposition des missionnaires à la circoncision des filles. Cette interprétation montre comment la foule a conféré un contenu concret à la menace qu'elle redoutait derrière l'action des missionnaires, et comment elle a compris ce « danger de désintégration de la tribu » auquel la couche élitiste de la population voulait parer, pour les motifs à elle que nous avons exposés, en s'inscrivant en faux contre la position missionnaire. Il est évident que les craintes qu'on trouvera relatées ci-après et les représentations collectives populaires dans lesquelles elles s'expriment ont été habilement organisées et attisées par les dirigeants de la KCA et exploitées à leurs propres fins. N'empêche que l'épisode constitue une bonne illustration de la disparité des motifs d'agir des différentes fractions de la population et du gouffre qui, dès avant l'indépendance, sépare les différentes versions du nationalisme.

Les données que nous synthétisons rapidement proviennent toutes de vieillards kikuyu. Parfois nous avons trouvé après coup des traces de ce qu'ils nous avaient dit dans certains documents écrits, auxquels nous renvoyons.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ A rapprocher de cette réflexion par laquelle un chef zulu justifiait pour M. Gluckman son refus d'appliquer les méthodes agricoles introduites par le responsable du département d'agriculture : « Je ne suis pas insensé au point de ne pas voir que ses méthodes sont meilleures que les miennes. Mais si nous suivons ces méthodes les Blancs se rendront compte que notre terre est bonne et ils mettront la main dessus ; comme ils l'ont fait avant. Nous ne devons pas leur montrer combien notre terre est bonne. » M. Gluckman, 1956, p. 154.

1. Dans l'univers traditionnel kikuyu, la fonction essentielle de la femme consiste à donner la vie à une progéniture pour assurer de la sorte la survie de la lignée du mari tant sur terre que dans l'au-delà. L'exercice de cette fonction se confond pratiquement avec l'être même de la femme. D'autre part, il était considéré comme impossible d'accéder à la féminité, à la nature et au statut de femme sans passer par l'*irua*. De ces deux prémisses il faut logiquement conclure à l'impossibilité, pour une femme, de concevoir des enfants sans d'abord avoir été excisée. Il n'est dès lors pas étonnant que cette croyance ait effectivement existé chez des peuples pratiquant la clitoridectomie, comme il a été exposé au chapitre VIII. Cependant, comme il arrivait sans doute que le bien-fondé de la croyance se trouvait démenti par les faits, elle s'accompagne dans la plupart des cas d'une version plus nuancée. On dira, par exemple, que la femme non-excisée, si elle ne reste pas stérile au sens biologique du terme, sera néanmoins, du point de vue de son mari, pratiquement stérile, parce que tous les enfants qu'elle engendrera sont supposés mourir inévitablement en bas âge avant qu'ils aient eu le temps d'assurer la continuité de la lignée⁵². L'emprise psychologique exercée par la croyance semble avoir été telle que dans certains cas les effets redoutés se sont effectivement produits. Du pays kipsigis on rapporte des événements ayant eu lieu sur le territoire d'une mission protestante. Celle-ci avait pris la décision de s'opposer à l'avenir aux mariages de ses prosélytes avec des femmes excisées. Un certain nombre de jeunes filles voulant se conformer à la volonté de la mission furent mariées sans avoir passées par l'initiation. On a dû constater que dans cette mission particulière et parmi les femmes non-excisées un nombre considérable ou bien n'avaient pas d'enfants ou bien perdaient tous leurs enfants en bas âge. Cette situation a duré jusqu'au jour où toutes les femmes ensemble se sont enfuies de la mission pour subir l'initiation⁵³.

Parmi les Kikuyu, la forme nuancée ou affaiblie de la croyance était que l'absence d'excision menait, si pas à la stérilité complète, du moins à une diminution considérable de la fécondité et de la faculté de reproduction. C'est là un élément qui va émerger et être mis en évidence sous l'impact de la querelle. Le bruit se répandait en effet que les missionnaires étaient opposés à l'*irua ria aka* parce qu'ils savaient que des femmes non-excisées ou bien n'enfanteraient plus du tout ou bien seraient beaucoup moins fécondes.

En 1956, même la forme plus radicale de la croyance semble toujours avoir été vivante. On a constaté qu'à cette époque le pourcentage de filles-mères s'avérait trois fois plus élevé parmi les filles non-excisées que chez les excisées. Il est apparu que le comportement des premières n'avait rien à voir avec une plus grande exubérance érotique qu'on prête parfois aux non-initiées, mais qu'il s'enracinait dans l'incertitude des filles concernant leur faculté de reproduction et dans la peur d'une éventuelle infécondité

⁵² J. G. Peristiany, p. 27 ; D. W. Brokensha, p. 85.

⁵³ J. G. Peristiany, p. 27 ; J. M. Kakooza, p. 25.

due à l'absence d'excision. Une fois enceintes, leur inquiétude, et du coup leur érotisation inhabituelle, s'évanouissaient ⁵⁴.

L'association entre l'incirconcision et la stérilité apparaît dans une stance du *Muthirigu* :

« Je m'en vais acheter une de ces filles incirconcises
Et si elle s'avère incapable de cultiver

Qu'elle s'en aille alors grimper dans les arbres *maariki*. »

« Acheter une fille » est le terme courant pour désigner le mariage. « Cultiver » signifie ici porter des fruits (comme la terre cultivée), c'est-à-dire engendrer des enfants. Les arbres *maariki* croissent dans des jardins abandonnés ou laissés en jachère, c'est-à-dire momentanément infertiles. C'est pourquoi ils apparaissent ici comme symbole de la stérilité.

L'intention prêtée aux missionnaires était donc qu'ils voulaient, en luttant contre l'*irua*, provoquer une diminution de la population dans le but non seulement d'affaiblir la capacité de résistance de la tribu, mais encore de s'approprier une partie de ses terres sous prétexte que, ayant diminués en nombre, les Kikuyu n'ont plus besoin d'autant de champs. Comme on le constate, ce raisonnement rejoint l'interprétation de l'attitude des missionnaires à l'égard de la polygamie.

2. La croyance à l'incapacité physique, totale ou partielle, d'engendrer des enfants, attribuée aux femmes non-excisées, a subi également une autre évolution chez les Kikuyu. Elle s'est transformée en affirmation de l'incapacité juridique d'exercer cette fonction.

Une fille n'avait pas le droit de contribuer à l'accroissement du potentiel numérique de la tribu aussi longtemps qu'elle n'était pas elle-même devenue, par l'initiation, un membre de cette tribu.

Traditionnellement, dans les rares cas où une fille non-excisée attendait un enfant, elle était forcée par la coutume de provoquer l'avortement ou, dans le cas où l'enfant venait au monde, de l'abandonner dans la brousse en pâture aux hyènes. Plus tard, lorsque, notamment sous l'influence occidentale, cette dernière coutume fut abandonnée, les enfants nés de mères non-excisées ne furent pourtant pas reconnus comme membres à part entière de la communauté. Ils étaient en quelque sorte assimilés aux étrangers. En particulier, ils n'avaient pas le droit d'hériter de la terre kikuyu. Que ceci ne constituait pas qu'une vaine formule sans conséquence est prouvé par le fait qu'au moment de la querelle avec les missionnaires les mesures prévues contre les enfants nés de filles non-excisées, que nous venons de mentionner, furent effectivement appliquées aux jeunes gens qui avaient prêté le serment exigé par la CSM contre la circoncision des femmes. Le droit à hériter une part de la terre paternelle leur fut retiré. Un commissaire de district écrit en 1929 : « Il est probable que les jeunes gens qui ont prêté le serment ne se soient pas parfaitement rendus compte des conséquences de leur acte. Pour le moment, ils sont plutôt fiers d'eux-mêmes, parce qu'ils se considèrent comme des martyrs pour une cause religieuse. Mais lorsqu'ils commenceront à réaliser que l'acte par lequel ils se sont exilés eux-mêmes de la tribu implique la perte des privi-

⁵⁴ G. Kershaw, 1973, p. 50.

lèges tribaux, comme le droit d'hériter et le droit de cultiver une partie de la terre du clan, ils trouveront peut-être qu'ils ont été un peu vites à s'opposer à leurs anciens en une matière à propos de laquelle ils étaient lamentablement ignorants⁵⁵. » Et le fonctionnaire ajoute que, d'après sa connaissance, dans la plupart des cas ce ne sont que des « enfants » jeunes et ignorants qui signent le serment contre l'*irua*⁵⁶. Ailleurs, le même fonctionnaire revient sur la question : « Les fils qui se sont exilés de la tribu n'ont pas droit à la terre de la tribu et il vaudrait mieux que les missions leur fournissent des terrains pris sur leurs propres propriétés. Les pères de famille désirent naturellement que leurs fils héritent, mais aucun père n'ose être aussi déloyal à l'égard de la tribu qu'il irait jusqu'à permettre un « Kavirondo » à hériter de lui⁵⁷. » « Ceux qui avaient pris le serment doivent le répudier ou bien souffrir les pleines conséquences de leur détribalisation. Des privilèges tribaux ne peuvent être accordés qu'aux membres de la tribu. Aucune personne non-circoncise ne peut être un membre de la tribu ; et aucune personne qui avait permis à ses enfants de ne pas devenir membres de la tribu pouvait jouir des privilèges tribaux, puisqu'il avait manqué à son plus grand devoir, qui est de défendre l'intégrité de la tribu et de maintenir sa force en élevant ses enfants de telle façon qu'ils en deviennent membres⁵⁸. »

Ce que les Européens voulaient, d'après les Kikuyu, était arriver à l'extermination de la tribu. Le moyen le plus sûr pour atteindre ce but était de combattre l'*irua ria aka*. En effet, le jour où tous les enfants naîtraient de femmes non-excisées, les Blancs pourraient dire à juste titre : « Il n'y a plus de Kikuyu. Par conséquent, il n'y a plus de terres qu'il faut leur réserver ; nous pouvons donc nous approprier toutes les terres qui ont appartenu à la tribu. » Au moins un membre de l'administration gouvernementale s'était rendu compte de l'existence du lien que les Kikuyu avaient de tout temps établi entre le droit et le pouvoir d'augmenter le potentiel numérique de la tribu et l'*irua*. C'est pourquoi parmi les raisons pour lesquelles il recommanda que l'opération ait lieu à un âge plus bas, il cite : « Le temps plus long qui s'écoulerait ainsi entre le moment de l'initiation et celui où la fille engendre un enfant, finira par faire oublier le lien entre ces deux événements et préparera ainsi la voie à l'abolition de la coutume⁵⁹. »

3. Une troisième considération que nous avons pu enregistrer comme ayant été fréquemment avancée à l'époque de la querelle est la suivante. L'intention profonde des missionnaires est de préparer la reprise des terres kikuyu par les Européens. Les enfants kikuyu héritent la terre par le truchement de leur mère. Ce que les Européens veulent, c'est se marier avec

⁵⁵ KNA, PC/CP 4/3/1, *Annual Reports 1934—1938, Report DC/MRU on Female Circumcision and Early Initiation*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ KNA, PC/CP 8/1/1, *DC/EMB to SC/NRI, 14-10-1929*. Sur le sens de *Kavirondo*, cfr. Chap. IX, note n° 71.

⁵⁸ KNA, PC/CP 8/1/1, *Confidential Report DC/EMB, 15-10-1929*.

⁵⁹ KNA, PC/CP 4/3/1, *Annual Reports 1934—1938, Report DC/MRU on Female Circumcision and Early Initiation*.

des filles kikuyu dont les enfants peupleront petit à petit le territoire de la tribu. Mais afin qu'ils puissent marier ces femmes, il faut qu'elles soient incirconcises. Des circoncis, en effet, ne peuvent pas marier des incirconcises. Kenyatta explique : « Le rite de passage est un facteur déterminant dans les relations matrimoniales. Pas un Kikuyu digne de ce nom ne souhaite épouser une fille non-excisée et vice versa. Il est interdit à tout Kikuyu — homme ou femme — d'avoir des relations sexuelles avec quiconque n'a pas subi cette opération. S'il passe outre, il doit se purifier, *korutwo thahu* ou *gotahikio megiro*, c'est-à-dire « rejeter les actions mauvaises »⁶⁰. Le peuple projetait la même attitude dans ses adversaires. Etant non circoncis, il était sans doute défendu aux Européens par leurs coutumes de marier des excisées. Pour préparer ces mariages, les missionnaires avaient donc été chargés par les colons de veiller à leur procurer le plus vite possible des femmes kikuyu non-excisées.

4. Dans une autre argumentation encore, les Kikuyu prêtaient également aux Européens un raisonnement emprunté à la logique en vogue dans la tribu. Les Européens, disaient-ils, tenaient à faire abandonner par les Kikuyu la coutume de la circoncision — d'abord celle des femmes, ensuite, au moyen d'une stratégie dont l'avenir tenait encore le secret, celle des hommes — en vue de pouvoir déclarer un jour, lorsque les Kikuyu ne seraient plus circoncis : « Vous n'êtes pas les propriétaires de cette région. Nous savons qu'elle appartenait à des gens circoncis. Or, vos femmes ne sont pas excisées et vous-mêmes, vous êtes des incirconcis. Le gouvernement doit par conséquent vous expulser d'ici. Vous n'avez pas le droit de séjourner sur ces terres ou de les cultiver. »

On redoute donc l'effacement des frontières entre Kikuyu et non-Kikuyu. Non pas au nom d'un attachement romantique à une conscience ethnique, mais pour des motifs bien concrets, matériels, économiques. Ces intérêts sont appréhendés en tout premier lieu au niveau des communautés familiales étendues, et non pas directement à celui de l'ethnie. C'est chaque *mbari* qui se sent menacé dans son existence et sa survie *physiques*. Ce sont celles-ci qu'on veut sauvegarder en s'obstinant à ne pas renoncer à l'*irua*. Telle est donc la version populaire de ce qui s'appelle dans les livres d'histoire le « nationalisme culturel kikuyu ». Là se trouve le mobile et le moteur de la volonté du peuple de garder « sa propre identité ». Nous touchons ici du doigt les facteurs infrastructurels — locaux et concrets — dont nous avons dit au chapitre X qu'il convenait de les débusquer et qui assurent l'enthousiasme pour — et la ténacité dans la lutte pour ce qui apparaît superficiellement comme la défense d'un symbole ethnique. Mais ce n'est vraiment pas pour le fanion que le peuple se bat !

Nous avons enregistré une version de l'argument qui combine des éléments provenant du raisonnement reproduit dans le paragraphe précédent et celui développé ici-même. En voici la substance. Quand les hommes trouveront que les femmes ne sont plus circoncises, ils refuseront à leur tour de subir la circoncision, en vertu du principe que circoncis et incirconcis ne s'unissent pas en mariage. Pour pouvoir marier les filles de la

⁶⁰ J. Kenyatta, 1967, p. 97.

tribu, les hommes renonceront donc volontairement à la circoncision. La suite est facile à prévoir. Lorsque les hommes ne seront plus circoncis, ils seront chassés de leur terre. On leur dira : « Ceux qui vivaient ici avant vous étiez circoncis, alors que vous ne l'êtes pas. Allez-vous-en, vous occupez illégalement cette terre ; elle n'est pas à vous ! » Dans ces argumentations, la politique d'opposition à la circoncision des femmes se révèle donc un stratagème préparatoire faisant partie d'une offensive qui vise en fait l'abolition de la circoncision des hommes. Nous sommes à même, par conséquent, de compléter la figure de la page 377 de la manière suivante :

	A.	B.
face publique de la lutte	ituika ←	gouvernement
	irua ria aka ←	missions
face cachée de la lutte	irua ria andu ←	colons

La colonne B montre les trois divisions de l'armée blanche, organiquement liées entre elles, s'attaquant chacune à une des trois composantes du système initiatique kikuyu, elles aussi organiquement liées et reproduites dans la colonne A. Les assauts faits par le gouvernement et par les missions sont pratiqués ouvertement. Seule en reste voilée l'intention dernière qui est l'accaparement des terres par les colons. La démolition des institutions politiques et initiatiques et les visées du colonat sur les terres se présentent dans l'esprit du peuple comme les faces complémentaires d'un unique complot du monde blanc contre la « Maison de Gikuyu et Muumbi ».

5. Selon les vues populaires, les plans des Blancs étaient quasi diaboliques. C'est ce qui apparaît dans les deux raisonnements suivants que nous reproduisons. Etant incirconcises, les femmes seront dans l'impossibilité de rejoindre les ancêtres après la mort, parce qu'elles ne seront pas reconnues par ceux-ci comme des membres de la tribu. Pas de vie donc pour les femmes dans l'au-delà. Un même sort frappera les enfants nés de pareilles femmes. « Les Européens sont vraiment très mauvais, car ils cherchent notre destruction non seulement ici sur terre, mais encore pour l'éternité. »

Lorsqu'il n'y aura plus de femmes excisées, il n'y aura plus de naissance d'enfants vraiment kikuyu. Ceci implique que les ancêtres eux-mêmes seront condamnés à la mort totale. Comme il a été expliqué, les membres de la tribu sur terre se maintiennent en vie grâce à la force des ancêtres qui leur a été communiquée. Mais les ancêtres ont à leur tour besoin d'un contact avec leurs descendants, des membres authentiques de la tribu vivants sur terre et liés à la terre tribale, pour se maintenir dans l'existence. D'autre part, il leur est impossible de reconnaître des descendants dans des femmes non-excisées ou dans des enfants nés d'elles. La disparition de

l'irua signifiera par conséquent leur extinction. Or, les ancêtres sont les vrais propriétaires des terres kikuyu. Avec leur disparition, les Européens pourront s'installer tranquillement sur les terres des ancêtres sans même devoir redouter la vengeance de leur part. Ils auraient ainsi éliminé jusqu'au dernier obstacle à une occupation définitive et perpétuelle des terres tant convoitées.

Comme on peut s'en rendre compte, toutes les argumentations développées constituent en définitive des variantes sur un même et unique thème, celui d'un lien constitutif entre *l'irua* et le système foncier kikuyu. Si cette idée n'est pas étrangère à la pensée traditionnelle, elle ne s'est cependant explicitée pleinement et avec une emphase nouvelle que sous l'impact de la conjoncture particulière créée par la présence coloniale et la lutte des missionnaires. Ce qui était en jeu pour les masses kikuyu dans la querelle de la circoncision n'était pas seulement la cohésion et l'unité de la tribu que voulaient préserver les membres plus instruits de la tribu, engagés dans un combat politique, mais *l'existence et la survivance mêmes de cette tribu*. Le peuple sentait celles-ci menacées, parce que derrière l'attaque contre *l'irua* il soupçonnait une intention bien plus dangereuse : un assaut satanique et ultime des étrangers contre la source même de toute vie de la tribu, de ses membres vivants, morts et à naître : la terre.

Mais un autre thème, profondément traditionnel, est présent dans les raisonnements relatés. C'est celui de l'identification du peuple avec sa terre, exprimée entre autres dans le dicton *Githaka ni Andu*, la terre ce sont les gens. Nous avons explicité cette idée centrale au chapitre III, paragraphe 14. L'assaut contre *l'irua* n'est pas seulement un assaut contre la terre comme commodité économique. A cause du lien indissociable entre le peuple et sa terre, l'attaque est interprétée comme devant entraîner en fin de compte et inévitablement aussi la mort totale du peuple : *l'irua* est liée à la terre, mais celle-ci est à son tour liée au peuple dans son extension la plus large, c'est-à-dire comme entité se prolongeant dans l'au-delà comme dans l'avenir terrestre.

irua → *githaka* → *andu*

C'est de cette façon particulière que les milieux populaires ont senti et interprété le danger de la « désintégration de la tribu ». Toutes les autres explications ne sont, à notre avis, pas en mesure de fournir une explication à un mouvement de résistance massive et tenace, pour la bonne raison qu'elles ne sont basées que sur des considérations qui n'étaient vraiment parlantes que pour une fraction minime de la population.

7. Mais l'affiliation à l'Eglise indépendante ne se base pas exclusivement sur des motivations négatives. Elle ne découle pas seulement d'un mouvement de désertion d'un milieu appréhendé comme source d'angoisse et créateur de tensions. Elle possède également un fondement positif. Elle est, en effet, porteuse d'une promesse pour l'avenir. Les bruits alarmants courant de bouche en bouche à travers le pays étaient doublées d'une contre-partie lumineuse. Si les missionnaires avaient des livres dans lesquels ils inscrivaient les terres à aliéner, le futur sauveur des Kikuyu, Jomo Kenyatta, tenait lui aussi un livre dans lequel se trouvaient mentionnés les noms de tous ceux qui recevraient en héritage une parcelle des terres

occupées par les Blancs lorsque ceux-ci auraient été chassés⁶¹. C'est à ceux qui refusent d'obéir aux missionnaires que cette promesse va en tout premier lieu. Lorsque Jomo aura fait triompher la cause des Kikuyu, les membres de la AIPCA, qui ont combattu avec lui, seront récompensés en recevant un champ. C'est cette promesse qui rend forts les indépendants et qui leur permet, dès à présent, de plaindre les *Kirore*.

« Où irez-vous, malheureux Kirore,
Lorsque Jomo viendra en vainqueur
Et les Européens seront forcés
De prendre le bateau⁶² ? »

Les indépendants ont vu dans la personnalité magnétique de Jomo Kenyatta le successeur de Harry Thuku. Comme à ce dernier, le peuple lui donne le nom de Moïse. Moïse est celui qui a fait sortir le peuple élu d'Israël d'Égypte, la terre des souffrances et de l'exil, pour le conduire vers la terre promise ruisselant de lait et de miel. De la même façon, Jomo apportera la délivrance au peuple kikuyu. Il rendra la terre ancestrale à tous ceux qui lui sont fidèles. Ce vocabulaire biblique voile à peine un thème traditionnel qui a incontestablement informé, ne fût-ce que inconsciemment, les motivations du peuple. Il s'agit de la migration symbolique et de la croyance en sa valeur thérapeutique. Certains informateurs font d'ailleurs, comme nous le dirons plus loin, explicitement état de cette idée pour traduire la façon dont ils ont vécu leur passage d'une Église missionnaire à l'Église indépendante.

8. *Irua na uka : excision et féminité*

Un huitième élément ne nous a pas été exposé de façon aussi explicite que les précédents. Mais il n'y a pas de doute qu'il ait fait partie de la réaction totale du peuple. On peut le dégager, entre autres, de cette réplique populaire spontanée qu'est le *Muthirigu*, et il n'est pas difficile de percevoir son enracinement dans la vision du monde fondamentale de la tribu.

Nous devons retourner à la suggestion de Buijtenhuijs, qui se demande si la résistance kikuyu à l'innovation missionnaire ne doit pas être comprise comme une manifestation d'une volonté de garder « pur » le domaine féminin en le soustrayant à toute influence étrangère, soit en vue de protéger la femme dans son propre intérêt, soit en vue de la maintenir dans une condition inférieure. À notre avis, ce n'est fondamentalement ni l'une ni l'autre de ces intentions qui préside au réflexe conservateur. En effet, les deux hypothèses mènent à l'impasse dès qu'on prend vraiment au sérieux l'antagonisme des sexes dans la société kikuyu. S'il s'agit d'enfoncer définitivement les femmes dans leur condition d'infériorité, on comprend difficilement leur participation et leur collaboration à ce projet ; s'agit-il, par contre, de défendre des intérêts proprement féminins, alors on ne s'explique guère l'enthousiasme masculin pour cette tâche. L'engagement à part égale des hommes et des femmes dans la résistance appelle une exé-

⁶¹ Cfr. note n° 45.

⁶² Stance du *Muthirigu*.

gèse qui transcende des points de vue déterminés par des sexes antagonistes.

Il ne faut pas chercher très loin pour découvrir cet angle englobant d'où les intérêts des deux partis apparaissent comme rangés sous un dénominateur commun. C'est la féminité de la femme qui est en question, avec tout ce que cela implique, entre autres sa fonction maternelle, son rôle et sa capacité reproducteurs. Ce sont donc les intérêts, plus profondément l'existence et la survivance mêmes, de la tribu comme telle et dans son ensemble — hommes et femmes — mais envisagés comme rattachés à — et dépendants de la femme, qui se trouvent en jeu. Vu sous cet aspect, nous n'ajoutons rien qui n'ait pas déjà été explicité dans les paragraphes antérieurs.

Mais nous avons vu que dans la société traditionnelle l'*irua* est appréhendée comme un principe vital constitutif de l'ordre sexuel, et par-là de l'ordre de la société, et finalement de l'ordre du cosmos lui-même. Toucher à ce principe, c'est du même coup blesser mortellement cet ordre fondamental du monde et faire basculer la société et l'univers dans l'indifférenciation, l'inversion et le chaos. L'effacement des frontières entre Kikuyu et non-Kikuyu est une conséquence de l'effondrement de cet ordre. Nous avons vu qu'il suscite une concaténation d'inversions qui se répercutent jusque dans l'au-delà du monde des ancêtres, fondement de la création, base de la société, origine de la culture. Mais l'abolition de l'*irua* provoque également l'effacement des frontières entre le masculin et le féminin. Et cet élément aussi était présent dans la conscience populaire. Parmi les strophes du *Muthirigu* que nous avons pu recueillir, il y en a qui en rendent témoignage :

« Pour vous faire comprendre à quel point
Les incirconcises sont insensées
Je vous dis que je demandai à une d'entre elles
De m'apporter une cravate
Et voilà qu'elle m'amène une *mukwa* »

Mukwa est la courroie au moyen de laquelle le fardeau porté sur le dos par la femme kikuyu est fixée à sa tête qu'elle tient courbée lors du portage. Cette manière de transporter des charges est strictement réservée aux femmes. L'homme qui s'aventurerait à se promener de cette façon s'exposerait au plus grand ridicule et serait affublé des insultes les plus hargneuses dont il resterait marqué pour le restant de ses jours. Aussi n'avons-nous jamais vu un homme se prêter à cet exercice. La *mukwa* est donc un objet éminemment féminin. Par contre, la cravate, ornement vestimentaire non-traditionnel mais hautement convoité par les mâles kikuyu, est un symbole exclusivement masculin. Ainsi, en apportant une *mukwa*, lorsqu'on lui demande une cravate, la non-excisée traduit dans des actes extérieurs son désordre intérieur, son être chaotique. Indéterminée et indifférenciée elle-même, elle confond et brouille les sexes et se rend coupable d'une inversion qui fait éclater les bases de la société et perturbe l'ordre de la vie elle-même. L'idée est encore plus claire dans la strophe suivante :

« J'ai entendu dire Njeri à Gathoga :
S'il te plaît, laisse-moi mettre l'enfant au lit

Et ensuite, toi, petite chose, je vais t'arranger. »

Il nous fut expliqué que « petite chose » signifie le clitoris. Dans ces versets, la femme appelle donc l'organe sexuel de son mari clitoris. Tout commentaire se révèle ici superflu. On saurait difficilement imaginer inversion plus grande que celle présente dans le texte.

Citons encore deux autres strophes dans lesquelles nous voyons successivement un mari à la recherche de lait pour son gosse — occupation féminine —, et un autre même donner naissance à un enfant. La confusion sur le plan des rôles sociaux et des fonctions biologiques des sexes respectives est donc totale :

« Raëli a engendré un enfant
Mais Jusufu n'a point de lait
Voilà qu'il dit à une femme :
Je vais te traire. »

« Wanjiku a donné la vie à un enfant
Mugo a donné la vie à un enfant⁸³
Qui donne à l'autre les soins postnataux ? »

Certes, ces stances ont été composées dans le but d'affubler de ridicule les *Kirote*. Mais elles trahissent aussi la persistance de la quintessence de la foi ancienne dans l'activité ordonnatrice de l'*irua*. On ne se moque pas de quelqu'un en lui lançant des flèches dont les pointes auraient perdu tout mordant ou tout venin. C'est dire que dans la psychologie du peuple l'*irua* continue à fonctionner comme le principe auquel reste suspendu l'ordre du monde qu'on ne transgresse pas sans brouiller les cartes et provoquer maldonne dans la société. Il est aisé de voir pourquoi une institution chargée d'une fonction aussi puissamment intégrante et aussi fondamentale que l'*irua* n'ait pas été abandonnée sur le champ et sur un simple coup de sifflet des missionnaires, ni par les hommes ni par les femmes. Les sexes peuvent être antagonistes et avoir leurs querelles. Mais il est formellement inexact de dire que l'*irua ria aka* vise à maintenir la femme dans une condition inférieure, comme le suggère la première alternative de Buijtenhuijs. C'est s'exprimer comme s'il y avait d'abord la femme, dont l'essence serait isolable de sa condition inférieure, et qu'il conviendrait ensuite d'inférioriser en la soumettant à l'*irua*. La circoncision n'est pas en soi infériorisante, puisque l'homme la subit également. Dans la mentalité kikuyu, la femme n'est d'ailleurs pas un être qu'il serait loisible à l'homme d'inférioriser ou pas selon son bon plaisir du moment. La femme est inférieure ; il appartient à sa nature de l'être ; être femme est être inférieure, L'*irua* n'infériorise pas les femmes ; elle crée les femmes elles-mêmes, dont la nature essentielle est d'être inférieure. L'*irua* n'est pas la cause de l'infériorité d'une femme qui sans la subir ne serait pas infériorisée ; elle est la cause de la féminité de la femme, avec tout ce que ce concept implique, notamment, entre autres, l'infériorité congénitale par rapport à l'homme. Autrement dit encore, l'*irua ria aka* n'engendre pas la femme infériorisée ; elle engendre la femme (essentiellement et nécessairement infériorisée).

⁸³ Mugo est un nom d'homme, et on peut supposer qu'il désigne ici le mari de Wanjiku.

D'autre part, la seconde alternative proposée par notre auteur, selon laquelle, par leur résistance à l'abolition de l'*irua*, les hommes viseraient à protéger la femme dans son propre intérêt n'est pas entièrement correcte non plus dans sa formulation. En effet, ce ne sont pas les intérêts spécifiques de la femme qu'on entend sauvegarder, mais la survie et le bon fonctionnement de la société toute entière, composée d'hommes et de femmes, qui demeurent suspendus à la distinction entre les sexes fondée par l'initiation. Hommes et femmes partagent des convictions communes à ce sujet. C'est pourquoi on les voit lutter côte à côte pour le maintien d'une institution dans la continuation de laquelle ils perçoivent la meilleure garantie de la continuité opérationnelle d'une distinction fondatrice de leur société. Point n'est besoin, évidemment, de souligner que, dans la conjoncture que nous connaissons, la volonté de préserver la féminité de la femme ne constitue qu'un aspect de l'obsession d'assurer la procréation et, par ce biais, de sauvegarder pour la tribu le patrimoine foncier. Une fois de plus, nous sommes renvoyés à la terre.

9. *Irua na ngoma : initiation et esprits ancestraux*

La réponse qui le plus souvent sort en premier lieu, lorsqu'on questionne les vieillards à propos des motifs de leur attachement à l'*irua* à l'époque de la querelle, consiste dans le rappel d'un argument que nous connaissons déjà, parce qu'il reproduit tel quel un réflexe justificatif que nous croyons être traditionnel et que nous avons, par conséquent, traité au chapitre VIII. Nous en reparlons ici, parce que la conjoncture nouvelle le charge d'un accent inédit.

Il s'agit de l'invocation de la volonté des ancêtres qui sanctionnent positivement la fidélité à la charte qu'ils ont léguée à leurs descendants et en punissent sévèrement toute transgression.

Probablement tout anthropologue ayant travaillé sur le terrain en Afrique a entendu citer un jour ou l'autre cet appel à l'autorité des ancêtres comme explication ultime d'une conduite ou d'une institution. Des ouvrages de vulgarisation en relèvent volontiers les exemples, accréditant de la sorte l'image de peuples primitifs qui paraissent obsédés par la défense de la tradition et dont l'existence est régie par la soumission automatique à des coutumes validées par une exigence ancestrale de conformité ne souffrant aucune intervention modificatrice. On présente de la sorte l'obéissance au vouloir ancestral comme un principe éthique ou mystique autonome et suffisant en lui-même, constituant vraiment la source dernière du comportement qu'on y rattache.

On ne remarque pas le secret mais puissant support que le culte des ancêtres dérive et reçoit de la structure sociale.

L'anthropologie a désacralisé en quelque sorte l'argument d'autorité en montrant que le recours aux ancêtres exprime symboliquement l'insertion de l'individu dans un ordre social donné, sa soumission aux rapports sociaux existants, et qu'il justifie dans un langage religieux l'acceptation de l'ordre établi. On dévoile dans le culte des ancêtres une congruence aisément perceptible entre l'organisation et la forme des relations avec les ancêtres et l'organisation et la forme des groupes sociaux auxquels on

appartient en vertu d'autres facteurs que de simples intérêts religieux communs⁶⁴.

Il est impossible de soumettre ici le culte des ancêtres tel qu'il était pratiqué par les Kikuyu à une lecture attentive et minutieuse. Mais même quelques indications sommaires suffiront à montrer comment l'univers social kikuyu, avec sa double loyauté et ses obligations respectives à l'égard des groupes de parenté et des classes d'âge, se reflète dans un monde d'esprits ancestraux (*ngoma*) qui double, comme une image réfléchie dans l'eau, la structure et l'organisation de la communauté terrestre. On distingue quatre grandes catégories d'esprits. Les esprits des ancêtres immédiats ou parents (*ngoma cia aciari*), auxquels les descendants vivants offrent régulièrement des sacrifices de nourriture et de boisson et avec qui ils communiquent, surtout par le truchement du chef de famille. Les esprits des ancêtres immédiats se préoccupent du bien-être de leurs descendants, s'intéressent vivement à tout ce qui les concerne et frappent de leur courroux tout comportement qui leur déplaît. Le culte aux *ngoma cia aciari* constitue une transposition sur le plan religieux des relations entre parents et enfants, une ritualisation de la piété filiale, une consécration idéologique de la dépendance économique, juridique et religieuse du fils et de la fille dans la société.

La seconde catégorie d'esprits sont les esprits du clan (*ngoma cia muhiriga*). Ils veillent sur les intérêts de celui-ci. L'existence des *ngoma cia muhiriga* constitue un indice de l'ancienneté du culte des ancêtres. En effet, les clans se sont dispersés très tôt et ont cessé rapidement de former des catégories importantes de l'organisation sociale. Les Kikuyu ne sont pas liés par l'exogamie clanique, mais nos informateurs affirment qu'ils l'étaient jadis. C'est ce qui explique que, incorporé dans les *ngoma cia muhiriga*, il y a un groupe spécial d'esprits, appelés les *ngoma cia nyarume* ou esprits des oncles. Il s'agit des oncles maternels, appartenant donc à un clan patrilinéaire différent de celui du père, mais dont les esprits sont néanmoins assimilés aux *ngoma cia muhiriga* de celui-ci. Ils y veillent sur la sauvegarde des droits de leur sœur et protègent ses enfants dont la moitié portent des noms empruntés au lignage de leur mère⁶⁵. Mais tout cela relève plutôt du détail de l'ethno-histoire. La pratique ultérieure dans le domaine du culte des ancêtres enregistre la tombée en désuétude de la prépondérance du système clanique. Nos informateurs sont d'avis que les esprits du clan n'étaient pas approchés par des représentants du groupe social d'où ils relèvent, comme cela se fait dans le culte des *ngoma cia aciari*. Nous n'avons guère trouvé de traces de telles cérémonies dans la littérature non plus. On dirait que les esprits claniques ont fini par épouser les conditions de leurs correspondants terrestres. Lointains et dispersés comme ces derniers, on ne s'adresse pas officiellement à eux, comme il n'y a pas, ou plus, d'organe d'autorité ou même de représentation de la communauté

⁶⁴ Ne renvoyons ici qu'à quelques démonstrations plus convaincantes et plus brillantes de ce point : M. Fortes, 1959 ; 1961 ; J. Middleton, 1960 ; J. Goody, 1962 ; R. E. Bradbury, 1966. Remarquons toutefois que cette fonction ne peut être attribuée au culte des ancêtres dans toutes les sociétés africaines.

⁶⁵ C'est ce qui se fait idéalement et en principe, mais il y a des exceptions à cette règle.

clanique Le lignage a supplanté le clan comme unité sociale pertinente. A ce sujet, il convient donc de constater que le système religieux est tant soit peu en retard sur l'évolution du système social. Nous disons tant soit peu, car, d'une part, nous venons de voir que la pratique religieuse s'est simplement adaptée dans une certaine mesure à la chute de l'étoile clanique, et, d'autre part, les clans n'ont pas disparu, ils continuent d'exister, fut-ce d'une manière moins voyante et moins influente sur l'existence sociale concrète. Un certain sentiment de solidarité clanique persiste, et c'est sans doute au vague impératif d'entraide mutuelle qu'il fonde qu'il convient de suspendre la croyance que, si on ne s'adresse plus à eux, les *ngoma cia muhiriga* prennent parfois eux-mêmes l'initiative de démarches sanctionnant des manquements en ce domaine.

La troisième catégorie est formée par les esprits des classes d'âge (*ngoma cia ruka*). Ils défendent les intérêts propres de la « promotion » et punissent les fautes contre la discipline et l'esprit de solidarité du *ruka*. Comme chaque *ruka* rassemble en son sein une couche de la population dispersée à travers toute la tribu et indépendamment des appartenances et

MÂNES ET STRUCTURES SOCIALES KIKUYU

des loyautés à des groupes lignagers ou claniques particuliers, et comme la totalité de la population adulte était intégrée dans des *mariika*, les *ngoma cia riika* cultivent, à l'instar de l'institution sociale à laquelle ils empruntent leur nom, des visées et des sollicitudes transcendant celles des groupements basés sur la parenté et s'étendant aux dimensions de la tribu elle-même. De manière significative, ils ne s'intéressent guère aux individus pour s'occuper exclusivement des intérêts généraux de la tribu. Comme on pouvait s'y attendre, les *ngoma cia riika* sont approchés et adressés par les *aramathi* appropriés des *mariika* vivants.

Le monde des esprits constitue donc vraiment le double invisible de l'organisation sociale réelle. Il forme la contre-partie sacrale des structures profanes dont il exprime symboliquement le caractère contraignant et inaltérable, en d'autres termes, qu'il fonde, légitime et sanctionne. La cosmologie kikuyu est donc constituée de deux faces, ou plutôt d'une face et de son image réfléchie, mais qui, aux yeux de l'homme traditionnel, sont investies toutes les deux d'une même densité d'existence et de réalité.

Partout et toujours, à l'intérieur de tous les groupements sociaux où il fonctionne et dans tous les rôles sociaux qu'il exerce, le Kikuyu se sent constamment et activement pris en filature par les esprits de l'une ou l'autre catégorie. Et comme ces êtres sont pour lui tout aussi réels que les humains vivants, on comprend qu'il ait cultivé l'habitude puissante de compter avec eux au même titre qu'avec les personnes en chair et en os qu'il côtoie quotidiennement. Aussi, le diagramme reproduit ci-dessus sent-il la boîte de dessin occidentale. Exécuté par un Kikuyu traditionnel, on n'observerait guère la différence entre l'épaisseur des lignes dessinant les contours des triangles respectifs et de leurs subdivisions.

Avant d'en venir au point que nous voulons marquer, achevons ce rapide inventaire des esprits ancestraux kikuyu. Lorsque l'anthropologue présente une vue synthétique des structures d'une société ou des conduites culturelles d'un peuple, il le fait la plupart du temps à l'aide d'un modèle dont il sait qu'il fournit une vue plus ou moins idéalisée de la réalité. Lorsqu'il entend donner une image plus adéquate de ce qui se passe effectivement dans une société donnée, il essaiera de corriger ou de nuancer ce premier schéma au moyen d'un modèle statistique qui intègre les déviations et les éléments disfonctionnels par rapport à la règle idéale. Les statistiques nous importent peu ici. Le fait important est que les Kikuyu savent leur société affectée par les phénomènes de la disharmonie et de l'anomie et qu'ils croient que ceux-ci doivent, par conséquent, caractériser également la société des esprits ancestraux. Tout comme il y a sur cette terre des anormaux, des déviants, des individus qui rejettent les conventions du jeu social, les normes et les sanctions communautaires, de même on trouve dans le monde spirituel des esprits aberrants qui agissent d'une manière asociale, dont les liens avec l'univers des esprits organisé et structuré se sont relâchés et qui actent à l'égard de la société humaine uniquement dans le but de l'affaiblir et de la détruire. Ce sont les esprits mal-faisants (*ngoma thoku*). Certes, les autres esprits inaugurent également souvent des actions dont les conséquences sont pour les humains négatives et désastreuses. Mais celles-ci émanent d'une intention punitive et le but ultime de ces esprits demeure toujours d'assurer la sauvegarde des impé-

ratifs traditionnels et le maintien du bon ordre et de la cohésion dans la société. Les *ngoma thoku*, par contre, sont des esprits essentiellement malveillants et destructeurs. Ils trahissent leur présence par l'éruption d'épidémies ou par des revers de fortune généraux. Dans la société kikuyu, les individus qui accumulent les actes a- ou antisociaux à un degré que la communauté considère comme intolérable, étaient exécutés par la foule. On ne réussit évidemment pas à tuer les mânes malfaisants, mais l'action symbolique par laquelle le peuple se défend contre eux ressemble de près aux séances de *lynching* des asociaux invétérés⁶⁶. Le monde spirituel ne reproduit donc pas seulement le modèle idéal de la société ; il récupère aussi l'anomie sociale.

A ceux qui nous citaient l'argument d'autorité comme justification de leur attachement à la circoncision des filles, nous avons demandé quelle catégorie de *ngoma* en particulier s'opposait à l'abandon de cette coutume. A plusieurs reprises nous avons eu le sentiment net qu'il s'agissait d'une question à laquelle les interrogés n'avaient pas réfléchi de manière très explicite auparavant. Néanmoins, les réponses se sont révélées instructives. En voici la teneur :

1. les esprits de Gikuyu et Muumbi,
2. les esprits de la tribu,
3. les esprits de la terre.

A première vue, nous ne reconnaissons dans ces termes aucune des quatre grandes catégories de *ngoma* décrites précédemment. Traditionnellement il n'y avait pas de classe réservée spécialement aux esprits de l'ancêtre éponyme et de la mère de la tribu. Il faut, sans doute, en conclure que le culte des ancêtres est plus ancien que la signification unifiante des mythes. Nous supposons donc que l'habitude de parler des esprits de Gikuyu et Muumbi ne date que de l'époque coloniale et constitue un des produits de la popularité croissante du mythe de Mukurue wa Gathanga et du rôle qu'il a joué dans la conscientisation du peuple. L'utilisation du nom des ancêtres fondateurs au cours de la période coloniale se pratique invariablement en relation avec l'affirmation des droits sur la terre ancestrale et la volonté de la recouvrer. Gikuyu est celui qui a reçu le pays de Ngai et qui l'a légué à ses descendants. Si dans ce contexte l'obligation de rester fidèle à l'*irua* est rattachée aux esprits de Gikuyu et Muumbi, une catégorie de *ngoma* inexistante jusqu'alors, nous sommes autorisés à conclure que cette mention des fondateurs fait apparaître l'*irua* comme de quelque façon connectée avec la terre. Le premier type de réponse s'inscrit donc parfaitement dans l'ensemble des thèmes répertoriés dans les paragraphes 7 et 8 de ce chapitre.

Cette interprétation se trouve corroborée au moins par un des deux autres types de réponses qui, considérés dans leur formulation littérale, constituent également des innovations du point de vue de la classification et de la nomenclature traditionnelles des *ngoma*. Nos interlocuteurs se montraient quelque peu dépaysés lorsque nous leur demandèrent de spécifier de quels esprits il s'agissait exactement lorsqu'ils parlaient des « es-

⁶⁶ On en trouve une courte description chez J. Kenyatta, 1967, p. 175—176.

prits de la tribu ». Ils restaient, en fait, bouches bées. L'un ou l'autre finissait par balbutier timidement : « Ce sont les esprits des ancêtres », ou : « Les esprits qui protègent la tribu. » Ce qui était manifeste pour nous est qu'ils ne se référaient pas spécifiquement à une catégorie déterminée parmi celles que connaît la tradition. Le caractère trop vague de ces désignations ne nous permet donc pas, strictement parlant, d'y lire une confirmation de notre point de vue. Mais nous ne bafouons aucun critère scientifique en disant qu'elles ne contredisent pas visiblement notre perspective et qu'elles ne pointent pas non plus manifestement dans une direction différente.

Il en va autrement du troisième type de réponse avec lequel nous nous retrouvons à nouveau sur terrain connu. Le parallélisme avec le premier est indéniable. Les esprits de la terre, nous fut-il expliqué, sont les esprits des ancêtres dont nous avons reçu la terre. En fait, l'expression désigne donc soit les *ngoma cia aciarie*, les donateurs immédiats de la terre, soit les esprits de Gikuyu et Muumbi, les donateurs lointains et originels. Ce qui est important pour nous est, de nouveau, la mention explicite de la terre en rapport avec l'*irua*.

Nous constatons donc que l'argument d'autorité dérivé du culte des ancêtres, qui dans la société précoloniale patronne et concourt à consolider les structures sociales, se met dans la situation coloniale au service de la défense des intérêts économiques vitaux que le peuple s'imagine menacés par les forces de l'ordre colonial. Nous voyons également qu'à cette fin nouvelle, de nouvelles appellations et même de nouvelles classes d'esprits sont introduites. Enfin, il est clair que l'argument d'autorité n'a pas de consistance propre ou de contenu originel ; dûment analysé et scruté, son propos se réduit aux thèmes exposés précédemment.

10. La circoncision et le trièdre de la vie

Tel était le genre de préoccupations et de raisonnements qui agitaient l'esprit des simples gens des collines. Nous espérons avoir montré comment l'idée élitiste et nourrie d'intentionnalité politique du « danger de désintégration de la tribu » résonnait concrètement chez le peuple. Celui-ci s'est rattaché au chariot de la résistance à l'assaut missionnaire, parce que la querelle était parvenue à revêtir le sens d'une expression mythique de l'angoisse concernant le sort de ses terres et, par ce biais, de celui de la tribu elle-même. Le peuple discerne dans l'initiative missionnaire de l'abolition de l'*irua* une machination contre la fécondité des *femmes kikuyu* en tant que telles, dans leur qualité de membres du groupe ethnique. La réduction ou suppression de la fertilité *kikuyu* doit entraîner dans une phase ultérieure l'aliénation des dernières *terres* de la tribu. Dans celles-ci se trouvent inclus les pâturages ; le peuple se trouvera donc également privé de la possibilité de nourrir son bétail et de pratiquer l'élevage. L'intrigue contre l'*irua* apparaît ainsi comme un complot contre le triangle de la vie, et par-là comme un attentat à l'existence même du peuple. Dans la société traditionnelle, la circoncision constitue la condition préalable à la possession des femmes, de la terre et du bétail, qui sont les sources mêmes de la vie. Cette idée a continué sournoisement à informer les réflexes vi-

taux du peuple et son emprise sur les esprits réapparaît dramatiquement dans l'épisode de la querelle de l'*irua*. S'il faut en convenir que l'impact de l'ancienne vision se réalise à travers une perception nouvelle des choses et s'exprime d'une manière inédite, toutes les deux tributaires du contexte colonial, il est vrai aussi que nous pouvons déduire des motivations que le peuple donne de sa réaction qu'au moins dans les moments de crise de son histoire où nous l'avons suivi, le triangle de la vie demeure réellement pour lui suspendu au couteau de la circoncision. De mouvement à dessein politique, qu'est indiscutablement la querelle pour la couche instruite de la population, d'occasion de promotion, accessible nulle part ailleurs, sous les traits de laquelle elle se présente aux yeux d'un second groupe, le choix pour l'indépendance devient chez le peuple un événement essentiellement symbolique. L'apparente irrationalité de l'attachement obstiné à une coutume, qualifiée de primitive et barbare, s'évanouit dès qu'on cesse d'observer les faits uniquement de l'extérieur pour prêter l'oreille au cri du cœur qui retentit au-dedans.

Welbourn, Rosberg-Nottingham, Ndungu ont manqué de percevoir les vraies connexions vitales entre les différentes manifestations successives du réflexe défensif kikuyu. Ils en restent ainsi, malgré une sympathie incontestable pour les indépendants kikuyu, aux interprétations extérieures, inspirées en définitive de celles des missionnaires et des fonctionnaires du gouvernement. Dans leur optique, la querelle de l'*irua* n'est qu'une parmi les nombreuses occasions, disparates et sans autre lien intrinsèque, saisies par les Kikuyu, et surtout par leurs leaders politiques, pour donner du fil à retordre aux représentants du monde colonial. Un administrateur, écrivant en 1929, exprime bien ce point de vue dominant : « L'agitation autour de la question des terres s'est calmée. Malheureusement, lorsque ce problème s'effaçait, un autre surgit pour en prendre la place. Pour citer le commissaire de district de Kiambu : « Le centre de gravité de l'agitation politique se déplaça brusquement, à la fin de septembre, de la question des terres vers celle de la circoncision ⁶⁷. » Nous avons cité plus haut un texte du docteur Arthur, qui est représentatif de l'opinion publique missionnaire de l'époque : l'agitation déclenchée par la question de l'*irua* aurait pu avoir éclaté à propos de n'importe quel autre litige, sa nature étant essentiellement politique.

Cependant, il y a aussi de rares textes émanant de fonctionnaires témoignants d'une perspicacité plus grande. Celui dans lequel H. E. Lambert proposa d'effectuer l'opération sur les filles à un âge moins avancé en vue d'effacer de la conscience et de faire sombrer dans l'oubli la relation entre l'*irua* et la procréation, en constitue un échantillon ⁶⁸. En voici un autre, qui forme, à notre avis, l'appréciation la plus intelligente de la controverse provenant des milieux officiels : « La question des écoles missionnaires et celle de la propriété foncière sont très intimement liées à la question de la circoncision des filles. Elles peuvent sembler constituer des pôles différents, mais en réalité elles ne le sont pas. Le jour où nous serons à même

⁶⁷ KNA, PC/CP 4/1/2, *Annual Report 1929*. KMB.

⁶⁸ Cfr. note n° 59.

de dire que nous avons acquis une meilleure compréhension des deux premières, il ne nous faudra pas beaucoup de temps avant d'avoir trouvé un mode d'approche de la troisième ⁶⁹. »

Un missionnaire au moins, témoin contemporain des événements mais se prononçant dans une publication récente, semble, lui aussi, avoir vu plus clair que ses collègues. Dans son histoire de l'Eglise presbytérienne au Kenya, R. Macpherson écrit qu'il n'y a pas de doute que le malaise provenait du fait que, en leur imposant une déclaration signée contre l'*irua*, les Kikuyu étaient convaincus qu'on leur demandait de sceller par écrit l'abandon de leur terre ⁷⁰. L'auteur fait surtout état de la suspicion avec laquelle les gens envisageaient l'acte de signer dont ils redoutaient ne pas comprendre toutes les éventuelles implications lointaines. Mais il mentionne aussi, malheureusement sans en préciser le contenu, l'existence de certaines rumeurs concernant les motifs appréhendés derrière l'exigence d'apposer la signature.

Au chapitre X, paragraphe 7, nous avons exposé comment l'instinct de conservation, la lutte pour la survie, guide les Kikuyu vers deux pôles : la sauvegarde de leurs terres ancestrales et l'accès à l'enseignement occidental, seule porte sur le monde moderne.

Nous venons de montrer comment la résistance à l'abolition de l'*irua* se révèle au service du premier de ces intérêts. La seconde préoccupation explique pourquoi le mouvement vers l'indépendance se cristallise d'abord dans des organisations scolaires, avant de se doubler d'institutions proprement religieuses. Dans certaines Eglises protestantes, l'entrée aux écoles était interdite aux enfants dont les parents avaient refusé de s'engager par serment à combattre la circoncision des filles. Dans l'esprit des gens, le choix se présentait donc de la manière suivante : ou bien, en abjurant l'*irua*, se risquer sur une voie qui devait tôt ou tard aboutir à l'aliénation des dernières terres kikuyu ; ou bien accepter que ses enfants soient à jamais exclus de la participation à la modernité miroitante. Dans cette situation, beaucoup ne percevaient plus de salut que dans la fondation d'écoles dont le contrôle échapperait aux missionnaires et où l'attachement à la pratique de la circoncision ne serait pas un empêchement prohibitif. A la lumière du dilemme que nous venons de rappeler, la querelle de l'*irua* signifie bien davantage qu'un simple prétexte pour devenir indépendant. Elle acculait les gens à une situation les forçant à marquer de manière plus nette et plus explicite leur distanciation par rapport aux missions, à actualiser de façon plus claire la tendance vers l'indépendance existante par ailleurs et mise en branle déjà par d'autres mécanismes obéissant à des contraintes structurelles plus ou moins inconscientes. Comme beaucoup de ces gens avaient des besoins religieux, comme l'école était fortement liée dans leur esprit à l'église, leur affluence vers des Eglises indépendantes — dont la fondation répondait par ailleurs à des aspirations de certains membres de l'élite — en résulte comme une conséquence normale.

⁶⁹ KNA, PC/CP 8/1/2, *Female Circumcision 1930—1932. DC/KMB to PC/NYI, 27-1-1932.*

⁷⁰ R. Macpherson, p. 112.

Dans une de ses parties essentielles ce chapitre fait grand cas des rumeurs publiques en leur accordant une singulière efficacité. Nous avons justifié le recours à ce procédé en invoquant l'existence d'un penchant du peuple kikuyu pour la fabulation, trait qu'ils ont sans doute en commun avec un certain nombre d'autres peuples africains. Cependant, les historiens sont familiarisés depuis longtemps avec le phénomène des faux bruits et de leur créativité historique. Comme Freud a diagnostiqué la toute-puissance des idées dans l'univers psychique de l'individu, ils ont découvert l'imagination constituante du déroulement historique dans la société. Le hasard a voulu que la controverse de l'*irua* nous en fournisse une autre illustration, provenant cette fois-ci du camp adverse, du monde de fabulation européenne. Il convient donc de se garder de stigmatiser l'exercice de cette activité comme étant l'apanage des peuples libelles rétrogrades et primitifs.

A deux reprises, nous avons fait état du meurtre d'une demoiselle missionnaire coïncidant avec le point culminant de l'agitation déclenchée à travers tout le pays par la querelle de l'*irua* ⁷¹. Il s'agit de l'assassinat de mademoiselle Hulda Stumpf, une missionnaire américaine d'origine allemande, travaillant pour la AIM depuis 1907 successivement au Kenya, au Zaïre, et de nouveau au Kenya. Dans ce dernier pays, elle était affectée au poste de Kijabe. C'est là qu'elle fut brutalement assassinée dans son lit la nuit du 2 au 3 janvier 1930 ⁷².

Cet événement a acquis une place dans les ouvrages historiques. Plusieurs auteurs mentionnent le fait, précisant qu'avant d'avoir été étouffée, la victime avait été excisée par son agresseur ⁷³. D'autres parlent de l'épisode sans faire état de la mutilation sexuelle, mais en le replaçant dans le contexte de la controverse sur l'*irua*. On l'envisage comme faisant partie intégrante de ce dernier et on indique explicitement ou on insinue qu'il existe un lien entre le climat créé par la querelle et le meurtre de Hulda Stumpf ⁷⁴. Telle était aussi, comme nous avons vu, l'opinion de J. W. Arthur ⁷⁵.

Au début nous avons accepté cette vue des choses, tout simplement parce que nous n'avions pas de motifs particuliers pour mettre en doute son bien-fondé. L'événement se comprend, en effet, très bien comme une sorte de climax de l'agitation qui régnait à l'époque, comme une explosion brusque de tensions accumulées.

Cependant, en lisant dans la presse de l'époque contemporaine des événements le récit des faits, ou plutôt celui de leur reconstruction, nous fûmes frappé en constatant que nulle part il était écrit que la missionnaire avait été sexuellement mutilée. Les journalistes n'avaient pas non plus senti le besoin de rattacher la mort violente de mademoiselle Stumpf à sa

⁷¹ Cfr Chap IX, note n° 56, Chap XIV, note n° 34

⁷² Et non pas le 3 mars 1930, comme le prétendent F. B. Welbourn, 1961, p. 131 ; et J. Middleton, 1965, p. 364, ni en mars 1920, comme le soutient M. Capon, p. 41

⁷³ T. F. C. Bewes, p. 45 ; C. G. Rosberg - J. Nottingham, p. 124, K. Richardson, p. 78 ; J. Murray-Brown, p. 134, 139, N. Farson, 1953, p. 128

⁷⁴ F. B. Welbourn, 1961, p. 131, J. Middleton, 1965, p. 364

⁷⁵ Cfr Chap IX, note 34.

prise de position personnelle contre l'*irua* ou à la détérioration des relations entre les races engendrée par la crise. Compte tenu de la proverbiale propension des journalistes pour la matière à sensation et de celle de l'EAS pour tout ce qui était susceptible de faire apparaître l'Africain sous un jour moins favorable, cette « omission » nous paraissait pour le moins étonnante ⁷⁶.

Notre surprise allait en augmentant lorsque nous constatons que dans la relation que nous fit des événements Johanna Nyenyeri, qui était voisin de la victime au temps du meurtre, n'entra guère de mention d'excision ou de n'importe quelle autre mutilation sexuelle. Interrogé explicitement à ce sujet, notre informateur nia catégoriquement que la victime avait été soumise à une opération quelconque pratiquée de force sur son appareil génital ⁷⁷. Le rapport de l'administration provinciale de 1930 fait état des faits et établit une certaine connexion entre ces derniers et le climat de tension raciale extrême prévalant dans la province à l'époque. Mais il ne mentionne guère que la victime aurait été excisée de force ⁷⁸.

Voulant en avoir le cœur net, nous nous sommes adressé à une quatrième source, le révérend K. L. Downing, fils du révérend L. H. Downing, ancien directeur de la AIM au Kenya. K. L. Downing est occupé à classer systématiquement et à mettre de l'ordre dans les vieux papiers et dossiers de la AIM, destinés à constituer l'embryon des archives de cette organisation missionnaire au Kenya. Il a eu l'amabilité de nous montrer certaines lettres adressées par feu L. H. Downing à H. D. Campbell, le secrétaire de la AIM pour l'Amérique du Nord. Nous en reproduisons ici quelques passages intéressant directement notre problème.

« Tous les médecins qui ont pris part à l'examination *post mortem* disaient qu'il n'y avait pas d'indication d'une tentative pour circoncire mademoiselle Stumpf. Mais parce que l'examen de ses vêtements en laboratoire ne révèle pas de trace de sperme, certains pensent que l'attentat avait été une tentative pour circoncire la victime plutôt que pour la violer ⁷⁹. »

« Le superintendant de police de Naivasha (...) qui est en charge de l'investigation est récemment arrivé à la conclusion qui me paraît la plus plausible. (...) Le suspect kamba est le seul criminel. Il est entré dans la chambre pour satisfaire sa passion et probablement sans l'intention de tuer (il n'était pas muni d'arme pour cela). L'absence de sperme est due à la circonstance qu'il n'a pas éprouvé le plaisir sur lequel il avait anticipé, et qu'il s'est arrêté avant qu'il y a eu éjaculation. (...) Il y a trois ans, le même indigène avait été surpris lors d'un effort pour observer à travers une fenêtre la femme blanche pour laquelle il travaillait pendant qu'elle se déshabillait. Les empreintes digitales sont incontestablement les siennes (...) ⁸⁰ »

Faisons le point. Toutes les sources consultées s'accordent pour dire que la victime n'a pas été mutilée sexuellement. L'examen médical révèle qu'il

⁷⁶ Nous avons parcouru tous les numéros du EAS des six premiers mois de 1930.

⁷⁷ Interview J. Nyenyeri, 12-8-1972.

⁷⁸ KNA, PC/CP 4/1/2, Annual Report 1930.

⁷⁹ Lettre de L. H. Downing à H. D. Campbell, 27-2-1930.

⁸⁰ Lettre de L. H. Downing à H. D. Campbell, 26-4-1930.

n'y a même aucun indice permettant de conclure que l'agresseur ait tenté de mutiler sa victime. Le coupable probable n'est pas Kikuyu, mais Kamba⁸¹. Ce détail décolle le meurtre du contexte dramatique régnant alors sur la scène kikuyu. Les Kamba n'étaient pas engagés dans une controverse avec les missionnaires sur la clitoridectomie. Les antécédents du suspect et les investigations de la police permettent raisonnablement de croire qu'il s'agit d'un crime passionnel, et non d'un meurtre « idéologique » ou politique, comme le prétendent les auteurs que nous avons cités. L'assassinat de Hulda Stumpf n'a rien à voir avec la controverse de l'*irua*. Parmi ces auteurs on trouve des missionnaires, des théologiens, des historiens, un anthropologue, un fonctionnaire de l'administration. Une collection de gens donc qu'on n'a pas l'habitude de confondre avec un « peuple primitif et arriéré ». Néanmoins, exactement comme ce dernier, ils projettent leurs phantasmes sur les réalités qu'ils décrivent ou appréhendent. La seule différence observable d'un point de vue objectif entre les bruits colportés par les Africains et ceux répandus par les Européens est que les premiers demeurent des rumeurs affublées de rire et de mépris, tandis que les mythes européens sont repêchés du marais de la banalité et du risible et couverts du manteau de la respectabilité scientifique. Même en faisant l'archéologie du savoir historique, il faut affronter les mystifications du *colour bar* !

12. Autres mobiles structurels ou personnels

Nous sommes convaincu qu'aucune théorie qui se contente d'insister sur un seul facteur étiologique n'est capable de fournir une explication satisfaisante, adéquate et exhaustive des raisons pour lesquelles les hommes se révoltent, fondent ou joignent un mouvement religieux indépendant africain. Nous avons parfaitement conscience que la triple division que nous avons introduite dans le corps des adhérents de la AIPCA ne constitue pas plus qu'une assez grossière correction des approches antérieures et qu'elle est elle-même susceptible de devenir l'objet de nouvelles et substantielles améliorations. Celles-ci devront résulter d'investigations plus détaillées effectuées au moyen de modèles plus raffinés. Nous espérons que de telles recherches pourront un jour être entreprises lorsque la conjoncture sera plus favorable. On ne peut que souhaiter que ce moment ne tarde pas trop à venir, sinon la génération pionnière de la AIPCA risque d'avoir disparu entièrement de la scène.

En attendant, nous sommes à même d'ajouter nous-mêmes, à partir de nos propres informations, quelques touches additionnelles au tableau des motivations qui ont poussé des membres de la foule kikuyu à joindre la AIPCA en contribuant ainsi à sa genèse, puisqu'il s'agit toujours de la période des origines.

Certains membres relativement jeunes de l'Eglise rapportent qu'ils savent par leurs parents que ceux-ci ont jadis joint les rangs de la AIPCA, parce que cette démarche faisait partie de la stratégie d'une compétition entre deux *mbari* opposés l'un à l'autre pour des motifs qui n'avaient guère de rapport intrinsèque avec la politique missionnaire en matière scolaire

⁸¹ Sur ce point également nos sources s'accordent.

ou en matière de circoncision. Connaissant un peu la société kikuyu, nous n'avons pas de peine à nous imaginer que certains *mbari* à forte cohésion interne aient été poussés en bloc au schisme, tout simplement parce que un ou plusieurs membres importants de cette entité sociale avaient pris cette option. A vrai dire, nous sommes ici en présence de rééditions à petit tirage et à échelle microscopique du principe « *Cujus regio illius et religio* » qui, à une certaine période de l'histoire, décidait globalement de l'appartenance religieuse des peuples européens.

Quelques informations nous permettent d'affirmer que la rivalité structurée par une autre institution sociale, notamment celle des *mariika*, a également joué dans certains cas un rôle catalytique dans l'adhésion de certains de ces groupes en tant que groupes à l'Eglise schismatique. Il a existé de tout temps un esprit de compétition de nature assez saine et positive entre différentes *mariika*, dont chacun avait un chant et un cri de guerre propres, des dessins emblématiques distinctifs tracés sur les boucliers et une coiffure particulière. Cet esprit se manifestait traditionnellement, par exemple, à l'occasion des réunions et des fêtes collectives, dans l'exécution des chants et l'exhibition des danses. La AIPCA a elle-même exploité cette rivalité à des fins constructives en organisant la tâche de trouver et de collecter des ressources financières sur la base de l'institution des *mariika*. Mais la compétition pouvait aussi emprunter des formes moins innocentes. La très forte solidarité qui liait entre eux les membres d'un *riika* les forçait parfois à prendre en groupe position en faveur d'un « frère » qu'un litige opposait aux « frères » d'un autre groupe d'âge. C'est sans doute sur le modèle de ce type de comportement qu'il convient de s'imaginer certains passages en bloc à la AIPCA qui, selon certaines de nos informations, auraient eu lieu. Certaines bribes d'information permettent d'affirmer que la scission religieuse sur la base du critère de l'âge n'est pas restée limitée dans les milieux de la AIPCA à la période des origines. Mention nous a été faite d'un schisme local survenu en 1948 au sein de la AIPCA à Ihithe près de Nyeri. A vrai dire, nous n'avons pas pu déceler avec certitude si ce clivage s'est produit exactement suivant les lignes d'appartenance à des *mariika* différentes. Il pourrait à la rigueur s'agir d'une opposition entre un groupe formé par des gens plus âgés et un autre constitué par des membres plus jeunes, sans que ces groupes soient de véritables *mariika*. Mais même si cela devait être le cas, il demeure significatif que les deux formations religieuses rivales aient fait appel au terme *riika* pour se désigner en s'appelant respectivement *riika ria Mbauni* et *riika ria Bangiri*.

Enfin, quelques histoires personnelles de membres de la AIPCA nous montrent que leur adhésion à cette Eglise a été déterminée principalement par des considérations provoquées par les vicissitudes de l'existence individuelle. Nous avons en effet des témoignages de gens affirmant qu'ils ont vu dans la fondation de la AIPCA une circonstance providentielle, créée presque pour leur permettre de sortir du pétrin. Il s'agit de personnes qui avaient rencontré malheur sur malheur dans leur vie conjugale ou familiale, dans leurs rapports avec les Européens et avec le chef indigène, dans leurs récoltes ou avec leur bétail. Ils avouent qu'ils avaient eu le vague sentiment qu'un « changement » leur ferait du bien et contribuerait à ren-

verser pour eux le cours de la fortune. Cette intuition se trouvait parfois confirmée par le conseil d'un ami ou par un ancêtre ou un personnage inconnu paraissant en rêve. Le lecteur discerne la résurgence du thème traditionnel du déménagement salutaire, ou plus exactement de sa forme transformée que nous avons baptisée déménagement symbolique. Dans le nouveau contexte historique, ces chrétiens n'émigrent plus de la zone culturelle kikuyu vers la zone kikuyu-ukabi, mais d'une Eglise missionnaire protestante à une Eglise kikuyu indépendante ⁸².

13. En guise de conclusion

1. Dans beaucoup d'Eglises indépendantes africaines, la personne du fondateur et celles des dirigeants ou leaders tiennent une place considérable. Dans ces cas, il sera impossible d'acquérir une intelligence profonde de l'origine et de la signification de ces mouvements sans se référer aux mobiles de ces figures, à leurs paroles ou écrits, à leurs activités, à leur physionomie psychologique et religieuse.

Mais il est erroné d'ériger ce principe en règle générale. L'histoire de la AIPCA fournit un exemple où il ne se révèle guère pertinent. Cette Eglise ne peut pointer vers un homme porteur d'une intuition religieuse originale, vers une figure messianique, un génie prophétique, un docteur théologien ou un personnage gratifié de dons charismatiques ou d'états extatiques comme vers son fondateur. Devant un cas pareil, il est indiqué de commencer l'étude du mouvement proprement dit par une étude historique et anthropologique de la société globale dans laquelle il s'insère. Peut-être conviendrait-il de généraliser cette règle et de l'étendre également aux mouvements qui se réfèrent explicitement à un fondateur clairement désigné et accepté comme autorité. Car même dans ces cas la personne, l'expérience et les motivations du fondateur ne rendent pas nécessairement à eux seuls compte de l'origine et de la physionomie de l'Eglise qu'il a fondée ou qu'il dirige. L'exemple que nous avons examiné prouve que les disciples peuvent être mus par des motivations spécifiques qui souvent n'ont que peu de chose à voir avec celles du fondateur. Or, la première génération de fidèles assume une part vitale dans les origines de l'Eglise. Ce qui vaut pour les fondateurs vaut également pour les dirigeants qui, dans une Eglise quasi acéphale comme celle que nous avons étudiée, n'ont en définitive que relativement peu d'importance pour la vie de l'Eglise et peu d'impact sur le choix de ses orientations et de son avenir.

Il convient donc en toute hypothèse de se protéger contre une surévaluation du rôle des fondateurs et des chefs, bref d'appliquer aussi à l'Afrique la tendance heureuse de l'historiographie moderne qui consiste à prendre ses distances par rapport aux « rois, aux princes et aux papes », considérés comme moteurs uniques et facteurs explicatifs exhaustifs du devenir historique.

⁸² Nous devons ajouter que nous avons également entendu des informateurs motiver par cet argument leur abandon de la AIPCA et leur retour à l'église protestante à laquelle ils avaient appartenu auparavant. On peut se demander si cet argument n'explique peut-être pas aussi des passages du catholicisme au protestantisme et vice-versa.

2. Nous avons attiré l'attention sur le rôle puissant joué par certains éléments structurels dans la genèse de la AIPCA. Le modèle traditionnel d'après lequel s'effectue la fragmentation de la société, celui grâce auquel s'assure le roulement des générations, pour ne citer que quelques éléments fondamentaux, confèrent une certaine intelligibilité aux événements conduisant à la fondation de la AIPCA. Cependant, l'emprise du structurel se fait sentir sur la totalité de la société. Une approche prenant appui sur les éléments structurels a, par conséquent, logiquement tendance à penser en termes de la société globale et à envisager les réactions observables à l'intérieur de celle-ci comme des réponses « systémiques », c'est-à-dire du système comme tel et comme totalité.

L'ensemble de notre exposé a montré, espérons-nous, que nous ne sommes guère aveugle pour le poids des structures, pour leur pouvoir de faire basculer la société dans une direction déterminée et cela même à des temps déterminés et inscrits d'avance, programmés, dans le mécanisme des structures. Les processus généraux tissant et entretenant les structures et le fonctionnement de la société kikuyu ont été manifestement à l'œuvre comme facteurs explicatifs du visage particulier que se donne le changement socio-culturel dans la tribu. Mais nous sommes également conscient de l'incomplétude de ce modèle. D'une part, il ne rend pas immédiatement compte des limites du succès d'un mouvement comme la AIPCA. Si celle-ci constitue le résultat d'un réflexe systémique, comment expliquer que la totalité de la société kikuyu ne se trouve pas engagée dans cette réponse ?

Peut-être pouvons-nous écarter l'objection en renvoyant au fait qu'à l'époque où se forme la AIPCA d'autres mouvements émergent au pays kikuyu⁶³, dont on pourrait peut-être montrer qu'ils obéissent aux mêmes injonctions structurelles et qu'ils remplissent des fonctions identiques. On pourrait ajouter que l'absence d'unité et d'unanimité dans la réponse est elle-même à considérer comme faisant partie de la réaction systémique, les structures de la société kikuyu s'articulant précisément autour des processus de fragmentation et de clivage qu'elles institutionnalisent. La division et l'opposition sont inscrites congénitalement au cœur des structures. La réponse de la société les reflètera aussi normalement que le fruit manifeste les potentialités de la semence.

3. Admettant que le système continue à imposer une certaine configuration faite de diversité et d'opposition, qu'est-ce qui détermine l'appartenance d'un sous-groupe ou d'un individu particuliers à tel ou tel camp déterminé ? Dans quelques cas, auxquels nous avons fait allusion au paragraphe précédent, des structures traditionnelles comme le *riika* ou le *mbari* continuent à fournir une réponse satisfaisante. Mais le changement socio-culturel est venu modifier considérablement le tableau et diversifier le clavier des possibilités. L'affiliation à des groupements nouveaux n'est plus universellement et invariablement dictée par l'appartenance aux groupes sociaux traditionnels. L'attention ne saurait donc se laisser accaparer exclusivement par la persistance et la résurgence de l'ancien appareil struc-

⁶³ Cfr. Chap. VI, paragr. 4 à 8.

turel, par la dimension systémique discernable dans la genèse de la AIPCA. Il faut qu'elle se tourne également vers les individus qui se trouvent répartis dans des groupements nouveaux.

Une compréhension plus complète du mouvement exige donc que la méthodologie braquée sur le structurel se double d'une attention réelle pour ce que les participants, considérés comme individus, ont à dire. L'application de ce principe méthodologique nous a conduit à introduire une division dans les membres de la AIPCA sur la base de leurs motivations essentielles. Et voici qu'à côté du structurel un autre principe explicatif de l'origine du mouvement se dessinait. Nous l'appelons l'univers mythique. C'est celui où grouillent et se fécondent mutuellement les désirs, les rêves, les ambitions, les aspirations, les croyances, les interprétations, les angoisses, les fausses rumeurs et les mythes.

4. L'appellation « mythique » peut surprendre ici. Nous aurions pu parler de symbolique. Mais les structures aussi sont des symboles. C'est pour marquer la différence entre ces deux sortes de symboles que nous avons recours ici au terme mythique. Le discours impliqué dans les aspirations, les craintes, les angoisses, le langage de la violence au cours de la crise de l'*irua*, l'intention apparente présidant à la fondation des écoles et églises indépendantes, sont tous mythiques dans la mesure où ils renvoient à autre chose qu'à ce qu'ils disent apparemment. Ils constituent à la fois des traductions particulières d'une perception des relations économiques et sociales et une protestation contre l'atmosphère étouffante engendrée par ces relations. Chaque couche de la population élabore sa propre traduction et secrète ses propres mobiles de réaction. Tantôt le mythique se montre au service d'une volonté de puissance politique, tantôt d'un désir de promotion sociale, tantôt encore d'une tentative pour remédier à une insécurité et une angoisse existentielles. Dans tous les cas, il se révèle en définitive assujetti à une aspiration d'ordre économique.

Nous sommes conscient que ces affirmations appellent bien des commentaires et explications. C'est une tâche à laquelle nous allons nous atteler sans délai.

1. *Le problème*

L'exposé qui précède octroie un rôle étiologique prépondérant aux aspirations politiques, aux désirs de promotion personnelle, à l'obsession de privation économique des groupes respectifs qui sont responsables de l'émergence de la AIPCA. Il accorde, en outre, une signification explicative à la conjoncture historique, à la situation socio-politique et économique générale, à l'impact des structures sociales traditionnelles vécues dans une texture nouvelle.

Dans la mesure où notre point de vue accentue ces éléments au détriment de facteurs causals proprement religieux, nous paraissions nous situer en rupture de ban avec une tendance prédominant actuellement qui consiste à postuler à la base de tout mouvement religieux une expérience, une frustration ou une contestation spécifiquement religieuses. On tend, en effet, aujourd'hui à insister sur le fait que le religieux doit être expliqué par le religieux et, par conséquent, à mettre en question le caractère pertinent et la valeur explicative des facteurs non théologiques. En général, on ne va pas jusqu'à dire que le phénomène religieux puisse être saisi en dehors de son histoire et en dehors de son contexte culturel, social et économique. On admet qu'il n'existe pas de phénomène religieux pur, en dehors de l'histoire, car on sait qu'il n'y a pas de phénomène humain qui ne soit pas *ipso facto* phénomène historique. Mais on entend signifier qu'admettre l'historicité des expériences religieuses n'implique pas qu'on les considère comme réductibles à des formes de comportement non religieuses. Accepter qu'une donnée religieuse est toujours une donnée historique ne signifie pas qu'elle soit réductible à une histoire économique, sociale ou politique.

M. Eliade, cet étudiant assidu de l'univers des religions, s'est avéré un des porte-paroles les plus convaincus de cette tendance. Dans un de ses ouvrages récents il écrit : « L'œuvre d'art ne révèle sa signification que dans la mesure où elle est considérée en tant que création autonome, c'est-à-dire dans la mesure où nous acceptons son mode d'être — celui de création artistique — et ne la réduisons pas à l'un de ses éléments constitutifs (dans le cas d'un poème : le son, le vocabulaire, la structure linguistique, etc.). Il me semble, de même, qu'une donnée religieuse révèle sa signification profonde lorsqu'elle est considérée sur son propre plan de référence, et non lorsqu'elle est réduite à l'un ou l'autre de ses aspects secondaires ou de ces contextes ¹. » Le théologien renommé J. Moltmann entend soustraire l'expérience religieuse à la compétence et à la juridiction de l'anthropologie : « La question religieuse : « Qu'est-ce que l'homme ? » naît de la comparaison de l'homme avec le divin et des expériences que nous ap-

¹ M. Eliade, 1971, p. 26—27.

pelons expériences religieuses Il ne s'agit pas d'expériences extraordinaires faites par des personnages exceptionnels, bien qu'il faille leur savoir gré de les avoir décrites avec sincérité, mais de ces expériences de la profondeur que nous redoutons souvent dans une vie superficielle Ni l'expérience de cette crise ni les connaissances qu'on acquiert ainsi sur soi-même ne peuvent se ramener à l'anthropologie biologique ou à l'anthropologie culturelle Elles ont leur grandeur propre et leur propre misère ainsi que leur signification particulière pour l'humanité de l'homme ². »

Certains anthropologues épousent les idées de l'historien des religions et du théologien que nous venons de citer Le prince de l'anthropologie sociale britannique E E Evans-Pritchard affirmait en 1956 que la religion doit être considérée comme un phénomène *sui generis* ³ Et son collègue V. W. Turner est, si possible, encore plus explicite : « Il faut », dit-il, « considérer le phénomène religieux en fonction des idées et des doctrines religieuses et pas seulement, ou pas principalement, en fonction de disciplines qui ont apparu en liaison avec l'étude d'institutions et de processus non religieux La religion n'est *déterminée* par rien d'autre que par elle-même, quoique le religieux *s'exprime* dans des phénomènes sensoriels. () Nous devons être disposés à recevoir les fruits de l'humble sagesse avec reconnaissance, et ne pas essayer de les réduire à leurs constituants chimiques, détruisant ainsi leur nature essentielle de fruits et leur caractère de nourriture ⁴ »

Ces idées ne pouvaient manquer d'être appliquées à l'étude des mouvements religieux indépendants du Tiers Monde C'est précisément à ceux-ci que M. Eliade se réfère pour illustrer sa pensée « Peu de phénomènes religieux sont plus directement et plus évidemment liés aux circonstances socio-politiques que les mouvements messianiques et millénaristes modernes chez les anciens peuples coloniaux (cargo-cults, etc.) Cependant l'identification et l'analyse des conditions qui ont préparé et rendu possibles ces mouvements messianiques ne constituent qu'une partie de la tâche de l'historien des religions, car ces mouvements sont également des créations de l'esprit humain, en ce sens qu'ils sont devenus ce qu'ils sont — des *mouvements religieux* et non simplement des gestes de protestation et de révolte — par un acte créateur de l'esprit () (Il faut) dégager la valeur autonome — la valeur en tant que création spirituelle — de tous ces mouvements religieux primitifs () On peut s'attendre que, dans un avenir assez rapproché, l'intelligentsia des anciens peuples coloniaux considérera beaucoup de spécialistes des sciences sociales comme des apologistes camouflés de la culture occidentale En effet, comme ces savants insistent avec tant de persistance sur l'origine et le caractère socio-politique des mouvements messianiques « primitifs », il se pourrait qu'on les suspecte de souffrir d'un complexe de supériorité occidentale, c'est-à-dire d'avoir la conviction que les mouvements religieux de ce genre ne peuvent pas s'élever au même niveau de liberté par rapport à la conjoncture socio-politique que, par exemple, un Gioachino da Fiore ou un saint François ⁵ » Dans son étude

² J. Moltmann, p. 26

³ E. E. Evans-Pritchard, 1956, p. VIII

⁴ V. W. Turner, 1962, p. 92

⁵ M. Eliade, 1971, p. 27—29 Voir aussi M. Eliade, 1972, p. 7—14

sur une Eglise indépendante yoruba, qui constitue un ouvrage imposant, le théologien H. Turner (à ne pas confondre avec son homonyme anthropologue que nous avons cité il y a quelques instants) va jusqu'à qualifier ceux qui tentent des explications causales de la religion de gens avec qui il est impossible d'avoir un échange de vue utile⁶. Par explications causales on entend précisément les efforts pour rattacher l'origine d'une religion ou d'une Eglise à des facteurs psychologiques, culturels ou sociologiques, en tout cas non religieux. De leur côté, les auteurs d'un travail collectif récent, consacré aux mouvements religieux d'Afrique Centrale, stigmatisent la même tendance. Ils écrivent : « La plupart des analyses ont essayé de rendre compte de la dynamique des mouvements religieux en termes de leur contexte situationnel. Elles ont évoqué des facteurs comme la situation coloniale, la modernisation, la dépression économique, la privation relative, la protestation politique, la marginalité des leaders et des fidèles, l'influence de l'islam, du christianisme et de la civilisation européenne, et ainsi de suite⁷. »

A la lumière des critères de la tendance que nous venons de décrire, notre propre étude ne peut apparaître que comme radicalement insatisfaisante. Nous semblons avoir versé largement dans le péché du réductionnisme. Par conséquent, il nous a semblé qu'une étude étiologique se devait d'examiner les données du point de vue de la créativité religieuse et de l'autonomie du religieux afin de déceler si celles-ci ont joué un rôle dans la genèse de notre mouvement. Cette démarche nous fournira en même temps l'occasion de voir s'il n'y a pas, malgré tout, moyen d'instaurer cet « échange de vue utile » à l'impossibilité duquel H. Turner a peut-être conclu trop vite et trop facilement.

2. Une remarque préliminaire

Précisons d'abord que nous n'avons guère eu l'intention d'ériger en principes absolus les conclusions auxquelles nous sommes parvenu au bout de notre étude sur l'origine de la AIPCA. Ces conclusions constituent les résultats d'une étude monographique. Si nous les considérons comme valables en tant que telles, nous n'entendons nullement les imposer comme principes heuristiques indispensables à ceux qui étudient, ont — ou vont étudier d'autres mouvements religieux sans doute fort différents de celui dont nous avons retracé la genèse. Nous n'avons pas été guidé vers nos conclusions par une prédilection quelconque. Nous n'avons en ce domaine aucune thèse à défendre ou aucune loyauté à respecter. D'autre part, confronté avec les faits révélés par l'investigation, nous les avons accueillis sans réticence et sans complexe, parce que nous ne cultivons pas non plus le préjugé selon lequel des explications causales seraient nécessairement erronées. Nous sommes tout simplement d'avis qu'il n'appartient pas au chercheur de décider d'avance et une fois pour toutes si c'est l'explication causale ou l'explication religieuse qui est valable. C'est une question qui

⁶ H. Turner, 1967, Vol. I., p. XIV.

⁷ W. De Craemer - J. Vansina - R. Fox.

ne pourra être tranchée qu'au bout de chaque étude d'une religion, d'une Eglise, d'un mouvement particuliers, examinés selon les règles de la discipline scientifique. Indépendamment de toute autre considération, l'honnêteté scientifique exige que l'on soit préparé à accepter que dans un cas déterminé l'interprétation religieuse s'avère la plus pertinente, que dans un autre l'application du modèle causal nous apprend davantage et que dans un troisième, peut-être, on ne peut rendre compte du phénomène qu'en faisant appel simultanément aux deux types d'explication.

S'il s'avère impossible de rendre compte de l'essence de l'Eglise Aladura, étudiée par Turner, sans rattacher ses racines à une expérience religieuse spécifique et originale, nous n'avons aucune raison de nous opposer à cette donnée. Mais nous ne voyons pas comment ce fait implique ou justifie le rejet de l'explication causale *semper et ubique*, pour toute l'immense panoplie des mouvements religieux.

3. Exorcisation de l'explication causale de la religion

Cette remarque préliminaire étant faite, il nous paraît utile de nous interroger sur l'origine de la désaffectation présente pour l'explication causale afin d'examiner si la genèse de cette attitude ne serait pas susceptible de nous éclairer sur son sens, sa valeur et ses limites.

Nous pensons — car les idées que nous proposons ici ne sont avancées qu'à titre d'hypothèse — que l'opposition s'enracine dans une double confusion. D'une part, il nous semble qu'on néglige de maintenir une distinction entre ce que nous aimerions appeler respectivement l'explication causale de la *religion* et l'explication causale des *religions*. Pourtant, d'un certain point de vue que nous préciserons, la distance entre ces deux entreprises est grande. La première constitue une interprétation du phénomène religieux, du *religiosum* comme tel, considéré dans son essence — c'est pourquoi nous parlons de religion au singulier. Elle expose la nature propre de la religion à une réduction totale et radicale à ses fonctions psychologiques ou sociologiques. L'explication causale constitue ici une variante de ce que ses ennemis stigmatisent comme psychologisme ou sociologisme. La seconde peut laisser intacte l'originalité propre de la dimension religieuse dans la mesure où elle ne s'applique qu'à rendre compte des divers avatars du religieux, de ses multiples incarnations historiques. Dans ce cas, l'explication causale ne cherche qu'à rendre intelligibles à l'aide de l'histoire, de la psychologie, de la sociologie, de l'anthropologie, les nombreuses formes d'existence particulières du religieux — c'est pourquoi religion se trouve ici au pluriel —, mettant entre parenthèses la question de la vérité propre de son essence. La différence entre les deux approches se situe moins au niveau méthodologique que sur celui de l'objet ou, si l'on veut, des conséquences extrinsèques à la démarche scientifique elle-même. L'explication causale de la *religion* tranche la question de la vérité de la religion en démasquant celle-ci comme illusion, mystification, aliénation ou projection. En rendant compte de la naissance de la religion, elle entend démontrer que son témoignage est irrecevable parce qu'entaché de fausseté dès l'origine. Pensée réductrice, elle annexe le divin comme une province de l'humain en vertu du mouvement même de sa reconstruction

rationnelle du monde. L'explication causale des religions, en revanche, s'appuie sur les mécanismes déterminants de la psyché, de la structure sociale et du moule culturel pour éclairer les innombrables voies de réalisation qu'emprunte le religieux, reconnu par ailleurs comme dimension autonome et véhicule d'un message propre, déchiffrable seulement en définitive au moyen d'un code *sui generis*.

Cette deuxième approche reconnaît donc l'autonomie du sacré en soi, tout en admettant l'hétéronomie de ses expressions. Elle est basée sur l'ambivalence congénitale du phénomène religieux. En tant que réalité objective et transcendante perçue par le croyant, le sacré demeure souverainement indépendant et inaccessible à l'investigation scientifique et à son intention réductrice, aussi inconnaissable et irréductible que le rêve rêvé. De même que nous ne gagnons accès à ce dernier qu'à travers le langage du rêveur éveillé, à travers le rêve raconté, nous ne saisissons l'expérience que l'homme possède du sacré qu'à travers l'expression qu'il en livre dans ses systèmes symboliques, rituels ou conceptuels. Pris dans ces systèmes, le sacré est rendu immanent et, par le fait même, soumis aux contraintes de l'histoire, de la société, de la culture et des rapports causals régissant le déroulement de la diachronie, l'interaction des structures et l'expression symbolique. M. Meslin a distingué clairement ces deux aspects de l'ambivalence du *religiosum* sur lesquels nous basons notre distinction entre le religieux et les religions : « Parce que nous ne pouvons saisir le sacré que là où nous le rencontrons, dans l'existence même de l'homme, nous pouvons en cerner les contours par des analyses de type linguistique, historique, sociologique. Nous pouvons ainsi étudier les diverses rencontres, historiquement établies, entre l'homme et le sacré. Nous pouvons aussi tenter d'analyser les divers systèmes de représentations religieuses en en soulignant tout l'anthropomorphisme. Mais ce que nous percevons ainsi, à travers les réponses élaborées par l'homme pour pallier la misère de sa condition, c'est un *sacré-vécu*, historiquement possédé en un temps et un espace donnés, et dont l'expression résulte, pour une grande part, de la culture originale de l'homme religieux. Il n'y a donc, en ce sens, de religion susceptible d'analyse scientifique, que dans les multiples expériences religieuses de l'humanité. Car nous ne pouvons pas détacher l'étude scientifique de l'appréhension humaine d'un sacré-objet, de celle du sujet, auteur de l'expression même d'une telle expérience, l'homme. Nous n'atteignons jamais ainsi qu'un reflet du sacré, difficilement perçu dans l'imbroglio des conduites individuelles et collectives de l'homme, de cet homme jamais semblable mais constamment à la recherche d'un identique absolu transcendant. Il reste cependant qu'au bout de toutes les analyses des motivations et des comportements religieux de l'homme, nous aboutissons toujours à un noyau irréductible à toute investigation humaine, et qui constitue la composante majeure de l'homme religieux, celle qui fonde sa spécificité en le reliant à quelque chose de transcendant, le sacré, qui est la cause profonde des langages mythiques et rituels, l'indescriptible objet d'une incessante quête humaine, l'inaccessible réalité, perçue objectivement dans la multiplicité des croyances et des cultes⁸. »

⁸ M. Meslin, p. 9.

Point n'est besoin de souligner que des savants qui s'adonnent à l'explication causale des *religions* peuvent être en même temps des hommes qui adhèrent à l'explication causale de la *religion*. Mais le point que nous désirons marquer est qu'ils ne doivent pas l'être nécessairement. En établissant une corrélation entre la structure sociale kikuyu et l'organisation du culte des ancêtres chez le même peuple, nous avons de toute évidence rendu compte d'une *forme particulière* revêtue par la croyance dans la survie humaine. La structure sociale et les constellations culturelles apparaissent manifestement comme les éléments qui ont façonné l'expression, socialement, culturellement et historiquement déterminée, de la croyance religieuse. Mais cette explication demeure essentiellement incapable de se prononcer sur la *croyance elle-même*, c'est-à-dire sur le statut ontologique, sur la densité de vérité, du contenu de la foi dans la survie des ancêtres. Le fait que ce culte remplit la fonction idéologique de consécration de la structure sociale ne nous dit point si son objet est en définitive vrai et réel ou vain et illusoire, en d'autres termes, si l'au-delà existe peuplé d'esprits de trépassés qui continuent à se sentir concernés par ce qui se passe sur terre, ou bien s'il constitue une immense et mystifiante projection. Notre explication, tout en étant causale, laisse cette question intacte, parce qu'elle échappe à sa compétence. Elle relève de ce que nous avons appelé l'explication causale des *religions*, non de l'explication causale de la *religion*. Nous ne pouvons nous défaire de l'impression que c'est une certaine hostilité à l'égard de l'explication causale de la *religion* qui est en grande partie responsable de la désaffection pour l'explication causale des *religions*. On étend indûment, et sans doute souvent inconsciemment, à la deuxième le ressentiment qu'on éprouve à l'égard de la première. La mauvaise presse que l'une a dans les milieux croyants y discrédite l'autre. Les éléments valables que peut présenter une explication causale des *religions* tombent victimes de la disgrâce pesant sur l'explication causale de la *religion*. Nous croyons donc discerner dans le rejet de l'explication causale tout d'abord un phénomène concomitant de la résistance opposée par la théologie et la science croyante à l'envahissement du champ religieux par la science athée⁹.

Ceci nous conduit directement au cœur de notre deuxième considération. La première confusion qui règne, non entre deux types d'explication, mais entre deux objets différents auxquels on applique une méthodologie identique, en contient implicitement une seconde que nous allons brièvement expliciter et qui, en réalité, confirme notre exégèse de la première. Il s'agit de la confusion entre explication *causale* de la religion et explication *athée* de la religion. En effet, la définition de l'explication causale avec laquelle nous avons opéré au paragraphe précédent épouse sans plus celle tenue par des sociologues et anthropologues indifférents ou hostiles à la foi religieuse. Ceux-ci ont accrédité l'idée que l'explication causale de la religion implique de soi la dénonciation de la prétendue valeur de vérité de la religion comme duperie. Inutile de citer des noms ici. La formulation de la thèse renvoie d'elle-même à Marx, Freud, Durkheim et

⁹ Evidemment, en elle-même la science n'est ni croyante ni athée. Nous voulons dire ici la science pratiquée respectivement par des croyants et des athées.

leurs disciples respectifs. Les représentants de ces écoles de pensée nient l'idée de Dieu parce que, en expliquant l'origine, en mettant à nu les mécanismes qui la causent, ils croient pouvoir la ramener entièrement à autre chose qu'à ce qu'elle prétend être, la dépouiller de sa spécificité et, du même coup, de sa vérité.

L'enracinement historique de l'explication causale dans ces traditions intellectuelles particulières l'a rendue dès le début solidaire de la pensée athée. Explication causale de la religion en est venue à être synonyme d'interprétation antireligieuse de la religion. Elucider les causes d'une foi religieuse, c'est-à-dire discerner les facteurs historiques, psychologiques, sociologiques qui en expliquent la genèse empirique, c'est, pense-t-on, en éliminer par le fait même le caractère proprement religieux. L'explication causale est ainsi perçue comme indissociable de la pensée athée qui l'a engendrée.

Assez curieusement, ce ne sont pas seulement des sociologues, anthropologues, psychologues ou philosophes incroyants qui acceptent comme allant de soi un tel *a priori*. Au lieu de soumettre ce préjugé à un examen critique, la plupart de leurs collègues croyants l'ont tout simplement assimilé et intériorisé. Acceptant sans plus le postulat athée, selon lequel l'explication causale enlève tout fondement à la croyance religieuse, ils nourrissent la conviction qu'ils ne pourront sauvegarder la valeur de vérité dont la foi se dit messagère qu'en rejetant et en combattant tout effort d'interprétation des phénomènes religieux qui se situe sous la mouvance de l'explication causale.

Ainsi, ce n'est pas pur hasard, pensons-nous, que trois des auteurs que nous avons cités comme représentants typiques de la réaction contre l'explication causale, J. Moltmann, H. Turner, M. Eliade, soient des professionnels de disciplines dont le champ est traditionnellement labouré de préférence (quoique non exclusivement) par des hommes de foi : la théologie et l'histoire comparée des religions. Ils ne sont cependant pas restés seuls à avoir réagi de cette façon. Ils ont reçu l'appui de quelques anthropologues croyants. Même un esprit aussi brillant et pénétrant que E. E. Evans-Pritchard, pendant longtemps le maître incontesté de l'anthropologie sociale britannique, a pris cette position¹⁰, dont il est pourtant aisé d'observer qu'elle repose sur un malentendu.

En effet, on s'explique difficilement comment le monde scientifique croyant n'ait pas décelé plus tôt la pure pétition de principe qui préside à l'accaparement de l'explication causale par la pensée athée. Dire que l'émergence de l'idée de Dieu dans la conscience humaine dépend de telle ou telle condition, que l'éclosion du sentiment religieux se trouve déterminée par telle ou telle occasion, que l'expérience du sacré se trouve provoquée par tel signe, par tel ou tel contexte psychologique ou sociologique, c'est proférer des propositions qui relèvent d'une explication causale de la religion, mais qui, loin d'appeler nécessairement une interprétation athée de la religion, sont, au contraire, parfaitement compatibles avec une profession de foi en la valeur de vérité du contenu des affirmations reli-

¹⁰ E. E. Evans-Pritchard, 1962, 1965.

gieuses. A vrai dire, on ne débouchera sur l'interprétation athée au point d'arrivée de l'explication causale que si l'option athéiste informait déjà le point de départ de la recherche. Aussi bien incroyants que croyants semblent avoir tout bonnement oublié qu'on peut et qu'on doit dissocier le problème de la genèse empirique d'un phénomène du problème de sa valeur ou de son essence. Le commencement dans le temps, l'origine historique d'un fait, doit être distingué de sa raison métaphysique, de son principe ou sa racine ontologique. « Il se peut », écrit H. De Lubac, « que la première conception de la parole de Dieu comme puissance cosmique soit venue à nos ancêtres par le truchement du phénomène naturel de l'orage : le grondement du tonnerre ne représentait-il pas la voix du Dieu puissant et redoutable ¹¹ ? »

Mais il est clair qu'en bonne logique une telle hypothèse ou constatation ne nous permet d'inferer aucune conclusion, ni positive ni négative, concernant l'existence réelle ou la puissance effective de Dieu. Affirmer que les bases anthropologiques, les points d'ancrage, de la connaissance et de la pensée de Dieu se situent dans l'imaginaire ou dans l'activité projective de l'homme, dans la société ou dans la tradition culturelle, ne décide pas plus du statut ontologique ultime de Dieu que le fait de localiser la vue dans l'œil ne signifie que ce qui est perçu soit nécessairement illusoire. « On ne voit pas très bien », dit M. Eliade, « en quoi le fait que la découverte des premières lois géométriques a été due aux nécessités empiriques de l'irrigation du delta nilotique, peut avoir une importance quelconque dans la validation ou l'invalidation de ces lois ¹² ». Et R. Horton note finement que, si le fait de démontrer qu'une croyance déterminée a été « causée » de quelque façon suffisait réellement pour en établir la fausseté, nous nous trouverions bientôt privés de toutes nos vérités ¹³ !

Certes, nous n'ignorons guère que la question de Dieu pose des problèmes d'un ordre tout à fait particulier, et qu'il n'y a donc pas de parallélisme strict entre la théodicée d'une part et, par exemple, la géométrie d'autre part. Mais au moins le principe de la distinction entre causation et valeur, entre circonstance ou mode d'émergence et essence ou vérité est tout aussi valable pour l'une que pour l'autre.

Résumons-nous. L'explication causale n'est liée de nécessité ni à une volonté réductionniste qui ramène, sans preuve ou justification de la légitimité d'une telle démarche, l'essence de la religion aux aspects fonctionnels de ses formes d'expression, ni à une interprétation athée du phénomène religieux qui se base sur une confusion induite du processus d'éclosion de la religion dans la conscience ou dans la société humaines avec son statut ontologique et son principe ultime. La causalité n'exclut pas la finalité, et l'explication causale ne devrait pas distraire de l'interrogation, tout aussi valable, au-delà du comment des choses, sur leur pourquoi. Grive d'esprit critique, des savants croyants, soucieux de ne pas compromettre les bases de leur foi, ont tout simplement assumé pour leur compte les prémisses de leurs collègues athées dont ils auraient aisément pu démontrer

¹¹ H. De Lubac, p. 22

¹² M. Eliade, 1951, p. 239

¹³ R. Horton, 1975, p. 396

le caractère déficient. Une fois admis l'exactitude de l'équation « explication causale des religions = explication causale de la religion = explication athée de la religion », les chercheurs théistes n'avaient plus d'autre alternative que de se détourner complètement de toute interprétation causale en matière religieuse. De là, à notre avis, leur antipathie et leur désaffection pour ce procédé méthodologique.

Une fois démasqué le caractère fallacieux des présupposés athées, acceptés indûment par les croyants, l'explication causale se trouve exorcisée. Dégagée de ses connotations théologiques et polémiques, elle peut désormais être examinée de manière plus objective et jugée d'après ses mérites ou ses démérites intrinsèques. Nous ne nous sentons par conséquent nullement obligé de partager le parti pris nourri contre elle dans certains milieux. Notre enquête ayant dévoilé l'impact de facteurs causals apparemment non religieux, nous les avons exposés sans être rongé par le sentiment d'avoir trahi l'autonomie et les prérogatives du religieux.

4. *Ituika, Ndamathia et la AIPCA*

C'est à dessein que nous écrivons : « *apparemment* non religieux ». Malgré toute l'attention que nous sommes disposé à prêter à la thèse de l'explication du religieux par le religieux, nous ne pouvons négliger l'apport d'un grand nombre d'analyses qui démontrent la transformation du religieux en politique, et inversement du politique en religieux ¹⁴. Ce n'est donc pas nécessairement le chercheur qui réduit l'un à l'autre. Il y a des cas où son intervention semble se borner à observer leur métamorphose autogénétique et à en prendre acte. En effet, il convient d'éviter de projeter dans l'esprit kikuyu la manière d'appréhender le rapport entre le religieux et le profane propre à la mentalité sécularisée de l'Occident moderne.

Loin de percevoir cette relation à travers le prisme d'une dualité aux volets autonomes, ce peuple l'appréhende sur le mode d'une structure unique et unifiée d'un ordre englobant. C'est dire qu'une analyse de son univers qui isolerait les composantes séculières et les aspects religieux le surprendrait au plus haut point. Dans le vécu, les deux dimensions s'interpénètrent, vibrent à la même longueur d'onde pour produire un son unique et résonner à l'unisson.

Dans un ouvrage général sur le Kenya, L. S. B. Leakey écrit : « De toutes les tribus du Kenya on peut dire que leurs croyances et pratiques religieuses s'entrelacent si intimement avec leurs organisations sociales qu'il est extrêmement malaisé de dire où commence la religion et où s'arrête la coutume sociale ¹⁵. » Introduisant un recueil d'articles sur l'étude historique des religions africaines, T. O. Ranger et I. N. Kimambo remarquent : « Il est dangereux d'isoler le religieux et le séculier à cause de la difficulté de définir la religion dans une société dont la langue ne possède peut-être même pas d'équivalent direct du mot religion ¹⁶. (...) Il n'y a pas de définition satisfaisante de la religion qui nous permettrait de l'isoler de la vie

¹⁴ Voir, par exemple, J. Pouillon ; A. Southall ; J. Copans.

¹⁵ L. S. B. Leakey, 1936, p. 86.

¹⁶ C'est le cas notamment de la langue kikuyu.

politique, économique et sociale¹⁷. » J. Mbiti note de son côté : « La religion pénètre si profondément dans tous les secteurs de la vie qu'il n'est pas facile, et même pas possible, de l'isoler. Une étude des systèmes religieux africains est, à cause de cela, en définitive une étude des peuples eux-mêmes avec toute la complexité de leur vie traditionnelle et moderne¹⁸. » En étudiant les Luo, M. F. Perrin Jassy n'est pas parvenue à isoler des « besoins religieux » de ce peuple qui ne soient pas en même temps des besoins sociaux, politiques, économiques, culturels¹⁹.

C'est ce qui explique que L. S. B. Leakey, témoin oculaire des faits et observateur averti de la réalité kikuyu comme sans doute nul ne l'était à l'époque, ait pu interpréter le mouvement Mau Mau tour à tour comme une révolte politique et comme un mouvement religieux : « Il y a deux ans, j'insistais sur le point que le Mau Mau n'était rien d'autre qu'une nouvelle forme de l'ancienne KCA. J'affirmais aussi que, en ce qui concerne la tribu kikuyu, Mau Mau était synonyme de la nouvelle organisation KAU²⁰. Ce que je ne réalisais pas à ce moment est que le Mau Mau, tout en étant jusqu'à un certain point identique à ces organisations politiques, était en fait une religion et que c'était à cette circonstance, plus qu'à n'importe quelle autre chose, qu'il devait ses succès²¹. »

La réalité est que le Mau Mau ne saurait être compris adéquatement à travers les catégories exclusives du politique ou du religieux. Il souffre ces deux interprétations successives tout simplement parce qu'il est une réponse kikuyu, c'est-à-dire procédant d'un univers mental où le politique lui-même est sacré²².

Semblablement, la AIPCA constitue la réaction vitale d'un peuple qui veut sauvegarder sa survivance, se projeter dans l'avenir comme entité totale, munie d'organes assurant sa respiration à la fois et indissociablement politique et religieuse. Le dosage des ingrédients est sans doute différent dans le Mau Mau et dans la AIPCA. Mais en dépit de nos efforts pour essayer de voir les choses de manière différente et malgré toutes les différences manifestes qui subsistent, nous ne parvenons pas à percevoir les deux événements autrement que comme s'enracinant en dernière instance dans une conscience égale et procédant en profondeur d'une intentionnalité fondamentalement identique. Les structures traditionnelles, dont nous avons décrit l'impact sur le devenir de la AIPCA, sont des institutions cumulant des fonctions politiques et religieuses. Les groupes de parenté et les groupes territoriaux sont présidés ou coiffés par des personnes

¹⁷ T. O. Ranger - I. N. Kimambo, p. 1.

¹⁸ J. Mbiti, 1969, p. 1.

¹⁹ M. F. Perrin Jassy, p. 215.

²⁰ *Kenya African Union*, parti politique qui, après la deuxième guerre mondiale, a pris la relève de la KCA et qui s'appellera plus tard KANU (*Kenya African National Union*), nom sous lequel il existe toujours aujourd'hui.

²¹ L. S. B. Leakey, 1954, p. 41. Voir aussi L. S. B. Leakey, 1954 a, b. L'auteur n'est pas le seul à avoir donné du Mau Mau une interprétation religieuse. Voir, par exemple : H. D. Rawcliffe, p. 32-34 ; G. Bennett, 1963, p. 116 ; G. Delf, 1964, p. 74 ; J. C. Brown ; V. Pick, 1961 ; G. Kushner ; F. B. Welbourn, 1961 a, 1961 b.

²² Il est donc vain d'opposer une interprétation religieuse et une interprétation politique, nationaliste, du mouvement, comme certains ont tendance à le faire. Voir, par exemple, O. W. Furley, 1972.

et des organes ayant compétence politique et religieuse. On peut se référer à ce qui a été dit à ce sujet au chapitre précédent. Ici, nous voudrions simplement apporter une illustration supplémentaire de cette interpénétration du politique et du religieux. Elle a trait à l'événement politique de l'*ituika* et corrobore d'une manière singulière notre interprétation de l'AIPCA comme *ituika sui generis*.

Nous ne parlons pas ici des rites religieux habituels qui accompagnent invariablement toutes les occasions importantes de l'existence kikuyu. Leur présence aux divers stades des cérémonies marquant le transfert du pouvoir d'une génération à l'autre n'a rien de quoi surprendre. Mais nous voudrions relever une donnée plus spécifique. Routledge décrit l'*ituika* comme connectée avec un culte secret, hétérodoxe par rapport à ce que nous pourrions appeler la « religion d'état » kikuyu.

Ce culte était centré sur un reptile sacré nommé *Ndamathia*. Malheureusement, si nos connaissances sur l'ensemble de l'*ituika* sont extrêmement partielles et fragmentaires, nous ne savons pratiquement rien sur ce culte du serpent. Routledge y consacre à peine une bonne page et demie dont, en outre, plusieurs paragraphes ne font qu'insister sur le grand secret qui entourait toute l'affaire. Les gens disent : « Si nous révélons un seul mot concernant cette chose, nous sommes absolument certains de mourir ²³. » L'incertitude est telle que C. W. Hobley, écrivant douze ans après Routledge, peut même aller jusqu'à mettre en question les faits rapportés par cet auteur, au moins, précise-t-il, en ce qui concerne le Sud Kikuyu ²⁴. Mais il s'empresse aussitôt, lui aussi, d'insister sur les limites de ses informations et sur l'extrême réticence des gens à parler de ces choses, non seulement aux étrangers, mais même entre eux. En outre, dans sa propre description de l'*ituika*, Hobley insère plusieurs éléments qui doublent celle donnée par Routledge du culte de *Ndamathia*. Toutefois, dans sa relation les faits connectés avec ce reptile mythologique, mi-serpent mi-crocodile, apparaissent davantage comme des épisodes uniques et non réitérables incorporés dans les cérémonies finales de l'*ituika* que comme un mouvement culturel proprement dit. La base informative qui nous permettrait de voir avec certitude dans le culte de *Ndamathia* un mouvement religieux hétérodoxe rattaché à l'*ituika*, une sorte d'Eglise indépendante avant la lettre, est donc trop mince. D'autre part, elle ne nous permet pas non plus de l'exclure absolument, surtout pas au moment où on commence à découvrir que l'univers de la religion traditionnelle africaine n'était guère ce milieu statique et harmonieux sous les traits duquel on aimait l'imaginer. Des recherches récentes mettent en lumière que les sociétés africaines étaient parfois le champ où différentes traditions culturelles coexistaient pacifiquement ou s'affrontaient dans l'émulation ou même dans l'inimitié ²⁵.

Il semble que nous soyons au moins autorisé à affirmer que l'*ituika* allait de pair avec des cérémonies religieuses qui détonnaient par rapport au modèle habituel des formes culturelles et rituelles et qui étaient entou-

²³ W. S. Routledge, p. 238.

²⁴ C. W. Hobley, 1922, p. 93. Il y a également quelques données sur *Ndamathia* chez A. W. McGregor et dans les *Barlow Papers*.

²⁵ Cfr. T. O. Ranger, 1975, p. 9.

rées de secret et de mystère. Quelques-uns des traits rapportés par Routledge nous ont fait penser irrésistiblement à certains détails significatifs des cérémonies de prise de serment Mau Mau. En ce qui concerne le schisme de la AIPCA, que nous nous efforçons de comprendre et qui sur le plan structurel et fonctionnel accuse une profonde parenté avec le Mau Mau, il est possible de prolonger la parallélisme avec l'*ituika* et de l'envisager comme situé en continuité avec cette institution, aussi sous l'aspect spécifique d'une certaine anomalie sur le plan religieux qui la caractérisait et qui constitue également l'essence du schisme.

Toute interprétation des événements kikuyu doit tenir compte de la façon dont les participants appréhendent la relation entre le politique et le religieux, plutôt que de s'inféoder d'avance à une thèse quelconque sur l'explication de l'origine des mouvements religieux. Au paragraphe suivant, nous allons creuser davantage cette question.

5. Les disjonctions analytiques et le vécu

Dans le cadre de la problématique qui nous retient, nous ne pouvons omettre de nous tourner de manière plus directe et plus explicite vers la religion kikuyu. En particulier, il nous faut examiner quelle place elle occupe dans l'ensemble de la vision du monde traditionnelle. A ce propos, on aura sans doute été étonné de constater que notre exposé sur les éléments de base de la culture kikuyu au chapitre III n'a touché que furtivement à la religion, et encore seulement à l'un ou l'autre aspect de celle-ci. A première vue ce fait a, en effet, de quoi surprendre. Non seulement parce que le sujet que nous traitons relève en définitive de la sphère du religieux, mais aussi parce qu'on a l'habitude de dire que la vision du monde traditionnelle africaine est fondamentalement et intégralement religieuse. Dans l'univers traditionnel africain, dit-on, tout est religieux ; le sacré y informe tout. Son emprise s'étend à tous les secteurs de la vie : famille, société, travail, politique, art, culture, traditions. Tous les actes de la vie, les us et les coutumes, revêtent un sens surnaturel et sont teintés d'une couleur théologique. Pourquoi donc tient-elle si peu de place dans notre exposé ?

Il nous paraît exact de dire qu'en Afrique traditionnelle la religion ne se présente d'habitude pas comme un compartiment de l'existence isolé et sans rapport avec les autres. Toutefois, il convient d'éviter le ton généralisant qu'on emprunte trop volontiers à ce sujet. Si ce que nous allons dire nous paraît exact pour la culture et la religion kikuyu, et l'est sans doute également pour celles d'un certain nombre d'autres peuples africains, il est bon de se rappeler, par exemple, que E. E. Evans-Pritchard a pu donner de la structure sociale des Nuer une analyse de la plus haute valeur sans se référer à leur système religieux²⁶, et que E. H. Winter affirme qu'on peut en faire autant pour les Amba²⁷.

Mais même à propos de ces cultures africaines dont il serait exact d'affirmer que le sacré y est omniprésent, une remarque s'impose. Pour avoir un fondement solide dans le réel, l'image d'une religion envahissant la

²⁶ E. E. Evans-Pritchard, 1937, 1951.

²⁷ E. H. Winter, 1955, chapitre V ; 1972, p. 197.

totalité de l'existence n'en constitue pas moins pour autant le fruit de l'adoption d'un point de vue particulier à partir duquel on envisage ces cultures traditionnelles, notamment le point de vue de l'étudiant du religieux. L'élément de vérité que cette image contient est basé sur le fait que les cultures en question forment des ensembles fortement unifiés et puissamment intégrés où tout tient à tout et où le moindre détail reçoit sa lumière décisive et unifiante d'un réseau de forces vitales en interaction constante, chacune d'entre elles n'ayant de sens qu'en fonction de l'ensemble. Toujours dans le cas de telles cultures, il faut absolument éviter de morceler la totalité des comportements humains en secteurs étroits. Autrement on risque très fortement de substituer des fictions abstraites aux totalités concrètes. Le chercheur qui essaierait d'isoler dans la vision du monde, par exemple, la composante religieuse serait rapidement amené à reconnaître que son entreprise le conduit à l'impasse, parce que l'élément prétendument isolé s'infiltre en fait dans tous les domaines de la créativité humaine, mêle sa note à tous les sons qui montent du clavier de la vie et est à son tour inondé par tous les secteurs de la réalité distingués sur le plan analytique. Celui qui désire pénétrer une religion africaine, faisant partie d'une culture du type que nous avons décrit, la découvrira comme reliée à — et connectée avec toutes les manifestations de l'existence.

En revanche — et c'est là le point que nous entendions marquer —, ce caractère de forte unité de la culture implique aussi que, lorsqu'on envisage la réalité d'un point de vue autre que religieux, on verra également s'affirmer la même indissociabilité et la même interaction des différents aspects, conduisant à la même impossibilité d'isoler cet autre élément particulier. On constatera que, lui aussi, envahit à son tour toutes les sphères et zones de la culture. En d'autres termes, il apparaîtra que si l'on peut dire que tout est religieux dans une société traditionnelle africaine déterminée, on est tout aussi autorisé à affirmer, par exemple, que tout y est social ou que tout y est économique. Autrement dit encore, il convient, pensons-nous, de cesser d'accorder au religieux un statut privilégié dans l'ordre concret, statut qu'il ne dérive que d'un point de vue particulier, et donc abstrait au sens primitif du terme, d'où on envisage la totalité de la réalité. Lorsque cette dernière se trouve observée d'un autre angle, le religieux se verra forcé de céder sa préséance et sa prédominance au profit soit de l'économie, du politique, ou du social.

L'autochtone est capable d'envisager la réalité à partir de ces différentes perspectives et il l'aborde effectivement de toutes ces façons, sans que l'on puisse dire, évidemment, qu'il le fasse de cette manière consciente, objectivante et systématique qui caractérise l'approche scientifique. Il ne convient donc nullement de se le représenter comme le prisonnier perpétuel d'un envoûtement mystique invincible, de cette religiosité africaine envahissante et exacerbante, dans les termes desquels tant d'auteurs rendent compte de ses comportements. Dans un texte, qui appellerait peut-être quelques nuances, M. Douglas s'attaque à cette image stéréotypée profondément ancrée dans les esprits et dont la marque lévy-bruhlienne est manifeste. « On considère souvent la sécularisation comme étant une tendance moderne, attribuable au développement des villes, au prestige de la science, ou simplement à l'effondrement des formes sociales. En réalité,

(...) il s'agit d'un type cosmologique très ancien, d'un produit d'une expérience sociale déterminée qui ne sont pas nécessairement liés à la vie urbaine ou à la science moderne. (...) L'opposition du séculier et du religieux n'a absolument rien à voir avec l'opposition du moderne et du traditionnel ou du primitif. L'idée que l'homme primitif serait par nature profondément religieux constitue un non-sens. La vérité est qu'on rencontre à l'intérieur de la gamme des sociétés tribales toutes les variantes du scepticisme, du matérialisme et de la ferveur spirituelle ²⁸. »

Ce texte illustre bien la première mise au point qu'il nous paraissait nécessaire d'effectuer. Mais celle-ci fait surgir immédiatement une nouvelle question. Si le « primitif » n'est pas le prisonnier inexorablement envoûté par le cercle étroit du sacré, de quelle manière convient-il alors de se représenter la façon dont il vit la relation entre le religieux et le profane ? Un auteur qui s'est penché sur cette problématique est C. Geertz. Il part de l'existence d'un mouvement d'allées et venues entre la perspective religieuse et la perspective du sens commun. Ce mouvement constitue, d'après lui, un des faits empiriques les plus évidents de la scène sociale, mais aussi un des plus négligés des anthropologues. « En général, on présente la foi religieuse comme une caractéristique homogène de l'individu, tout comme son lieu de résidence, son travail, ses relations de parenté, etc. Mais la foi religieuse, qui dans le rituel absorbe la totalité de la personne en la transportant dans un autre mode d'existence, n'est pas exactement la même chose que le pâle souvenir de cette expérience dans la vie quotidienne ; et la méconnaissance de cette différence a provoqué une certaine confusion, en rapport plus particulièrement avec le problème de la prétendue mentalité primitive. Ainsi, une bonne part de l'opposition entre Lévy-Bruhl et Malinowski à propos de la nature de la « mentalité primitive » tient au fait qu'ils n'ont pas vraiment reconnu cette différence ; en effet, tandis que le philosophe français s'est intéressé à la vision de la réalité qu'ont les primitifs lorsqu'ils se placent dans une perspective religieuse, l'ethnographe anglo-polonais s'est intéressé à celle qu'ils ont dans la simple perspective du sens commun. Tous deux, peut-être, se sont vaguement rendus compte qu'ils ne parlaient pas exactement de la même chose, mais là où ils se sont fourvoyés, c'est en ne donnant pas d'interprétation spécifique de la façon dont se fait l'interaction de ces deux formes de pensée ou, plutôt, de ces deux modes d'expression symbolique. Si bien que les primitifs de Lévy-Bruhl vivent, malgré ses désaveux ultérieurs, dans un monde tout entier fait de rencontres mystiques, tandis que ceux de Malinowski vivent, bien qu'il ait insisté sur l'importance fonctionnelle de la religion, dans un monde fait entièrement d'actions à visée pratique. Ils sont devenus malgré eux des réductionnistes (...) parce qu'ils n'ont pas réussi à voir que l'homme se mouvait, plus ou moins facilement, mais très fréquemment, entre deux visions du monde radicalement différentes, deux visions entre lesquelles il n'y a pas de continuité et qui sont séparées par des abîmes culturels qu'il faut franchir, par un saut kierkegaardien, dans les deux sens ²⁹. »

²⁸ M. Douglas, 1970, p. IX—X.

²⁹ C. Geertz, p. 56—57.

Cette description juxtapose — plus qu'elle n'oppose deux catégories d'objets comme celles du sacré et du profane — deux regards que l'homme jette successivement sur la totalité de son champ d'expérience. Dans la mesure où elle libère l'Africain d'un assujettissement unique, contraignant et soutenu au religieux, elle rejoint notre propre présentation des choses. Cependant, lorsque l'auteur parle d'une séparation entre les différentes visions du monde en termes de discontinuité, d'abîmes culturels que seul le saut kierkegaardien parviendrait à relier entre eux, nous éprouvons quelque hésitation à appliquer ce schème tel quel au cas kikuyu.

Pour commencer, il est bon de se rappeler que le concept même de saut kierkegaardien a été élaboré à l'intérieur d'une culture déterminée pour laquelle la rupture entre la perspective religieuse et la perspective profane ou du sens commun constitue une donnée d'expérience particulièrement vivace. Mais est-on autorisé à supposer sans plus que les cultures différentes aient toutes appréhendé la distinction entre ces deux sphères sur le même mode de la discontinuité et de la rupture ? Cela ne nous semble pas prouvé. Certes, Geertz a raison lorsqu'il écrit que personne, pas même un saint, ne peut vivre à tout instant dans le monde des symboles religieux et que la majorité des hommes y vivent seulement par moments. Dans l'expérience humaine le monde quotidien, ses objectifs de sens commun et ses actes pratiques forment la réalité suprême³⁰. Mais si c'est une chose aussi évidente et triviale que l'on entend désigner par la rupture radicale entre les deux perspectives dont il est question, on n'a plus de raison d'opposer de ce point de vue, comme le fait l'auteur au début du texte que nous avons cité, la religion comme une caractéristique moins homogène de l'homme à son lieu de résidence, son travail, ses relations de parenté, qui seraient des caractéristiques parfaitement homogènes. Si dans le cas de la religion le manque d'homogénéité provient tout simplement du fait que l'homme ne se trouve pas constamment engagé dans des rituels religieux, son lieu de résidence, son travail et ses relations de parenté ne lui sont pas davantage intégralement homogènes. Car l'homme ne passe pas davantage toute sa vie à son lieu de résidence ou en travaillant que dans les rituels religieux, et les relations de parenté possèdent, elles aussi, leurs temps faibles et leurs temps forts, leurs « rituels » allions-nous dire. S'il est vrai que personne ne peut vivre à tout instant dans le monde des symboles religieux, personne ne peut vivre à tout instant dans le monde du travail non plus ; et si la vie quotidienne ne fait subsister qu'un pâle souvenir de l'expérience religieuse vécue dans le rituel, il en va de même des heures de repos pour l'expérience du travail.

Si, par contre, on ne veut pas détacher les mots de leur densité de signification, et si par saut kierkegaardien il convient d'entendre saut kierkegaardien, c'est-à-dire conscience de l'hétérogénéité radicale des mondes ou perspectives en présence, il nous semble que la validité de l'usage d'un tel vocabulaire ne saurait être affirmée a priori comme universelle, mais devra être examinée pour chaque culture en particulier. Dans l'univers de l'Occident moderne, les prémisses ou axiomes culturels

³⁰ *Ibidem*, p. 55—56.

sont effectivement telles qu'il est impossible de passer de la perspective de la vie quotidienne à la perspective religieuse sans expérience kierkegaardienne, parce qu'on y possède une conscience aiguë de l'autonomie radicale de la première ainsi que du caractère hétérogène et facultatif de la seconde. Nous sommes tous suffisamment familiarisés avec cette situation pour que de telles affirmations n'appellent pas de commentaires.

Mais cette façon particulière d'appréhender la relation entre les deux perspectives n'est pas nécessairement universelle. On peut se demander si elle ne postule pas comme condition de possibilité au moins une certaine conscience de l'altérité *objective* de l'univers religieux par rapport à l'univers de l'existence quotidienne. Il est clair qu'une telle conscience est effectivement présente là où la notion de foi religieuse existe, puisque cette notion véhicule automatiquement une compréhension de l'altérité radicale de la perspective religieuse par rapport à celle de l'univers du sens commun. Mais il y a des religions où le concept et l'expérience de la foi proprement dite font défaut³¹.

Au seuil de son étude sur la religion des Nuer, E. E. Evans-Pritchard notait : « *Kwoth a thin*, Dieu est présent. Cette phrase ne signifie guère : « Dieu existe. » Aux yeux des Nuer, une telle affirmation constituerait une remarque inutile. L'existence de Dieu est acceptée comme évidente par tout le monde. Par conséquent, lorsque nous disons, ce que nous pouvons faire, que tous les Nuer ont foi en Dieu, le terme foi doit être compris dans le sens vétéro-testamentaire de « confiance » et non dans le sens moderne de « croyance » que le concept a fini par acquérir sous des influences grecque et latine. En tout cas, il n'y a dans la langue nuer aucun mot, je pense, qui puisse être considéré comme l'équivalent de « je crois »³². » A propos des Meru, B. Bernardi écrit : « L'idée de Dieu n'est pas très claire pour les Meru : ils acceptent sans plus la présence de Dieu dans le monde. Il s'agit de quelque chose d'évident par soi et qu'on ne discute pas : Il est là, c'est tout³³. » On a pu dire la même chose des voisins des Meru : « Les Kikuyu ont toujours cru en Dieu, et personne n'a jamais mis en question ou douté de son existence. Comme les Hébreux de l'ancien testament, les Kikuyu ont considéré l'existence de Dieu comme évidente. Chaque fois que je posais aux anciens, avec lesquels j'ai eu des interviews, la question : « Comment pouviez-vous, Kikuyu, croire en Dieu alors qu'aucun homme ne l'a jamais vu ? », cette interrogation les frappait invariablement comme une question totalement absurde. (...) Pour les anciens Kikuyu, un athéiste constitue une absurdité inconcevable. Croire en l'existence de Dieu était pour les Kikuyu aussi naturel et aussi axiomatique que croire que toute personne vivante a un père et une mère³⁴. »

³¹ La notion de foi à laquelle nous faisons allusion ici est celle en vogue dans la tradition théologique et philosophique classique de l'Occident, et non pas celle de la bible. Cfr. V. Neckebrouck, p. 181.

³² E. E. Evans-Pritchard, 1956, p. 9.

³³ B. Bernardi, p. 123.

³⁴ S. Kibicho, p. 225.

On voit tout de suite l'ambiguïté qui pèse sur la signification accordée dans ce dernier texte au terme croire. En effet, la conviction que toute personne a été engendrée par des parents ne constitue pas l'objet d'un acte de foi ; il s'agit d'une certitude, de quelque chose que l'on *sait* et que l'on ne soumet pas au doute.

Par contre, comme nous l'avons noté jadis en traitant de la prétendue incapacité d'athéisme de certains peuples, la foi et le doute sont des voisins. Loin de se contredire essentiellement, la foi apparaît comme une tension perpétuelle entre elle-même et le doute inclu en elle, tension qui n'atteint pas toujours l'intensité d'une lutte, mais qui n'en subsiste pas moins toujours d'une manière latente³⁵. Par conséquent, la possibilité du refus apparaît dans l'intimité même du processus de l'acte de foi³⁶. L'expérience de foi comporte inévitablement comme corollaire le doute et la possibilité de négation et, par voie de conséquence, l'abolition de l'évidence. Autrement Dieu ne pourrait être nié ni rejeté sous son aspect d'existant, car personne ne serait assez sot pour se lancer dans un combat dont il connaît d'avance l'issue fatale pour lui, assez stupide pour nier... l'évidence ! Mais du même coup un acte de foi dans l'existence de Dieu est tout aussi exclu que sa négation. Comment croire, en effet, que quelqu'un existe si cette existence s'impose comme évidence³⁷ ? Dans ce sens De Bonald disait déjà : « Prouver l'existence de Dieu, c'est en anéantir la foi³⁸. »

De rapports ethnographiques comme ceux de Evans-Pritchard, Bernardi et Kibicho³⁹ on est autorisé à déduire qu'une conception de Dieu qui pose l'existence de ce dernier d'une manière tellement acritique et allant de soi, ne laisse guère de place dans la conscience des participants pour la possibilité ou le degré de doute, d'incertitude, que la notion de foi implique de par sa nature même. L'existence, la présence, l'action de Dieu sont appréhendées comme tellement évidentes que ni l'idéologie collective ni la pensée individuelle ne semblent pouvoir accéder à une option alternative. Il n'y a pas de place pour cette oscillation dialectique de l'esprit entre l'affirmation et la négation, entre l'adhésion sans réserves et la distanciation critique, dont est faite la substance même de l'activité que nous appelons croire⁴⁰. Or, ne serait-ce pas dans les espaces intermittents libérés par ce mouvement oscillatoire, dans les moments de non-congruence de l'esprit croyant avec lui-même, que s'enracine en dernière instance la possibilité pour la conscience de saisir l'altérité et la discontinuité de la perspective religieuse par rapport à celle de la vie quotidienne et, par conséquence, celle de passer de l'une à l'autre ? Aussi, n'est-ce probablement pas un pur hasard que Schutz et Geertz aient exprimé la distinction qu'ils établissent à l'aide d'une catégorie empruntée à une philosophie dont un des « faits

³⁵ V. Neckebrouck, p. 178.

³⁶ *Ibidem*, p. 179.

³⁷ *Ibidem*, p. 180.

³⁸ Cité par J. Lacroix, p. 15.

³⁹ En ce qui concerne les Kikuyu nous nous faisons un devoir de revenir plus amplement sur la question dans une autre étude.

⁴⁰ Nous avons traité cette question d'un angle de vue surtout théologique. Cfr. les notes précédentes n° 35, 36, 37. Plus récemment, R. Needham en a fait l'objet d'une stimulante investigation philosophique et anthropologique.

primitifs », au sens que Maine de Biran accorde à ce terme, est le doute religieux : « Le saut kierkegaardien » ⁴¹. »

Il est d'ailleurs significatif que Schutz, dont Geertz s'inspire, est amené à plusieurs reprises dans l'espace de quelques pages, à clarifier son idée en recourant aux concepts de foi et de doute. « C'est pourquoi James parle d'un « sens de la réalité » qui peut être investigué en termes d'une psychologie de foi et d'incroyance ⁴². » Parmi les caractéristiques du style cognitif propre à la zone de signification de la vie quotidienne, il cite « la suspension du doute » ⁴³. Or, l'univers culturel de l'Occident moderne ne chérit pas seulement la pratique des disjonctions à un point dont on peut se demander s'il ne dépasse pas manifestement les exigences à être disjointe éventuellement inscrites dans la réalité ⁴⁴ ; il est aussi, plus spécifiquement, un monde gros des conflits entre foi et raison, foi et science, foi et politique, foi et culture, religion et vie quotidienne, conflits qui constituent tous, d'un certain point de vue, autant de variantes de la constante oscillation de l'esprit entre la foi et le doute inclu en elle. Il nous paraît incontestable que dans un tel univers la distinction de Geertz ne manque pas de pertinence. Nous sommes également convaincu que l'ethnographie peut démontrer qu'il existe d'autres sociétés et cultures où les domaines d'existence, les aires de fonctionnement des règles, sont séparés et disjoints et pour lesquelles cette distinction est donc également justifiée et valable. Ce qui nous paraît contestable est son érection en principe heuristique général et universellement valable.

Au plan pratique, cela nous conduit à mettre en doute qu'il soit facile de tenir qu'un peuple, pour qui l'existence de Dieu fait partie du même univers de vérité et de certitude que le processus de la génération humaine, appréhende son activité religieuse et celle relevant de ce qu'on appelle l'existence quotidienne ou du sens commun, comme séparées par un clivage qualitatif transcendantal ou empirique ⁴⁵. Aussi bien Lévy-Bruhl que Malinowski ont saisi un aspect réel de la mentalité et du comportement de l'homme primitif. Mais l'image du saut kierkegaardien ne nous paraît pas

⁴¹ Avant toute protestation contre le projet de *médiation* logique de Hegel, le concept de saut est chez Kierkegaard fortement lié et apparenté à la gageure de la foi. Or, cette dernière n'apparaît comme coup d'audace qu'en vertu du doute qui l'entoure et qu'elle inclut. Ceci en dépit de certains textes du philosophe danois qui semblent à première vue minimiser l'importance du doute. Cfr. J. Hohlenberg, p. 271.

⁴² A. Schutz, p. 207.

⁴³ *Ibidem*, p. 229. Pour d'autres exemples, voir p. 230—233.

⁴⁴ Un exemple caractéristique de cette manie de la disjonction est relevé par P. Vandermeersch, p. 176 : « La naissance au cours des siècles des différentes sciences humaines autonomes a conduit à l'éclatement de l'objet scientifique sans qu'il soit clair que ce dernier soit effectivement divisible. Le narcissisme des différents hommes de science a conduit chacun à délimiter son point de vue scientifique ou objet formel distinctif, sans que l'objet formel exigeait clairement une telle délimitation. Aussi entend-on utiliser des synonymes avec l'accord tacite que ce ne sont plus des synonymes : l'âme, l'esprit, la psyché. (...) Théologiens, philosophes, psychologues, sociologues et médecins se battent pour la juridiction de l'esprit, sans qu'il soit établi que l'esprit demande tant de maîtres différents. L'autonomie de l'objet scientifique est en tout cas bien moins évidente que la tendance à l'indépendance des différents hommes de science. »

⁴⁵ Car c'est au niveau empirique que Geertz situe la différence C. Geertz, p. 56.

la voie la plus heureuse pour mettre en rapport la réalité perçue par l'un avec la vérité découverte par l'autre, au moins pas dans le cas de tous les peuples. Le Kikuyu malade qui boit la tisane d'une herbe médicinale préparée par sa femme, et par après visite le *mundu mugo* (homme de Dieu, devin-sorcier) pour solliciter l'intervention d'êtres spirituels en vue d'obtenir sa guérison ne se place pas successivement dans deux perspectives « radicalement différentes », comme le voudrait Geertz. Les deux actes, dont selon la terminologie de l'auteur le premier relèverait de la perspective du sens commun et le second de la perspective religieuse, peuvent être et sont effectivement envisagés *successivement* de différents points de vue, points de vue qui tous permettent une saisie englobante de la culture kikuyu. Lorsqu'on demande aux anciens Kikuyu pourquoi ils sont convaincus que les herbes médicinales possèdent des pouvoirs curatifs, ils répondent : « Parce que Dieu les leur a conférés. » Et quand on demande pourquoi ils croient que le *mundu mugo* est doté de compétence thérapeutique, la réponse est : « Parce que Dieu l'en a muni. » Lorsque quelqu'un tombe malade, ils lui diront : « *Ni Ngai wako* », « C'est à cause de ton Dieu » ⁴⁶. Et ils répéteront la même phrase lors de la guérison subséquente, que celle-ci ait été opérée par l'effet de la tisane ou grâce à l'intervention du *mundu mugo*. Peut-on vraiment dire dans ce cas qu'en allant du simple breuvage médicinal administré sur l'initiative personnelle du souffrant au rite élaboré de guérison, le malade passe d'une « sphère limitée de signification » à l'autre ? Est-il exact ou pertinent d'affirmer que dans le premier cas sa démarche relève de la *religion appliquée* et dans le second de la *religion pure* ⁴⁷ ? Ne serait-il pas plus simple, et en même temps davantage en accord avec la façon dont la réalité est vécue par les participants, de reconnaître que les deux actes sont également accomplis et perçus dans une perspective religieuse, le référent ultime de l'expérience étant dans les deux cas le monde surnaturel et l'agent de l'expérience agissant tour à tour selon les prémisses d'une conception religieuse de l'univers et de l'homme ⁴⁸ ? Les différences éventuelles dans l'intensité religieuse avec laquelle ces démarches sont vécues dépendront moins du contenu et du type matériels des actes en présence que de la température religieuse des individus qui les vivent. Il s'agit de variations dans le degré d'appropriation subjective de la perspective religieuse, de fluctuations du baromètre de l'intensité du sentiment religieux, plutôt que d'une différenciation de visions attribuables à des modes d'existence radicalement hétérogènes.

⁴⁶ Dans cette expression stéréotypée *Ngai* ne désigne pas nécessairement l'être suprême, mais semble être plutôt utilisé comme synonyme de *ngoma*. Nous ne saurions nous étendre plus longuement sur cette question ici.

⁴⁷ Les mots en italique constituent un autre vocabulaire au moyen duquel Geertz systématise sa vue : C. Geertz, p. 58.

⁴⁸ Il est peut-être utile de relever ici un trait particulier de la cosmologie kikuyu. À côté de Dieu et des mânes il existe une sorte de force, de puissance impersonnelle, de fluide énergétique spirituel apparemment inhérent à l'univers ou en tout cas pénétrant l'entièreté de cet univers. On pourrait dire que la croyance à l'omniprésence de cette mystérieuse force constitue en quelque sorte la garantie et la base métaphysiques, ou, en langage des non participants, l'expression au niveau symbolique de l'omniprésence psychologique de la perspective religieuse.

Remarquons d'ailleurs, entre parenthèses, que la participation au rituel, qui peut déjà être plus ou moins engagée selon les individus, ne constitue ni toujours ni nécessairement le lieu privilégié de l'expérience du sacré, et que le temps rituel ne coïncide pas automatiquement avec le moment le plus chaud de la vie religieuse. Dans le christianisme occidental contemporain, par exemple, on observe l'étrange coïncidence d'une recrudescence d'intérêt pour les aspects cognitifs, idéologiques et mythologiques ⁴⁹ de la religion, avec une grandissante indifférence, voire une désaffection, pour ses aspects culturels. Il s'y développe un régime caractérisé par une véritable séparation du rituel et de la foi ⁵⁰. On devra peut-être en convenir qu'il s'agit ici d'une évolution structurelle plutôt exceptionnelle, encore qu'il existe des religions non-occidentales étrangement a-rituelles. En tout cas, on trouve sans doute dans toutes les religions une fraction plus ou moins grande d'adhérents qui ne reconnaîtraient pas leur expérience dans le schéma de Geertz basé sur le postulat du rituel comme sommet de la vie religieuse. Eutyque de Troas représente probablement un type repérable dans tout paysage religieux ⁵¹ ! Fermons la parenthèse.

Nous en convenons volontiers qu'il y a quelque part un *certain passage* qui est effectué. Mais en l'accomplissant, l'homme ne franchit pas nécessairement une barrière séparant deux mondes où règnent des perspectives intégralement hétérogènes ; le passage en question peut se situer à l'intérieur d'une vision fondamentalement une, unifiée et homogène. R. Horton nous semble un guide plus éclairé que C. Geertz pour spécifier la nature de ce passage. Parlant du traitement des malades chez les Kalabari du delta du Niger, il donne une description qui rappelle d'assez près celle que nous avons nous-mêmes esquissée du comportement des malades kikuyu. A cette différence près, serait-on porté à dire à première vue, que chez les Kalabari la référence aux agents surnaturels semble absente dans un premier stade des efforts thérapeutiques. Remarquons toutefois que l'auteur ne nie pas entièrement sa présence. Il dit littéralement : « Souvent, il y a peu ou pas de référence aux agents spirituels ⁵². » Souvent n'est pas synonyme de toujours ; peu n'est pas la même chose que pas du tout ; enfin, l'absence de référence explicite n'exclut pas la présence d'une référence implicite ⁵³. Fondamentalement, la situation décrite par l'auteur ne diffère

⁴⁹ A l'intention des théologiens il est peut-être utile de préciser que des termes comme idéologique et mythologique sont employés ici dans leur acception anthropologique qui ne coïncide pas toujours avec le sens qu'ils possèdent dans le vocabulaire théologique ou philosophique.

⁵⁰ Cfr. A. Vergote, p. 107.

⁵¹ *Actes des Apôtres*, XX, 709. Pour un exemple d'une religion non-occidentale où le rituel ne tient qu'une place minime, voir F. Barth.

⁵² R. Horton, 1967, p. 345.

⁵³ A propos des Babwa, Bambole, Turumbu et Agbandi E. Corin et G. Bibeau, p. 286 écrivent : « Il ne faudra jamais perdre de vue les interrelations entre les causalités « naturelle » et « réelle » dans la recherche de l'explication que les gens d'une société donnent aux maladies, mais le contact avec le terrain nous apprend que, face aux maladies, les gens se satisfont rarement de la causalité naturelle et qu'une explication réelle de l'événement nécessite un recours à la causalité réelle. » Voir aussi H. Collomb, p. 15 : « La maladie n'est jamais fortuite, considérée comme un accident naturel. »

donc guère de celle existant chez les Kikuyu. Lorsque le devin kalabari fait entrer en scène les êtres spirituels au cours de la deuxième ou troisième étape du processus thérapeutique, Horton affirme, conformément à ce que nous avons trouvé chez Geertz, qu'il y a passage d'une perspective à une autre. Mais il ajoute cette précision heureuse : « On envisage généralement ce que nous décrivons ici comme un bond du sens commun à la pensée mystique. Mais c'est aussi, de manière plus significative, un bond du sens commun à la théorie⁵⁴ » Par théorie l'auteur désigne ici une explication étiologique de la maladie. Cette vue nous paraît un pas en avant par rapport à celle de Geertz. Les données kikuyu — et pour tout dire, nous pensons les données kalabari, même telles qu'elles sont présentées par Horton, tout aussi bien — suggèrent cependant un correctif. Le passage qui s'effectue en réalité n'est pas celui du sens commun à la théorie, mais bien celui d'une théorie à l'autre, disons d'une théorie simple et générale à une théorie plus élaborée et plus complexe. Nous nous sentons autorisés à apporter cette correction parce que l'élément théorique, la référence aux agents spirituels, est présente, sans doute sous une forme moins élaborée, moins explicite et moins prévalente, dès les premiers efforts thérapeutiques et, en réalité, dès l'apparition de la maladie⁵⁵. Nous sommes loin d'un saut kierkegaardien ! En fait, la conduite exotique de notre Kikuyu exemplatif nous devient étrangement familière. Lorsque nous avons attrapé un rhume ou quand nous sommes légèrement grippés, nous nous soignons par les petits moyens dont nous croyons qu'ils sont appropriés selon la théorie sur les causes et la nature de la maladie et de la façon d'y

⁵⁴ R. Horton, 1967, *loc. cit.*

⁵⁵ Comme il ne saurait être question de traiter ici de manière exhaustive une matière aussi complexe, notre exposé ne peut éviter de pratiquer une série de raccourcis. Nous en avons ici un exemple. Quand nous parlons de référence aux agents spirituels nous n'ignorons pas que l'origine d'une maladie est souvent attribuée directement à des êtres humains. Mais si ceux-ci manipulent la maladie, ils n'en sont pas la source dernière. Au moins pas aux yeux des Kikuyu. Ils n'agissent en définitive que moyennant un pouvoir qui leur a été accordé par Dieu ou qu'ils possèdent en vertu d'un lien spécial avec les ancêtres, les mauvais esprits ou le numineux en général. Semblablement les participants ont conscience de l'action pathogène des causes « naturelles », tels que les accidents, chutes, chocs, morsures, piqûres, brûlures, conditions nutritionnelles ou climatiques, empoisonnements, parasites intestinaux, etc. Mais, pour être reconnues, ces causes n'en sont pas moins réduites à des causes conditionnantes. Cfr U. Maclean, p. 40-41 ; L. V. Thomas-R. Luneau, p. 240. En d'autres termes, elles ne constituent pas le fin fond de l'affaire. Expliquer à un Kikuyu que la chute de son enfant d'un arbre est un événement naturel et fortuit, dû par exemple à un coup de vent violent, ne le satisfera aucunement. Il continuera à se demander pourquoi cet accident devait arriver à tel moment et à tel lieu particuliers et à son enfant, qui a peut-être déjà grimpé des dizaines d'arbres. Il connaît l'activité pathogène des vers intestinaux, mais il se demandera toujours qui est responsable de la présence des parasites dans ses intestins et à telle époque de sa vie. Le coup de vent et les vers sont des causes naturelles. Elles répondent à la question « comment », mais non pas à celle qui porte sur le « pourquoi », sur la causalité réelle. Cfr Les observations et élaborations théoriques de E. E. Evans-Pritchard, 1972, p. 107, à propos des Azande. De même, au cours du processus thérapeutique on ne néglige pas les remèdes « naturels », mais ceux-ci empruntent en dernière instance leur efficacité au pouvoir créateur de la divinité, à la geste fondatrice d'un héros culturel, à l'incantation religieuse qui en accompagne l'administration ou tout simplement au contexte rituel dans laquelle cette dernière prend place.

parer à laquelle nous adhérons spontanément. La maladie ne cédant pas à ce traitement élémentaire, nous constatons tout simplement l'échec, ou plus exactement l'insuffisance, de la théorie. Nous sommes convaincus que la constellation de la maladie est plus compliquée et qu'il faut, par conséquent, recourir à une théorie plus complexe pour en rendre compte. C'est pourquoi nous allons voir le médecin. Sous des apparences superficielles différentes, le Kikuyu qui va de sa tisane au devin suit exactement la même procédure. Seul le contenu des théories étiologiques est différent dans les deux cultures. En particulier, une référence aux êtres spirituels — mais dont l'action pathogène ou curative est pour le Kikuyu tout aussi évidente que l'est pour nous l'influence des éléments climatiques, bactériologiques ou chimiques⁵⁶ — constitue pour le Kikuyu une composante essentielle, plus ou moins explicite, plus ou moins implicite selon les cas, de ses élaborations théoriques, dès le début jusqu'à la fin. La seconde démarche explicative et thérapeutique se distingue de la première non par le franchissement des frontières d'une « province de signification » vers une autre (Schutz) ou par l'adoption d'une perspective « radicalement différente » (Geertz), mais en situant la maladie dans un cadre de référence explicatif plus étendu. En Occident, ce cadre élargi sera une élaboration scientifique plus complexe, en Afrique un contexte social et religieux plus large.

Lorsqu'on envisage la culture kikuyu sous l'angle de vue religieux, l'appréhension de la causalité naturelle par les participants (le sens commun de Geertz et Horton) apparaît comme intégrée dans — et assumée par la perspective religieuse. Elle se trouve couchée au cœur de la pensée mystique, reconnue vaguement et de manière implicite, mais ne se posant pas en catégorie indépendante. Il y a des sociétés qui ne souffrent pas le langage dichotomique de Geertz et, à un moindre degré, de Horton, comme J. Buxton l'a montré dans son étude sur les Mandari. Constatant que chez ce peuple toutes les affirmations relatives à des explications théoriques sont finalement exprimées en langage religieux, elle conclut : « Il n'est pas facile, dès lors, d'établir une correspondance entre la seule catégorie mandari avec ses différenciations implicites et nos nombreuses catégories explicites — « religieux », « scientifique », « sens commun », etc. Le rituel de la pluie use une multiplicité de symboles de différentes sortes et relie différents niveaux de la réalité dans un tout significatif⁵⁷. »

L'argumentation par laquelle nous pensons avoir invalidé la valeur universelle du modèle de Geertz pourrait aisément être corroborée par d'autres considérations critiques. Comme nous l'avons dit, l'auteur base ses idées en partie sur la pensée de A. Schutz dont il cite le passage suivant : « Les diverses expériences de la rupture sont aussi innombrables que les sphères limitées de signification auxquelles on peut attribuer une réalité. En voici des exemples : le passage de l'état de veille au sommeil et le saut

⁵⁶ Nous ne voyons pas plus avec nos yeux les virus qui nous rendent malades que le Kikuyu n'observe les agents spirituels. Si vous dites que les virus peuvent être vus par les hommes de science dans leurs laboratoires, il rétorquera que les agents spirituels sont également appréhendés d'une manière ou autre par des experts ou des élus.

⁵⁷ J. Buxton, p. 359—360.

dans le monde des rêves ; la transformation intérieure que l'on ressent lorsque le rideau se lève et que l'on entre dans l'univers théâtral ; le changement radical qui s'opère dans l'attitude lorsque, devant un tableau, on laisse son champ visuel se limiter à ce qui se trouve à l'intérieur du cadre et que l'on entre ainsi dans le monde pictural ; le passage de l'inquiétude au rire lorsque, en écoutant une plaisanterie, on est prêt, un court moment, à accepter la fiction de la plaisanterie comme une réalité en regard de laquelle la vie quotidienne paraît absurde ; l'entrée dans le monde du jeu lorsque l'enfant saisit son jouet. Mais les expériences religieuses de toutes sortes — le saut dans la sphère religieuse, par exemple, qui représente une expérience kierkegaardienne de « l'instant » — sont également des exemples de rupture, comme l'est aussi la décision de l'homme de science de participer sans passion aux affaires de « ce monde » et d'adopter une attitude analytique de détachement⁵⁸. »

Or, il y a moyen de montrer, à l'aide des matériaux anthropologiques disponibles, que dans de nombreuses sociétés les différentes significations radicalement séparées par Schutz et Geertz manifestent une tendance à déborder les champs respectifs qu'on veut leur assigner, que les sphères limitées de signification s'interpénètrent, que le langage d'une zone se transforme dans le code d'une autre. Dans un recueil édité par elle, M. Douglas donne quelques rapides indications dans ce sens. Elle note que les mêmes règles formelles sont appliquées dans des champs d'expérience différents et que ces règles identiques véhiculent les mêmes significations. En réalité, maintenir une conduite qui ne serait pas chargée de sens provenant d'autres préoccupations du sujet requiert des techniques de dissociation extrêmement recherchées et spécialisées⁵⁹. Le monde du jeu, par exemple, constitue une des sphères limitées de signification isolées par Schutz et Geertz. Mais il est facile de constater que lorsque l'isolation d'un jeu devient totale, la trivialité de l'expérience est assurée, parce qu'elle se trouve par définition coupée de tout ce qui possède sens et signification pour les joueurs. Le jeu acquiert puissance émotionnelle en se laissant pénétrer par des significations dérivées de la société plus large, dont sa propre structure constitue un reflet. D'ailleurs, une telle isolation est très difficile à réaliser et hautement improbable. Elle requiert la rupture délibérée du fil, soit par une fuite dans l'isolement monastique, soit par un refus destructeur et irrationnel d'accepter des règles provenant d'autres sphères⁶⁰. M. Douglas ne fait qu'énoncer une des convictions fondamentales de l'anthropologie, celle de la cohérence du comportement culturel. Plus on y réfléchit, plus on se sent porté à demander si ce n'est finalement pas celle-ci que l'introduction de la distinction de Schutz et Geertz risque de compromettre.

Est-ce à dire qu'il entre dans nos intentions de réhabiliter Lévy-Bruhl et de rejoindre une théorie du mysticisme primitif dans lequel le monde

⁵⁸ A. Schutz, p. 231, cité par C. Geertz, p. 57—58. Schutz lui-même s'inspire de la psychologie de William James, en particulier de l'ouvrage *Principles of Psychology* de cet auteur. Voir : A. Schutz, p. 207.

⁵⁹ M. Douglas, 1973, p. 13.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 225, 249.

ordinaire sombre dans un nuage flou d'idées étranges et mystérieuses ? Il semble bien que la critique ait été par trop sévère, et même injuste, à l'égard du philosophe français⁶¹, mais nous n'entendons pas aller jusque-là. Car — et nous retrouvons par-là notre point de départ — le même comportement total du malade kikuyu (et, à vrai dire, la totalité de la culture kikuyu), qui apparaît dans l'exposé qui précède comme envahi intégralement par la perspective religieuse, se dévoile, d'un autre angle, comme investi tout aussi totalement d'une intentionnalité profane. Celle-ci se déploie en autant de volets qu'il y a de centres d'intérêt essentiels dans la culture, et parmi lesquels les plus fondamentaux sont le social, l'économique et le politique. Selon le point de vue auquel on se place, la culture apparaîtra successivement comme un univers envahi et dominé par le social, le politique, l'économique, de la même manière qu'il l'est par le religieux. Chacun de ces systèmes est susceptible de recevoir un coefficient d'importance plus élevé que les autres, de monopoliser momentanément l'attention et de mobiliser à son profit l'intentionnalité et les ressources des autres systèmes. Sans préjuger des principes selon lesquels fonctionnent les autres cultures, c'est en approchant le monde kikuyu avec ce regard qu'on parvient à concilier Lévy-Bruhl avec Malinowski. Cette vision permet, en effet, d'abandonner l'exclusivisme, l'unilatéralisme et le réductionnisme (tous légèrement mitigés, il est vrai) de l'un et de l'autre, tout en intégrant les apports valables respectifs de ces deux esprits remarquables.

Nous pouvons récapituler le tout en disant que si le Kikuyu ignore une appréhension de l'existence faite au moyen d'une distinction entre le religieux, le sens commun, le scientifique — qui sont des catégories morcelant la réalité dans des champs d'expérience différents et hétérogènes —, il est, par contre, amené par les exigences de la vie concrète à envisager et à interpréter les événements dans lesquels il se trouve engagé, et qui forment la trame de sa vie, tantôt du point de vue religieux, tantôt du point de vue social, ou économique ou politique, selon les circonstances. Mais une telle variation dans les points de vue ne fait pas éclater l'essentielle unité du champ d'expérience, pas plus qu'elle ne dichotomise le sujet qui l'appréhende. Car d'une part, le religieux n'est pas traité ici comme catégorie hétérogène et opposée à toutes les autres considérées, de leur côté, comme fusionnées en un tout ; il constitue une perspective parmi de nombreuses autres. D'autre part, les points de vue, tels que nous les comprenons ici, loin de compartimenter la réalité, constituent des sortes de trajectoires qui parcourent, chacun pour son compte, la totalité du champ de la réalité. Ce sont les circonstances et les intérêts prévalents à un moment donné qui favorisent l'adoption d'une perspective ou d'une autre. Le social, le politique, l'économique, le religieux ne désignent pas ici des domaines objectifs circonscrits du réel, des segments homogènes dans lesquels on découpe la réalité. Ils définissent des visées du sujet tour à tour totalisantes. C'est la signification de nos expériences, le regard que nous posons sur les choses et les événements, et non la structure ontologique des objets, qui constitue la réalité vécue⁶². Nous ne mettons guère en question les décou-

⁶¹ Voir : *E. E. Evans-Pritchard, 1933 ; R. Needham.*

⁶² Cfr. *E. Husserl.*

(A)

(B)

(C)

(D)

(E)

pages objectivants opérés par les anthropologues. Ils sont probablement indispensables aux besoins analytiques. Mais ils ne sont pas vécus par les participants kikuyu. Ceux-ci embrassent la réalité d'un regard unique, total et totalisant, mais qui peut se colorer différemment d'après le contexte global et les circonstances particulières dans lesquels le sujet agit à un moment donné. C'est la nature essentiellement dynamique de l'agir humain, dépendant du milieu évolutif au centre duquel il opère, qui conditionne les variations dans le choix de la coloration déterminante du regard à chaque moment du devenir historique.

Il serait peut-être souhaitable d'explicitier davantage, au moyen d'exemples, le modèle proposé ici. Mais nous estimons que, pour notre propos, il est suffisamment clair. En synthétisant l'ensemble de l'argument, les diagrammes reproduits ci-dessus le rendront du reste plus concret. La figure A visualise le schéma de M. Douglas, B et C respectivement ceux, légèrement forcés, de Lévy-Bruhl et de Malinowski, D celui de Geertz, tandis que E représente le modèle que nous croyons pouvoir déduire de l'observation de la réalité kikuyu.

6. Eviter les définitions théologiques et culturelles de la religion

Si nous voulons reprendre notre enquête sur la signification de la religion dans la tradition kikuyu, il faudra donc nous y prendre par un autre biais. Pour nous former une idée exacte des places respectives qu'occupent dans la culture kikuyu les diverses réalités et dimensions qui la composent et s'y entremêlent, il sera nécessaire de nous demander s'il y a certains aspects qui, sur le plan concret, réel, global et total, et non sur celui analytique, forcément abstrait, des diverses investigations à partir d'angles différents mais tous également partiels, dominant et commandent les autres dimensions. Il convient de chercher quelle couleur domine dans l'analyse spectrale, en d'autres mots, d'examiner s'il est possible de découvrir une certaine hiérarchisation dans les différents secteurs où se déploie l'intentionnalité humaine, s'il y a un regard particulier qui, au plan existentiel, domine les autres. S'il devait s'avérer que la dimension religieuse s'impose comme investi d'un primat, comme agent directeur, comme élément fondateur premier et facteur explicatif dernier de la vision totale impliquée dans – et manifestée par la culture kikuyu, notre exposé sur cette dernière aurait obligatoirement dû débiter par une description de cette dimension et demeurer constamment centrée sur elle.

Mais précisément, tel ne nous semble pas le cas. Au risque de nous attirer les foudres de certains apologistes, nous pensons devoir dire que la religion ne constitue pas, ni consciemment ni inconsciemment, la source inspiratrice principale de la conception du monde et de la culture kikuyu. Le schéma selon lequel la pensée classique occidentale divise et classifie les différentes sciences, couronnant l'édifice des sciences par la théologie considérée comme branche du savoir qui englobe, fonde et transcende en importance existentielle toutes les autres, ne nous paraît pas rencontrer la mentalité kikuyu. Disons d'ailleurs au passage que la question du caractère représentatif de ce schème pour la culture qui l'a secrété nous semble mériter d'être posée. Il est vrai qu'il se trouve abondamment utilisé par les

historiens et philosophes de la culture comme constituant le reflet exact de la mentalité régnant à une certaine époque de l'histoire occidentale. Mais nous nous demandons si on n'oublie pas un peu trop vite qu'il a été élaboré initialement par des théologiens et qu'il est douteux que les ouvrages de ceux-ci puissent être considérés en tout comme des miroirs fidèles des idées, et surtout de la pratique, en vogue dans la société à laquelle ils appartiennent. Ce ne sont probablement pas les ouvrages de théologie morale du moyen-âge ou du dix-septième siècle qu'il convient de consulter en première instance lorsqu'on désire se former une image, par exemple, de la pratique réelle de la vie sexuelle à ces époques, pas plus que les historiens de l'avenir ne pourront s'inspirer de l'encyclique *Humanae Vitae* pour se faire une idée de l'attitude des masses catholiques occidentales à l'égard de l'usage des moyens anticonceptionnels au cours du dernier tiers du vingtième siècle. Le schéma où la théologie est reine des sciences et la religion reine de la vie constitue fort probablement, lui aussi, une abstraction attribuable au point de vue proprement théologique qui a présidé à son élaboration. Nous y reviendrons dans un instant.

La religion traditionnelle kikuyu nous apparaît comme essentiellement anthropocentrique. Elle place l'homme décidément au centre de sa réflexion. En principe, une telle vision demeure compatible avec une conception de la religion qui considère celle-ci comme la dimension dominante et primordiale de l'existence. Mais la religion kikuyu nous paraît en outre appréhendée par les participants comme étant solidement subordonnée à des motivations qui occupent une place bien plus prépondérante dans la vie et la pensée de l'Africain que le religieux comme tel. Nous voulons parler de la volonté de maintenir, de protéger, d'étendre, d'accroître la force vitale du groupe dont il fait partie. La religion constitue pour le Kikuyu ni but ultime, ni raison d'être suprême, ni préoccupation majeure. Elle est plutôt moyen mis en œuvre en vue d'autre chose. Elle vise à la préservation et la consolidation de la société familiale ou tribale et l'augmentation de son potentiel énergétique vital ordonné à l'agrandissement de son prestige, à l'accroissement de sa puissance et de ses richesses, au renforcement de ses forces reproductrices. Elle fonctionne comme un mécanisme destiné à maintenir l'équilibre des forces de vie dans la société et à prévenir toute diminution de sa force vitale. Nous n'hésitons pas à l'appeler utilitaire, fonctionnelle et instrumentale. Etant essentiellement un moyen au service de l'accroissement et des rapports harmonieux des forces vitales, elle apparaît comme ordonnée au bien-être et à la prospérité des réalités composant le triangle de la vie. Le Kikuyu traditionnel n'est intéressé dans sa religion que dans la mesure où celle-ci se révèle au service de ses entreprises comme cultivateur, pasteur et tête de famille ; la terre, le bétail et les femmes constituant les sièges et les signes de sa force vitale. En d'autres termes, ce ne sont pas les structures cognitives et directement observables (doctrines, rites) de la religion qui se révèlent pertinentes dans notre cas, mais sa structure téléologique.

Puisque la religion kikuyu nous est apparue sous cette forme, le système de significations incarnées dans des symboles qu'elle constitue ne nous a pas semblé appeler un traitement exhaustif ou même quelque peu développé dans le cadre du présent travail. La vision fondamentale et dé-

terminante est celle du triangle de la vie. C'était donc avant tout celle-là qu'il convenait d'exposer au seuil de notre étude. Et il s'est avéré que c'est effectivement à partir d'elle que les événements que nous avons retracés acquièrent sens et intelligibilité. La religion proprement dite joue un rôle subordonné. Elle ne constitue ni la source, ni le centre, ni le couronnement de l'anthropologie kikuyu. Pour le Kikuyu, la création ou — pour éviter un terme dont la résonance chrétienne évoque déjà une théologie étrangère au génie de la tribu — le tellurique et l'anthropologique portent en eux-mêmes les germes de leur épanouissement. Mus par une finalité interne, ils ne font appel au religieux que comme correctif ultime en cas de perturbation de l'équilibre des forces qui les animent.

Même si nous ne nous sommes arrêté à cette vue de la religion kikuyu qu'au terme d'investigations méthodiques et de réflexions prolongées, dont nous ne pouvons faire état ici, nous demeurons conscient qu'il s'agit en définitive d'une interprétation et que celle-ci ne manquera pas de susciter la contradiction, voire même l'indignation de certains milieux. Pourtant, nous ne sommes ni le seul ni le premier dont la recherche en ce domaine aboutit aux conclusions que nous venons d'énoncer. En conclusion d'une étude sur la place de Dieu et de l'homme dans les religions des Bantu, A. Kagame écrit : « Pour l'ethnologue farci d'apologétisme, je vais énoncer une hérésie caractérisée, en aboutissant dans ma conclusion à une religion dont Dieu n'est pas le centre. Telle est cependant la religion des Bantu. La première partie de cet article nous a prouvé à suffisance que Dieu joue un rôle déterminant dans cette religion. Mais les Bantu ont estimé que le créateur lui-même avait installé l'homme au centre de la religion. (...) La fin ultime de l'homme est la procréation ⁶³. » Au terme d'un ouvrage sur l'interprétation des religions africaines, Okot P'Bitek affirme : « La finalité de n'importe quel objet est déterminée par l'utilité qu'il présente pour les êtres humains, non pour quelque être en dehors d'eux. Même les divinités existent pour servir les intérêts des hommes. Les divinités africaines sont là pour l'homme, et non pas l'homme pour elles ⁶⁴. » Dans une autre étude, consacrée à la religion d'une section des Luo, le même auteur souligne le rôle « correcteur » de la religion : « La religion des Luo du Centre se soucie de la santé et du bonheur, mais principalement dans un sens négatif. La religion fournit des moyens d'identifier les forces mauvaises qui troublent la vie normale, et aussi la manière de leur faire face ⁶⁵. »

Parlant des religions africaines en général, J. Mbiti note : « Vivre ici et aujourd'hui constitue la préoccupation la plus importante des croyances et pratiques religieuses africaines. Il y a peu de préoccupation, s'il y en a, du bien-être proprement spirituel de l'homme indépendamment de sa vie matérielle. Il n'existe pas de frontière tracée entre le spirituel et le matériel. Même la vie dans l'au-delà est conçue en termes matérialistes et physiques. Il n'y a ni paradis à espérer ni enfer à craindre dans l'au-delà. L'âme humaine ne languit pas pour sa rédemption spirituelle ou pour un contact plus intime avec Dieu dans le monde futur. Ceci constitue un élé-

⁶³ A. Kagame, p. 10.

⁶⁴ Okot P'Bitek, 1971, p. 109.

⁶⁵ Okot P'Bitek, 1971 a, p. 146.

ment important des religions traditionnelles, et un qui nous aide à comprendre la concentration de la religiosité africaine sur les affaires terrestres, avec l'homme au centre de cette religiosité. (...) Il n'y a pas de vision apocalyptique amenant Dieu sur la scène à un moment donné de l'avenir pour provoquer un renversement radical de la vie humaine normale. Dieu n'est pas présenté comme engagé dans une relation de nature éthique et spirituelle avec l'homme. Les actes du culte et le recours de l'homme à Dieu sont pragmatistes et utilitaires plutôt que spirituels et mystiques⁶⁶. » « Dans un certain sens, l'homme se considère comme le centre de l'univers, et cet égocentrisme le conduit à interpréter cet univers de manière à la fois anthropocentrique et anthropomorphe. Nous avons déjà noté que l'ontologie africaine est fermement anthropocentrique, ce qui amène l'homme à considérer Dieu et la nature du point de vue de sa relation avec eux⁶⁷. »

Du Ghana, P. Sarpong vient confirmer ces vues : « La religion du Ghana est centrée sur ce monde-ci. Nos gens ont une idée claire de l'autre monde et de l'immortalité de l'âme, mais très rarement, si jamais, nous les voyons prier pour être admis dans ce monde. Les prières au Ghana constituent la plupart du temps des litanies de pétitions pour les plantes, les enfants, la bonne santé, l'argent, etc. S'il n'y a pas de vraie distinction entre le surnaturel et le naturel, alors vous accomplissez tout ce que vous devez accomplir lorsque vous vous préoccupez de la vie ici-bas et lorsque vous en prenez bien soin⁶⁸. » On perçoit aisément que tout cela est en parfait accord avec ce que nous avons écrit au chapitre III sur le type d'attitude générale à l'égard de la vie qui prédomine en Afrique Noire.

Les quatre auteurs que nous venons de citer sont africains. J. Mbiti est Kamba et appartient donc à un peuple culturellement fortement apparenté aux Kikuyu. Nous sommes loin d'être d'accord avec tout ce que J. Mbiti a écrit sur les religions africaines, mais au moins les passages cités nous semblent parfaitement applicables à la religiosité kikuyu telle que nous l'avons nous-mêmes entrevue. Ce n'est pas l'avis de tout le monde. A. Shorter, qui cite quelques extraits des textes de Mbiti, réagit violemment contre leur contenu et optique. « Ces passages », écrit-il, « constituent une mise en accusation de la religion traditionnelle africaine. Ils la privent pratiquement de tout contenu religieux. Mais ils sont basés sur la prémisse que le sacré et le profane peuvent et doivent être séparés et opposés. Or, c'est l'inverse qui est vrai. La religion doit être centrée sur l'homme. Aussi bien l'ancien que le nouveau testament le montrent⁶⁹. »

Shorter prétend donc que Mbiti — et il dirait la même chose à propos des autres auteurs que nous avons cités — part d'une idée erronée de la religion, au regard de laquelle les religions africaines apparaissent pratiquement comme dépouillées de tout contenu religieux. Au nom de la

⁶⁶ J. Mbiti, 1969, p. 4—5.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁶⁸ P. Sarpong, p. 21. Certains auteurs nient évidemment l'orientation anthropocentrique des religions africaines. Mais, ou bien ils n'apportent aucune preuve à l'appui de cette négation (p. e. : T. Sundermeier), ou bien leur méthode d'investigation se révèle tellement déficiente qu'on ne peut tenir compte de leurs conclusions (p. e. : B. Muzungu).

⁶⁹ A. Shorter, 1973, p. 53.

« vraie » conception de la religion, basée sur la tradition biblique, l'auteur se sent appelé à rétablir la dignité proprement religieuse des religions africaines. Il y a ici anguille sous roche. Shorter quitte en fait le terrain de l'anthropologie pour prononcer un jugement théologique sur la nature de la religion. Au surplus, la conception biblique à laquelle il en appelle ne constitue en réalité qu'une interprétation récente de la tradition scripturaire, exégèse dans laquelle on ne reconnaît guère l'enseignement des missionnaires, des théologiens et des philosophes chrétiens dont la génération des Mbiti, Kagame, Sarpong et P'Bitek a été forcée de se nourrir. Ce sont les conceptions chrétiennes reçues au cours de leur formation, les thèses de l'orthodoxie théologique que les missionnaires ont répandues comme représentant la « vraie » conception de la religion, que ces auteurs africains affirment, à juste titre, ne pas retrouver dans l'univers religieux traditionnel de leur peuple. La conception de la religion « centrée sur l'homme », qui d'après Shorter remonte à la bible (nous ne nous prononçons pas ici sur l'exactitude ou le caractère erroné de cette exégèse) est, vue globalement, nouvelle dans la théologie chrétienne. Il faut avoir le courage de reconnaître qu'elle prend le contrepied de ce qu'ont enseigné tous les catéchismes du monde, et même les manuels de théologie, de la génération des hommes qui ont aujourd'hui trente ans. Il est possible que la compréhension de la religion biblique, à laquelle Shorter se réfère, constitue une lecture exacte du message scripturaire. Mais il a certainement omis de rendre translucide l'optique théologique actuelle en examinant le passé récent de cette exégèse contemporaine. Cette omission lui fait manquer de *fair-play* à l'égard des auteurs qu'il critique ⁷⁰.

⁷⁰ En disant que pour les Bantu la fin ultime de l'homme se réalise dans et par la procréation (Cfr note n° 63) A Kagame a parfaitement conscience que par là leur religion se situe aux antipodes du christianisme qui a toujours enseigné à ses adeptes que la fin ultime de l'homme consiste à « connaître et aimer Dieu ». Lorsque Okot P'Bitek écrit que « les divinités sont là pour servir les intérêts des hommes » (Cfr note n° 64) il s'inscrit bel et bien en faux contre une formule qui a été inculquée à des générations de chrétiens et selon laquelle « l'homme est sur terre pour servir Dieu ». Quel chrétien de quarante ans oserait prétendre que l'échantillon de théologie contemporaine « centrée sur l'homme » qui suit soit conforme à l'enseignement religieux qu'il a reçu dans sa jeunesse ? « La Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Mt II, 4—5) Qu'est-ce que cela peut signifier ? sinon que les pauvres accueillant la Bonne Nouvelle, c'est-à-dire découvrant la force infinie de leur solidarité, c'est la quelque chose de plus fort que l'événement matériel d'un mort qui ressuscite ? L'évangélisation des pauvres, signe du Royaume, a partie liée avec la résurrection. Travaillons aujourd'hui à libérer tous les hommes de toutes leurs fatalités : c'est la libération profane et radicale des hommes qui montre la spécificité de la foi. A supposer que les hommes suppriment la mort, c'est-à-dire que la vie soit prolongée jusqu'à deux cents ans, deux mille ans, dix mille ans, je crois que cela ne suffirait pas, car l'homme ne ferait que continuer de la même manière. Il ne me suffit nullement d'avoir une vieillesse interminable, une sénilité bienheureuse : la résurrection n'est pas l'immortalité. En d'autres termes, nous ne marchons pas vers un autre monde : il n'y a pas de ciel, il n'y a pas d'au-delà, il n'y a pas autre chose, mais il y a l'approfondissement total de ce que nous sommes. Pas un autre monde, mais un monde autre. Pousser le monde jusqu'à la radicalité de la mise en commun, traquer l'homme privé pour l'avènement de l'homme en communauté, c'est très exactement le passage de la pesanteur à la grâce. C'est la Pâque » J Cardonnel, p 150—151. En fait, les théologiens les plus sérieux reconnaissent la nouveauté de la perspective anthropocentrique dans la

Au demeurant, il n'y a pas que Shorter qui travaille avec une notion préconçue de ce qu'est, ou plus exactement de ce que devrait être la religion. Certains des auteurs qu'il critique en font tout étant. Au moins dans la mesure où ils institueraient, explicitement ou implicitement, une comparaison entre leur religion tribale et la conception chrétienne classique de la religion considérée comme normative. Tout comme chez Shorter, leur description ethnographique véhicule sournoisement un jugement théologique⁷¹. Seul l'étalon doctrinal auquel les traditions tribales sont mesurées diffère chez l'un et les autres. Ils perdent ainsi de vue que le mot religion recouvre des réalités bien différentes. Dès qu'on échange les prises de position doctrinaires contre le terrain du vécu, il apparaît que la définition générale de la religion ne saurait être qu'approximative et large si elle veut couvrir toutes les manifestations qui sont effectivement vécues comme religion dans le monde⁷². Si pour certains peuples la religion revient effectivement à ce que Kagame, Sarpong, Okot P'Bitek et Mbiti décrivent comme telle, pourquoi la dissemblance de ces traditions avec une tradition particulière devrait-elle conduire à enlever aux premières leur caractère ou contenu religieux ? N'est-ce pas là réagir comme le royaliste qui est convaincu dans son for intérieur que les sociétés vivant sous régime républicain n'ont en fait pas de vrai gouvernement ? Ici, comme partout ailleurs, l'approche anthropologique ne tolère même pas que l'altérité soit traduite en termes d'infériorité ou de supériorité.

Il nous paraît opportun de nous tourner un instant vers une étude théologique sur la religion, un article de M. Spiro, pour en reproduire deux ex-

théologie chrétienne. A titre d'exemple, ces phrases de E. Schillebeeckx, 1969, p. 42 à 43 : « La notion d'« avenir terrestre de l'homme » commence, à notre époque, à polariser la pensée et le savoir réflexifs, alors que dans le passé — du moins en Occident — la dimension d'avenir restait confinée, presque exclusivement, dans la fin dernière supra et post-terrestre de l'homme. (...) Maintenant que la culture s'oriente résolument vers l'avenir, considéré comme une œuvre à réaliser, l'idée fluide et polyvalente de « transcendance » subira aussi une mutation en conséquence. Son sens se rapprochera sensiblement de ce qui, dans notre temporalité, s'appelle l'« avenir ». Si la transcendance divine dépasse et englobe de l'intérieur le passé, le présent et l'avenir de l'homme, alors, dès que l'homme aura reconnu le primat de l'avenir dans notre temporalité, le croyant verra la transcendance de Dieu sous le même angle, et à juste titre. Il mettra donc Dieu en relation avec l'avenir de l'homme et, puisque l'homme est une personne vivant dans une communauté, cette relation s'étendra finalement à l'avenir de l'humanité dans sa totalité. Tel est le sol qui alimente la nouvelle image de Dieu dans notre culture. » Il est évident qu'une telle théologie se découvre des accointances avec les caractéristiques des religions traditionnelles africaines. Mais, précisément, cette évolution de la théologie est nouvelle par rapport à son passé immédiat, et l'anthropologue l'interprétera comme un mouvement de retour aux vieilles religions tribales. Voir : I. M. Lewis, 1976, p. 150. A rapprocher de cette réflexion de L. V. Thomas, p. 13 : « N'est-il pas curieux de constater que l'homme moderne retrouve, mutatis mutandis, certains comportements archaïques qu'il avait perdus ? »

⁷¹ C'est certainement le cas pour Kagame et Mbiti, et probablement aussi pour Sarpong. Ce ne l'est pas pour Okot P'Bitek.

⁷² Déjà en 1947, Pauli inventoriait 150 définitions de la religion : Cité par K. Klostermaier, p. 48. Vingt ans plus tard M. Spiro, p. 115, doit constater qu'on n'a toujours pas réussi à écarter la religion de l'arène de la controverse en matière de définition. Pour un aperçu des problèmes posés par une définition de la religion, voir J. Goody, 1961 ; R. Horton, 1960 ; C. Geertz ; M. Spiro ; J. Middleton, 1973.

traits qui nous semblent de nature à la fois à clarifier la discussion et à éclairer notre propos. Le premier passage, dans lequel l'auteur critique l'interprétation de la religion kachin par E. Leach⁷³, établit une distinction dont l'utilité nous semble consister à montrer clairement que la *reconnaissance de l'autonomie du religieux est parfaitement compatible avec une subordination, au plan axiologique, de ce religieux aux valeurs et aux mobiles anthropocentriques, terrestres, matérielles*. « Leach () interprète la religion kachin presque exclusivement comme un instrument de lutte politique pour le pouvoir et le prestige. Que, dans ce but, la théorie, le mythe ou le rituel puissent être manipulés, et que ces manipulations puissent fournir les motivations de base de leur persistance, ce sont là des faits historiquement et ethnologiquement prouvés. Mais la manipulation de la religion à des fins politiques nous apprend plus sur la politique que sur la religion. Dans la politique on utilise la religion *comme moyen*, dans la religion on utilise des *moyens religieux* pour réaliser certaines fins. (Toutes deux peuvent, en fait, contribuer à la même fin.) C'est une distinction essentielle. La caractéristique distinctive du comportement religieux, par opposition à d'autres types de conduite instrumentale, consiste en la recherche de l'intervention favorable d'êtres surhumains ou en l'exécution de leur volonté. En fait, par quel autre critère pourrait-on distinguer la conduite religieuse de la conduite non religieuse ? Certainement pas en se fondant sur les fins : à l'exception du mysticisme (limite aux « virtuoses » de la religion), le champ des buts terrestres que la religion, considérée dans une perspective comparatiste, est censée servir est aussi large que le champ de toutes les fins humaines. J'affirme, alors, non pas que le pouvoir politique n'a pas de valeur en tant que fin religieuse, mais que toute tentative de réalisation de cette fin par des moyens qui n'incluent pas la croyance en l'existence d'êtres surhumains n'a pas d'efficacité en tant que *moyen religieux*. Un chef kachin peut essayer de manipuler les mythes et les *nats* afin d'asseoir sa prétention — ou celle de son clan — au pouvoir et à l'autorité ; mais il faut distinguer sa conduite politique de sa conduite religieuse, qui consiste dans sa croyance en l'existence des *nats* et dans les sacrifices expiatoires qu'il leur offre, tant aux sanctuaires locaux que lors du *manaus*. En fait, ce n'est que parce que les Kachin croient que le symbole verbal « *nat* » se rapporte à un être réel — et pas simplement à un symbole social structurel — qu'il leur est possible de manipuler cette croyance à des fins politiques⁷⁴. » La soumission d'une religion à des fins anthropocentriques, temporelles et matérielles ne la prive donc pas nécessairement de tout contenu religieux, comme, selon Shorter, Mbiti le croirait, puisque ce « contenu religieux » ne réside pas nécessairement dans les buts poursuivis par l'homme religieux.

Le second texte exprime la même idée, en faisant bien ressortir que *l'association indissociable du religieux avec la prédominance de la perspective eschatologique et de la tendance spirituelle ne constitue, en fait, que le fruit d'une manière particulière, et nullement contraignante, de définir et de comprendre la religion*. « Bien que la croyance en l'existence

⁷³ E. Leach

⁷⁴ M. Spiro, p. 131—132.

d'êtres surhumains représente la variable centrale de la religion, il ne s'ensuit pas — comme certains l'ont soutenu — que la conduite religieuse, à l'encontre de la conduite magique, soit nécessairement orientée vers l'au-delà ni que, s'il en est ainsi, cette orientation soit « spirituelle ». Les croyances en des êtres surhumains, en l'au-delà, et en des valeurs spirituelles varient indépendamment. Ainsi le judaïsme ancien, malgré son obsession de la volonté divine, était essentiellement tourné vers ce monde. Le catholicisme, tout orienté qu'il soit vers l'au-delà, est, avec certaines sectes de l'hindouisme, la plus « matérialiste » des grandes religions. Le confucianisme, profondément tourné vers ce monde, est cependant presque exclusivement concerné par les valeurs « spirituelles », telles que la piété filiale, etc. Bref, on peut concevoir les êtres surhumains essentiellement comme des moyens ou comme des fins. (...) Bien que la caractéristique de la religion soit la croyance en des êtres surhumains, il ne s'ensuit pas que ces êtres soient nécessairement d'une importance primordiale. Tout dépend si on les considère comme des moyens ou comme des fins. Pour ceux que Weber a appelés les « mélomanes religieux » et Radin les « vrais religieux », les êtres surhumains ont une importance primordiale. Mais pour les autres il en est rarement ainsi, même si les buts pour lesquels on a recours à eux sont, eux, d'une importance capitale. Ainsi, chez les Ifaluk, bien que les esprits ancestraux bienveillants ne soient pas au centre de leurs préoccupations, ce n'est certainement pas le cas pour le rétablissement de la santé — dont ces esprits sont les agents. De même, alors que Bouddha peut n'être pas d'une importance capitale pour le paysan birman, échapper à la souffrance l'est certainement, et c'est grâce à Bouddha qu'il y parvient ⁷⁵. »

C'est à la lumière de ces analyses qu'il convient de comprendre notre manière de présenter la place de la religion dans la vision du monde kikuyu, ainsi que les appréciations de la religion africaine en général par des auteurs comme Sarpong, Kagame, Okot P'Bitek et Mbiti. Ce qui explique les comportements et les réactions des hommes sont les fins qu'ils s'assignent dans la vie. Les buts essentiels poursuivis par l'activité religieuse des Kikuyu traditionnels sont : la fertilité de la terre, l'abondance des pluies, la réussite des moissons, l'agrandissement du cheptel, la fécondité des femmes, la bonne santé des plantes, des troupeaux et des humains, la prospérité matérielle en général, la bonne entente dans la communauté, la paix dans le pays (c'est-à-dire la préservation des razzias entreprises par d'autres, le succès dans les razzias qu'on entreprend soi-même), l'acquisition de force physique et de puissance économique, l'obtention de la victoire sur ses ennemis, la protection contre les esprits maléfiques et contre les agissements des sorciers. Aux yeux des Kikuyu, l'importance existentielle de la religion ne réside pas dans le contenu des croyances religieuses, dans les affirmations doctrinales de la religion. Ceux-ci constituent évidemment la condition nécessaire, le support cognitif indispensable, de l'attitude et de l'activité religieuses. Mais l'importance proprement dite de la religion, c'est-à-dire les motifs pour lesquels on y a, en dernière analyse,

⁷⁵ *Ibidem*, p. 119—120.

recours, est dérivée de la finalité attribuée aux actes religieux. Le fait qu'une certaine conception déterminée, notamment la conception théocentrique, eschatologique et spirituelle ou surnaturaliste, de la religion considérera les fins que s'assigne la religiosité kikuyu comme *de facto* extrinsèques à la religion ne change rien à la réalité. Il n'y a pas d'équation exclusive entre la religion et une forme particulière de religion, équation en vertu de laquelle on pourrait s'arroger le droit de déclarer « dépourvues de tout contenu religieux » des religions qui ne sont pas réductibles à un type déterminé de religion considéré comme normatif.

7. Paganisme et christianisme

Avant de formuler la conclusion qu'on peut tirer de tout ceci, nous voudrions brièvement toucher à une question à laquelle nous avons promis de revenir. Son traitement nous aidera à dépouiller la position kikuyu des apparences exotiques sous lesquelles elle apparaît peut-être à certains Occidentaux et des apparences choquantes qu'elle ne manquera pas de revêtir aux yeux de certains auteurs chrétiens.

En concluant son étude sur la place de Dieu et de l'homme dans les religions des Bantu, A. Kagame dit que dans l'anthropocentrisme qu'il décèle dans ces religions git « le fin fond du paganisme bantu »⁷⁶. Nous pensons que ce jugement repose sur une confusion découlant du fait que l'auteur établit implicitement une comparaison entre deux réalités qui, en bonne méthode, ne sont pas directement comparables : d'une part, les religions bantu telles qu'elles sont concrètement pratiquées et vécues par ceux qui y adhèrent ; d'autre part, un modèle théorique, en grande partie livresque, idéalisé, et par conséquent trompeur, de ce qui est supposé être la pratique de la religion chrétienne. En d'autres termes, l'auteur prend l'image théocentrique, spiritualiste et eschatologique du christianisme, ainsi que le schéma des théologiens du moyen-âge où le théologique domine souverainement les dimensions profanes de l'existence, pour argent comptant et pour le reflet fidèle de la réalité vécue. La comparaison de la réalité vécue bantu et du schème théorique chrétien ne devient légitime et valable que si on a, au préalable, vérifié si ce modèle théorique correspond à son tour effectivement à la réalité vécue chrétienne. Car il est permis de douter qu'il en soit ainsi. Les principes théologiques les plus beaux ne nous fournissent aucune information sur le contenu des croyances et des pratiques religieuses d'une société déterminée, mais tout au plus sur la manière dont les théologiens se représentent la doctrine et la pratique ou, plus exactement, leur forme et expression considérées comme normatives. C'est toute la question de la disparité entre les doctrines théologiques et les résultats des recherches de sociologie religieuse.

Dans un ouvrage consacré au *Catholicisme entre Luther et Voltaire*, J. Delumeau fait état de l'effarement des prédicateurs qui au XVI^e siècle, c'est-à-dire après un millénaire de christianisme, découvrirent en Bretagne un monde demeuré païen comme aux premiers jours ; offrandes de pain et

⁷⁶ A. Kagame, p. 11. Cette citation confirme notre interprétation de l'optique de cet auteur.

de beurre aux fontaines des villages, oraison dominicale récitée à genoux en l'honneur de la nouvelle lune, pierres phalliques conjurant la stérilité des femmes, et le reste à l'avenant. Ce peuple n'était-il pas chrétien, et de longue date ? A cette question l'auteur répond avec raison : « Cette paganisation du christianisme était difficilement évitable dans une civilisation (...) que pressaient de toute part, en raison du faible niveau de la technique et de la science, la crainte de la faim, la menace des éléments, l'imminence de la maladie et de la mort. La religion en esprit est-elle possible quand le pain quotidien n'est pas assuré, quand la crainte est la compagne habituelle à l'homme ? Comment le christianisme d'autrefois au niveau des masses n'aurait-il pas été d'abord un système de rites destinés à obtenir du ciel des moissons abondantes, l'éloignement des calamités, le recul de la maladie, l'ajournement de la mort⁷⁷ ? »

L. V. Thomas et R. Luneau, qui citent ce texte dans leur ouvrage sur les religions d'Afrique, appliquent son contenu à la situation africaine : « Nous penserions pour notre part que la situation rurale africaine aujourd'hui offre bien des points de comparaison avec celle de la campagne française de naguère. C'est encore de nourriture et de santé qu'il est principalement question et c'est à ces besoins-là qu'il faut en priorité répondre. Tant que les plans de développement ne répondront que fort partiellement à la demande d'une démographie sans cesse croissante qu'aggravent encore les aléas d'une situation climatique très incertaine, on reviendra spontanément aux traditions ancestrales, aux autels et aux bois sacrés, aux mariages et aux puits, grâce auxquels durant des siècles la collectivité a pu survivre⁷⁸. »

J. Delumeau parle de *paganisation du christianisme* et par-là il rejoint en définitive l'optique de Kagame. Mais cette désignation pose, à notre avis, une question extrêmement importante pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude concrète des religions. Certes, elle peut être correcte dans la bouche du théologien qui a le souci de la pureté de la doctrine et de la conformité de la pratique à celle-ci. Mais elle est fausse, ou en tout cas sujette à caution, pensons-nous, sous la plume de l'anthropologue qui se veut l'interprète de la pensée, de la sensibilité et de la conscience des participants. La méthode implicitement mise en œuvre par Delumeau — et une foule d'historiens et même d'anthropologues n'agissent pas autrement — consiste à partir de l'image de la religion, en occurrence ici du christianisme, telle qu'on la trouve définie et décrite dans les ouvrages de théologie dogmatique. La notion normative du christianisme est celle proposée par les spécialistes de la théologie chrétienne. Lorsque l'historien dans les documents ou l'anthropologue sur le terrain rencontrent des groupes chrétiens adhérant à des croyances ou des pratiques qui dévient par rapport à l'étalon établi par les livres dûment accrédités, ils se hâtent de parler de *paganisation du christianisme*, alors que dans l'esprit des participants les phénomènes stigmatisés relèvent, tout au contraire, d'une *christianisation du paganisme*. Une population christianisée depuis plus d'un millénaire a le droit d'être considérée par le chercheur comme chrétienne, aussi long-

⁷⁷ J. Delumeau, p. 246—247.

⁷⁸ L. V. Thomas - R. Luneau, p. 23.

temps qu'elle ne manifeste pas son intention de renier la religion chrétienne. Les manifestations de sa religiosité sont, à ses yeux et dans ses intentions, chrétiennes⁷⁹.

Ce que nous essayons de dire ici ne se réduit pas à une question de mots, mais implique un principe méthodologique important. Transportons-nous un instant au milieu d'un groupe de chrétiens anglais ou français contemporains célébrant la fête de Noël, et imaginons-nous qu'un anthropologue, après avoir assisté à la séance, insère dans son compte-rendu de celle-ci, par exemple, la description suivante : « Après la célébration de la messe de minuit, les assistants se rendent en petits groupes à la maison ou dans un restaurant ou dans une salle de réunion quelconque. Là, tous se retrouvent autour d'un sapin orné de petites chandelles ou de lampes électriques de diverses couleurs, de boules étincelantes en métal léger ou en carton et d'autres objets décoratifs. Ce sapin ne manque jamais au rendez-vous de Noël. On le rencontre partout les dernières semaines de décembre et la première de janvier, non seulement dans les maisons privées, mais aussi dans les hôtels et les restaurants, les salles de théâtre et de cinéma, dans les vitrines des magasins, dans les écoles et les églises. Souvent on le monte en plein air, sur les marchés ou autres places publiques. Avec le sapin, appelé arbre de Noël, va de pair le Père Noël, un homme déguisé en vieillard clownesque, portant une longue barbe blanche. Il est censé d'apporter des cadeaux aux festoyeurs et apparaît, de ce point de vue, comme une sorte de variante de Saint Nicolas, supposé d'inonder de présents les enfants sages quelques semaines avant Noël, notamment le six décembre. Autour de l'arbre de Noël, le skotch ou le vin sont consommés abondamment, et il ne faut guère attendre longtemps pour voir passer la plupart des membres de l'assistance à un état de légère ébriété. Nous sommes en présence de manifestations qui témoignent d'une *paganisation du christianisme*, surtout si l'on veut bien se souvenir que le point culminant des festivités se situe le vingt-cinq décembre, c'est-à-dire à la fête païenne du solstice romain. »

Il faut reconnaître que du point de vue du manuel de théologie cette conclusion est entièrement justifiée. Le sapin, le Père Noël, les boissons alcoolisées, le solstice romain, n'ont rien à voir avec l'incarnation du fils de Dieu. Ils ont, par contre, de solides racines dans le passé païen de l'Europe pré-chrétienne. Mais il est tout aussi certain que les braves chrétiens rassemblés autour de l'arbre de Noël s'appréhendent comme de bons chré-

⁷⁹ Il en va autrement, évidemment, dans le cas où les participants adhèrent consciemment et délibérément à une double tradition religieuse, la traditionnelle et la chrétienne, qui sont tenues séparées, gardées intactes et non mélangées. On agirait de la sorte en vertu du principe que « deux religions valent plus qu'une seule ». Dans ce cas qui, à en croire R. Fox, p. 158, 206, 215, serait celui des Indiens Pueblo, nous avons affaire à une situation différente de celle que nous décrivons ici. Mais le cas n'est pas tout à fait clair. En effet, à en juger d'après les indications fournies par Fox et sous réserve de leur exactitude, les « catholiques » pueblo ne se considéreraient pas vraiment comme des catholiques : « Il n'y a pas de preuve qu'ils se considèrent eux-mêmes comme faisant partie d'une église universelle valable pour tous les hommes » (*loc. cit.*, p. 215). Sur cette problématique on lira avec profit l'ouvrage intéressant de J.E. Monast au titre significatif : *On Les Croyait Chrétiens Les Aymaras*.

tiens et qu'ils n'ont pas la moindre conscience de se trouver engagés dans un quelconque retour au paganisme. La conclusion de notre anthropologue imaginaire leur paraîtrait entièrement incompréhensible et passablement hirsute.

Tout cela semble bien simple et évident. Tout le monde jugera spontanément aberrant de refuser le qualificatif de chrétien à des gens qui se considèrent comme tels, à cause de la persistance, dans leurs conceptions et pratiques religieuses ou parareligieuses, d'éléments empruntés à la tradition préchrétienne de leurs ancêtres lointains. Ces survivances ont été parfaitement intégrées dans l'appareil conceptuel et symbolique chrétien et, loin de mettre en question la foi des participants, l'intensifient par le fait même qu'elles lui servent de moyens d'extériorisation et d'expression. Il n'est pas exclu que les iconoclastes aient raison lorsqu'ils dénonçaient les origines païennes du culte des images. Mais quel sociologue, anthropologue ou historien cessera pour autant de considérer les catholiques comme des chrétiens ?

Et pourtant, bien des chercheurs, qui seraient par ailleurs unanimes à rejeter avec indignation l'appréciation de la célébration de Noël rapportée plus haut, semblent perdre automatiquement le bon sens qui préside à ce rejet dès qu'ils ont à interpréter le comportement religieux de populations éloignées d'eux dans le temps ou dans l'espace. Le terme de syncrétisme abonde dans la littérature consacrée aux mouvements religieux récents du Tiers Monde, mouvements qui se veulent pourtant explicitement et intégralement chrétiens. On oublie tout bonnement que ce mot pourrait probablement être utilisé avec autant de justesse pour qualifier les différentes formes, dans la synchronie et dans la diachronie, du christianisme occidental.

La remarque a une portée plus générale en ce sens que son applicabilité ne se limite point aux seules recherches sur le christianisme. En lisant des études consacrées à des populations africaines ou asiatiques qui ont embrassé l'islam depuis des siècles, et qui sont donc solidement islamiques, nous avons été souvent frappé par certains aspects de la méthode mise en œuvre par les chercheurs consistant à aborder la religion de ces peuples, on dirait presque le manuel de l'orthodoxie musulmane (laquelle ?) à la main. Avec celui-ci comme guide, on se met à effectuer dans un système symbolique qui s'est développé au cours des siècles en une unité intégrée, et qui fonctionne et est vécue comme telle, le partage des éléments « proprement islamiques » et des éléments provenant de la tradition païenne pré-islamique. Une telle démarche est évidemment légitime et valable d'un point de vue purement historique. Mais, au plan anthropologique, se contenter de systématiser une telle aperception de la réalité, c'est en rester au niveau des épiphénomènes. On fausse toute la question lorsqu'on se met à parler de paganisation de l'islam en se référant à des facteurs qui, dans la conscience des participants, se trouvent parfaitement incorporés dans la texture de leur piété musulmane. Leur intentionalité religieuse ne se trouve nullement divisée en compartiments. Toujours au plan de la réalité vécue, il ne s'agit point ici d'un mouvement de balancier, d'opposition, d'ambiguïté, ou de double cadre de référence à deux types de religion — tous termes privilégiés d'un vocabulaire consacré dans lesquels on inter-

prête constamment les situations auxquelles allusion est faite ici. Tous les actes religieux, qu'elles dérivent de la pratique traditionnelle ou qu'elles proviennent de la religion missionnaire, émanent d'une piété appréhendée comme authentiquement musulmane une et indivisée.

Le caractère exotique et souvent hétéroclite des éléments qui se trouvent rassemblés et mis en scène ne doit pas voiler la signification essentielle accordée de l'intérieur à l'ensemble vécu et qui est prise de conscience et affirmation d'identité islamique, profondément incarnée dans le temps et l'espace culturels.

Ce que nous voulons signifier est que l'objectivité scientifique demande que l'on renonce à manier deux poids et deux mesures selon qu'on a affaire à sa propre société, en occurrence sa communauté religieuse, ou à celles qui nous sont étrangères. Un catholique occidental du vingtième siècle appréhende sa religion comme un système uni et intégré. Il ne se sent nullement adhérent de la religion romaine traditionnelle en célébrant la naissance du Christ le vingt-cinq décembre ou en échangeant devant le prêtre des anneaux avec sa future femme. Ces actes possèdent pour lui une signification intégralement et purement chrétienne. Sur quoi se base-t-on pour mettre en question la conscience islamique d'un musulman noir, vivant dans une région islamisée depuis plusieurs générations, parce qu'il porte une amulette ? Au nom de quoi refuserait-on une conscience chrétienne aux « chrétiens » du seizième siècle qui récitent l'oraison dominicale le jour de la nouvelle lune ? Du point de vue anthropologique, en quoi cette pratique diffère-t-elle de la célébration de la naissance du Christ le vingt-cinq décembre ? En quel sens la première serait-elle plus païenne ou moins chrétienne que la seconde ?

On nous objectera peut-être que dans nos exemples empruntés à la religiosité chrétienne de l'Europe contemporaine nous confondons tout en fourrant pêle-mêle dans le même sac des croyances religieuses essentielles comme l'incarnation du Verbe divin ou la sacramentalité du mariage, des éléments secondaires d'expression variables et mutables de ces croyances, comme la date du vingt-cinq décembre ou l'échange des anneaux nuptiaux, et jusqu'aux phénomènes purement concomitants et accidentels, relevant davantage du folklore que de la religion proprement dite, tels l'arbre de Noël, le Père Noël, etc.

Nous prenons acte de l'objection, car elle comporte une part de vérité. Mais nous en tenons compte aussi pour la retourner contre l'objecteur. Elle constitue un couteau à double tranchant. En effet, sommes-nous si sûrs que tout ce que nous classons spontanément sous la rubrique religion, lorsque nous étudions nos propres sociétés du passé ou lorsque nous observons des sociétés étrangères contemporaines, a été ou est effectivement vécu comme tel par les populations concernées ? Est-ce que leur pratique ne connaîtrait pas non plus les différents niveaux que nous distinguons volontiers dans la nôtre ? Les exemples d'innocentes croyances et pratiques superstitieuses ou quasi magiques, plus ou moins sérieusement assumées ou observées, fourmillent dans l'Europe chrétienne. On ne les trouve guère mentionnées dans la description de la religion chrétienne de ces peuples. Et cette omission est probablement justifiée dans la mesure où les Européens qui attachent foi, par exemple, aux horoscopes ou au pouvoir curatif

de certaines pierres ou bracelets métalliques ne considèrent en général pas ces pratiques comme faisant vraiment partie de leurs convictions et de leur vie religieuses. Ils auront probablement quelque difficulté à spécifier de quoi il s'agit alors exactement, s'il ne s'agit pas de religion⁸⁰, mais ces croyances et ces pratiques ne figureraient certainement pas dans la description qu'ils donneraient eux-mêmes de leur religion, et ils protesteraient sans aucun doute au cas où quelqu'un d'autre les y ferait figurer.

Si nous sommes prêts à compter avec l'existence d'une telle marge dans la délimitation du religieux quand nous avons affaire à notre propre société, nous devons être également disposés à l'accepter lorsque nous essayons de comprendre des conduites situées dans des sociétés différentes de la nôtre. Ici aussi, il convient d'éviter de travailler avec deux poids et deux mesures. Nous protesterions certainement si dans l'inventaire de nos paraphernalia chrétiens un anthropologue chinois faisait figurer les mascottes que nous suspendons dans nos voitures. Mais combien de manifestations de la vie indigène les anthropologues occidentaux n'ont-ils pas de la même façon interprétées comme relevant de la religion, alors que dans l'esprit des participants elles ne revêtaient guère une telle signification ? Pouvons-nous affirmer d'emblée et sans crainte de nous tromper que des Noirs africains, appartenant à une tribu islamisée depuis des siècles, appréhendent vraiment comme comportements proprement religieux certaines pratiques héritées de leur passé païen et que nous, de l'extérieur, qualifions de religieuses ? De même, est-il prouvé que pour les Bretons du seizième siècle l'usage de pierres phalliques pour conjurer la stérilité des femmes constituait un acte *religieux païen*, consciemment vécu et intentionné comme tel ? Faut-il exclure toute possibilité que les participants aient interprété ce fait, situé dans une société chrétienne depuis plus d'un millénaire, dans les mêmes catégories a-religieuses dans lesquelles il convient de rendre compte, par exemple, de l'usage de châtaignes, de pierres ou de chaînettes métalliques en vue de conjurer les douleurs rhumatismales par des Européens chrétiens de la fin du vingtième siècle⁸¹ ?

Avec les Bretons du seizième siècle, nous sommes revenus au texte de J. Delumeau qui a occasionné cette longue digression. Puisque la portée de celle-ci est surtout méthodologique et théorique, il est temps de dire quel sens elle revêt dans le contexte concret de notre propos. Nous avons voulu réagir contre la tentative, inconsciente peut-être mais néanmoins réelle, de l'auteur pour mettre l'orientation anthropocentrique et matérialiste de la religion des habitants de Bretagne du seizième siècle sur le compte du paganisme envahissant une pensée chrétienne qui, elle, serait par nature immunisée contre une pareille perversion. Heureusement, et probablement tout aussi inconsciemment, l'auteur se rachète dans la dernière partie du texte cite où il parle, non plus de paganisme, mais bel et bien du « *christianisme d'autrefois au niveau des masses* » qui apparaît

⁸⁰ La définition exacte de la nature de ces phénomènes marginaux pose en effet un problème théorique.

⁸¹ Il s'agit de pratiques que nous avons vues en usage dans notre propre région d'origine, le Brabant Flamand, mais dont nous ne connaissons pas le degré de diffusion dans d'autres zones de la Belgique ou de l'Europe.

comme « *un système de rites destinés à obtenir du ciel des moissons abondantes, l'éloignement des calamités, le recul de la maladie, l'ajournement de la mort* ».

La pensée de Delumeau s'avère donc ambiguë — au moins telle qu'elle se trouve formulée dans la citation rapportée, car nous ne nous intéressons guère ici à l'ensemble de l'ouvrage dont elle a été tirée. Si nous étions autorisé à écrire plus haut qu'en parlant de paganisation du christianisme l'auteur rejoignait la perspective de Kagame stigmatisant l'anthropomorphisme comme le fin fond du paganisme, ici nous devons constater qu'il s'en sépare en attribuant cette orientation anthropocentrique au *christianisme lui-même*, même s'il spécifie qu'il parle du christianisme d'*autrefois* et au *niveau des masses*.

Nous voudrions faire un pas de plus. Ce n'est pas seulement aux siècles reculés de l'histoire que le christianisme se révèle vécu d'une façon pratiquement tout aussi anthropocentrique que la religion kikuyu. En 1970, l'incroyant G. Friedmann se demanda : « La religion catholique n'est-elle pas, aujourd'hui encore, vécue par les masses de manière humaine, trop humaine, comme un remède aux maux de la créature, une consolation, un tranquillisant ? Ce christianisme est admirablement composé pour l'homme. La *Théodicée* de Leibniz explique l'efficacité de son action sur les foules d'hier, d'aujourd'hui et de toujours, faibles, angoissées, assoiffées de miséricorde, de fortifiant, devant la triple manifestation du mal, inhérente à leur condition : le mal métaphysique, le mal physique, le mal moral⁸². » Les théologiens eux-mêmes commencent à se rendre compte humblement de la disparité entre la religion des manuels qu'ils composent et celle dont s'abreuvent leurs disciples. La crise de la religion dans la société occidentale a stimulé cette prise de conscience. Se défendant contre l'audience grandissante des théories marxiste et freudienne de la religion et contre le prestige croissant d'une science et d'une technique prométhéennes, qui semblent occasionner une indifférence religieuse et une déchristianisation de proportions absolument inédites, ils aiment à relever que la conception chrétienne s'élève bien au-dessus d'une notion de Dieu comme misérable bouche-trou et remède aux défaillances et imperfections du savoir et du pouvoir humains, visée par la sensibilité athée, et que, par conséquent, son essence résiste à l'action corrosive de la critique. Mais certains demeurent sceptiques devant le zèle avec lequel leurs coreligionnaires couvrent de ridicule ce Dieu démystifié par la science et la critique dont ils disent qu'il n'est pas le leur. Ils se demandent si une telle riposte ne se réduit pas souvent à un verbiage creux, à une facile auto-défense de l'homme inconscient de ses propres besoins et se leurrant sur ses motivations profondes⁸³.

H. Marcuse a lancé le thème de l'unidimensionnalité de l'homme contemporain. Ce dernier épuise toutes ses potentialités et déploie tous ses efforts dans une direction unique, celle de l'élévation constante de son niveau de vie matérielle. Il lie la liberté parfaite et le bonheur total exclusivement à l'acquisition d'un niveau suffisant du conditionnement social. Il se reconnaît entièrement dans ses marchandises ; il trouve son âme dans

⁸² G. Friedmann, p. 186—187.

⁸³ Voir, par exemple, A. Vergote, p. 32.

son automobile, la chaîne à haute fidélité, sa maison à deux niveaux, son équipement de cuisine. Le mécanisme même qui relie l'individu à la société a changé et le contrôle social est au cœur des besoins nouveaux qu'il a fait naître⁸⁴.

Dans l'existence de l'homme unidimensionnel, défini de cette façon, il n'y a évidemment plus de place pour Dieu. Au moins pas dans la conjoncture moderne. Car, alimentée par la science et la technique, par le marxisme et la psychanalyse, la pensée moderne aboutit à l'inutilité complète de Dieu et de la religion pour le perfectionnement de la pensée scientifique, le développement du pouvoir technique, l'augmentation de la production et de la consommation, l'élimination des foyers conflictuels des relations interpersonnelles⁸⁵. En même temps, autorités ecclésiastiques et théologiens multiplient les avertissements contre ce qu'ils appellent l'oubli, à l'intérieur du christianisme lui-même, de la dimension verticale, c'est-à-dire de l'orientation directe vers Dieu comme réalité transcendante et suffisante en elle-même. Le christianisme contemporain se rendrait coupable de laisser se dissoudre cette dimension dans l'horizontalisme des processus intramondains et des relations intrahumaines. On dénonce l'intrusion de l'unidimensionnalité dans la pensée théologique qui se réduirait de la sorte à une anthropologie où Dieu ne fonctionnerait plus que comme le vague symbole d'une aspiration transcendante, immanente à la finitude elle-même.

Inutile de dire qu'aussi bien Marcuse que les théologiens réagissant contre l'horizontalisme excessif d'une certaine pensée chrétienne ont vu des aspects réels et très importants caractérisant l'évolution de l'idéologie et de la sensibilité contemporaines. Mais on peut se demander si cette unidimensionnalité constitue vraiment une invention de notre temps et une caractéristique originale de l'homme fonctionnel d'aujourd'hui, comme on le prétend ou suppose toujours. En effet, pourquoi parle-t-on aujourd'hui, à juste titre d'ailleurs, d'une crise religieuse en Occident ? Ne serait-ce pas parce que le Dieu que la critique athée démasque comme inutile à l'homme dans la lutte pour l'amélioration de son sort matériel et contre les aliénations qui entravent son épanouissement personnel et social, est aussi effectivement et dans une très large mesure le Dieu que nous adorons ? Sinon, pourquoi la mort de ce Dieu devrait-elle être ressentie comme inquiétante, anxiogène, donner lieu à un état de crise ? Ne serait-ce pas parce que cette inutilité de Dieu s'est imposée à la grande masse des chrétiens comme une surprise déroutante, comme une découverte déconcertante ? La notion de Dieu est devenue problématique dès qu'on a perçu que du point de vue utilitaire le rendement de Dieu est nettement inférieur à celui de la science, de la technique, de la révolution ou de la cure thérapeutique. Si cette analyse est exacte — et peu la contrediront —, cela signifie que dans l'es-

⁸⁴ H. Marcuse, p. 34.

⁸⁵ Le caractère non opératoire de la religion dans la civilisation occidentale paraît si évident à Marcuse que l'athée qu'il est ne sent même plus le besoin de la dénoncer. Il est sans doute le premier philosophe occidental à parler de libération et d'aliénation dans un langage et un cadre de référence entièrement profanes et tout en pouvant garder un silence total sur le christianisme. Cfr. J. M. Pohier, p. 29.

prit de ces chrétiens Dieu était spontanément pensé et vécu comme remplissant une fonction utilitaire. Le désarroi vient de ce qu'ils ne sont pas immédiatement capables de voir la raison d'être ou le besoin d'un Dieu qui ne serait pas utile à l'homme en tant que moyen au service de la poursuite de ses buts. Comment aurions-nous besoin de quelque chose qui ne nous est pas utile ? Telle est l'interrogation impliquée dans la démarche de nombreux chrétiens occidentaux qui glissent dans l'indifférence et bientôt abandonnent toute pratique religieuse⁸⁶. De même, la perspective du ciel dans l'au-delà n'est-elle pas vécue par de nombreux chrétiens comme un délai accepté des bénédictions terrestres tardant à venir ou inaccessibles à cause des structures socio-économiques ou de la constellation psychologique du sujet ? Tout cela démontre qu'à l'intérieur du christianisme moderne aussi — et pas seulement de celui du seizième siècle — il y a inflexion anthropocentrique de la compréhension de Dieu et qu'il ne s'agit pas là d'un apanage des religions exotiques ou du paganisme. La vérité est que le christianisme constitue un mélange intime de processus psychiques appartenant à deux ensembles, ou à deux niveaux, qu'on pourrait appeler avec Bergson la religion statique et la religion dynamique, ou avec O. Rabut la religion instinctive et la religion de l'esprit⁸⁷. La crise contemporaine de la religion en Occident nous a dévoilé que la majorité des croyants n'a en réalité guère accédé au second niveau, mais est resté accroché au premier, en dépit de tous les livres de théologie. Une fois qu'on applique des critères méthodologiques sains, c'est-à-dire qu'on accepte de comparer le vécu africain au vécu européen au lieu d'opposer une vue livresque et idéalisée chrétienne à la réalité vécue païenne, on ne tarde pas à se convaincre que, *du point de vue qui nous occupe ici*⁸⁸, le paganisme africain nous paraît moins étranger et exotique qu'on ne le croit d'habitude⁸⁹.

Les considérations développées dans ce paragraphe tendent à dévoiler une infrastructure sous-jacente à la construction religieuse telle que celle-ci est vécue par les masses, une infrastructure qui s'enracine dans le réflexe d'une économie utilitariste la plus élémentaire. Nous espérons qu'à la lumière de ce fait il apparaîtra moins aberrant que certains ne le pensent de tenir compte dans l'étiologie au moins de certains mouvements religieux d'éléments qui n'ont que peu de chose à voir avec des facteurs proprement religieux, avec les composantes spécifiquement théologiques de l'édifice religieux.

⁸⁶ Cfr. A. Keller, p. 72—73.

⁸⁷ Voir H. Bergson, p. 105—282 ; O. Rabut, p. 119.

⁸⁸ Car nous ne voudrions pas donner l'impression de négliger les importantes différences qui peuvent exister entre les deux traditions à d'autres plans et niveaux que celui envisagé ici.

⁸⁹ Spécifions encore une fois que nous nous en tenons à la religiosité telle qu'elle est vécue par la grande masse. Nous n'ignorons pas l'existence dans le christianisme d'individus qui vivent leur religion d'une manière différente de celle qui a été exposée plus haut. D'autres religions possèdent d'ailleurs également leurs hommes et femmes « vraiment religieux », comme on dit, leurs mystiques, leurs « virtuoses de la religion » pour parler avec M. Spiro. Mais là n'est pas la question. Les membres de la AIPCA sont des gens très ordinaires, et c'est leur option, leur conduite et leur esprit que nous tentons d'appréhender. C'est pourquoi nous avons été ici uniquement concerné par la religion au niveau populaire.

Une religion peut être analysée de différentes façons. On peut la considérer comme un système, envisagé pour les besoins de l'abstraction comme autonome, et étudier en eux-mêmes les éléments qui la constituent ainsi que leurs interactions réciproques. On l'analyse alors en termes d'un système de symboles qui renvoient l'un à l'autre. On peut aussi l'aborder par le biais d'une mise en relation de ce système avec les processus socio-structurels, psychologiques et économiques régissant la vie de la société où elle est vécue. A l'intérieur de cette seconde approche, on peut concentrer l'attention sur divers aspects : sur le rapport du religieux avec le système socio-politique, sur son enracinement dans les processus psychologiques fondamentaux prévalents dans la société, sur ses liens avec la vie et les réalités économiques. Si on ne trouve pas dans ce livre une étude poussée ni de la religion kikuyu traditionnelle, ni de la religion de la AIPCA considérées en elles-mêmes, comme ensembles symboliques, ce n'est pas en vertu de quelque prémisse théorique, mais uniquement parce que ces religions, envisagées de cette manière, n'apportent aucun éclairage nouveau ou supplémentaire sur l'origine du mouvement religieux que nous étudions. Ce n'est pas contester l'importance, la puissance d'attraction, l'impact de la religion. C'est seulement mettre en question la pertinence du contenu cognitif spécifique de la foi pour la compréhension du rôle de la religion dans l'épisode que nous reconstruisons. Les croyances religieuses comme système cognitif autonome ne constituent pas, pour l'intelligence de l'émergence de notre Eglise, des éléments primordiaux. Le facteur qui est pertinent est la subordination de l'intention religieuse aux visées économiques, son inféodation à la conception géocentrique et anthropocentrique du Kikuyu traditionnel. Dans leur lutte à visées politiques et économiques, les indépendants n'ont pas voulu se priver du puissant secours dont ils croient que la religion est porteuse. Dans le cas de notre sujet, « expliquer le religieux par le religieux » ne saurait dès lors signifier autre chose que relever les attaches de la religion avec la construction triangulaire qui demeure le centre d'intérêt premier et fondamental du peuple kikuyu. Du point de vue — et qu'on se rappelle ici la signification que nous avons accordée à ce terme au bout de notre discussion avec C. Geertz — dont les Kikuyu ont, dans le contexte colonial que l'on connaît, envisagé leur expérience totale, la sauvegarde de leurs intérêts économiques leur est apparue comme déterminante. L'adoption de ce point de vue, que nous reconnaissons datée et conditionnée par les circonstances de l'époque, subordonne, au moins *momentanément*, l'intentionnalité proprement religieuse à ses visées. C'est ce *moment* que nous avons capté et dont nous avons voulu fournir l'*instantané*. C'est un moment où la perspective économique inonde tout le champ de l'expérience, où on pourrait dire que « tout dans la culture kikuyu est économique ». On n'a pas fini d'explorer le dynamisme qui de l'intérieur habite les cultures. Elles se réinterprètent sans cesse, aussi en ce sens qu'elles redistribuent, au gré des circonstances et des événements, les coefficients d'importance qu'elles accordent à leurs diverses composantes. Il serait téméraire de prétendre que, vu les circonstances et notamment les immenses frustrations économiques ressenties par les Ki-

kuyu, l'adoption de perspectives différentes de celle que nous avons retenue était existentiellement impossible. Nous n'en savons rien. Mais c'est un fait qu'elles n'ont pas été choisies par la masse des adhérents de la AIPCA. Si l'on peut assimiler le désir de promotion personnelle aux motivations économiques, seule la manipulation de la religion au service de la politique par certains membres et adhérents du mouvement doit être ajoutée pour compléter le tableau des mobiles du schisme. Mais l'intention politique n'était-elle pas à son tour orientée vers — et subordonnée aux buts économiques ? Dans l'idéologie kikuyu de l'époque coloniale, la promotion politique des fils du peuple et du peuple tout entier était toujours présentée comme le moyen suprême pour parvenir au recouvrement des terres perdues⁹⁰. Le politique apparaît ici comme l'expression directe et concentrée de l'économique.

Qu'avons-nous à dire au bout de ce long développement aux tenants de la thèse de l'explication nécessaire du religieux par le religieux ? Dans un paragraphe antérieur, nous avons relevé que l'anthropologie connaît le phénomène de la transformation du religieux en politique et vice versa. C'est ici le lieu de mentionner qu'elle est également familiarisée avec des cas où l'économique apparaît comme un aspect interne du fonctionnement de structures dont la finalité n'est pas d'abord économique⁹¹. Et ici aussi la relation est gouvernée par la réciprocité ; c'est-à-dire les structures sociales, les conduites politiques et aussi l'idéologie religieuse peuvent se présenter et fonctionner comme des aspects mobilisés au service d'une finalité avant tout économique. C'est le cas auquel nous avons affaire. A la lumière des idées développées au début de ce chapitre à propos des confusions entourant le concept d'explication causale de la religion, il devrait être clair que ce n'est pas là nécessairement réduire le religieux à l'économique⁹². C'est simplement enregistrer de manière empirique une des fonctions concrètes exercée par la religion dans un contexte particulier et déterminé. C'est reconnaître la variabilité ou la pluralité de la structure téléologique du religieux.

La AIPCA est et veut être un mouvement religieux, une Eglise. Cependant, à vouloir ici à tout prix expliquer le religieux par le religieux, c'est-à-dire en voulant assigner des mobiles spécifiquement religieux à la genèse du mouvement, on n'aboutit à rien. Le chapitre suivant confirmera cette

⁹⁰ Pratiquement tous les documents émanant des associations politiques kikuyu et les discours des leaders politiques en rendent compte d'une façon dramatique et quasi obsessionnelle. Les autobiographies publiées par des anciens combattants Mau Mau, ainsi que les récits romancés de la lutte de ce mouvement, sont également, très instructifs à ce sujet. Voir, par exemple, *J. M. Kariuki, J. Ngugi, 1964, 1967 ; J. Wamweya, W. Itote, K. Muriithi - P. Ndoria, J. Kariuki, M. Mwangi, M. Kareithi, G. Wachira, D. L. Barnett - Karari Njama, B. Kaggia, H. K. Wachanga.*

⁹¹ Cfr. *M. Godelier*, p. 194.

⁹² Afin d'éviter tout malentendu précisons que dans tout l'exposé qui précède nous accordons au terme économique un sens plutôt large, celui que lui donnent certains anthropologues (par exemple, *R. Firth* et *M. Herskovits*, 1952) et qu'on appelle parfois la définition formelle de l'économie. Nous savons que cette vue est l'objet de critiques. En l'adoptant nous entendons moins entrer dans une discussion sur la définition de l'économie qu'emprunter un concept existant qui définit bien ce que nous voulons exprimer.

vue, mais l'essentiel nous en paraît établi dès à présent. La préoccupation spécifiquement religieuse apparaît comme entièrement secondaire, comme périphérique à la pensée et à l'action des Kikuyu *au moment de leur histoire que nous avons voulu capter et reconstruire*. Sous l'influence d'hommes politiques dans lesquels il avait confiance, entraîné par des personnalités qui cherchaient à s'affirmer et n'avaient plus d'autres moyens pour le faire que de se mouvoir en dignitaires religieux, le peuple a cru que, dans les circonstances politiques, économiques et sociales pour lui frustrantes et angoissantes, la défense de ses intérêts vitaux l'obligeait à se distancier des missionnaires et à fonder une nouvelle Eglise. Au sein de cette nouvelle communauté, qui pourvoit également à la scolarisation de la future génération, il devenait possible aux membres d'échapper en partie aux immenses tensions auxquelles ils se trouvaient soumis à ce moment dans les Eglises protestantes, tensions créées par les menaces mortelles qu'ils s'imaginaient planer sur leurs terres et sur l'avenir de leurs familles et de la tribu.

Mais l'affiliation ne se base pas exclusivement sur des motivations négatives. Elle ne découle pas seulement d'un mouvement de désertion d'un milieu appréhendé comme source d'angoisse et créateur de tensions. Elle possède également un fondement positif : elle est porteuse d'une promesse pour l'avenir. Un champ attend ceux qui auront souffert de la part des Blancs, mais seront demeurés fidèles à Jomo Kenyatta. L'adhérence à l'Eglise indépendante ne signifie donc pas seulement fuite d'un danger, elle constitue aussi la garantie de la victoire et du recouvrement des terres ancestrales. La masse des membres de la AIPCA ne présente pas seulement l'image d'une foule frustrée, courbée sous la détresse, rongée par l'insécurité et l'angoisse. Elle est aussi un peuple enthousiaste, transporté par l'espérance, sûr des lendemains qui chantent, illuminé par l'espoir d'être mis un jour en possession d'une terre.

Cette dimension positive, tournée vers l'avenir, apparente notre mouvement à certains aspects des nombreux cultes du cargo florissant dans la région du Pacifique⁹³. C'est elle surtout qui fonde l'adhérence, la participation et la loyauté à la AIPCA. On aura remarqué qu'à aucun moment il est nécessaire de faire intervenir des facteurs spécifiquement religieux pour rendre compte de l'origine du mouvement. La AIPCA manque d'un fondateur se réclamant et s'inspirant d'une expérience religieuse particulière. Elle n'a pas de docteurs innovant au plan de la doctrine théologique, morale ou liturgique. Elle se veut, en réalité, de ces points de vue aussi fidèle que possible aux Eglises protestantes dont elle est issue. La génération des « fondateurs » n'invoque pas de mobiles spécifiquement religieux pour motiver le schisme : on parle d'écoles, de terres, d'*irua*, de solidarité avec un *mbari* ou un *riika*, de « changer pour être plus heureux » (migration symbolique).

A aucun moment il n'y a, chez les membres de la AIPCA, question ni de fuite vers l'au-delà, ni de théologisation du thème de l'espérance, ni

⁹³ La littérature sur les cultes du cargo est abondante. Les ouvrages les plus connus sont : P. Lawrence ; P. Worsley.

d'attente d'une intervention du surnaturel. Le seul référent pertinent demeure la terre, menacée par des agents bien terrestres et naturels, ou espérée au bout d'un processus de libération intramondain et régi par l'humain. L'affiliation au culte indépendant constitue une garantie à la fois d'échapper à la menace et de bénéficier de la promesse. Elle recrée ainsi un milieu social où on peut de nouveau respirer, vivre, et surtout, espérer.

Dans ces circonstances, il nous paraît abstrait et idéalisant de vouloir forger une explication en termes du religieux, comprise comme « ce qui confère à la vie sa signification ultime » (*ultimate reality*), comme on aime à le définir actuellement. La peur de se voir éliminé, la lutte pour la survie, l'espoir d'une vie meilleure, imaginée sous les traits du recouvrement ou de la réception d'une terre, constituaient pour les Kikuyu des préoccupations suffisamment urgentes et envahissantes pour inonder leur conscience avec ce caractère d'absolue pertinence et de souveraine importance que la théorie attribue aux facteurs religieux. En d'autres termes, le fin fond de l'affaire est économique ; la perspective — en terminologie de Geertz — qui délimite le champ d'expérience et détermine le regard des participants est économique ; le religieux apparaît comme secondaire, accidentel, périphérique, subordonné à l'intentionnalité économique. Ceci est du reste en continuité aussi bien avec le géocentrisme de la pensée kikuyu qu'avec l'orientation anthropocentrique de la religion traditionnelle.

Il se pourrait que notre enquête nous a quelque peu éloigné des chemins battus de l'anthropologie religieuse, certainement de la théorie de l'explication du religieux par le religieux. Mais le fait que des perspectives s'imposent comme prévalentes à un moment donné de l'histoire ne constitue pas une garantie automatique de leur infaillibilité¹⁴. Certains percevront une odeur althussérienne à nos conclusions. Qu'on se détrompe et qu'on demeure sensible à l'abîme qui sépare le discours généralisant et théorisant du philosophe des humbles résultats d'une étude historique et anthropologique essentiellement monographique et sans la moindre prétention à la valeur universelle de ses conclusions.

¹⁴ Au dernier moment nous prenons connaissance d'un article récent de M. J. Van Binsbergen, 1976, qui, à propos d'un mouvement religieux de la Zambie, en arrive à s'interroger, en termes presque identiques aux nôtres, sur la valeur et la pertinence explicatives de l'anthropologie religieuse contemporaine.

1. Une intention de base conformiste

Le caractère périphérique de l'aspect religieux se trouve confirmé par le fait que la AIPCA n'innove pratiquement rien au plan proprement religieux, c'est-à-dire dans le domaine des croyances religieuses, de la doctrine morale, de la pratique liturgique ou de l'organisation ecclésiastique. Le message chrétien, tel qu'il est compris par la tradition protestante, n'est aucunement remis en question. Il n'y a même pas d'effort de réinterprétation, comme cela avait été le cas pour les WWM. La AIPCA entendait¹ explicitement emprunter l'entièreté de sa doctrine et de sa pratique aux Eglises-mères protestantes. « Mise à part l'attitude à l'égard de l'*irua ria aka* », dit Johanna Kunyiha, « notre Eglise n'avait pas l'intention de se distinguer par quoi que ce soit des Eglises missionnaires². »

Avant de nous interroger sur les raisons qui expliquent cette attitude, nous allons rapidement passer en revue les quelques rares déviations par rapport au principe général de conformité expressément reconnu comme étant la règle de conduite idéale.

Au cours des premières années de son existence, l'Eglise recrutait ses membres parmi les adhérents des Eglises missionnaires protestantes. Il existe, évidemment, certaines différences doctrinales entre l'Eglise anglicane, l'Eglise presbytérienne et la AIM, portant notamment sur l'interprétation de la succession apostolique. La nouvelle Eglise se trouvait donc acculée ici à effectuer un choix. Elle a opté pour la doctrine anglicane de la succession. Il est certain que l'enseignement de D. W. Alexander a exercé une influence poussant dans ce sens, mais la tendance « catholicisante » de Daudi Maina n'est probablement pas non plus étrangère à ce choix. Il se peut aussi que la prise de position en général plus modérée des Anglicans à l'égard de l'*irua* ait fait apparaître cette Eglise comme la communion protestante « la moins mauvaise » et la plus proche de l'idéal chrétien des indépendants. Nous savons que cette Eglise avait même accepté jusqu'à un certain point de collaborer avec les indépendants en formant des instituteurs pour leurs écoles et en s'engageant dans des discussions au moins sur la possibilité d'ordonner leurs ministres. La AIPCA adhère donc à la thèse anglicane sur la succession apostolique. Dans ce sens, elle innove évidemment du point de vue d'un certain nombre de ses adhérents, ceux notamment qui venaient de la CSM, de la GMS et de la AIM. Mais d'un point de vue absolu ou objectif nous ne sommes guère en présence de la création

¹ Nous parlons au passé parce que nous avons eu l'impression que la jeune génération des membres de l'église est nettement moins préoccupée par ce souci de conformité. Nous n'avons cependant pas creusé ce point, notre sujet étant l'histoire des origines de l'église.

² Interview J. Kunyiha, 3-5-1973.

d'une doctrine ou d'une institution originales. S'il y a originalité, celle-ci serait à chercher dans la manière concrète dont la fonction épiscopale est exercée et qui, contrairement à la doctrine et la pratique anglicanes, subordonne l'évêque à un comité d'anciens, comme il a été dit précédemment. Ni le président, ni le secrétaire général de la AIPCA ne sont évêques. Ils ne sont même pas pasteurs. Le Bureau Central de l'Eglise est situé à Nairobi qui n'est même pas le chef-lieu d'un diocèse. Comme nous l'avons noté au chapitre XIII, paragraphe 7, une inflexion a été donnée à l'épiscopat anglican dans le sens du mode traditionnel d'exercice de l'autorité. Mais nous avons probablement également affaire à une atténuation du principe anglican sous l'effet du presbytérianisme qu'apportaient à la nouvelle Eglise un grand nombre de ses adhérents. Ceux-ci étaient habitués à un gouvernement d'Eglise au moyen de conseils d'anciens et de modérateurs qui sont, on s'en aperçoit, des institutions structurellement assez proches des *ciama* et *athamaki kikuyu*³.

Au début de notre enquête, aussi bien les membres du clergé que les laïcs responsables, c'est-à-dire faisant partie d'un conseil d'Eglise, nous ont toujours affirmé que la AIPCA était radicalement opposée à la polygamie ; exactement, disaient-ils, comme le sont les Eglises protestantes et catholiques. Toutefois, après que nous avons accumulé tant de preuves vivantes que la pratique de l'Eglise devait être notablement moins rigide en la matière qu'on ne nous l'avait fait croire, Johanna Kunyiha accepta finalement d'avouer qu'en réalité la AIPCA avait établi des normes différentes de celles en vogue dans les Eglises missionnaires.

Des polygames non encore baptisés sont reçus dans l'Eglise et baptisés ensemble avec leur première femme. Ils sont autorisés à garder toutes leurs autres femmes. Si quelqu'un est membre de la AIPCA avant d'avoir pris femme, il est autorisé, après un premier mariage, à épouser d'autres femmes, à condition que sa première épouse est d'accord avec la façon d'agir de son mari. Lorsqu'il s'engage dans une seconde union matrimoniale, malgré les plaintes et les protestations de sa première femme, il est passible d'exclusion de l'accès au sacrement de l'Eucharistie pour une période d'une année. Mais les choses finissent donc par s'arranger aussi dans ces cas-là⁴.

Les livres liturgiques officiels de la AIPCA sont la bible — ancien et nouveau testament — et le *Book of Common Prayer*, utilisés tous les deux en langue kikuyu. Il s'agit de traductions établies et publiées par la CMS, la CSM et, pour la bible, aussi par la AIM. Le service liturgique hebdomadaire consiste en une concaténation de psaumes ou autres chants religieux,

³ Pour plus de détails sur le mode de gouvernement pratiqué respectivement par les églises anglicane et presbytérienne nous devons renvoyer le lecteur aux manuels d'ecclésiologie de ces confessions.

Notons aussi qu'il existe actuellement dans la AIPCA une tendance à la multiplication des titres honorifiques. Ainsi, certains ministres sont nommés ou se nomment chanoine, archidiacre ou grand-prêtre. Les deux premiers de ces titres sont empruntés à la pratique anglicane, tandis que le dernier s'inspire de l'ancien testament. Ce phénomène est fréquent dans bien des églises indépendantes africaines et répond évidemment à un besoin aigu de promotion.

⁴ Interview J. Kunyiha, 3-5-1973.

de lectures bibliques, de prières et de sermons, le tout couronné parfois, mais pas toujours, par la célébration de la sainte cène. En substance, tout cela ne diffère guère de ce qu'on voit se dérouler le dimanche dans les temples protestants du Kenya. Il en va de même du service de baptême et des funérailles. Le seul détail qui frappe est que célébrants et assistants multiplient les signes de croix et les genuflexions. Interrogés à ce sujet, les participants répondent qu'ils ont emprunté ces pratiques aux catholiques⁵, mais nous avons toute raison de croire que l'injection orientale donnée par D. W. Alexander n'y est probablement pas étrangère non plus.

Nous avons recueilli des échos de disputes ayant eu lieu jadis au sein de l'Eglise à propos de l'« orthodoxie » d'une manière particulière de prier, notamment les yeux clos. Certains indépendants paraissent avoir mis en question qu'il s'agissait là d'une prière valable pour un chrétien kikuyu, tandis que d'autres semblent avoir défendu cette façon de prier comme utilisable et bonne, aussi pour les Kikuyu. Nous n'avons pas reçu d'explication suffisante de cette étrange controverse théologique. « Un Kikuyu doit prier les yeux ouverts », est la seule réponse que nous avons pu obtenir en justification de la première position. Nous suggérons ici à titre d'hypothèse que la discussion doit être rattachée à un dicton antimissionnaire qui circulait à l'époque, dont certains prétendent que Kenyatta serait l'auteur, et qui va comme suit : « Les missionnaires nous disaient de fermer les yeux en priant, mais lorsque nous les ouvrons à nouveau, nos champs avaient été volés⁶ ! » Si notre interprétation est exacte, la défense de prier les yeux fermés constituerait un nouveau symptôme de la crainte des masses kikuyu devant la menace réelle ou imaginaire pesant sur leurs terres. Le laxisme à propos de la polygamie de la part d'une Eglise qui se veut aussi fidèle que possible, du point de vue doctrinal et moral, à son modèle protestant, doit se comprendre sans doute à la même lumière, si l'on veut bien se souvenir de l'explication que les Kikuyu donnaient de la lutte des missionnaires contre la polygynie⁷. Plus profondément, l'animosité contre la prière les yeux clos trahit une réaction contre l'envolée mystique, contre la visée théocentrique qui perd de vue les intérêts terrestres et matériels de l'homme. « Le Kikuyu doit prier les yeux ouverts » signifie : même lorsqu'il s'adresse à Dieu, le Kikuyu ne perd pas le nord, mais veille, l'œil ouvert, sur ses biens matériels. En d'autres termes, l'opposition à cette manifestation particulière de dévotion illustre à sa façon la subordination du religieux au point de vue économique. L'autre position, celle qui ne voyait rien à redire contre la prière les yeux clos, fut sans doute tenue par des esprits qui, tout en étant tout aussi avides de sauvegarder les intérêts

⁵ Au début de la deuxième guerre mondiale l'église a vu gonfler ses rangs, suite à un influx temporaire de fidèles catholiques. En effet, à ce moment les missionnaires catholiques italiens avaient été éloignés de leurs paroisses par le gouvernement colonial. Plutôt que de se rendre aux églises protestantes beaucoup de catholiques ont préféré rejoindre les églises indépendantes, la plupart du temps pour les quitter aussitôt leurs prêtres retournés. Il est possible que ce soient ces membres temporaires qui aient introduit les usages dont il est question.

⁶ Cfr. Chap. V, note n° 21.

⁷ Cfr. Chap. XIV, paragr. 6.

économiques, étaient plus éclairés et davantage conscients de la portée symbolique du dicton.

La AIPCA arbore comme signe distinctif une forme de croix inhabituelle pour les occidentaux. Le symbole chrétien par excellence est composé ici d'un arbre vertical et de trois arbres horizontaux. De ces derniers, celui qui se trouve au milieu dépasse en longueur les deux autres. En plus, ceux du haut et du milieu sont droits, celui du bas transversal. Des explications différentes nous ont été données de la signification de ce symbole. Fondamentalement, il s'agit évidemment de la croix du Christ et comme tel l'emblème possède le même sens que celui qu'il revêt dans les Eglises missionnaires. Ce sont les trois arbres horizontaux qui nécessitent clarification. Dans une première explication, ils symbolisent les trois chutes de Jésus sur sa route au Calvaire, la ligne transversale indiquant précisément qu'il s'agit de chutes. Pour l'autre exégèse, l'horizontale du milieu représente le Christ et les lignes courtes les deux larrons crucifiés avec lui, la droite le bon larron et la transversale le mauvais. En fait, la représentation dont il s'agit est propre à l'Eglise grecque orientale⁸. Dans des spéculations tardives de cette Eglise apparaît même la référence au bon larron. Mais, contrairement à ce qui nous a été dit par des membres de la AIPCA, ce dernier serait symbolisé par la ligne transversale, pointant vers le haut du côté droit du Christ pour signifier que le larron réside à la droite du Christ au paradis⁹. Nous sommes donc manifestement en présence d'une trace de l'influence d'Alexander. S'il y a dans ce trait quelque originalité par rapport aux Eglises missionnaires du Kenya, il ne s'agit guère d'une création de la AIPCA, mais d'un emprunt à l'Eglise orientale par le truchement d'Alexander.

Ci et là nous avons rencontré des usages qui ne trouvent pas de parallèles, pour autant que nous sachions, dans la doctrine ou la pratique des Eglises-mères. Mais il s'agit de coutumes purement locales et souvent une

⁸ Pour l'origine et la signification primitive de cette représentation, voir *K. Wessel*.

⁹ Nous sommes redevable de cette information au Père A. J. Van der Aalst, O. P. de l'Institut d'Etudes Byzantines et Oecuméniques de Nimègue. Il se pourrait, évidemment, que cette explication ait également cours dans les milieux AIPCA, mais nous ne l'avons pas entendu mentionner.

règle suivie en tel endroit est totalement ignorée seulement quelques kilomètres plus loin. Par là se manifeste une fois de plus le caractère peu structuré de l'Eglise. Cette variation dans les prescriptions, disons marginales, se situe dans le prolongement de la diversité intra-culturelle kikuyu, de la diversification et de la multiplicité des variantes caractérisant la vie culturelle traditionnelle. Nous nous contentons de fournir ici quelques illustrations, afin que le lecteur puisse se former une idée du genre de prescriptions et d'interdits dont il s'agit.

Ainsi, dans telle région du Nord on tient que la présence de douze chandelles sur l'autel est requise, car elles doivent représenter les douze tribus d'Israël et les douze apôtres. Cette idée est ignorée par les indépendants dans le reste du pays kikuyu où on se contente de six, de quatre, de deux ou parfois d'une seule chandelle.

Dans une autre région, il est interdit à un pasteur de passage d'utiliser, lors du service liturgique, son propre exemplaire de la bible ou son propre livre de prières. Il doit obligatoirement employer ceux qui sont la propriété de l'église où il célèbre. La seule justification qui nous ait été donnée de cette règle est que c'est ainsi que le veut la coutume. Mais cette même coutume est totalement inconnue dans d'autres régions. Lors de la construction d'un autel en pierre dans une église au Nord Kikuyu, les ouvriers ne rentraient pas coucher à la maison aussi longtemps que l'autel ne fut pas achevé. Ils passaient la nuit à l'église. L'autel, dit-on, est une chose très sacrée, et il faut tout faire pour éviter qu'il soit souillé par les hommes. Si les travailleurs rentraient chez eux, ils pourraient facilement encourir quelque impureté et, en revenant, la transmettre à l'autel. Encore une fois, le clergé d'autres régions n'avait jamais entendu parler d'une telle prescription. Il y a assez bien de variation aussi, selon les localités, dans la façon de concevoir le rôle de la femme. Tantôt les femmes sont très actives du point de vue missionnaire et pastoral et on leur accorde pleine responsabilité au sein des comités d'Eglise. Ailleurs, la femme est un sujet entièrement passif dont on n'attend rien de plus qu'une simple assistance aux services liturgiques. Ailleurs encore, elle est considérée comme impure et dangereuse, surtout en période de menstruation ; il lui est interdit de toucher à l'autel, aux livres et habits liturgiques.

Concluons. La AIPCA affirme explicitement sa volonté de fidélité et de conformité vis-à-vis de l'héritage des Eglises protestantes dont elle est issue. Et de fait, elle n'innove pas réellement de manière notable au plan proprement religieux. Il est difficile de saluer dans le genre de déviation, dont nous venons de donner quelques échantillons, des manifestations de ce génie créateur spirituel, de cette créativité religieuse autonome, dont parlent les tenants de l'explication du religieux par le religieux. Difficile aussi d'enrichir vraiment notre compréhension des origines du mouvement en le considérant en fonction des idées et des doctrines spécifiquement religieuses.

2. *What is in a name ?*

Le nom désigne et révèle l'identité. Nous ne pouvons donc omettre de nous pencher sur l'appellation « *Eglise Africaine indépendante Pentecô-*

tiste d'Afrique », pour voir ce qu'elle nous apprend sur la nature et le but du mouvement religieux qu'elle nomme.

Eglise Les indépendants voulaient explicitement constituer une Eglise chrétienne au sens plein du mot. Plus concrètement, ils entendaient signifier que leur communauté prétend à une dignité égale et à une fonction identique à celles dont se réclament les Eglises de souche européenne qu'ils connaissent, pour les avoir vues à l'œuvre au Kikuyu, et dont ils se séparent. Quoi qu'il en soit de la façon particulière dont ils ont pu envisager concrètement le schisme qu'ils ont provoqué ou de la manière dont ils ont pu comprendre le christianisme, il faut dire au point de départ que la volonté de former une véritable Eglise chrétienne était leur intention explicite. Ils refusent absolument d'être considérés comme les promoteurs d'un syncrétisme, c'est-à-dire d'un mouvement confusionniste, mélangeant de manière incohérente des éléments hétérogènes. La liberté en matière de circoncision et de polygamie n'est pas, dit-on avec beaucoup d'insistance, en premier lieu un retour à la culture traditionnelle, mais une redécouverte des libertés bibliques. Evidemment, c'est limpide comme rationalisation. Mais la volonté d'être intégralement chrétien n'en est pas moins réelle et sincère pour autant.

Africaine Il s'agit d'une Eglise pour les Africains. A la différence de la AOC d'Alexander, seuls des Africains sont invités à devenir membres de la communauté ecclésiale. Elle est, inévitablement, gouvernée par des Africains et elle entend servir la « promotion religieuse, morale et sociale des Kikuyu »¹⁰. On remarque dans ce texte un glissement d'*african* vers *kikuyu* sur lequel nous reviendrons dans un instant.

Indépendante : Par ce terme, que H. Thuku prétend avoir suggéré aux indépendants à la recherche d'un nom¹¹, les dirigeants veulent affirmer leur indépendance totale par rapport à toutes les autres Eglises existantes. Les dénominations qui se trouvent visées en premier lieu sont évidemment les Eglises missionnaires d'origine européenne. « Par Eglise indépendante nous voulions dire », nous expliquent quelques vieillards, membres de la AIPCA de la première heure, « une Eglise qui ne serait pas gouvernée à partir de Canterbury, d'Edimbourg ou de Rome. » Toutefois, l'épisode des discussions avec l'archevêque Alexander nous a montré que la volonté d'indépendance entendait s'affirmer également face à des Eglises de souche africaine.

Pentecôtiste : Ce qualificatif risque quelque peu de prêter à confusion. Dans le vocabulaire théologique et œcuménique, l'adjectif pentecôtiste possède une résonance bien particulière. Il est associé à des mouvements qui, s'enracinant dans les réveils religieux, au début surtout anglo-saxons, de la fin du siècle passé et du siècle présent, insistent sur la nécessité du baptême de l'Esprit compris comme une nouvelle conversion et comme une expérience personnelle de l'action de Dieu. Cette expérience se trouve

¹⁰ Nous empruntons cette phrase à un document dactylographié dans lequel l'église définit ses objectifs et que nous avons trouvé dans le dossier marqué « *African Independent Pentecostal Church* » chez le Registrar of Societies dans les bureaux de l'Attorney General du Kenya.

¹¹ Cfr K. King, 1971, p. 177

d'habitude accompagnée d'envolées extatiques et de la réception de dons inhabituels, parmi lesquels la glossolalie est le plus fréquent et le plus caractéristique. Presque toujours, une grande importance est accordée à la croyance en la guérison de maladies physiques et psychiques par l'intervention et la puissance de l'Esprit ¹². Or, ni la « conversion » comme trait typique de la religiosité des « *Revivals* », ni le second baptême, ni la glossolalie ou d'autres manifestations spectaculaires de la présence de l'Esprit, ni la croyance en le pouvoir guérisseur des chrétiens habités par l'Esprit ne font partie de la physionomie de la AIPCA. Le terme pentecôtiste ne doit donc pas être entendu ici dans son sens technique habituel. A vrai dire, nous avons de bonnes raisons pour croire que ceux qui ont incorporé cet adjectif au nom de l'Eglise à l'époque de sa fondation ignoraient tout de son sens technique. Sinon, ils auraient certainement pris soin d'éviter le vocable, car les responsables de la AIPCA partageaient l'hostilité des Eglises missionnaires à l'égard de la tendance pentecôtiste ¹³, qui commencera à figurer effectivement sur la scène religieuse kikuyu peu après la controverse de l'*irua*, d'abord par le truchement du fameux Réveil est-africain, ensuite sous la forme du pentecôtisme classique accompli.

Pourquoi donc notre Eglise a-t-elle voulu se qualifier de pentecôtiste ? L'évêque B. Kahihia et J. Kuniya disent que l'adoption de ce terme a été inspirée par le chapitre XI du Livre des Actes des Apôtres ¹⁴. Dans l'esprit des indépendants, le mot ne renvoie donc pas directement, comme on aurait pu le croire, à l'épisode de la première pentecôte qui est raconté au chapitre II du même livre, et qui constitue la *Magna Charta* du pentecôtisme. Le chapitre XI rapporte le discours de l'apôtre Pierre aux chrétiens circoncis de Judée qui l'avaient pris à partie en disant : « Pourquoi es-tu entré chez des incirconcis et as-tu mangé avec eux ¹⁵ ? » Ils reprochaient à Pierre son commerce avec des païens impurs, des incirconcis. Tout Juif pieux devait, en effet, s'abstenir autant que possible d'avoir des relations avec des païens, et s'il n'avait pu les éviter, il devait recourir au rite approprié de purification. Le judaïsme acceptait bien des convertis venus de la gentilité, mais à condition que ceux-ci abandonnent le signe extérieur de leur impureté, le prépuce, et se fassent circoncire. A cette époque, le christianisme, qui n'était encore qu'un mouvement hétérodoxe au sein du judaïsme, appliquait spontanément et logiquement le même principe. On sait comment Pierre justifia sa conduite en racontant d'abord la vision qu'il avait eue à Joppe ¹⁶, ensuite sa rencontre avec les païens dans la maison de Corneille et la descente de l'Esprit-Saint sur ces païens ¹⁷. Enfin, il enchaîna : « Je me suis alors rappelé cette parole du Seigneur : Jean, disait-il, a baptisé avec de l'eau, mais vous, vous serez baptisés dans l'Es-

¹² Les spécialistes nous pardonneront cette trop rapide description. Elle suffit, pensons-nous, à notre propos.

¹³ Nous parlons au passé, car très récemment la situation sur ce point a évolué et les membres du Réveil Est-Africain notent la présence de quelques membres de la AIPCA dans leurs rangs. Evidemment, ce n'est pas encore le pentecôtisme.

¹⁴ *Interviews B. Kahihia, 16-1-1972 ; J. Kuniya, 29-5-1973.*

¹⁵ *Actes des Apôtres, XI, 3.*

¹⁶ *Ibidem, XI, 5—11. Cfr. X, 9—16.*

¹⁷ *Ibidem, XI, 11—15. Cfr. X, 17—34.*

prit-Saint. Si donc Dieu leur a accordé le même don qu'à nous, pour avoir cru au Seigneur Jésus-Christ, qui étais-je, moi, pour faire obstacle à Dieu ¹⁸ ? » Ces paroles apaisèrent les chrétiens de Judée. « Ils glorifièrent Dieu en disant : « Ainsi donc, aux païens aussi Dieu a donné la repentance qui conduit à la vie ¹⁹ ! »

« Nous avons voulu signifier », affirment nos informateurs, « que la fondation de notre Eglise indépendante constitue la preuve qu'*aux Kikuyu aussi Dieu a donné la repentance qui conduit à la vie.* » Evidemment, dans le récit biblique la conclusion présuppose la descente de l'Esprit sur les païens incirconcis. C'est en fonction d'elle que Pierre a estimé devoir les considérer et accepter comme chrétiens. Et c'est le même événement qui donne force de conviction à son argumentation auprès des chrétiens ju-déens. Or, cette descente de l'Esprit, que l'auteur des Actes des Apôtres décrit comme une réédition de l'expérience des disciples du Christ réunis au cenacle le jour de la Pentecôte, n'est pas advenue aux adhérents de la AIPCA. Toutefois, cela ne pose pas de problème pour la bonne raison que, conformément à l'enseignement doctrinal de leurs Eglises-mères auquel ils entendent demeurer fidèles, ils donnent spontanément de la descente de l'Esprit l'interprétation théologique classique, non-pentecôtiste, selon laquelle, dans les temps post-bibliques, cet événement se réalise de manière plus discrète, mais non moins réelle, à l'occasion de — et par la réception des sacrements. L'argument est donc que, depuis qu'ils disposent d'un clergé ordonné, les indépendants kikuyu ont accès aux instruments de l'Esprit et, par conséquent, également à sa vie. Autrement dit, ce sont des *chrétiens authentiques*, auxquels la source et la substance ontologiques de toute vie chrétienne, l'Esprit, sont largement accessibles.

Evidemment, le recours au chapitre XI du Livre des Actes voile aussi à peine une pointe contre les missionnaires. Ce n'est, en effet, probablement pas sans raison qu'appel soit fait à un texte scripturaire qui fait partie du dossier biblique de la controverse autour de la circoncision et de l'incirconcision dans l'Eglise primitive. Cette page des écrits inspirés permet aux indépendants kikuyu de comprendre leur propre expérience à travers celle, rapportée par la bible, du passage direct du paganisme à un christianisme authentifié par la présence de l'Esprit, sans payer tribut à la médiation d'une conversion culturelle préalable. L'Esprit lui-même prend l'initiative pour condamner et abolir une attitude qui lie l'octroi de la grâce et de la miséricorde divines à l'observance d'un régime culturel particulier. La distinction entre la circoncision et l'incirconcision perd son sens et sa pertinence. Pierre prend acte de la leçon : « Je constate en vérité que Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable ²⁰. » Chrétiens à part entière, les membres de la AIPCA veulent également demeurer des *Kikuyu authentiques*, même s'ils rejettent le terme *kikuyu karing'a* pour les raisons et prétextes que nous avons rapportés. Le refus d'abandonner l'*irua* constitue la marque de cette volonté d'authenticité, même s'il convient de

¹⁸ *Ibidem*, XI, 16—17.

¹⁹ *Ibidem*, XI, 18.

²⁰ *Ibidem*, X, 34—35.

garder à la mémoire que ce désir d'authenticité nous introduit déjà au monde des rationalisations et qu'il n'agit pas à la façon d'un mobile autonome et autosuffisant, mais puise sa détermination et sa ténacité à d'autres sources.

Enfin, il y a également, pensons-nous, une petite flèche lancée en direction de l'Eglise Indépendante Africaine Orthodoxe de A. Gatungu et ses disciples. En effet, en ne se déclarant pas indépendante de l'organisme de D. W. Alexander, cette Eglise continue à dériver la vie et la puissance de l'Esprit en dernière instance d'une source étrangère. Un jugement que nous avons entendu prononcer souvent dans les milieux AIPCA à propos de l'Eglise de Gatungu est le suivant : « L'Afrique du Sud et l'Orient ne sont pas plus kikuyu que Canterbury, Edimbourg ou Rome ! »

Pentecôtiste s'oppose donc ici autant à *orthodoxe* qu'à *anglican*, *presbytérien* ou *missionnaire* en général. Chrétiens véritables, Kikuyu authentiques, les indépendants proclament aussi leur souveraine *liberté* de décision et d'action par rapport à toute autorité religieuse étrangère. Passant au-delà de toutes les confessions chrétiennes existantes, ils remontent aux origines bibliques et se rattachent directement à l'expérience normative et typologique de l'Eglise primitive issue de la gentilité, telle qu'elle est présentée dans le chapitre onze du Livre des Actes. Cette expérience est la Pentecôte des païens et c'est pourquoi aussi l'adjectif *pentecôtiste* sera inscrit dans le nom de la nouvelle Eglise. On pourrait dire que cet aspect de liberté et d'autonomie se trouve déjà exprimé dans le qualificatif « indépendante ». Mais nous avons vu qu'aux yeux des responsables de la AIPCA la AIOC, l'Eglise à la fois sœur et rivale, n'est pas entièrement autonome et libre, malgré le fait qu'elle s'appelle indépendante. Nous nous trouvons donc en présence de l'idée, au moins implicite, que seul le rattachement direct à l'Esprit, donné directement aux païens, devient source certaine et garantie durable de véritable indépendance.

Par ce biais, nous avons touché à une question plus générale, qui n'a pas encore été suffisamment explorée et qui ne peut pas non plus être élucidée ici, et qui est celle des raisons de l'importance du rôle de l'Esprit-Saint dans la théologie d'un grand nombre d'Eglises indépendantes africaines. Nous avons attiré l'attention sur certaines affinités entre la AIPCA d'une part et le mouvement Mau Mau d'autre part. Si la suggestion que nous venons de faire est exacte — et nous pensons qu'elle l'est —, par son insistance sur l'Esprit, la même AIPCA affiche d'un coup également des accointances certaines, quoique moins obviées à première vue, avec le Réveil est-africain, qui affecte le pays kikuyu à partir de 1936, et les mouvements indépendants proprement pentecôtistes suivant dans le sillon de ce Réveil. On voit qu'il y a ici ample matière pour l'élaboration d'une nouvelle typologie des mouvements indépendants kikuyu. Il faudrait, en outre, élucider le modèle traditionnel sous-jacent à ces mouvements « spirituels », en quelque sorte le pendant de l'*ituika* dont nous avons montré la signification typologique pour le Mau Mau et la AIPCA. Mais il est trop tôt pour nous attaquer à tous ces problèmes complexes d'interrelations au niveau symbolique. Nous devons en remettre l'étude à un ouvrage ultérieur, car elle ne saurait être abordée que lorsque le lecteur est davantage informé sur la genèse et la physionomie des mouvements « spirituels ».

En attendant, une autre question doit être résolue. Au chapitre onze des Actes des Apôtres, en quelque sorte la *Magna Charta* de la AIPCA, l'octroi du don de l'Esprit aux païens résulte dans l'intégration de ceux-ci dans l'Eglise une et universelle, présidée par la communauté de Jérusalem. Par contre, le recours des indépendants kikuyu à ce texte justifie un mouvement non d'incorporation dans une entité englobante et unifiante, mais, au contraire, de séparation et d'isolation particularisantes. On pourrait penser que ce problème a échappé à l'attention des indépendants qui sont tout sauf des experts en exégèse. Mais cela ne nous semble pas avoir été le cas. S'ils n'ont pas perçu le problème de la même façon que nous le voyons, c'est tout simplement parce qu'ils ont agi en vertu des principes protestants pour qui la sécession constitue une catégorie théologique chrétiennement défendable et légitimement praticable. En d'autres termes, il n'y a ici contradiction qu'aux yeux d'une théologie et d'une exégèse typiquement catholiques. Que les indépendants raisonnent à partir du fond protestant qu'ils ont reçu est illustré, entre autres, par leur réaction lorsque nous leur parlions de cette question : « Nous n'avons pas agi autrement », disaient-ils, « que les Anglais et les Ecossais jadis à l'égard de Rome. » Ou encore : « S'il y a une Eglise Anglicane, une Eglise d'Ecosse, une Eglise Romaine, pourquoi ne pourrait-il pas y avoir également une Eglise Kikuyu ? Cette Eglise Kikuyu, c'est nous ²¹ ! »

L'explication du terme « pentecôtiste » constitue incontestablement la donnée qui nous rapproche le plus de l'idée d'une motivation proprement religieuse du schisme et donc d'une conception de la AIPCA comme création spirituelle. Seulement, l'objet de la présente étude est l'origine de cette Eglise. Le nom du mouvement a été forgé en 1938, c'est-à-dire plus d'une décade après la naissance effective de l'Eglise. Il traduit bien davantage l'effort de rationalisation théologique, de justification idéologique postérieure, que le noyau original et l'intentionnalité primitive dont la AIPCA a dérivé sa véritable raison d'être et sa nature profonde.

D'Afrique : Il nous reste un mot à dire sur le dernier qualificatif de notre Eglise. Initialement, elle s'appelait *Eglise Africaine Indépendante Pentecôtiste du Kenya*. Nous avons dit que l'Eglise avait reçu la promesse qu'elle serait un jour érigée en Eglise nationale du pays et qu'elle obtiendrait, une fois l'indépendance politique acquise, un statut semblable à celui de l'Eglise d'Etat britannique. Beaucoup de Kikuyu ont tendance à considérer le sort et le gouvernement du Kenya comme une affaire kikuyu et à confondre les intérêts des Kikuyu avec ceux du Kenya. Leur supériorité numérique, mais surtout le rôle prépondérant qu'ils ont joué dans la lutte pour l'indépendance, ainsi que leur avance éducative et économique par rapport aux autres ethnies, position dont ils ont une conscience aiguë, parfois même exagérée, expliquent sans doute cette mentalité. La AIPCA n'a jamais recruté des adhérents parmi les membres d'ethnies autres que la tribu kikuyu, ou en tout cas n'y a jamais gagné des adeptes. Exception doit être faite pour les Embu et Meru qui sont entrés en assez grand nom-

²¹ On se reportera ici également au Chap. XIII, paragr. 2.

bre dans l'Eglise ²². Mais les communautés AIPCA du Embu se sont pour la majeure partie regroupées, après l'indépendance politique accordée en 1963, dans la NICK de Willy Nyaga ²³, tandis qu'au Meru la situation nous a paru extrêmement confuse quant aux liens des indépendants de cette région avec ceux du pays kikuyu ²⁴. D'autre part, il est significatif que les églises AIPCA que nous avons visitées aussi bien au Meru qu'au Embu, célèbrent leurs services liturgiques en langue kikuyu. C'est dire que notre Eglise est essentiellement un phénomène kikuyu. Etant donnée l'identification des Kikuyu avec la cause kenyane, la mention du Kenya dans le nom de l'Eglise s'était imposée comme normale.

Nous avons déjà dit que, soupçonnée de propagande et d'activités subversives, l'Eglise a été déclarée société illégale peu après la déclaration de l'état d'urgence au Kenya. Elle renaîtra de ses cendres après l'indépendance. C'est ce moment qu'a choisi W. Nyaga, suivi par la grande majorité des indépendants embu, pour se séparer de l'Eglise-mère kikuyu. « L'occasion du schisme », explique-t-il, « n'est rien d'autre que le nom sous lequel j'avais fait registrer les communautés AIPCA du Embu auprès du gouvernement indépendant du Kenya. J'avais indiqué que le nom de l'Eglise devait être *Eglise Nationale Indépendante du Kenya*. A cause de cela, les Kikuyu m'ont cherché querelle et sont même allés jusqu'à m'accuser faussement d'intentions subversives auprès du gouvernement. Ils ont voulu me forcer d'abandonner ce nom, mais j'ai refusé de me plier à cette exigence. En effet, cette appellation exprime parfaitement ce que l'Eglise est et ce qu'elle a voulu être dès le début. En réalité, ce n'est pas moi qui ai causé un schisme. Je suis resté fidèle à la vraie nature de l'Eglise et aux intentions primitives des fondateurs. Il vaudrait mieux dire que les vrais responsables du schisme, ce sont les autres qui ont trahi leur propre Eglise ²⁵. »

Il faut bien reconnaître que le nom de l'Eglise présidée par W. Nyaga proclame, en effet, ouvertement l'ambition ancienne de la AIPCA de devenir Eglise nationale, Eglise d'Etat du Kenya. Mais la question du nom n'a été qu'un prétexte pour l'intention séparatiste de Nyaga qui, en réalité, s'alimente davantage à la conscience embu ²⁶ qu'à une conscience nationale. De sa propre relation, que nous nous abstenons de reproduire ici en détail, il ressort clairement qu'il y avait davantage en jeu dans la dispute entre les deux fractions qu'une simple question de nom. Des détails qu'il rapporte à propos d'une réunion des deux partis tenue à l'occasion de la consécration de l'église de Gicici le 10 septembre 1967, on peut conclure que le point de litige était constitué par le fait que Nyaga avait demandé au gouvernement, et obtenu de celui-ci, l'enregistrement et la licence de manière indépendante et qu'il refusait obstinément de revenir sur cette déci-

²² Ce sont aussi les seules tribus qui, à côté des Kikuyu, ont fourni des combattants au mouvement *Mau Mau*.

²³ Voir ce qui a été dit sur W. Nyaga au chapitre précédent. D'autres indications vont suivre dans un instant.

²⁴ Quelque temps avant notre second départ du Kenya un nouvel évêque a été consacré pour la région de Meru, mais nous ne savons si cette initiative a clarifié la situation.

²⁵ Interview W. Nyaga, 2-8-1972.

²⁶ Cfr. Chap. XIII, paragr. 7.

sion et, en retournant sa licence au gouvernement, de renoncer à l'existence juridique, indépendante de la AIPCA, de son groupe ²⁷. Quoi qu'il en soit, la mention du Kenya est maintenue dans le titre de l'Eglise « nationale » de Nyaga.

Le nom de la AIPCA a gardé la mention du Kenya jusqu'en 1971. Après, il fut décidé de remplacer le Kenya par l'Afrique. L'évêque Kahihia explique la raison de cette modification en ces termes : « Au début, l'Eglise n'était répandue qu'au Kenya. Mais, avec le temps, elle a été fondée également en dehors de notre patrie. Depuis lors, nous avons jugé bon de l'appeler AIPCA ²⁸. » Il est vrai que l'Eglise a fondé un nombre de paroisses en dehors des frontières du Kenya, plus précisément en Ouganda et en Tanzanie. Le lecteur se rappellera que nous avons noté au chapitre I, paragraphe 5, que le mouvement de migration des Kikuyu débordait les frontières du Kenya pour se déverser notamment vers les pays limitrophes est-africains. Il se fait que toutes les paroisses de la AIPCA en dehors du Kenya sont localisées dans les régions de l'Ouganda et de la Tanzanie où il existe des groupes considérables d'immigrés kikuyu. Nous n'avons pas visité ces paroisses, mais, à en juger d'après nos informateurs, tout porte à croire que, à l'instar de ce que nous avons vu au Rift Valley, c'est parmi ces immigrants que l'Eglise recrute ses membres « à l'étranger ». La modification du nom n'a donc pas changé la clientèle et, pour avoir traversé les limites géographiques du pays kikuyu, la AIPCA n'a pas franchi les frontières ethniques kikuyu. Elle demeure essentiellement un fait des enfants de Gikuyu et Muumbi.

En commentant le qualificatif « africaine » figurant dans le nom de l'Eglise, nous avons attiré l'attention sur le fait qu'il y a, dans le texte des statuts de l'Eglise, un glissement d'africain vers kikuyu. A vrai dire, les deux sont confondus. Nous venons de voir que ce lapsus du texte rejoint la réalité sociologique. Il constitue également le reflet de la conscience psychologique des participants. L'Eglise aime se présenter à ses adeptes comme la seule Eglise qui prend vraiment à cœur la cause des Kikuyu. Nous avons décrit aux chapitres précédents comment elle a cru, à l'époque de sa fondation, défendre les intérêts des membres de cette tribu. Elle prétend, aujourd'hui encore, être l'unique association religieuse à veiller sur le bien-être et l'avenir de l'ethnie ²⁹. Comme ce dernier point ne concerne pas directement l'histoire de la genèse de l'Eglise, nous n'allons pas le développer ici. Donnons toutefois une illustration. Un jour où nous tentions un de nos nombreux efforts pour obtenir des informations pertinentes d'un groupe d'anciens de l'Eglise, parmi lesquels se trouvaient Johanna Kunyiha et l'évêque Kahihia, un jeune pasteur, se laissant emporter par son zèle pour nous éclairer sur une matière triviale et anodine quelconque, se laissa échapper tout d'un coup, à l'immense consternation de ses coreligionnaires, qu'avant de recevoir l'ordination sacerdotale, il avait dû prêter

²⁷ Interview W. Nyaga, 2-8-1972.

²⁸ Interview B. Kahihia, 16-1-1972.

²⁹ Ceci n'est jamais dit très ouvertement, puisque l'église risquerait alors d'entrer en conflit avec l'idéologie officielle du parti unique du Kenya, qui charge les églises du Kenya de combattre les tendances tribalistes parmi leurs membres. Nous l'avons cependant entendu prétendre à plus d'une reprise.

serment de ne jamais collaborer avec les Luo. Le lecteur sait déjà qu'en vertu de la deuxième place qu'ils occupent parmi les ethnies du Kenya du point de vue numérique et du point de vue du degré d'acculturation atteint, les Luo sont considérés par les Kikuyu comme leurs principaux rivaux dans la compétition politico-économique de la post-indépendance. Cependant, cette orientation tribaliste et politique de la AIPCA ne doit pas pour autant être mise entièrement sur le compte de la conjoncture des périodes coloniale et post-coloniale. Elle plonge également des racines solides dans une conscience ethnique préexistante à l'occupation européenne, dans une idéologie traditionnelle marquée par une interpénétration profonde du religieux et du politique, et dans une religion inféodée aux aspirations vers le succès matériel et la prospérité terrestre.

L'absence d'innovations proprement théologiques de quelque importance se révèle cohérente avec l'ensemble de notre interprétation. Elle manifeste que la préoccupation centrale des participants n'est pas celle du contenu de la foi, de la croyance religieuse proprement dite, mais que l'accent porte sur les buts économiques, au sens large du terme, assignés à l'activité religieuse.

Evidemment, nous ne prétendons guère que l'absence d'innovations théologiques constitue invariablement et dans tous les cas l'indice infailible d'un intérêt médiocre pour les réalités proprement théologiques. Il y a certainement des exemples où une telle connexion est inexistante. Nous affirmons seulement que, dans le cas qui nous occupe, et envisagée dans la totalité de son contexte décrit antérieurement, cette absence apparaît comme cohérente avec l'interprétation proposée et qu'elle peut donc bien ici revêtir le sens que nous lui prêtons.

3. L'option chrétienne

Trois questions demeurent encore à être clarifiées. Les deux premières ont trait respectivement à la nature chrétienne et au caractère protestant de l'Eglise. Il ne sera pas question ici d'une enquête théologique visant à établir ou à nier la qualité chrétienne et protestante de la AIPCA. Celle-ci va de soi pour les participants. C'est en définitive l'élément décisif en la matière qu'aucune critique théologique parviendra à invalider. Les exemples abondent dans l'histoire du christianisme d'Eglises s'excommuniant mutuellement et s'accusant réciproquement de trahison du véritable esprit chrétien ou réformé et des intentions réelles du Christ ou des réformateurs. Mais jamais on n'a vu une Eglise renoncer pour autant à ses prétentions chrétiennes ou protestantes. Nous n'envisageons donc ces questions ici que dans la perspective étiologique qui est la nôtre. Admettant que la AIPCA constitue un mouvement authentiquement chrétien et protestant, pourquoi a-t-elle voulu l'être ?

Si le manque de créativité théologique révèle une relative indifférence à l'égard des aspects cognitifs de la religion, pourquoi les indépendants ne sont-ils pas tout simplement retournés à la religion traditionnelle kikuyu après leur conflit avec les missionnaires protestants ? Ou pourquoi ne se sont-ils pas réfugiés au sein de l'Eglise catholique qui n'avait pas inscrit dans son code éthique ce fameux onzième commandement dressant le peu-

ple contre les dénominations non romaines ? Le troisième problème peut être formulé de la manière suivante : si les mobiles proprement religieux ne constituent pas le moteur ou le facteur explicatif essentiel de l'initiative des indépendants kikuyu, pourquoi alors est-ce néanmoins un mouvement religieux auquel ils ont donné naissance ? Pourquoi n'ont-ils pas plutôt fondé un mouvement politique, organisé une action subversive, commencé une guérilla ? En d'autres termes, pourquoi n'ont-ils pas cherché une solution séculière à leurs problèmes économiques, sociaux, politiques ?

Les réponses que nous avons entendues formuler à la première de ces questions dans les milieux de la AIPCA ne sont pas spécifiques ou typiques pour les membres de ce mouvement. On peut les recueillir tout aussi bien des lèvres d'adeptes âgés des Eglises missionnaires. Néanmoins, dans la mesure où elles sont invoquées pour justifier et expliquer le choix chrétien des indépendants, elles contribuent à la compréhension de la genèse du mouvement tel qu'il est. Si elles ne nous apprennent rien sur sa nature indépendante, elles nous éclairent sur les motifs de son caractère chrétien. C'est pourquoi on les trouve ici brièvement mentionnées.

« Qui donc ne voudrait pas entrer après sa mort dans ce pays de bonheur total qui nous a été promis ? » nous demanda avec étonnement un vieillard à qui nous avions posé la question pourquoi il avait abandonné la religion de sa tribu. Des réflexions semblables constituent très souvent la première réaction des chrétiens kikuyu, indépendants ou autres, lorsqu'on les interroge sur les motivations de leur adhésion au christianisme. Une telle réaction est facile à comprendre. Elle ne diffère sans doute pas notablement de celle qu'on pourrait enregistrer dans les couches populaires des Eglises chrétiennes un peu partout dans le monde, même là où elles sont implantées depuis des siècles. Pour les Kikuyu, comme pour beaucoup d'autres peuples païens, le message chrétien des fins dernières ouvrait des perspectives inédites et apportait une véritable libération.

La pensée kikuyu ignore toute eschatologie proprement dite. Certes, la mort ne signifie pas anéantissement total et immédiat pour celui qui la subit. Mais les représentations de l'au-delà n'évoquent rien qui rappelle ce que le Kikuyu considère comme une existence pleine, épanouie et heureuse. Cette dernière est indissociable du corps qui en est le médiateur nécessaire et essentiel. Si donc les morts « ne sont pas morts », pour parler avec Birago Diop, on ne peut pas dire pour autant qu'ils soient promus à une forme d'existence supérieure ou même comparable à celle des vivants. Les *ngoma* possèdent des pouvoirs plus forts et plus redoutables que ceux des hommes, mais les Kikuyu contestent qu'ils en soient plus heureux pour autant. Les trépassés se trouvent dans un état de vie chimérique, et le sens de leur existence s'épuise dans leur relation à la communauté des descendants sur terre dont ils demeurent dépendants. Au fur et à mesure que les générations passent, les morts sont de plus en plus ignorés de leur descendance et ils sombrent dans un oubli qui entame leur décrépitude définitive. Ils sont ainsi soumis à un processus d'étiollement progressif qui les fait aboutir à un état où bientôt ne subsiste d'eux que l'être pur crépusculaire, une existence maussade, assoupie, pétrifiée et glaciale, privée d'activité et de chaleur que lui enlève l'éloignement des humains non compensé par une proximité croissante de Dieu. A la limite, et payant tribut au para-

doxe, on pourrait dire qu'à la mort instantanée sur terre l'eschatologie kikuyu ne substitue en définitive qu'une mort lente, progressive, prolongée, éternelle et toujours en sursis³⁰.

Au niveau de la subjectivité vécue, la mort n'apparaît sans doute pas à la plupart des chrétiens occidentaux sous des apparences moins redoutables qu'au Kikuyu païen. Mais les premiers peuvent au moins se consoler avec l'image d'un au-delà résolument positif et objectivement désirable, tandis que pour le second l'avenir au-delà de la mort ne comporte aucune connotation objectivement stimulante ou enthousiasmante.

On s'imagine aisément que l'idée d'une rencontre béatifiante de l'âme du défunt avec son créateur, et encore plus celles d'une résurrection future du corps et de la constitution à venir d'une communauté des bienheureux, aient constitué une alternative puissamment attirante pour les Kikuyu. Une fois réellement acceptée, une telle perspective, qui accorde un sens radicalement nouveau à la mort, entretient des espoirs galvanisants de la réalisation desquels les indépendants n'ont pas voulu se priver en mettant en question leur adhésion au christianisme.

Kenyatta et Leakey ne s'accordent pas sur l'interprétation de la nature précise des relations entre Dieu et les hommes. D'après le premier, Ngai se tenait éloigné des petits événements de la vie quotidienne des mortels. Il était irrespectueux d'en appeler à Ngai pour la solution de problèmes anodins et aussi de l'invoquer individuellement. On ne se référait au maître de l'univers que lors des moments critiques de l'existence, tels que la naissance, l'initiation, le mariage, la mort, ou à l'occasion de calamités générales et prolongées frappant toute la communauté, comme la guerre, la sécheresse, la famine, les épidémies. Seule la famille, présidée par son chef légitime, ou les anciens dans l'exercice de leurs fonctions, avaient le droit de s'adresser à Ngai et de lui offrir des sacrifices³¹. En revanche, Leakey affirme que chaque membre de la tribu avait le droit de s'adresser directement à Dieu. Ce dernier aurait donc été conçu comme concerné également par des problèmes individuels et moins graves³². Il n'y a pas lieu d'intervenir ici directement dans cette controverse. Nous pensons que la thèse de Kenyatta correspond mieux au moins au modèle normatif en vogue dans la communauté et que les cas qu'on pourrait alléguer pour la contredire, et qui existent effectivement, s'inscrivent dans cette marge d'indétermination, de déviation, ou tout simplement de liberté que la pratique finit toujours par créer autour des normes les plus sacrées.

Toujours est-il que les convertis semblent avoir appréhendé le Dieu chrétien comme étant beaucoup plus proche de l'homme, comme une force

³⁰ Les Kikuyu semblent hésiter, en effet, à dire que la vie du *ngoma* finit par s'éteindre complètement. Certains informateurs affirment que les *ngoma* meurent à la longue, mais en creusant l'idée il semble que cette « mort » soit davantage à comprendre comme une cessation de l'activité, de l'influence et de la pertinence sociales du *ngoma* que comme son anéantissement ontologique. Un exposé plus détaillé de l'eschatologie kikuyu ne nous semble pas nécessaire à notre propos. Notons toutefois qu'avec la doctrine exposée coexistent de très vagues ébauches d'une croyance à la réincarnation.

³¹ J. Kenyatta, 1967, p. 161.

³² L. S. B. Leakey, 1952, p. 39.

plus constamment accessible et disponible, que le Ngai traditionnel. Il est difficile à dire, toutefois, si ce fait est davantage et plus directement attribuable à des conceptions fondamentalement différentes de Dieu qu'à la circonstance que la lutte missionnaire contre la croyance aux *ngoma* a occasionné le transfert au Dieu chrétien des propriétés, rôles et fonctions jadis réservés aux esprits ancestraux. Mais que le Dieu chrétien soit apparu comme moins lointain et plus concerné par les petits aléas de l'existence quotidienne de l'individu à cause de ses propriétés intrinsèques ou suite à l'usurpation de celles des mânes que la prédication missionnaire tendait à éliminer, le fait lui-même de l'appréhension demeure identique. Les indépendants n'ont pas voulu revenir sur le fait que Dieu lui-même était devenu accessible aux requêtes qui, auparavant, relevaient de la compétence et de la juridiction des esprits subordonnées, moins puissants et en général moins bienveillants que l'être suprême.

Cela n'implique évidemment guère que les *ngoma* aient déserté d'un coup l'univers mental des Kikuyu convertis. Nous avons vu que le contraire est vrai. Ce que nous avons esquissé constitue le condensé d'une lente évolution. Nous n'avons voulu marquer que le fait que cette évolution a gagné l'approbation des indépendants, sans doute parce qu'elle va dans le sens de la constitution d'un univers religieux à la fois plus sécurisant — les *ngoma* constituaient une source constante d'inquiétude, d'anxiété et d'angoisse — et mieux accordé à l'élargissement du cadre sociologique engendré par la situation d'acculturation. En effet, nous venons de désigner l'enseignement missionnaire comme facteur causatif de l'effacement progressif des *ngoma*. Il serait simpliste de le rendre seul responsable de cette modification importante de la cosmologie traditionnelle ou même de le traiter en élément déterminant essentiel de ce processus. Il est au moins prudent de postuler que d'autres causes, d'origine et de nature profanes, sociologiques, ont été également à l'œuvre. Mais cela est une question sur laquelle nous reviendrons plus longuement plus loin.

L'ouverture à la perspective eschatologique chrétienne, le rapprochement de Dieu, qui, vu d'un angle différent, peut être décrit comme une extension de l'importance existentielle de Ngai au détriment de celle des *ngoma*, ne sauraient, nous semble-t-il, rendre compte à eux seuls du choix chrétien des indépendants, de leur désir de se constituer en mouvement authentiquement chrétien, et encore moins de leur volonté explicite d'adhérer aussi étroitement que possible aux normes doctrinales et morales du christianisme des missions. Ni l'un ou l'autre séparément, ni la combinaison des deux n'imposent de soi un choix chrétien. Les avantages que ces nouvelles orientations impliquaient étaient en fait accessibles sans et en dehors de l'adhésion à la religion chrétienne.

D'une part, la perspective eschatologique chrétienne aurait parfaitement pu s'intégrer dans la religion traditionnelle, donnant lieu de la sorte à une religion syncrétiste. Il ne faut pas quitter le Kenya pour trouver un échantillon d'une telle option. Un mouvement religieux indépendant parmi les Luyia de l'ouest du pays, connu sous le nom de *Dini Ya Msambwa* et fondé aux environs de 1943 par Elijah Masinde, en constitue un³³. D'autre

³³ Sur *Dini Ya Msambwa* voir : G. Were, 1966, 1972 a ; A. Wipper, 1971.

part, on connaît de nombreux exemples africains d'une évolution dans la cosmologie traditionnelle, semblable à celle dont nous venons de faire état chez les Kikuyu (l'être suprême gagnant progressivement en importance au détriment des esprits ancestraux), sans que ce développement soit lié de nécessité à une adhérence au christianisme. Le rôle de ce dernier peut même se réduire à celui d'un simple catalyseur ³⁴.

Aussi, la motivation véritablement déterminante du choix chrétien des indépendants nous semble devoir être cherchée ailleurs. Elle réside dans la connexion existante dans l'esprit des participants entre le christianisme et le progrès moderne. A l'issue d'un service dominical, auquel nous avons assisté, un groupe de fidèles masculins, surtout des vieillards, accepta de discuter avec nous « des choses de la religion ». A la question pourquoi ils ne s'étaient pas décidés à restaurer la religion traditionnelle après la véhémentement controversée avec les missionnaires, l'un d'entre eux répondit : « Nous savons que vous autres Britanniques ³⁵, vous avec eu aussi votre religion traditionnelle. Et vous nous avez expliqué que vous vous êtes disputés avec les missionnaires que le pape vous avait envoyés. Néanmoins, vous n'êtes pas retournés pour autant à la religion de vos ancêtres, parce que vous saviez que le christianisme est la plus puissante des religions. C'est le christianisme qui possède l'intelligence et ce sont les chrétiens qui savent lire et écrire. Le christianisme est la bonne religion. Nous n'ignorons pas que notre religion kikuyu n'a pas appris à nos ancêtres à lire et à écrire, à construire des chemins de fer et des voitures et à devenir riches en étudiant. Leur paganisme les tenait immergés dans l'erreur et l'ignorance. »

Les réponses ne sont évidemment pas toujours aussi explicites et nettes. Mais presque toujours, lorsqu'on s'engage dans des conversations à ce sujet avec les survivants de la génération des fondateurs de la AIPCA, on découvre, sous l'une ou l'autre forme, la quintessence de cette argumentation type. Elle perçoit également dans des contextes où ce sujet n'est pas explicitement à l'ordre et elle se révèle sous-jacente à certaines décisions historiques de l'Eglise. Nous avons demandé à Johanna Kunyiha si, à l'époque de ses origines, l'Eglise n'avait pas essayé d'établir des contacts avec le mouvement des WWM qui l'avait précédée sur la voie de l'indépendance. Il répondit que des contacts avaient effectivement eu lieu ³⁶, mais que, aussitôt noués, ils avaient été rompus. « Nous n'avions rien en commun avec des gens qui rejetaient en bloc tout le progrès européen, y compris les écoles. Nous leur avons dit que nous sommes des chrétiens et pas des païens ³⁷. » Le christianisme se trouve ici pratiquement identifié à sa connexion historique avec la modernité.

³⁴ Voir : R. Horton, 1975.

³⁵ Nous venions seulement d'arriver dans ce village. A la campagne, un Européen inconnu est pour les gens toujours un citoyen britannique.

³⁶ Il ne se souvenait plus de l'année.

³⁷ Interview J. Kunyiha, 3-5-1973.

A côté du choix chrétien il y a l'option protestante. La controverse de l'*irua* étant un conflit opposant les missionnaires protestants à leurs adeptes kikuyu, on pourrait s'imaginer que, au lieu de recourir à l'indépendance, ces derniers aient choisi de s'affilier à l'Eglise catholique qui non seulement n'avait pas déclenché de guerre contre la circoncision des femmes, mais se montrait plus accueillante à l'égard de la culture traditionnelle en général. Des missionnaires catholiques nous ont assuré que le bruit a couru jadis qu'avant de quitter le Kenya, D. W. Alexander aurait conseillé ses disciples de rejoindre les rangs de l'Eglise catholique au cas où ils se révéleraient incapables de se maintenir en tant qu'association indépendante, pour des raisons financières ou suite à une action gouvernementale quelconque³⁸. Vérité ou rumeur dénuée de fondement, au-delà de cet épisode réel ou fictif, la question se pose de savoir pourquoi les indépendants n'ont pas opté pour l'alternative catholique qui, au moins aux yeux de l'observateur extérieur et non engagé, s'offre comme une solution de rechange objectivement possible, mais ont voulu par contre continuer à se rattacher très explicitement à la tradition protestante dont ils étaient issus.

C'est une des rares matières au sujet desquelles les membres de la AIPCA acceptaient volontiers de parler ; ils en discouaient avec abondance et manifestement avec plaisir. Les réponses en ce domaine étaient extrêmement stéréotypées jusque dans leur formulation, trahissant visiblement une origine commune qui n'est pas difficile à localiser. Les indépendants ont parfaitement assimilé les thèses militantes du protestantisme fondamentaliste des missionnaires de l'époque, ainsi que leur conscience de souveraine supériorité britannique. Ceci au moins en ce qui concerne le fond des réponses, car celles-ci comportent aussi de légères touches qui révèlent l'accent propre des indépendants.

« Les catholiques », dit-on, « sont privés de l'usage de la bible qui leur est interdit par le pape de Rome. Comment peut-on être chrétien si on n'a pas la possibilité de se nourrir de la parole de Dieu ? Certes, les missionnaires protestants nous ont trompé en nous donnant de fausses explications de la bible. Mais au moins, nous avons le moyen de les contredire et de les corriger au sujet de la circoncision : nous avons nous-mêmes accès à la bible. Or, pour les catholiques, lire la bible est un péché. On voit donc », continue-t-on, « que les catholiques ne possèdent pas de liberté. Ce ne sont pas encore de vrais enfants de Dieu, régénérés par l'esprit de liberté qui éclaire et guide tout chrétien véritable. Comme des esclaves et des païens, ils demeurent soumis à toutes sortes de lois que le pape et les prêtres ont inventées et qui ne viennent pas de la parole de Dieu. Le pape peut faire avec les catholiques tout ce qu'il veut, y compris les induire en erreur et même les inciter au péché. Ainsi, il a ordonné aux prêtres de ne pas se marier. C'est un péché, car il est écrit dans la bible que l'homme doit se marier et se multiplier. Mais les prêtres ne savent pas tout cela, parce que le pape tient la bible cachée pour eux. »

³⁸ Interview F. Comoglio, 7-3-1972 et J. Scarcella, 3-3-1972.

Privé de la bible et de la liberté chrétienne, soumis à l'arbitraire d'un enseignement papal despotique et mensonger, le catholicisme apparaît également dans l'imagologie élaborée par les protestants au Kenya comme une religion extrêmement permissive, qui ne prend pas réellement au sérieux les exigences de sainteté de la parole de Dieu. Aux yeux des protestants du Kenya — et il en est sans doute de même dans bien d'autres pays d'Afrique —, le catholique apparaît toujours comme un être hybride et amphibien qui hésite à — ou refuse de couper tous les liens qui le rattachent à la matrice du paganisme, qui n'a pas réellement accompli le pas décisif impliqué dans la conversion chrétienne. Au surplus, le catholique boit et fume. Pour le fondamentalisme protestant, au moins tel qu'il est compris par les Africains du Kenya, ces actes constituent les indices les plus sûrs que celui qui les commet n'est pas réellement sauvé, mais se trouve toujours sous le joug du péché. Evidemment, l'attitude des indépendants sur ce point ne manque pas d'une certaine ambiguïté. Ils sentent bien que quelques traits de leur physionomie théologique les rapproche davantage des catholiques et que les Eglises missionnaires protestantes les considèrent parfois plus ou moins comme des déçus catholicisants. Nous avons relevé au chapitre précédent quelques éléments anecdotiques de la conduite de figures comme Daudi Maina, Philippe Kiande et Willy Nyaga qui se révèlent symptomatiques d'une tendance à effectuer un rapprochement psychologique et sentimental avec l'Eglise catholique, d'un vague désir de s'appuyer contre elle³⁹. Mais au niveau conscient, l'existence et la signification d'un tel penchant sont violemment niées et refoulées. L'idéal chrétien demeure incarné dans son modèle protestant et c'est sur ses traces que les indépendants entendent marcher. Dans la mesure où la contradiction est perçue, notamment en rapport avec l'attachement à l'*irua*, elle est rationalisée et éliminée par le recours à la bible.

Enfin, malgré tout le nationalisme politique et culturel qu'on peut attribuer à la AIPCA, les membres de ce mouvement, à l'époque de ses origines, affirment sans ambages qu'ils n'ont pas voulu envisager l'alternative catholique parce que « le protestantisme est la religion du peuple britannique ». On dirait que les Africains ont complètement intériorisé le sentiment de supériorité qu'animait le peuple britannique à la fin du dix-neuvième siècle et au début du siècle présent, et qui s'étendait, entre autres, à la sphère religieuse. Dans son livre très connu *Tom Jones*, le romancier anglais Fielding a exprimé cette attitude par une boutade qu'il met dans la bouche d'un de ses personnages : « Quand je parle de religion, j'entends la religion chrétienne ; et non seulement la religion chrétienne, mais la religion protestante ; et non seulement la religion protestante, mais la religion de l'Eglise d'Angleterre⁴⁰. » Il y a incontestablement quelque chose de cela, mais un élément supplémentaire vient se greffer sur cette considération. Notamment le rapport entre christianisme et progrès se précise. Le christianisme qui est garant de la promotion matérielle et économique n'est pas le catholicisme des missionnaires italiens, mais la religion du colonisateur. Ce qui attire, c'est la religion du « plus puissant », de ceux

³⁹ Nous ne disons pas *sur* elle.

⁴⁰ Cité par D. Paulme, p. 13.

qui commandent, qui contrôlent la situation et qui par là manifestent leur force supérieure ⁴¹. Les missions catholiques ne jouent aucun rôle sur la scène politique du Kenya à l'époque que nous étudions. Les figures missionnaires influentes sont toutes protestantes : les évêques anglicans, le chanoine Leakey, le docteur Arthur. Il en va de même des personnages kikuyu en vue : Harry Thuku, Jomo Kenyatta, les dirigeants de la KCA. Les missionnaires catholiques savaient d'ailleurs que la constellation politico-religieuse du Kenya colonial les incitait à ne pas trop faire parler d'eux, précisément parce qu'ils n'étaient, évidemment, ni protestants, ni, pour la majorité écrasante d'entre eux, britanniques. La « faiblesse intrinsèque » du catholicisme se reflète également dans la qualité inférieure de l'enseignement dispensé dans les écoles de ses missions ⁴². Mais il vaut mieux ceder la parole à Johanna Kunyihya qui résume tout cela en quelques phrases : « Nous affilier aux catholiques ? C'est la dernière chose à laquelle nous aurions pu songer ! Les missionnaires catholiques étaient des hommes sans formation. Leur intelligence n'était pas développée. Il n'y avait parmi eux aucun homme important. Où était le docteur Arthur des catholiques ? Si nous avions confié nos enfants à leurs écoles, ils n'auraient fait aucun progrès. Vous voyez bien que les grands hommes du Kenya sont des anciens élèves des protestants ⁴³. »

⁴¹ A comparer avec ce qu'écrivait J B Webster, 1969, p 65, à propos des Yoruba : « Le nouveau Dieu avait prouvé sa supériorité technologique et militaire. Après leur défaite militaire par les Britanniques en 1892, les Ijebu (Yoruba) refusaient de traiter avec les catholiques ou les méthodistes. Ils voulaient le Dieu des Anglais. Dans leur opinion, le nouveau Dieu favorisait l'Eglise d'Angleterre ».

⁴² De cette infériorité de l'enseignement catholique tous les protestants du Kenya étaient convaincus, et cette conviction se reflète dans la littérature. Pourtant, aussi longtemps qu'on n'apporte pas de preuves à l'appui de cette affirmation, il demeure difficile de savoir s'il s'agit d'une donnée objective ou d'une vue subjective. Le fait, par exemple, que nous ayons trouvé qu'au Rwanda prévalait une opinion exactement contraire à celle dominante au Kenya nous autorise, en l'absence d'études objectives, à nous demander si ces opinions ne constitueraient pas tout simplement le reflet de la situation politique et de l'évaluation des implications de celle-ci pour l'enseignement dans l'esprit des autochtones. Celui qu'on envie, qu'on veut imiter, qui sert de modèle est le détenteur du pouvoir. Comme c'est lui le plus puissant, c'est de lui qu'il convient d'apprendre, c'est son enseignement qui est pertinent et gage de succès. Les Africains qualifieraient ainsi de meilleur l'enseignement dispensé par l'église qui est identifiée le plus étroitement avec la puissance coloniale, les catholiques au Rwanda, la CMS et la CSM au Kenya, pendant qu'ils stigmatiseraient comme étant inférieur celui émanant des dénominations moins strictement assimilées au colonisateur : la CMS au Rwanda, l'église catholique et la AIM (origine et personnel américains) au Kenya.

Spécifions que le personnel missionnaire de la CMS au Rwanda était britannique et les missionnaires catholiques au Kenya italiens et français. L'écrasante majorité du personnel missionnaire catholique au Rwanda colonial était belge.

⁴³ Interview J Kunyihya, 3-5-1973.

Nous pouvons être très bref au sujet de notre troisième question. La perception que dans le système de valeurs de l'Occident la supériorité matérielle n'était pas liée de nécessité absolue au christianisme, et qui logiquement aurait pu donner lieu soit à un retour à la religion traditionnelle, soit à une option séculariste, n'est pas encore assez forte à ce moment et ne perce pas véritablement. Si la prise de conscience de cette dissociation nourrit la contestation de l'ordre existant, elle ne paraît pas assez solide pour servir de fondement à l'édification de l'ordre nouveau. Que l'on songe à un parti politique qui dans l'opposition instaure une critique radicale de la société et prône sa refonte structurelle totale, mais qui, une fois au pouvoir, par un secret attachement aux valeurs acquises et par une sourde et irrationnelle angoisse d'autodestruction, prolonge la ligne du gouvernement antérieur, tout en y introduisant de légères modifications des priorités et des déplacements d'accents.

D'une part, les gens savaient fort bien que la religion traditionnelle ne leur avait pas apporté cette merveille dont ils étaient décidément tombés amoureux : le secret de la puissance et de la supériorité du Blanc. D'autre part, une prise de position séculariste exige du temps pour libérer ses effets contestataires. Une fois que son germe est déposé dans le sol d'une société, il semble y déclencher une évolution inévitable et irréversible. Mais la semence ne s'épanouit pas en arbre dans l'espace d'un matin. L'empreinte fortement religieuse de la culture traditionnelle kikuyu continue à informer les réactions vitales du peuple. L'association de la modernité et du christianisme, la coïncidence historique de leur irruption dans l'univers kikuyu, détermine le choix des indépendants en faveur de la religion pour étoffer leur horizon idéologique et symbolique. Dieu demeure nécessaire à la résistance comme à la victoire, mais c'est le Dieu chrétien.

Quant à l'alternative d'une révolte armée, elle viendra vingt ans plus tard avec le mouvement Mau Mau. Mais en réalité, il ne s'agit pas d'une option véritablement alternative. Car le Mau Mau lui-même présente des aspects indiscutablement religieux. La EAA, plus tard transformée en KCA, la AIPCA et le Mau Mau constituent tous les trois des réactions s'enracinant dans des motivations communes. Ils s'apparentent par leur intention profonde qui procède d'une réaction contre la situation politique, économique et sociale du peuple kikuyu sous domination coloniale. Par un aspect au moins, celui qui nous intéresse ici, ce sont des réactions de l'âme traditionnelle kikuyu, dans le sens que ce sont des réponses totales qui ignorent la dichotomisation du politique et du religieux. La EAA-KCA est un mouvement politique, mais les personnes qui dirigent l'association, Harry Thuku et Jomo Kenyatta, se transforment en figures quasi messianiques. La AIPCA se présente comme un mouvement religieux, mais ses connotations politiques sont indéniables. Le Mau Mau enfin constitue une organisation politico-militaire, mais qui était en même temps vécue intensément par les participants comme une religion. D'un mouvement à l'autre l'accent diffère, mais l'inspiration profonde demeure identique, indivisiblement nourrie par le politique et le religieux, tous les deux à leur tour suspendus à l'économique.

Quatrième partie

Variations

LE ROLE DE L'INADAPTATION CULTURELLE

1. Le problème

La discussion missiologique autour du thème désormais classique de l'adaptation continue à préoccuper de larges cercles de théologiens et d'experts de la pastorale dans les pays du Tiers Monde. Elle inspire autant de condamnations du passé missionnaire que de projets pour une édification plus réussie et plus heureuse de l'avenir chrétien des anciens pays de mission¹. L'anthropologie, de son côté, s'intéresse aux phénomènes de la conversion des peuples païens au christianisme et de l'assimilation de la nouvelle religion par eux comme à des faits ressortissant du changement socio-culturel, qui constitue un de ses centres d'intérêt relativement récents mais de plus en plus investigués. Sous cet angle, elle ne peut manquer d'envisager avec intérêt la question des implications et conséquences d'une politique d'adaptation ou de son absence. Ce sont les raisons pour lesquelles nous avons jugé utile de consacrer la dernière partie de ce travail à examiner si l'histoire de la genèse de notre Eglise indépendante ne comporte pas d'enseignement susceptible de jeter quelque lumière sur cette question.

Le problème de l'adaptation du christianisme, tel qu'il se pose dans les pays non occidentaux du monde, a été formulé de bien des façons. Néanmoins, toutes les formulations se laissent aisément ramener à un commun dénominateur. Il s'agit toujours de la nécessité de dégager le message chrétien de son vêtement occidental comme condition indispensable à la réussite de son implantation dans des zones de culture non européenne. Si elle veut enregistrer des succès ailleurs qu'en terre occidentale, la religion du Christ doit s'adapter aux usages, us et coutumes, mœurs, mentalités, institutions, structures de pensée et modes de s'exprimer de chaque race, de chaque peuple, de chaque nation. De toute évidence, cela ne signifie pas qu'elle doive se prêter à laisser la substance de son enseignement se diluer ou s'altérer dans le flot des diverses cultures florissant sur la planète. Elle ne pourra jamais s'accommoder de ce qui va à l'encontre de la doctrine ou de la volonté de son fondateur. Il s'agit seulement de ne pas abolir, de ne pas porter indûment atteinte au cours des processus d'évangélisation et de christianisation, aux institutions et valeurs culturelles des divers peuples, mais au contraire, de les assumer, de les récapituler, de les accomplir, de les vivifier ; pour l'Eglise de s'insérer dans le sol ethnologique propre de chaque pays, en un mot de s'incarner, de s'actualiser en lui, en lui empruntant ses modalités d'existence et d'expression.

Considérées globalement, les études consacrées au problème de l'adaptation compris de cette façon peuvent être classées en deux catégories. Il y a d'une part celles qui cherchent directement à établir des lignes de con-

¹ Cfr. V. Neckebrouck, p. 2, 238 ; M. Singleton, p. 139.

duite, à dégager des orientations ou à proposer des perspectives pour la pensée théologique et l'action pastorale dans le présent et à l'avenir². D'autres réfléchissent plutôt sur les expériences du passé, essayant d'établir des liens historiques entre la diversité des options ouvertes et effectivement adoptées en matière d'adaptation et la variété des réponses apportées par les peuples non occidentaux à l'introduction du christianisme. Cependant, d'habitude l'intérêt de cette deuxième catégorie d'études n'est pas exclusivement rétrospectif ou historique. *Historia magistra vitae*. La réflexion sur le passé est susceptible de dégager des éléments contenant des indications ou des avertissements utiles à ceux qui sont à la recherche d'une solution aux problèmes du présent et de l'avenir.

Les pages qui suivent se situent dans la perspective de la dernière de ces deux lignes de recherche. Concrètement, nous reprendrons une dernière fois la question étiologique, en concentrant cette fois-ci notre attention sur le rôle causal qui peut éventuellement être attribué aux missionnaires, plus précisément à leur attitude à l'égard de la culture autochtone, dans l'émergence de la AIPCA.

2. Trois thèses

Nous allons nous mesurer successivement avec trois thèses, chacune représentée par un auteur qui l'a exprimée de manière non ambiguë. La circonstance que ces auteurs travaillent tous les trois en Afrique Orientale, et tous en qualité à la fois de missionnaire et d'anthropologue ou de sociologue, constitue un détail heureux, puisqu'on peut supposer qu'ils sont familiarisés, plus que d'autres, avec les événements et les faits qui forment les matériaux de notre réflexion et qu'ils sont sensibilisés aussi bien aux aspects missiologiques que scientifiques du problème traité.

1. Nous ne pouvions pas ne pas rencontrer ici en tout premier lieu D. Barrett, auteur d'un ouvrage qui s'annonce comme une analyse de pas moins de six mille mouvements religieux africains contemporains³. Au bout de cette étude, les missionnaires émergent comme occupant une place absolument centrale sur la scène de la genèse de l'indépendance religieuse africaine. D'après Barrett, les Eglises indépendantes constituent avant tout des réactions directes des chrétiens africains contre le comportement et l'attitude des missionnaires étrangers. Ces derniers fonctionnent dans le drame comme le facteur causal crucial et essentiel. La racine profonde de tout le mal réside dans leur échec de manifester dans le contexte africain l'attribut essentiel du Dieu et de l'homme chrétiens, notamment la complexe notion biblique d'amour (*agape, philia, philadelphia*). L'auteur ne met nullement en question la serviabilité des missionnaires, leur esprit de sacrifice, leur disponibilité à pardonner, leur sollicitude, leur compassion, leur rôle de pacificateurs — toutes des composantes de l'amour. Mais dans un seul aspect mineur, estime-t-il, celui de l'amour comme capacité d'écouter, comme volonté de partager, comme faculté de sympathiser et de se

² C'est à ce genre de recherches que se rattache notre étude citée sous la note précédente.

³ D. Barrett, 1968.

comprendre entre égaux au niveau de la sensibilité en profondeur, ils ont lamentablement échoué. Il n'y avait guère de contact intime avec les Africains, pas de dialogue, pas de compréhension, pas de sympathie à l'égard de la société et de la religion traditionnelles. Au lieu d'amour au sens biblique, il y avait paternalisme, au lieu de *philadelphia*, il y avait esprit de compétition entre une multitude d'agences missionnaires. Au lieu d'intérêt sympathisant pour les institutions et la culture traditionnelles, il y avait condamnation et rejet pur et simple. Ce manque d'amour (*failure in love*) apparaît à l'auteur comme la racine ultime et l'explication universelle de tout le vaste mouvement d'indépendance religieuse en Afrique Noire⁴. Ce n'est que lorsque ce facteur a eu le temps d'engendrer un certain degré de tension dans l'esprit des chrétiens africains et que ceux-ci ont eu l'occasion, grâce à la lecture de la bible en langue vernaculaire, de se persuader du caractère antibiblique de l'attitude missionnaire, qu'apparaît le leader charismatique, que Barrett considère comme un personnage inévitable dans l'émergence de tous les mouvements, pour servir de médiateur au mécontentement des masses et effectuer la rupture de fait⁵.

Le refus d'adapter le christianisme à la culture traditionnelle constitue pour l'auteur une manifestation importante du manque d'amour de la part des missionnaires, et en fait, dans certains cas, l'élément déterminant dans le déclenchement du séparatisme. Même si l'intérêt de Barrett embrasse des milliers de mouvements et qu'il ne lui est dès lors guère loisible de s'attarder trop aux cas particuliers, l'attitude des missionnaires protestants aux pays kikuyu lui semble particulièrement significative. Il la cite en exemple en la comparant avec celle des missionnaires luthériens chez les Chagga de Tanzanie. « Pendant que la mission de Leipzig parmi les Chagga s'est abstenue de s'en prendre à la circoncision, à la consommation de bière et aux danses communautaires, les missions écossaise et anglicane parmi les Kikuyu étaient engagées dans une controverse impitoyable à propos des mêmes sujets⁶. » Dans un autre travail, l'auteur attribue l'émergence des églises et écoles indépendantes kikuyu directement à « l'opposition des missionnaires aux coutumes kikuyu de la circoncision des filles et de la polygamie »⁷.

2. C'est dans un ouvrage d'introduction à l'anthropologie sociale et pastorale que A. Shorter mentionne brièvement la controverse autour de la circoncision des filles chez les Kikuyu. Il dit que les Eglises protestantes s'étaient concentrées au pays kikuyu sur un centre d'intérêt essentiel, l'*irua ria aka*, qui était également le centre d'intérêt essentiel de la société traditionnelle kikuyu. A cette différence près, évidemment, que l'approche protestante de cette réalité était radicalement négative, tandis que l'approche traditionnelle était entièrement positive. A la suite de cette opposition, et parce que les missionnaires protestants jugeaient tellement important de condamner la circoncision des filles, continue l'auteur, il y a eu,

⁴ *Ibidem*, p. XIX, 154—158, 269—273. Voir dans le même sens : S. Neill ; F. B. Welbourn - B. A. Ogot.

⁵ D. Barrett, 1968, p. 270.

⁶ *Ibidem*, p. 140.

⁷ D. Barrett, 1973 b, p. 255.

au cours d'une longue période, peu de conversions au christianisme. Ce n'est qu'après la crise Mau Mau que l'*irua ria aka* a cessé de revêtir aux yeux des Kikuyu l'importance qu'elle avait auparavant. L'intérêt du peuple se transfère alors vers la purification et la réhabilitation. Ce désir rejoignait évidemment un centre d'intérêt propre des Eglises qu'elles envisageaient d'une façon totalement positive. Il n'est guère étonnant dès lors qu'à cette époque les conversions au christianisme abondent⁸.

Shorter rend donc le manque d'adaptation, concrètement l'attaque des missionnaires protestants contre l'*irua ria aka*, directement responsable de la désaffection du peuple kikuyu à l'égard du christianisme durant une période assez prolongée.

3. Dans un article publié en 1973, D. C. Flatt institue une comparaison entre deux méthodes différentes d'évangélisation mises en œuvre par une même société missionnaire respectivement chez deux peuples est-africains voisins, et les résultats obtenus dans le domaine de la christianisation par ses méthodes divergentes⁹. Les Chagga vivent au pied et sur les pentes du mont Kilimanjaro au nord de la Tanzanie où ils forment pratiquement une enclave bantu en territoire nilotique. Leur structure sociale est faite de trois unités de base, respectivement basées sur la parenté, réelle ou fictive, l'âge et la résidence. Ce sont successivement les clans, les classes d'âge et les communautés villageoises. Les Chagga pratiquent l'initiation avec circoncision pour les garçons et clitoridectomie pour les filles. En ces quelques lignes, nous avons déjà donné plus d'informations ethnographiques que l'auteur n'en fournit dans toute son étude. Nous en concluons qu'il juge que celles-ci ne sont pas pertinentes pour son approche.

Le travail d'évangélisation au milieu des Chagga débuta en 1890 avec deux missionnaires de la CMS. Mais ceux-ci abandonnèrent la région deux ans plus tard pour faire place aux représentants d'un organisme missionnaire luthérien allemand, la Mission Evangélique luthérienne de Leipzig : LELM. A partir de 1892, cette fondation missionnaire demeurera responsable de la christianisation des Chagga jusqu'en 1959 lorsque le territoire missionnaire du Kilimanjaro joint le Conseil Mondial Luthérien en qualité d'Eglise autonome de droit et sous le nom d'Eglise Luthérienne du Tanganyika du Nord¹⁰. Pour être complet, il convient d'ajouter que la présence et l'activité de la LELM ont été interrompues à deux reprises : une première fois de 1920 à 1925 et une seconde fois de 1940 à 1954 lorsque l'autorité britannique était opposée à la présence de personnel missionnaire allemand dans le territoire sous mandat. Dans ces deux intervalles, ce sont des missionnaires luthériens américains qui ont assuré la continuité de l'œuvre luthérienne dans la région du Kilimanjaro. Toutefois, l'auteur estime que l'impact de l'éloignement de la LELM du terrain et de son remplacement à deux reprises par un autre organisme et par d'autres personnes peut être considéré comme négligeable du point de vue qui est le sien. Ces interruptions n'ont pas pu altérer notablement l'emprise de l'approche originale et

⁸ A. Shorter, 1973, p. 77—78.

⁹ D. C. Flatt, 1973. On trouve également quelques indications dans un travail inédit du même auteur : D. C. Flatt, 1968.

¹⁰ D. C. Flatt, 1973, p. 140—141.

de la méthode de christianisation propre pratiquées dès 1903 par le LELM dans la région ¹¹.

1903 : c'est la date d'arrivée de Bruno Gutmann comme missionnaire au Kilimanjaro. Celui-ci développera une doctrine missiologique, dont les bases théoriques nous importent peu ici ¹², mais dont la mise en application constitue, selon Flatt, le fondement et l'explication de l'extraordinaire réussite du luthéranisme parmi les Chagga. La conséquence pratique la plus importante et, certainement pour l'époque, la plus révolutionnaire de l'enseignement de Gutmann fut la décision de la LELM de ne pas se livrer à une prosélytisation des individus, mais de viser d'emblée à la christianisation de la communauté ethnique comme totalité et à faire passer tout l'ordre socio-culturel chagga dans l'Eglise. Les structures sociales et les valeurs culturelles autochtones ne devaient pas seulement ne pas être abolies ou condamnées, mais encore positivement promues et protégées contre l'influence dissolvante, désintégrante et destructrice de l'Occident moderne. Dès lors l'organisation clanique, le groupement en classes d'âge et en communautés villageoises, ainsi que toutes les pratiques, coutumes et valeurs qui s'y rattachent, sont positivement évalués et activement soutenus par les missionnaires. L'Eglise s'interdira d'intervenir pour les affaiblir ou les abroger. Elles constituent un ordre de la création émanant de Dieu et voulu par lui. La seule différence entre le peuple chagga non christianisé et le peuple chagga chrétien coïncide avec la différence entre disposition et accomplissement. Les seules nouveautés que l'Eglise introduit dans l'univers chagga sont le rassemblement autour des sacrements, la prise de conscience du péché, la motivation chrétienne du comportement charitable et une tendance à une intégration plus large au-delà des structures claniques et tribales.

Telle est la quintessence de la politique missionnaire à laquelle Flatt attribue le succès spectaculaire de l'Eglise luthérienne parmi les Chagga. En 1919, après vingt-sept ans de présence missionnaire, la mission enregistre douze mille adeptes. Vingt ans plus tard, elle en compte quarante mille. Encore vingt ans plus tard, en 1959, cent quatre-vingt mille Chagga sont baptisés dans l'Eglise luthérienne. Aujourd'hui, il n'y a pratiquement plus de Chagga païens ¹³.

Cette épopée réussie contraste vivement avec les maigres résultats obtenus par le même organisme missionnaire en pays arusha. Les Arusha, établis dans un territoire situé environ 75 km à l'ouest du Kilimanjaro, sont les voisins occidentaux des Chagga, et leurs structures sociales sont pour l'essentiel pratiquement identiques à celles de ce peuple. L'épine dorsale en est formée par le système clanique, le système des classes d'âge et les communautés villageoises. La densité de leur population est à peine inférieure à celle des Chagga. La pauvreté de cette description ethnogra-

¹¹ *Ibidem*, p. 147—148.

¹² Elles ont été exposées par Gutmann lui-même en 1925 : *B. Gutmann*. Voir aussi : *O. Raum - C. Wagner*.

¹³ *D. C. Flatt*, 1973, p. 144. Les membres de la tribu qui ne sont pas luthériens sont catholiques. Il y a aussi une minorité musulmane. La population totale chagga était de 501 000 en 1967. Cfr. *A. Molinos*, I, p. 214.

phique — un grand mot pour la réalité qu'il désigne — et l'absence totale de données historiques ne font que refléter l'exiguïté de la notice de notre auteur qui, visiblement, ne croit pas à la pertinence des données ethnologiques et historiques pour son dessein.

La stratégie missionnaire développée par l'homme en charge de l'œuvre luthérienne parmi les Arusha constitue le contrepied de celle élaborée par Gutmann pour les Chagga. L. Blumer a dirigé le seul poste de mission LELM en pays arusha depuis son arrivée en 1907 jusqu'en 1930 sans interruption. Après son départ, un pasteur africain L. Laiser n'assurait pas seulement la continuation de l'entreprise missionnaire en pays arusha, mais encore la continuité de l'esprit de celui que les gens considèrent comme son fondateur. Les chrétiens du lieu l'appellent le « second Blumer ». Laiser fut tué dans un accident de route en 1958¹⁴. Comme il a déjà été dit, la méthode missionnaire de Blumer se situait aux antipodes de celle de Gutmann. Dès le début, la LELM visait à introduire une séparation aussi totale que possible entre les Arusha nouvellement convertis et leur ancien milieu païen. La conversion était appréhendée comme une affaire individuelle et les nouveaux chrétiens devaient consciemment rompre avec les anciennes structures sociales et l'univers culturel dans lequel ils avaient vécu jusqu'alors pour former le noyau séparé et isolé d'une nouvelle société, la société ecclésiale. On pratiquait une séparation rigide entre chrétiens et non chrétiens allant jusqu'à se traduire parfois géographiquement, les chrétiens s'établissant à proximité de la mission afin d'éviter le plus possible tout contact avec les païens. La mission contribuait ainsi directement à la désintégration de la communauté villageoise traditionnelle. Les classes d'âge et les clans, les coutumes traditionnelles étaient l'objet constant de dénigration et de condamnation. Le talon d'Achille de tout le programme antitraditionnel fut l'initiation des filles. Cette dernière comportait, comme chez les Kikuyu et les Chagga, la clitoridectomie qui provoqua une forte opposition de la part des missionnaires étrangers¹⁵.

Le travail missionnaire parmi les Arusha a débuté en 1904, trois ans avant l'arrivée de Blumer. Jusqu'en 1962, il n'y a eu qu'une seule paroisse. En 1926, l'Eglise avait réussi à faire entre quatre à cinq cents convertis. Vingt-cinq ans plus tard, en 1950, le nombre total des membres baptisés n'atteint pas trois mille. Encore quinze ans plus tard, en 1965, il était d'environ huit mille trois cents. Aujourd'hui, on estime qu'à peu près dix pour-cent de la population arusha s'est converti au christianisme. Pendant le temps dont elle a eu besoin pour réaliser ce maigre résultat chez les Arusha, la LELM a christianisé la totalité du peuple chagga¹⁶. Ce contraste significatif dans le domaine des résultats reflète, selon D. C. Flatt, le contraste au plan de la méthodologie mise en application par la même société missionnaire chez les deux peuples voisins¹⁷.

¹⁴ D. C. Flatt, 1973, p. 149.

¹⁵ *Ibidem*, p. 150.

¹⁶ L'auteur ne fait pas état de la présence et de l'activité de l'église catholique dans la région.

¹⁷ D. C. Flatt, 1973, p. 139—140, 151. Dans son étude inédite plus ancienne de 1968 l'auteur s'était exprimé de manière légèrement plus nuancée.

Le thème du manque d'adaptation aux structures et valeurs traditionnelles africaines de la part des missionnaires occidentaux se trouve au cœur de l'argumentation de nos trois auteurs. Aussi bien Shorter et Flatt que Barrett le mentionnent explicitement, mais chez le dernier il constitue une composante caractéristique de la notion plus englobante du manque d'amour. Les trois auteurs établissent également une relation entre une stratégie missionnaire dont l'adaptation est absente et l'échec, au moins partiel, de l'entreprise missionnaire. Cet échec prend une double forme, celle de l'incapacité des Eglises historiques de maintenir l'unité et de prévenir l'émergence de corps dissidents et indépendants, et celle d'un manque de réponse positive à l'annonce de l'évangile. L'optique de Barrett est concernée par la première, celle de Shorter et Flatt se préoccupe de la seconde. Shorter mentionne explicitement les Kikuyu et la controverse de l'*irua*. Les faits kikuyu figurent également explicitement dans le dossier sur lequel Barrett appuie ses conclusions¹⁸. Flatt, de son côté, traite du problème de l'adaptation chez deux peuples est-africains qui, comme les Kikuyu, pratiquent l'initiation comportant la circoncision pour les garçons et la clitoridectomie pour les filles, cette dernière constituant le « talon d'Achille » dans l'approche de la culture traditionnelle par les missionnaires chez un des deux peuples étudiés.

Comme on sait, notre intérêt spécifique va à la question du rapport étiologique éventuel entre l'attitude missionnaire à l'égard des Africains et leur culture autochtone et l'émergence des Eglises indépendantes. A première vue, seule la thèse de Barrett semble concerner directement cette perspective. Cependant, du point de vue strictement missionnaire et missiologique — mais non pas nécessairement du point de vue anthropologique, ni d'ailleurs du point de vue théologique —, le refus opposé à la prédication du message chrétien et la fondation d'Eglises dissidentes apparaissent comme des réflexes apparentés. Ce sont deux réactions qui expriment un rejet du monde missionnaire, même si le premier refus est plus total que le second, qui s'avère plus sélectif et ne porte que sur certains aspects du comportement ou du message des missionnaires. C'est pourquoi Barrett d'une part, Shorter et Flatt d'autre part, peuvent rattacher les deux phénomènes à une même cause sous-jacente. Le premier va même jusqu'à rapprocher les cas chagga et kikuyu et à les comparer entre eux¹⁹. Cette circonstance nous permet de mener le dialogue avec les thèses de ces auteurs en nous basant sur des données historiques et ethnologiques empruntées au paysage humain d'une zone géographiquement continue, ce qui présente certains avantages méthodologiques. Nous disons géographiquement continue, car au cours de la discussion nous amènerons également les Maasai sur la scène, à côté des Kikuyu, Chagga et Arusha. Sans l'équation des deux phénomènes réactionnels en présence — équation dont, répétons-le, nous ne soutenons la légitimité que sur le plan de la réflexion missiologique —, une approche comparative à l'intérieur d'une zone géographiquement continue, et qui devait évidemment englober le territoire

¹⁸ Voir notes n° 6 et 7, et D. Barrett, 1968, p. 118, 140, 221.

¹⁹ Voir note n° 6.

Shorter

Barrett

Flatt

Kikuyu	Kikuyu		Kikuyu
	Chagga	Chagga	Chagga
		Arusha	Arusha
			Maasai

kikuyu, n'aurait pas été possible, parce que ni parmi les Maasai, ni parmi les Arusha des mouvements séparatistes n'ont émergé jusqu'à ce jour²⁰.

3. Les fluctuations de l'opinion africaine

Avant d'examiner de plus près la thèse sous la forme particulière qu'elle revêt sous la plume de chacun de nos trois auteurs, et afin d'éviter les répétitions et les redites, il nous paraît utile de développer au préalable quelques considérations d'ordre général, susceptibles d'être formulées à propos des affirmations des trois chercheurs en présence et, de manière plus générale, à l'égard de la plupart des auteurs contemporains qui traitent du problème de l'adaptation d'une façon rétrospective.

Nous n'allons pas prétendre que des erreurs n'aient pas été commises par les missionnaires européens au cours de l'évangélisation des peuples non occidentaux. Ce serait aller à l'encontre de l'évidence la plus manifeste²¹. En revanche, nous ne pouvons nous défaire de l'impression qu'une bonne part de simplisme entre dans le jugement que la génération actuelle, par la bouche et la plume de conférenciers et d'écrivains contemporains, porte sur les acteurs de cette grande entreprise missionnaire de la fin du dix-neuvième et de la première moitié du vingtième siècle et qui, quoi qu'on en dise, demeure un des temps forts de l'histoire du christianisme. Nous avons déjà émis ailleurs l'opinion que, dans la mesure où elle recherchera l'objectivité et aura œil et attention pour la complexité des situations et des problèmes, l'historiographie future devra probablement être moins sévère pour les missionnaires que ne se montrent aujourd'hui une certaine littérature et une certaine opinion publique, aussi bien dans les pays du Tiers Monde qu'en Occident même²². Il nous semble qu'en cette matière, comme sans doute en beaucoup d'autres, on obéit trop facilement aux injonctions soit d'une vue entièrement romantisée et idéalisée des populations et des cultures conquises et détruites, dit-on, par les missionnaires, soit d'un nationalisme exacerbé et entièrement acritique des nouvelles nations, soit encore d'un complexe parfois morbide de culpabilité, d'autodénigrement et d'autodestruction à l'action masochiste duquel l'Occident paraît se livrer sans défense et au moyen duquel il inhibe et émascule les forces créatrices qui lui sont restées. Il convient, pensons-nous, de rompre, au moins en partie, avec le langage stéréotypé et presque consacré dans lequel on traite aujourd'hui du rôle des missionnaires dans le passé. Certes, il énonce un aspect très réel et important de la question. Mais dans la mesure où il se veut l'expression de la vérité totale, nous n'hésitons pas à le qualifier de décidément mythologique. Il est temps d'aborder les faits avec un regard moins prévenu et moins partial et de les

²⁰ D. Barrett, 1968, note pourtant qu'il y a eu un mouvement indépendant parmi les Chagga en 1967. Il existe également une secte religieuse parmi les Arusha, mais elle semble rejeter le nouveau testament et ne pas revendiquer une qualité chrétienne. Voir : G. Kimirei. On peut en convenir que le phénomène de l'indépendance religieuse est de fait pratiquement inexistant dans les deux tribus.

²¹ On ne nous reprochera pas de ne pas avoir de ces erreurs une conscience aiguë. Cfr. V. Neckebrouck, p. 225—228.

²² Ibidem, p. 227.

replacer dans leur contexte véritable et total qui doit leur restituer leur signification et leur portée exactes. Le sujet que nous énonçons ainsi fournit matière à tout un livre. Il ne saurait, évidemment, être question de le traiter ici de manière exhaustive. Il s'agit seulement de relever quelques points susceptibles d'éclairer le problème qui nous intéresse présentement, celui du rôle causal des missionnaires dans la genèse des Eglises indépendantes, plus particulièrement de la AIPCA.

Une première donnée qu'on perd souvent de vue en jugeant le passé missionnaire est qu'il n'est en général facile de dire *a posteriori* ce qui aurait dû être fait, et même de s'étonner que cela n'ait pas été fait, que parce que dans leur position rétrospective les juges se permettent la plupart du temps de simplifier le tableau de la situation sur laquelle ils se prononcent en écartant un certain nombre d'éléments. On travaille de la sorte avec une image rétrécie et déformée du passé du seul fait que l'attention demeure rivée à, – exclusivement concentrée sur – et absorbée par les termes du problème de l'adaptation qu'on finit par poser d'une manière quasi abstraite, dégagée de toute l'épaisseur et de toute la complexité de l'humain concret. On se laisse aller à une telle simplification, nous semble-t-il, en déclarant quasi *ex cathedra* que la seule bonne attitude, du point de vue pastoral, concernant le problème de l'*irua ria aka* était l'option prise en la matière par l'Eglise catholique et certains missionnaires de la CMS. C'est méconnaître entièrement l'extrême versabilité et la foncière ambiguïté de certaines réactions africaines. Nous ne voulons guère insinuer que ces réactions soient dépourvues de toute logique. Au contraire, dans la plupart des cas il est possible de leur trouver une explication qui n'est pas privée de rationalité. Mais cela n'enlève rien à leur imprévisibilité ni à la nature traumatisée de la conscience dont elles procèdent.

On nous pardonnera de relater ici une petite histoire, triviale par son contenu mais significative par sa portée indicative d'une mentalité. La scène est un grand séminaire en Afrique. Les missionnaires européens, qui avaient fondé et dirigé jusqu'alors la maison, avaient introduit un régime alimentaire dans lequel la nourriture européenne et les plats locaux étaient représentés d'une manière à peu près paritaire. Lorsque des membres du clergé autochtone prirent en main la direction de l'établissement, ils ne furent pas lents à décider que ce changement au sommet devait avoir des répercussions à la cuisine. Le glas ayant sonné pour l'impérialisme culturel et l'ère de l'adaptation et du retour à l'authenticité glorieusement inaugurée, on ne consommerait désormais plus rien de ce qui avait été importé par les colonialistes ; on ne ferait honneur qu'aux seuls produits du sol national, préparés d'après des recettes ancestrales. Cependant, après quelques mois, l'idée se mit à poindre que cette modification culinaire était susceptible d'être interprétée comme une dégradation du niveau général de la maison et comme une injure au prestige de ceux qui y enseignaient et étudiaient. Aussitôt cette découverte faite, le personnel de la cuisine reçut ordre de contribuer désormais au relèvement du *standing* et de la renommée de la maison et de n'envoyer au réfectoire que des plats et des mets typiquement occidentaux. Nous ne savons pas exactement quel facteur a révélé, environ un an plus tard, les inconvénients de cette nouvelle

solution. Toujours est-il qu'au bout de cette période le séminaire est retourné au régime culinaire que lui avaient légué des missionnaires « incompétents et racistes ».

Nous en convenons volontiers, l'anecdote est banale, la matière insignifiante, et le bon sens et l'équilibre ont fini rapidement par reprendre le dessus. Mais le déroulement de l'épisode représente un modèle qu'on repère également dans des matières autrement importantes et complexes. C'est uniquement à cause de cette valeur typologique que nous l'avons rapporté et point dans le but d'affubler de ridicule qui ou quoi que ce soit. Nous comprenons trop bien la perplexité et le dépaysement de la conscience africaine dans cette période de transition, de recherche et de consolidation d'une nouvelle identité, pour nous livrer à un tel procédé.

Un autre exemple relativement simple est celui de la politique linguistique. De quelle langue les missionnaires auraient-ils dû promouvoir l'usage sur le terrain, par exemple au Kenya, pour être adaptés aux aspirations des populations ? Trois possibilités se présentaient. Ils pouvaient ou bien stimuler l'emploi de la langue ethnique, ou bien celui de la *lingua franca*, le kiswahili, ou bien encore celui de l'anglais, la langue du colonisateur. Ont-ils encouragé l'usage de la langue ethnique, par exemple dans l'enseignement et le culte, les voilà après coup accusés d'avoir voulu favoriser la tendance au tribalisme en préservant l'insertion ethnique et archaïque des populations. Ont-ils soutenu la propagation du kiswahili, on n'a pas tardé à leur attribuer le mépris de la langue locale et de ceux qui la parlent en faveur d'une langue originaire de chez « les sauvages de la côté ». Dans la mesure où ils ont voulu promouvoir l'anglais, on leur reproche de pratiquer l'impérialisme culturel, de vouloir occidentaliser et aliéner culturellement les Africains, de détruire leur culture ancestrale. Par contre, dans la mesure où ils ont omis de propager l'anglais on les accuse de ne pas traiter les Africains à pied d'égalité avec les Blancs, de leur interdire l'accès au savoir occidental, de les considérer comme des sous-développés avec lesquels on ne communique pas au moyen d'une langue européenne. Tous ces reproches et accusations contradictoires, nous les avons entendus proférer à diverses reprises et dans différents milieux africains du Kenya. En regard de tels faits on comprendra que nous avons souvent admiré l'aisance et l'assurance de ceux qui ne semblent expérimenter aucune difficulté à stipuler ce que les missionnaires auraient dû faire !

Ce que nous voulons mettre en lumière est l'ambiguïté du contexte dans lequel les missionnaires étaient obligés de poursuivre leur œuvre, ambiguïté qui rebondit sur toutes les démarches qui sont entreprises dans un tel climat. Elle entraîne notamment comme conséquence qu'une solution particulière adoptée par les missionnaires et découlant d'une volonté sincère d'adaptation peut ne pas être saisie d'emblée comme possédant une telle signification par les Africains. Il arrive que ceux-ci ne se rendent compte que plus tard du bon sens qui avait inspiré la décision missionnaire. Il arrive également que dans des situations où les missionnaires ont obéi sur-le-champ aux injonctions africaines, cette docilité leur soit par après comptée en erreur. En d'autres mots, la scène où se joue l'interaction de l'attitude missionnaire et de la réponse africaine, et que trop d'auteurs dépeignent comme un champ où régnent une simplicité, une clarté, une

rigueur, une immutabilité et un niveau d'abstraction caractéristiques des applications numériques en mathématiques, est traversée et se trouve compliquée par tout l'inédit, l'imprévisible et le perpétuellement mouvant du dynamisme et de l'évolution des situations et des perspectives propres au contexte du changement socio-culturel ou d'acculturation. Nous avons rappelé jadis à quel point il est essentiel pour la missiologie et la pastorale de ne point perdre de vue cette réalité lorsqu'elles se penchent sur le problème de l'adaptation tel qu'il se pose aujourd'hui et dans la perspective de l'avenir²³. Mais il est tout aussi important de tenir compte de ce facteur de complexification lorsque nous proférons des jugements sur le passé. Il s'agit, en effet, d'un élément qui est à l'œuvre pratiquement depuis le début de la christianisation de l'Afrique.

Ce que nous essayons de faire comprendre est que, telles que les choses se présentaient concrètement, et quoi qu'ils aient fait, les missionnaires étaient peut-être condamnés de toute façon à encourir tôt ou tard le blâme de l'une ou l'autre section de la communauté. Pour éviter qu'on nous accuse de nous égarer dans des considérations purement théoriques, retournons aux faits. Et d'abord aux péripéties culinaires du séminaire que nous ne chérissons qu'à cause de leur limpidité. Les missionnaires furent blâmés à cause du régime qu'ils avaient instauré. Il est manifeste qu'ils auraient été également blâmés s'ils avaient opté soit pour la solution purement européenne, soit pour celle purement locale. La suite de l'histoire le montre clairement. Mais qu'en est-il des faits kikuyu ? Relevons-en deux, ceux qui sont les plus pertinents dans le cadre de la genèse de la AIPCA : la question scolaire et la controverse de la circoncision. On se rappellera que les Kikuyu réclamaient sans cesse un enseignement de type plus littéraire — *plus occidental*, spécifions-le à l'attention de ceux qui tendent à faire de l'adaptation une panacée universelle. L'option prise alors par les missionnaires fut celle de la solution élaborée par la commission d'enquête Phelps-Stokes. En lisant l'étude approfondie que l'historien britannique K. King a consacrée à cette question²⁴, on ne peut s'empêcher d'être frappé par les qualités intrinsèques du système d'éducation proposé par la commission et mise en pratique par les missionnaires avec l'aide du gouvernement. En particulier on se rend compte qu'il avait le mérite d'être admirablement *adapté* aux besoins de la communauté agraire kikuyu de l'époque. A tout prendre, du point de vue adaptation les missionnaires (et, pour cette matière, le gouvernement colonial) n'avaient que le retard de leur avance. En écoutant les discours des hommes politiques kenyans et des fonctionnaires du ministère de l'éducation, ou en lisant les compte-rendus dans la presse, nous avons souvent cru rêver. En effet, ce qu'on y reproche à la politique d'éducation des missionnaires et du gouvernement colonial est son manque de pertinence (*irrelevance*) du point de vue des besoins concrets des masses africaines, son contenu trop occidental, sa primauté donnée à une langue étrangère. En un mot, on fait le procès précisément de cette éducation « littéraire » que les Kikuyu réclamaient à tort et à travers. Plus clairement dit encore, on accuse les missionnaires d'avoir

²³ *Ibidem*, p. 228—237.

²⁴ K. King, 1971 c.

donné beaucoup trop d'une chose qu'on les accusait jadis de vouloir donner trop peu. A lire certains passages d'un article écrit aussi tôt qu'en 1918 par un représentant des missionnaires britanniques, on a l'impression d'avoir affaire à un bleu de ce que les gouvernements africains actuels — et les spécialistes en matière d'éducation avec eux — considèrent comme l'idéal en matière d'éducation pour leurs pays ²⁵.

Du reste K. King, qui ne manque guère d'esprit critique à l'égard des instances coloniales et missionnaires, remarque : « Il devient de plus en plus important de souligner que les départements d'éducation et les missions en Afrique Britannique n'imposaient guère sans réfléchir dans les différents territoires un enseignement de style académique occidental. Autrement on risque d'avoir l'impression, en lisant des livres comme, par exemple, *Education for Self Reliance* de J. Nyerere, que les éducateurs britanniques n'avaient pas de scrupules concernant la nature élitiste, académique de ces institutions. La vérité est plutôt qu'il n'y a pas d'alarme sonnée ou de remède suggéré par Nyerere qui n'avait pas été donné ou proposé d'innombrables fois au cours de la période coloniale. Quoi qu'il en soit des échecs dans l'application (et ceux-ci étaient dus moins à l'apathie officielle qu'à la résistance africaine à l'éducation différenciée), il y a rarement un moment dans la période de 1843 jusqu'à 1953 qui manquait de protagonistes de l'adaptation. Comme Nyerere, ils ont construit des fermes-écoles modèles, ils voulaient faire de l'école primaire une partie intégrante de la communauté villageoise totale, ils ont défendu un égalitarisme qui préviendrait une élite privilégiée de se distancier des masses ²⁶. »

Comme nous l'avons vu au chapitre traitant de la lutte scolaire, au Kikuyu aussi c'est principalement la résistance africaine qui a contrecarré ou empêché la mise en application sur grande échelle de ce programme d'éducation et de formation véritablement adaptées, que l'on prône aujourd'hui comme « africain » ou « authentique » et que l'on reproche à ceux qui l'avaient conçu et proposé, il y a plus d'un demi-siècle, successivement d'avoir voulu réaliser et de ne pas avoir réalisé. Les missions sont rendues responsables de l'introduction et du développement d'une éducation littéraire de type plus occidental, qualifiée aujourd'hui de colonialiste, par ceux-là mêmes qui leur ont jadis reproché d'en priver l'Africain.

En ce qui concerne la circoncision des filles, nous avons pu constater que les fidèles catholiques kikuyu ne sont en général absolument pas fiers lorsqu'on leur dit qu'ils constituent aujourd'hui, parmi les chrétiens appartenant aux Eglises établies, le groupe où le pourcentage de filles pratiquant l'*irua* est le plus élevé ²⁷. D'autre part, nous avons vu qu'en 1947 — donc pas tellement longtemps après la fondation de la AIPCA — un groupe de chrétiens se détache de la AIM, à la suite d'une dispute sur la politique scolaire suivie par cette mission, pour former la ACCS. Les promoteurs de ce mouvement indépendant refusaient de se joindre à la AIPCA à cause

²⁵ L'article auquel nous faisons allusion est celui de J. H. Oldham.

²⁶ K. King, 1971 c, p. 254—255.

²⁷ En se basant sur des échantillons pris en 1972 dans deux écoles secondaires J. Murray, 1972, dit que ce pourcentage est 68 %. Il est 32 % pour les filles anglicanes et 7 % pour les presbytériennes.

de la position dite rétrograde de cette Eglise en matière de circoncision des filles. Dans certains milieux africains populaires anglicans et presbytériens on va aujourd'hui jusqu'à reprocher aux Eglises missionnaires qu'elles ne se sont pas attaquées à la circoncision des garçons. Toute sanctifiée que paraissait cette coutume par la consécration biblique il y a quelques années, elle est qualifiée à présent de païenne par des fractions laïques qui comptent parmi les plus engagées de l'anglicanisme et du presbytérianisme au Kikuyu²⁸. Un échantillon de filles membres de la AIPCA elle-même, qui a fait tant de cas de l'*irua*, montre qu'en 1972 plus de 30 % n'avaient pas subi la circoncision²⁹. Enfin, d'après une enquête encore plus récente (1975), faite à Nyeri, 82 % des chrétiens kikuyu estiment que la circoncision des filles devrait être interdite³⁰.

Il est intéressant de comparer ces faits avec la réaction de la jeune génération de Luthériens au pays chagga. Il se trouve que l'Eglise y est aujourd'hui fortement exposée aux critiques à cause de la politique de Gutmann. Les jeunes évolués ont entrepris une campagne de dénigrement de la clitoridectomie qui rappelle par certains aspects l'attitude des missionnaires protestants au Kikuyu il y a près de cinquante ans ! Des missionnaires pentecôtistes profitent de cette situation et exploitent dans leur propagande « la faiblesse » de l'Eglise luthérienne qui n'est pas parvenue à déraciner cette coutume³¹.

L'évêque anglican Lucas (1922—1944) a abordé le problème de l'initiation chez les Yao du sud-est de la Tanzanie de la même façon que Gutmann parmi les Chagga³². Mais moins de vingt ans après sa mort, le bien-fondé de sa politique est mise en question par ses successeurs sur le terrain. Par son attitude positive à l'égard des rites d'initiation, l'Eglise a contribué à la préservation d'un certain nombre d'aspects de la culture traditionnelle dont la valeur apparaît aujourd'hui plus que douteuse. Si l'Eglise n'avait pas pris jadis cette option conservatrice, dit-on, ces coutumes auraient probablement disparu sous l'influence de la modernité. Elles ont du reste perdu leur signification dans les villes. Et on accuse le rite chrétien qui les préserve de s'accrocher au passé tribal³³.

Ce à quoi nous voulons en venir, en attirant l'attention sur ces fluctuations relativement rapides de l'opinion, n'est rien d'autre que la suggestion

²⁸ Nous donnerons de plus amples indications à ce sujet dans une autre étude.

²⁹ J. Murray, 1972.

³⁰ C. Dutto, p. 191. Voici les détails des résultats de l'enquête. Catholiques : 78 % (les hommes 80 %, les femmes 76 %) ; PCEA : 78 % (les hommes 79 %, les femmes 76 %) ; Anglicans : 93 % (les hommes 100 %, les femmes 83 %) ; Chrétiens Indépendants : 75 % (les hommes 67 %, les femmes 100 %) ; autres Eglises Protestantes : 88 % (les hommes 75 %, les femmes 100 %). Ajoutons que pour les Kikuyu musulmans et adhérents de la religion traditionnelle les pourcentages sont respectivement 75 % (71 % pour les hommes et 77 % pour les femmes) et 55 % (38 % pour les hommes et 100 % pour les femmes).

³¹ Voir F. B. Welbourn, 1965, p. 112. Nous verrons dans un instant que déjà de son vivant et aussi tôt qu'au début des années 1920 Gutmann se trouvait âprement critiqué par les chrétiens africains à cause de son attitude à l'égard de la clitoridectomie.

³² Sur Lucas et sa méthode missiologique, voir L. Harries ; T. O. Ranger, 1972.

³³ F. B. Welbourn, 1965, p. 114.

que les choses et les situations sont infiniment moins simples qu'on n'a l'air de le penser d'habitude et qu'elles se présentent de telle manière que le seul conseil réaliste qu'on aurait pu donner aux missionnaires est peut-être en définitive celui que Freud aurait un jour donné à une mère venue le consulter à propos de l'éducation de son enfant : « Faites ce que vous voudrez, ce sera toujours mal ! »

On nous objectera probablement que nous sommes en train d'essayer de noyer le poisson dans les eaux troubles d'une échelle du temps élargie, mais peu pertinente. L'aspiration à l'enseignement littéraire de type occidental et le désir de maintenir l'institution de la circoncision des filles constituaient, dira-t-on, à l'époque de l'origine de la AIPCA deux demandes claires, pressantes et pratiquement unanimes de la communauté kikuyu. En s'obstinant à ne pas vouloir prêter l'oreille à ces revendications, les missionnaires se sont montrés aveugles pour les signes du temps, pour les exigences inhérentes à la situation socio-culturelle du moment.

Il a déjà été dit qu'il ne s'agit nullement ici de canoniser les missionnaires protestants, ni même de leur octroyer à titre posthume un brevet de lucidité ou de prévoyance exceptionnelles. La seule chose que nous avons voulu mettre en lumière, par souci d'honnêteté et en partie en réaction contre l'extrême simplisme qui voile trop souvent la complexité et l'enjeu réel du problème de l'adaptation, est que, étant condamnés à cause de leur attitude dans les questions sus-mentionnées, les faits subséquents montrent que les missionnaires auraient été tôt ou tard blâmés tout autant au cas où ils auraient adopté des positions différentes. Ce n'est pas là impliquer nécessairement que les vues des missionnaires protestants constituaient l'expression d'une théorie missiologique irréprochable ou d'une stratégie de christianisation idéale ou parfaite. C'est simplement affirmer que, les circonstances et l'évolution sur la scène africaine étant ce qu'elles sont, il était difficile, pratiquement impossible, d'éviter le blâme sous l'une ou l'autre forme. Il en résulte que *le blâme jeté sur les missionnaires est incapable, à lui seul, d'établir automatiquement leur responsabilité étiologique* dans l'émergence de l'Eglise indépendante. A moins de qualifier cette responsabilité d'inévitable, ce qui reviendrait du même coup à l'abolir. En effet, personne ne saurait être tenu pour responsable de ce qui est qualifié par ailleurs d'inévitable. Un processus qu'on ne dirige pas selon ses propres intentions ne possède pas de dimension véritablement éthique.

4. La connivence africaine

L'histoire des relations entre les missionnaires et les convertis kikuyu nous inspire une autre réflexion de portée générale pour le problème de l'adaptation, plus particulièrement pour la détermination de la responsabilité des missionnaires. Ce n'est pas sans intention que nous avons relevé que, loin de se contenter de s'en prendre à l'*irua ria aka*, les missionnaires se sont attaqués au contraire à toute une série de coutumes, d'usages, de modes d'expression symbolique traditionnels. On se rappellera que dans un grand nombre de cas, et contrairement à ce que nous apprend l'épisode de la controverse sur la circoncision, le peuple n'a opposé que peu ou pas de résistance à ces efforts dirigés contre sa culture ancestrale. Les Kikuyu n'ont

donc pas adopté une réaction uniforme dans toutes les circonstances où leur patrimoine culturel s'est trouvé assiégré.

A cela s'ajoute un autre fait. Il s'avère que dans les cas où le peuple s'est vraiment mobilisé contre une position prise par les missionnaires, et les exemples les plus célèbres de pareils cas au Kikuyu sont la controverse de la circoncision et la querelle scolaire, les missionnaires ont finalement dû céder à la pression populaire. A l'époque même où ils se mettent à appliquer avec zèle les recommandations de la commission Phelps-Stokes, les missionnaires prennent également des initiatives qui ne s'accordent pas avec les dites recommandations, mais qui rencontrent les aspirations du peuple. Nous parlons de la fondation des premiers établissements d'enseignement secondaire de type littéraire au Kenya. Replacé dans l'ensemble du contexte historique, il est impossible d'interpréter ce fait autrement que comme une victoire du peuple.

Suite à la réaction massive et violente des Kikuyu, la CSM s'est sentie obligée de revoir sa position en matière de circoncision des filles. Devant l'ampleur du mécontentement populaire elle a laissé tomber ses exigences. Pour éviter de perdre complètement la face et de désavouer publiquement son plus grand leader, qui avait déjà encouru la désapprobation du gouvernement, elle a attendu quelques années jusqu'à ce que l'orage avait commencé à s'apaiser, mais elle s'est rendue sur l'essentiel : elle a abandonné sa thèse de l'incompatibilité de l'*irua* avec la conversion chrétienne³⁴.

Ces faits suggèrent une idée que l'on ne rencontre guère dans la littérature missiologique contemporaine. Dans celle-ci les Africains sont présentés d'habitude comme des pauvres figurants, entièrement passifs et dociles, qui subissent sans plus les décisions des missionnaires déterminant de manière dictatoriale le modèle culturel de la vie chrétienne de leurs ouailles. Cette image correspond peut-être à la réalité en ce qui concerne les premières années de l'évangélisation, au moins dans beaucoup de cas. Mais les Africains se sont ressaisis rapidement. Les décisions concernant l'attitude à l'égard de la culture autochtone apparaissent, lorsqu'on y regarde de plus près, émerger en fin de compte du jeu de l'interaction des initiatives missionnaires et des réactions africaines. Nous ne voulons pas prouver l'improuvable et prétendre que la politique culturelles des missionnaires ait constitué l'émanation de procédures démocratiques et de structures de dialogue où la parole des chrétiens autochtones aurait pesé autant que celle des missionnaires. Une telle assertion serait certainement contraire aux faits. Mais ces mêmes faits semblent tout aussi réfractaires à une explication en termes d'une stratégie totalitaire des missionnaires. La meilleure façon de rendre compte des faits consiste, d'après nous, à dire que *les missionnaires n'ont pu abolir des coutumes ou imposer une occidentalisation sans le consentement, au moins tacite, ou la connivence, c'est-à-dire sans une forme de collaboration et d'appui, de la part des chrétiens africains*. Ce qui implique de toute évidence une image plus nuancée de la responsabilité des missionnaires dans la question de la destruction de

³⁴ Interview J. Gatu, 7-3-1965. Le Révérend J. Gatu est le secrétaire-général de l'Eglise Presbytérienne d'Afrique Orientale.

l'univers traditionnel africain. Si les chrétiens africains eux-mêmes n'avaient pas vraiment acquiescé dans une certaine mesure à la politique missionnaire en cette matière, celle-ci aurait été vouée à un échec certain.

L'idée que nous venons de proposer peut paraître évidente. Le fait que la littérature missiologique ne l'exploite pas davantage n'en devient que plus étrange. Si on veut parvenir à une répartition plus équitable des responsabilités, il faudra que les historiens fassent un jour la lecture des faits à la lumière de cette perspective. Voici en attendant, et à titre purement illustratif, deux témoignages africains qui, de manière très significative pour notre propos, soulignent la responsabilité des convertis africains, bien davantage que celle des missionnaires, dans l'abandon des traditions africaines. Le premier émane d'un pasteur de la *African National Church*, une Eglise indépendante parmi les Nyakyusa de Tanzanie : « Lorsque les Européens sont arrivés à Rungwe en 1891, les missionnaires ont réuni leurs convertis. Ils ont demandé à leurs adhérents nyakyusa s'ils désiraient suivre les modes de vie européens. Et les chrétiens ont choisi de suivre les modes de vie européens, parce que, prétendaient-ils, les Européens étaient leurs pères, étant donné que c'étaient eux qui leur avaient apporté le christianisme. *Ceci montre que les Européens savaient pertinemment bien qu'ils ne pouvaient pas nous imposer leurs traditions, sauf si nous-mêmes nous options pour elles. Ce sont les convertis qui ont opté pour les modes de vie européens qu'il faut blâmer* ³⁵. »

Le second provient d'un pasteur d'une autre Eglise indépendante, *The Last Church of the Lord*, également établie parmi les Nyakyusa : « Lorsque les Européens arrivèrent, ils ont suggéré que nous devions suivre nos propres traditions. Mais nos pères ont refusé cela, parce qu'ils préféraient suivre les traditions européennes ³⁶. »

On aura remarqué que ces textes illustrent en même temps le thème des fluctuations de l'opinion africaine, développé au paragraphe précédent.

5. Au-delà des apparences

Demeure qu'il est difficile de nier l'évidence. Notre reconstruction des événements démontre clairement que la politique scolaire et culturelle des missions protestantes a été appréhendée par la majorité de la couche populaire des participants africains comme le facteur étiologique déterminant dans la genèse de la AIPCA. La coïncidence géographique minutieuse, établie par J. Murray ³⁷, des zones d'absence d'attitude négative des missionnaires à l'égard de l'*irua* avec les régions où la AIPCA est également absente, d'une part, et des zones où les missionnaires ont agi contre la coutume avec les régions où la AIPCA s'est établie, d'autre part, indique que ces deux facteurs varient ensemble. Ces faits sont tellement criants qu'on ne saurait les escamoter et que toute explication qui omettrait d'en tenir compte se condamne à la stérilité. Nous mêmes, nous nous sommes appuyé sur ces faits pour réfuter les auteurs qui ont procédé à une bagatellisation

³⁵ Témoignage du pasteur Y. Mwailombe, rapporté par T. O. Ranger, 1971, p. 142.

³⁶ Témoignage du pasteur P. Mwasalwiba, rapporté par T. O. Ranger, 1971, p. 143.

³⁷ Cfr. Chap. XIV, parag. 5, 4.

du rôle causal de l'*irua*. Si nous ne voulons pas renier les idées proposées au paragraphe précédent, il faudra donc bien trouver le moyen de les harmoniser avec ces données. L'apparente contradiction entre les deux relance ainsi la réflexion et nous fournit l'occasion de développer une troisième considération d'ordre général.

Dans le cas de l'Eglise dont nous étudions l'origine, ce serait commettre une faute méthodologique de considérer l'attitude et le comportement des missionnaires comme des facteurs causals autonomes, possédant en eux-mêmes la matière et les motifs suffisants pour provoquer et déclencher la réaction des évangelisés. Une telle vision ne concorde pas avec les faits. Le lecteur sait que, après une période initiale d'incompréhension totale, les Kikuyu ont effectué une véritable ruée vers les écoles missionnaires, aussi primitives du point de vue matériel et élémentaires du point de vue intellectuel qu'elles soient, et que la campagne des églises contre la clitoridectomie a initialement connu un certain succès. Si nous mettons ce fait en relation avec le retournement d'opinion quelques années après la crise, que nous avons relevé au paragraphe 3 de ce chapitre, nous constatons que la phase de la réaction kikuyu se trouve encadrée de deux périodes, l'une antérieure et l'autre postérieure à l'époque de la controverse, où les idées missionnaires n'engendrent pas la révolte et rencontrent même l'approbation. Cette circonstance suggère que la réaction des chrétiens africains était avant tout tributaire de facteurs conjoncturels, et qu'en dernière analyse elle puisait ses motivations et sa véhémence à ces derniers, plutôt qu'au contenu et aux caractéristiques intrinsèques des positions missionnaires. Se borner à considérer et à critiquer celles-ci en elles-mêmes et en les isolant des circonstances historiques particulières qui, en définitive, sont responsables de leur caractère inacceptable aux yeux des Africains, c'est s'interdire toute compréhension véritable de la portée réelle des événements. Dans ces conditions, il devient presque fatal qu'on se trompe dans la localisation des responsabilités.

Quels sont ces facteurs conjoncturels ? Ce qui a fait apparaître comme venimeux aux Kikuyu aussi bien le programme scolaire pratique, agricole, social et adapté, que l'assaut des missionnaires contre l'*irua* n'est en substance rien d'autre que la présence, aux bords de leurs réserves, des colons blancs, dont ils redoutaient constamment la rapacité dirigée vers les biens fonciers ancestraux et les intentions destructrices à l'égard de la tribu. Les motivations — objectivement mythiques, mais subjectivement ressenties comme profondément réelles — devinées derrière l'action menée pour l'établissement des jardins d'école et contre la circoncision des filles en rendent témoignage.

Il est essentiel de se rappeler, comme nous avons pris soin de le faire au chapitre X, que les réactions africaines ne sont devenues intenses et n'ont pris les proportions d'un mouvement de masse qu'à partir de 1923 environ ; c'est-à-dire à l'issue d'une série d'événements politico-sociaux qui avaient convaincu le peuple que les colons étaient ses ennemis jurés, qui ne reculeraient devant rien quand il s'agirait de l'asservir, de l'exploiter et de s'appropriier ses terres, et que les missionnaires, à cause des options qu'ils avaient prises à l'occasion de cette série d'événements, s'étaient révélés aux yeux du peuple les alliées fidèles des colons. Il convient égale-

ment de se souvenir du sens véritable de la résistance populaire aux efforts pour abolir l'*irua ria aka*. Notre enquête a révélé que dans l'esprit des gens il ne s'agissait nullement de la défense d'une vieille coutume ancestrale, chérie à cause de son antiquité ou de sa valeur d'expression de l'identité ethnique, donc de la défense d'un trait culturel en lui-même et pour lui-même, mais que la résistance revêtait la signification d'une lutte pour la préservation des terres non encore aliénées, et, par ce biais, en fin de compte, pour la survie même du peuple, non pas comme entité culturelle mais, plus profondément, comme réalité physique.

Il se révèle donc que ni les missions ni la circoncision des filles n'apparaissent au plan étologique comme des agents autonomes et des facteurs explicatifs autosuffisants. Les premières n'y deviennent pertinentes qu'à cause de leur lien présumé ou réel avec les colons, la seconde qu'à cause de sa relation soupçonnée avec la terre. Replacée dans son contexte total et décollée du niveau abstrait et factice où la situe la discussion missiologique, la querelle sur la circoncision se présente dès lors comme un épisode de la lutte entre *les Kikuyu et les colons*, lutte dont le seul enjeu était en définitive *la terre*. Les données du problème missiologique, tel qu'on a l'habitude de le poser, se trouvent donc ici substantiellement altérés par le fait que se profilent derrière eux les contours d'une lutte *économique*, véritable déterminante des comportements et des réactions. Au plan du vécu la querelle n'emprunte pas, pour ainsi dire, sa signification et sa consistance à ses propres termes. Contrairement aux apparences et aux avis des commentateurs, ce n'est pas dans leur rôle de détracteurs de la culture traditionnelle que les missionnaires sont redoutés et rejetés, mais plutôt dans la fonction de chaînon intermédiaire, qui leur est attribuée, entre les colons et les terres kikuyu. En se mobilisant contre les missionnaires, ce n'est pas tellement à une tentative d'abolir une coutume ancestrale, avec son faisceau de significations et de valeurs vraiment traditionnelles, que le peuple résiste, mais plutôt à ce qu'il croit être une ruse diabolique pour le couper de sa source de subsistance et attenter à sa vie. En d'autres termes, *la signification profonde de la querelle de la circoncision réside pour les participants kikuyu dans le fait qu'elle leur permet de transposer et de vivre au niveau symbolique le problème économique et politique qui les hante et les obsède*. Le passage du politique et de l'économique au symbolique pouvait s'effectuer avec d'autant plus d'aisance que la terre, qui formait l'issue politico-économique centrale en jeu, constitue également le centre de l'univers symbolique kikuyu. En affirmant leur attachement à la vieille pratique initiatique, les Kikuyu se procurent la satisfaction de donner corps et expression à leur volonté ferme et décidée de défendre le patrimoine foncier ancestral dans une situation où tous les autres moyens d'extérioriser cette intention, notamment les moyens politiques et à fortiori militaires, leur ont été enlevés ou sont rendus impraticables ou inefficaces.

En résistant aux missionnaires, les Kikuyu triomphent symboliquement des colons, sur le plan du réel inattaquables et invulnérables parce que protégés et favorisés sur toute la ligne par le gouvernement colonial. Le maillon le plus faible de la chaîne étrangère se prête d'autant mieux à la substitution au chaînon plus solide que certains aspects de son comporte-

ment ont rendu l'identification de l'un avec l'autre plus aisée à la conscience symbolique. Enfin, le succès obtenu au plan symbolique par la fondation d'une Eglise indépendante libère du désespoir étouffant secrété par le sentiment d'impuissance, engendre la conviction, fut-elle illusoire, de lutter efficacement, entretient l'espoir qu'une victoire future plus décisive demeure possible, constitue la garantie de l'imminence des lendemains qui chantent. De ce point de vue la querelle de la circoncision fait figure de jalon sur la longue voie vers le recouvrement de la liberté et de l'autonomie, que Thuku avait ouverte et qui conduira plus tard au soulèvement Mau Mau.

La dimension symbolique revêtue par les événements dans la conscience populaire a échappé aux auteurs. Aussi bien à ceux qui, en limitant leurs informations à celles provenant d'une fraction minoritaire de la AIPCA, réduisent la controverse à un trivial prétexte pour réaliser un projet de nationalisme culturel et religieux³⁸, qu'à D. Barrett qui cherche le nœud du drame dans le manque de compréhension de la culture traditionnelle de la part des missionnaires. Face à ces tentatives respectives de sous-évaluation et de sur-évaluation de la querelle, il convenait d'établir sa véritable signification.

Ceci nous ramène à notre propos. A la lumière des considérations qui précèdent l'application aux faits kikuyu du thème missiologique à la mode de l'autodénigrement systématique et acritique, et dont la thèse de Barrett ne constitue qu'une variante, ne peut être qualifiée que de superficielle. Au plan du vécu, la querelle de la circoncision constitue avant tout une réaction vitale du peuple qui vise, *au-delà des missionnaires*, le défi et la menace que représentent les *colons*. La thèse que nous venons de formuler, et que nous croyons établie par l'ensemble de cette étude, se situe à l'antipode des vues de Barrett, pour qui la présence de colons constitue tout au plus un facteur de l'arrière-fond de l'émergence de l'indépendance religieuse, mais jamais un élément déterminant, qui serait, par contre, à chercher dans une protestation *religieuse* contre les *missionnaires*³⁹. C'est précisément ce que nous contestons. Car c'est très explicitement et très spécifiquement à la présence des fermiers blancs, et aux intentions qui leur sont prêtées, que l'idéologie populaire puise les motivations de sa réponse à l'initiative missionnaire. Certes, cette initiative y est. Mais ce n'est pas contre le sens qu'on lui prête d'habitude — et qui coïncide en fait avec sa signification matérielle —, celui d'un dénigrement de la culture traditionnelle, que le peuple réagit. Sa réaction puise sa motivation dans — et s'adresse à la connexion soupçonnée entre l'attaque missionnaire et les visées des colons. La controverse sur la circoncision, *telle qu'elle a été concrètement vécue par les masses populaires kikuyu*, perd tout sens et toute consistance en dehors du facteur colonial. En fin de compte, elle s'épuise dans sa référence à ce dernier. Et comme on sait quelle signification étiologique on doit attribuer à cette controverse dans l'origine de la AIPCA comme mouvement populaire, il n'y a guère d'hésitation à avoir sur le rôle

³⁸ F. B. Welbourn, 1961 ; C. G. Rosberg - J. Nottingham ; J. B. Ndungu. Voir Chap. XIV, paragr. 1.

³⁹ D. Barrett, 1968, p. 126.

proprement déterminant, et non seulement conditionnant, du contexte colonial dans la genèse de cette Eglise. C'est la controverse sur l'*irua* qui explique l'adhésion massive au mouvement d'indépendance religieuse, et c'est l'interprétation populaire de l'histoire des relations entre Kikuyu et colons qui rend compte des proportions prises par la querelle.

Reste cependant que ce sont les missionnaires qui ont provoqué la crise, et que l'interprétation des relations entre colons et missionnaires en termes de connivence doit être ajoutée à celle de l'histoire des rapports entre Kikuyu et colons, si l'on veut avoir un tableau complet des facteurs pertinents. Nous en convenons et nous en tiendrons compte en formulant nos conclusions.

Avant d'en venir à celles-ci, nous voudrions faire remarquer que la lutte scolaire, dont le rôle dans la genèse de la désaffection à l'égard des Eglises protestantes semble totalement méconnu et oublié, aussi bien par D. Barrett que par A. Shorter, emprunte son intelligibilité au même cadre de référence que la controverse sur la circoncision. En effet, c'est la façon particulière dont les colons interprétaient l'adaptation de l'enseignement aux Africains, et pas en soi l'interprétation des missionnaires de cette même adaptation, qui était rejetée par les Kikuyu. On se souviendra que, même si les missions et les colons étaient en partie d'accord sur le genre d'enseignement à procurer aux Africains, les uns et les autres avaient néanmoins des vues divergentes quant à la finalité ultime de cet enseignement. L'amélioration des conditions de vie, le progrès social et le développement de l'agriculture et de l'artisanat dans les réserves africaines figuraient, dans l'optique des missionnaires, parmi les buts essentiels de l'enseignement adapté. Par contre, les colons, rejetant non seulement l'orientation jugée « trop littéraire » de l'enseignement missionnaire, mais aussi toute initiative visant à améliorer le sort de la population, à cause du danger que représentait tout progrès réalisé à l'intérieur des réserves pour l'approvisionnement des fermiers européens en travailleurs noirs, refusaient d'assigner à l'enseignement toute autre finalité que celle de rendre l'Africain plus apte à devenir un serviteur plus qualifié et, de préférence, plus docile de son maître européen. C'est à l'égard de cette dernière perspective que les Kikuyu se sont montrés irréconciliables. Cette opposition ne s'adressait aux missionnaires que comme au chaînon exécutif avec lequel le peuple était en contact immédiat. Ce n'étaient pas les colons qui dirigeaient concrètement les écoles, mais les missionnaires et ici, comme dans la controverse sur la circoncision, ces derniers sont appréhendés comme étant fondamentalement de connivence avec les colons, comme des complices entièrement voués à l'accomplissement de leur dessein. En devenant les victimes de la lutte scolaire, les missions ont résorbé un coup que le peuple destinait en fait au colonat.

Un épisode particulièrement caractéristique de la lutte scolaire, celui des jardins d'école, devient, lui aussi, compréhensible grâce à la référence aux colons. Nous avons noté que les gens n'étaient pas opposés à l'idée de jardins d'école en soi : les écoles indépendantes les intègrent dans leur programme d'éducation et consacrent à leur entretien un soin particulier. Ce qui rendait l'initiative intolérable était, une fois de plus, l'ombre des colons que les Kikuyu voyaient planer sur elle sous la double forme de l'inter-

diction (émanant du gouvernement, mais inspirée par les colons) de cultiver sur ces parcelles des plantes commerciales, mesure constituant un des symboles les plus éloquentes de la discrimination et de l'injustice pratiquées par le régime colonial, d'une part, et la connexion soupçonnée entre l'établissement des jardins et les plans présumés de nouvelles amputations du territoire des réserves d'autre part. C'est donc clairement le contexte colonial qui rendait inacceptable aux yeux des Kikuyu la réforme de l'enseignement mise en application par les missions.

Il est temps de conclure. Au bout d'un article hautement stimulant, publié en 1971, R. Horton formule une thèse qui, si elle devait se confirmer, est de nature à révolutionner toute l'approche du phénomène de la conversion au christianisme ou à l'islam en Afrique Noire ⁴⁰. Traditionnellement, cette conversion est envisagée comme constituant exclusivement ou essentiellement le fruit des efforts déployés par les émissaires de ces religions étrangères. Cependant, une étude des processus d'évolution et de changement à l'œuvre à l'intérieur des religions africaines traditionnelles elles-mêmes, et ceci dès avant l'apparition des religions missionnaires sur la scène, mène à la constatation que les modifications enregistrées dans le domaine de la cosmologie et du rituel païens coïncident étrangement avec celles qui sont d'habitude attribuées à l'intervention de la prédication des missionnaires des deux religions mondiales en question. Cette constatation conduit Horton à affirmer que l'acceptation de la foi musulmane ou chrétienne est due autant au développement interne des cosmologies traditionnelles en réponse à des caractéristiques de la situation moderne indépendantes de l'intervention des missions, qu'aux activités des missionnaires eux-mêmes.

Sans entrer dans les détails de l'argumentation de l'auteur, il peut être utile de mentionner ici que le changement essentiel qu'il observe à l'intérieur des religions traditionnelles est constitué par l'évolution d'une cosmologie à deux étages, les esprits subordonnés et l'être suprême, où prédominent les premiers, vers une cosmologie aux mêmes deux étages, mais où l'ordre d'importance existentielle se trouve renversé au profit du second. Cette modification serait la conséquence d'un facteur non religieux, notamment l'élargissement de l'horizon géographique et, surtout, social des peuples chez qui on observe l'évolution religieuse décrite. Dans les cosmologies traditionnelles africaines, les esprits subordonnés expliquent et soutiennent les événements et les processus ayant lieu à l'intérieur du microcosme de la communauté locale et de son environnement immédiat, tandis que l'être suprême rend compte des événements et des processus survenant dans le macrocosme, c'est-à-dire dans le monde comme totalité. Comme le microcosme fait partie du macrocosme, les esprits subordonnés sont considérés comme des manifestations de l'être suprême ou comme des entités dont le pouvoir dérive en dernière instance de cet être suprême. Chez les peuples où le mode de vie est dominé par l'économie agraire de subsistance et où le commerce se trouve peu développé, les relations sociales ne s'étendent qu'exceptionnellement au-delà des frontières du microcosme. Certes, ils sont conscients de l'existence d'un monde plus large,

⁴⁰ R. Horton, 1971.

mais seulement comme d'une région qui ne les concerne pas directement. Étant donnée la structure de la cosmologie traditionnelle, on peut s'attendre à ce qu'une telle situation favorise une vie religieuse où la majeure partie de l'attention sera absorbée par les esprits subordonnés, les piliers du microcosme, et à ce que peu d'attention sera payée à l'être suprême, le soutien du macrocosme. Par contre, là où se développent des facteurs entraînant un élargissement du réseau de communications (par exemple, le commerce à longue distance), la vie sociale des participants restera beaucoup moins confinée à l'intérieur des limites du microcosme. Un nombre croissant de leurs relations couperont à travers les frontières de ce monde réduit. On constate qu'un tel état de choses engendre un déplacement d'accent à l'intérieur de la structure de la cosmologie : beaucoup moins d'attention va cette fois-ci aux esprits subordonnés, tandis que davantage d'intérêt est prêté à l'être suprême.

D'après Horton, ce modèle que, dans une étude subséquente, il a étoffé d'une série d'exemples assez convaincants⁴¹, nous procure une base permettant de rendre compte, dans chaque cas particulier, du résultat de l'exposition d'un peuple à l'influence de l'islam ou du christianisme. Dans les cas où les frontières microcosmiques s'imposent encore efficacement aux participants et où l'attention prêtée aux esprits subordonnés dépasse encore largement celle accordée à l'être suprême, l'impact des religions missionnaires demeure marginal et superficiel ; il y a peu ou pas de réaction positive à leur message. En revanche, là où les frontières du microcosme s'affaiblissent et s'effacent et où la définition de l'être suprême tend à devenir plus élaborée et le culte rendu à cet être plus développé, la réponse à l'islam et au christianisme s'avère infiniment plus positive. Par conséquent, ce sont la structure de la cosmologie de base et les limites que cette structure impose au potentiel prédisposant la cosmologie au changement social qui déterminent largement ce qu'un peuple donné acceptera ou rejettera des nouveautés qui lui sont proposées. Exposés aux mêmes influences missionnaires islamiques ou chrétiennes, certains peuples réagissent négativement et d'autres répondent positivement, d'après la structure de leur cosmologie traditionnelle. La variable cruciale n'est donc pas constituée par ces influences religieuses étrangères, mais bien par le système de pensée et de valeurs préexistant à l'introduction des religions missionnaires. Par conséquent, ces dernières ne figurent pas comme les facteurs causals vraiment cruciaux de la conversion. Il serait plus exact de les décrire comme des catalyseurs de changements qui étaient dans l'air de toute façon. L'élément causal vraiment déterminant serait à chercher dans la situation socio-économique. Lorsque celle-ci aura évolué de telle manière que les frontières du microcosme éclatent, un processus de changement se déclenchera à l'intérieur de la cosmologie traditionnelle. Cette évolution idéologique donnera lieu à son tour, soit à une réponse positive à la prédication missionnaire, soit, en l'absence de cette prédication, à une évolution religieuse fortement apparentée à celle que nous sommes habitués à attribuer à la conversion islamique ou chrétienne.

⁴¹ R. Horton, 1975.

Le modèle élaboré par Horton devra sans doute être mis au point, développé et perfectionné à l'avenir. En attendant, il procure au chercheur un schème théorique permettant de rendre compte d'un grand nombre de phénomènes religieux africains et résistant jusqu'à présent aux objections qui lui ont été adressées ⁴². Il montre à quel point la théorie de l'explication du religieux par le religieux risque de se couper de certaines sources de lumière lorsqu'elle est entendue et affirmée de manière dogmatique. Rien que de ce point de vue, l'étude de Horton méritait déjà d'être mentionnée ici. Ce n'est pourtant pas principalement pour cette raison que nous l'avons relevée, mais plutôt à cause de ses accointances avec le problème qui nous retient à présent. En effet, elle montre d'une part que la part des missionnaires dans la conversion des Africains s'avère notablement moins considérable qu'on n'a l'habitude de le prétendre, et d'autre part que cette conversion est dans une mesure importante en définitive attribuable à un nombre de facteurs non religieux, notamment à une série de composantes de la situation économique et sociale. *Sous cet aspect bien déterminé*, notre travail rejoint et confirme, *de manière entièrement indépendante*, les vues de Horton. *Dans les deux cas, on est amené à rompre avec une certaine surévaluation de la responsabilité des missionnaires*. En nous plaçant sur le point de vue missiologique, nous dirions que l'étude de Horton révèle qu'on a majoré leurs mérites, tandis que la nôtre démontre qu'on a, dans certains cas, exagéré leur culpabilité. Les missionnaires occupent incontestablement le devant de la scène, mais en réalité ils y figurent davantage comme catalyseurs et comme paratonnerres que comme véritables moteurs de l'évolution et comme déterminants réels du sens des événements. Comme on ne saurait attribuer aux missionnaires l'éclatement des frontières microcosmiques dû à des agents politiques, économiques et sociaux à l'œuvre dès l'époque précoloniale, on ne peut leur imputer la présence et les agissements des colons blancs au pays kikuyu. Ils ne sont pas plus responsables des derniers que du premier, et c'est manifestement rester à la surface des choses que d'inscrire à leur crédit ou d'imputer à leur responsabilité une évolution et une réaction dont les conditionnements et les déterminants échappaient entièrement à leur contrôle.

La validité universelle de la thèse de Barrett, qui décrit la nature profonde des mouvements indépendants religieux africains comme constituant essentiellement et avant tout une réaction contre les missions, a déjà été mise en question par M. L. Daneel dans son étude sur les Eglises indépendantes parmi les Shona de Rhodésie. L'auteur établit que l'écrasante majorité des membres des mouvements qu'il a étudiés n'ont jamais eu de connexion — ou n'ont eu que des contacts éphémères avec les Eglises missionnaires. Les fondateurs de ces mouvements n'ont pas préparé de l'intérieur de la dénomination missionnaire à laquelle ils appartenaient un schisme causant la sécession d'un corps importants d'adhérents de l'Eglise établie ⁴³.

⁴² Ces objections ont été formulées par T. O. Ranger - I. N. Kimambo, p. 15—16, mais surtout par H. Fisher. Horton en a tenu compte et y a répondu : R. Horton, 1975. Dans ce long article il recense, entre autres, une série de travaux qui semblent corroborer ses vues. On pourrait ajouter à ceux qu'il mentionne les études de E. A. Alpers, 1972, et de M. Wright, 1972.

⁴³ M. L. Daneel, p. 12.

Il ressort de notre étude que même des cas où une telle réaction anti-missionnaire paraît évidente à première vue, on ne peut pas déduire automatiquement que cette réaction vise vraiment les missionnaires comme constituant la racine du mal contesté, et certainement pas que les missionnaires soient effectivement coupables des situations contre lesquelles les indépendants réagissent. Les deux erreurs ont été commises par Barrett, au moins en ce qui concerne la AIPCA. Il ne semble pas avoir perçu que même lorsque deux variables, en occurrence l'opposition missionnaire à la culture traditionnelle et l'émergence d'Eglises indépendantes, varient ensemble, cette corrélation n'exprime pas nécessairement une relation de cause à effet, mais peut très bien être due à un troisième facteur qui, pour demeurer dans l'ombre de l'arrière-fond, n'en exerce pas moins son influence causale déterminante.

6. Trois univers complexes

Evidemment, le raisonnement que nous venons de proposer s'expose à une objection dont ses propres termes sont les vecteurs. Car, même si on estime que nous sommes parvenu à faire admettre que les missionnaires ne peuvent pas être tenus responsables du contexte dans lequel ils ont dû œuvrer et de l'impact que ce contexte a exercé sur la réaction africaine, notre exposé reconnaît néanmoins que la connivence des missionnaires avec les milieux européens du Kenya, plus particulièrement avec les colons, a pu s'imposer aux Kikuyu avec toute la force d'une réalité objective. Or, la connexion perçue entre ces deux groupes d'Européens constitue une pièce cruciale du dossier étiologique. Une question ne peut donc être évitée : oserions-nous prétendre que dans la genèse de la perception de cette connivence la responsabilité des missionnaires ne se trouve pas non plus engagée ? Nous n'écarterons pas l'objection. Mais, avant d'y répondre au chapitre suivant, nous devons d'abord achever l'exposé des considérations plus générales.

A en croire nos auteurs — et beaucoup d'autres ne diffèrent guère d'eux sur ce point —, on acquiert l'impression que le degré d'adaptation à la culture traditionnelle locale pratiqué par les missionnaires constituerait l'exacte mesure du succès de leurs efforts d'évangélisation. Dans cette optique, l'idéal à atteindre consisterait évidemment en une adaptation aussi profonde et complète que possible à la situation socio-culturelle régnante.

Qui ne voit pas que cette formulation rigide trahit une vision abstraite des choses qui refuse de tenir compte aussi bien de la complexité des données et de la variété des situations que des faits qui contredisent la thèse ? Dans beaucoup de cas des innovations sont acceptées avidement, des vieilles coutumes abandonnées sans regret, des nouveautés aspirées par le souffle du dynamisme qui porte les cultures et intégrées aisément dans l'univers traditionnel. Vouloir pratiquer en pareille conjoncture l'adaptation aux structures et valeurs locales reviendrait à ramener à contre-courant d'une évolution qui est explicitement voulue par les membres mêmes de la société à laquelle on prétend s'adapter. Nous avons rappelé qu'il existe effectivement des situations où les Africains se sont opposés

aux tentatives des missionnaires de valoriser le patrimoine culturel autochtone. Le donné africain ne se présente donc pas comme une masse homogène et unanime à laquelle on pourrait se contenter d'appliquer une stratégie missionnaire unique et uniforme ⁴⁴.

En deuxième lieu, la manière abstraite de poser et de résoudre le problème missiologique que nous critiquons ici implique l'usage d'un vocabulaire dichotomique dans la description du monde missionnaire. On nous présente celui-ci comme partagé en deux groupes radicalement différents et opposés du point de vue de la méthodologie qu'ils pratiquent : il y a d'une part les missionnaires qui sont animés du souci d'adapter leur message aux réalités autochtones, et d'autre part les missionnaires qui rejettent résolument une telle approche. Une pareille image n'offre qu'une vue tronquée des choses qui sont autrement nuancées. En réalité, on pourrait affirmer, sans crainte de se tromper, à propos de chaque société missionnaire qu'elle a été, dans son approche du monde africain, successivement plus ou moins adaptée ou plus ou moins inadaptée selon le point de vue sur lequel on se place ou selon la question particulière qu'on envisage.

Il est manifeste que, par son attitude de non-ingérence dans les cérémonies initiatiques, l'Eglise catholique apparaît comme plus adaptée à la culture traditionnelle kikuyu que l'Eglise presbytérienne qui a déclaré la guerre à certains aspects de ces rites. Mais lorsqu'on envisage la question du point de vue des institutions du mariage, par exemple, la position prise par la première Eglise paraît tout aussi inadaptée que celle tenue par la seconde. L'une et l'autre ont condamné sans ambiguïté et sans restrictions le mariage polygame, considéré par la culture kikuyu comme la forme normale, souhaitable et idéale de l'union matrimoniale. Elles ont été toutes les deux également inadaptées dans leur attitude à l'égard de la manière kikuyu de régler le sort des veuves. Enfin, d'un troisième angle de vue, celui du mode de gouvernement traditionnel, l'Eglise catholique, avec ses structures monarchiques, fortement hiérarchisées, autoritaires et peu démocratiques, telles que la théologie consécutive au premier concile du Vatican (1870) les définissait, apparaît comme désespérément inadaptée aux réalités kikuyu. Par contre, l'organisation ecclésiastique de l'Eglise d'Ecosse était presque créée sur la mesure des institutions politiques, des organes d'autorité et d'administration peu structurés, démocratiques et appliquant un système de roulement des dignitaires que connaissaient les Kikuyu.

Lorsqu'on prend comme critère la question de la clitoridectomie, il est évident que Gutmann était plus adapté à la culture traditionnelle des tribus du Kilimanjaro que Blumer et Laiser. Mais cela ne signifie guère que ces derniers aient été inadaptés sur toute la ligne, ni que l'approche de Gutmann n'ait pas été entachée de certaines inadaptations caractérisées à la situation réelle. L'institution des anciens d'Eglise, telle qu'elle fut orga-

⁴⁴ Le problème est sans doute de tous les temps et de tous les lieux. Lorsque, après le deuxième concile du Vatican (1963—1965), l'église catholique entreprend d'adapter sa liturgie et certains aspects de sa doctrine aux exigences de la culture contemporaine, elle satisfait un grand nombre de ses adeptes, mais elle provoque également la résistance et l'opposition d'autres groupes de fidèles.

nisée par la LELM parmi les Arusha, copiait fidèlement l'institution des anciens de la tribu ⁴⁵. Les anciens chrétiens étaient divisés en degrés d'ancienneté comme dans la société traditionnelle. Ils étaient sélectionnés et nommés selon les procédures en vigueur dans les différents clans de la tribu, et ils exerçaient dans la communauté chrétienne les mêmes fonctions d'arbitrage qui leur revenaient traditionnellement. À l'époque où Gutmann prêchait le christianisme aux Chagga, le kiswahili, sorte de *lingua franca* d'Afrique Orientale, pénétrait de plus en plus dans la région du Kilimanjaro comme langue du commerce et des affaires et, plus tard, à l'époque du mandat britannique, comme instrument de l'enseignement et comme langue du territoire entier. Or, c'est un aspect du tableau socio-culturel que Gutmann a délibérément refusé d'assimiler et auquel il s'opposait, au point qu'il était défendu aux écoliers de parler le kiswahili lorsque Gutmann était dans les parages ⁴⁶. Gutmann était également hostile aux revendications des Chagga d'un enseignement plus poussé et plus occidental que celui qu'il était disposé à leur accorder. Aussi, vers les années 1930, les missionnaires plus jeunes de la LELM n'étaient plus tout à fait d'accord avec les vues de Gutmann sur le problème scolaire ⁴⁷. Enfin, la LELM a dû faire face à une révolte des chrétiens chagga réclamant l'ordination de pasteurs autochtones à laquelle Gutmann s'était toujours opposé, argumentant que cette fonction n'avait pas de précédent dans les institutions sociales de la tribu ⁴⁸. La mission a fini par passer outre aux objections de Gutmann parce qu'elle craignait que, n'obtenant pas satisfaction en cette matière, les chrétiens chagga ne cherchent des alternatives, et notamment ne choisissent de fonder des Églises indépendantes ⁴⁹. En d'autres termes, si Barrett pense que la méthode de Gutmann a pu enrayer l'éclosion de mouvements religieux dissidents parmi les Chagga, l'histoire de l'évangélisation de ce peuple montre également que les collègues du missionnaire allemand ont dû explicitement devier de la ligne de conduite que celui-ci défendait, justement pour parer au danger que les chrétiens ne se précipitent vers le schisme pour trouver une réponse aux besoins et aspirations que Gutmann ignorait au nom d'une doctrine en somme peu réaliste de l'adaptation. Même dans la question de la clitoridectomie, tellement importante pour notre sujet, Gutmann semble avoir fait preuve davantage d'obstination que d'intelligence et d'ouverture aux signes du temps. Il n'était pas suivi par les chrétiens chagga. L'ironie est cruelle, mais les faits sont là. En 1924, pendant qu'en Allemagne Gutmann mettait la dernière main à deux ouvrages sur sa politique missionnaire, les luthériens chagga se réunirent à Mamba pour discuter d'un certain nombre de problèmes concernant la vie de l'Église. Aucun missionnaire européen n'assistait aux délibérations, à l'issue desquelles la clitoridectomie se trouva condamnée et ceux qui y tenaient stigmatisés comme païens !

Sur ce plan aussi les faits se révèlent donc plus complexes que les

⁴⁵ D. C. Flatt, 1973, p. 150.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 144.

⁴⁷ M. Wright, 1971, p. 178.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 178—179.

thèses missiologiques ne les font apparaître d'habitude. Le corollaire des idées que nous venons de présenter est que toute adaptation à la réalité traditionnelle n'est pas nécessairement gage de succès et, semblablement, que toute inadaptation ne constitue pas automatiquement un présage d'échec. Autrement dit, l'adaptation ou le manque d'adaptation ne se comportent pas toujours ni de manière contraignante comme des variables pertinentes pour la détermination de l'issue de l'entreprise missionnaire. Non seulement le public auquel s'adresse le message manifeste en la matière des exigences différentes, contradictoires, aussi bien diachroniquement que synchroniquement, mais encore il est difficile de dire d'avance quels sont les secteurs et les aspects de la culture traditionnelle, où, du point de vue missionnaire, l'adaptation se révélera une stratégie qui s'impose ou, au contraire, une démarche à éviter.

En effet — et c'est le troisième point que nous voulions souligner —, tout se passe comme si dans le mouvement d'affrontement aux civilisations étrangères les cultures africaines manifestent des points névralgiques, plus sensibles et plus prônes à la résistance que d'autres. Les conflits se cristallisent de fait autour de certaines coutumes particulières. Ainsi la clitoridectomie apparaît comme le talon d'Achille des relations entre les chrétiens et les missionnaires chez les Kikuyu et les Arusha. Or, notre étude de la controverse sur l'*irua ria aka* montre que le rite ancestral n'y est pas défendu contre les attaques à cause des valeurs sociales typiquement traditionnelles qu'il incarne, mais à cause d'un sens nouveau qu'il a acquis dans — et grâce au contexte créé par le changement socio-culturel. Avec les détails de sa physionomie historico-culturelle concrète, le cas kikuyu est probablement unique. Mais nous soupçonnons qu'il comporte un élément formel de portée universelle. Cette appréhension se base sur la prémisse que la réaction des peuples n'est pas dépourvue de toute logique interne, en admettant toutefois que cette logique ne sera pas toujours celle à laquelle nous sommes habitués. Ce point nous renvoie à des idées que nous avons déjà mises en lumière antérieurement dans ce chapitre. La leçon que nous en tirons est que la théorie selon laquelle le manque d'adaptation de la démarche missionnaire à la culture traditionnelle constitue la cause de l'émergence des Eglises indépendantes ou de la réponse négative des Africains au message chrétien, apparaît comme une formule beaucoup trop vague et infiniment simpliste. Ce qui paraît en jeu dans les réactions africaines à l'attaque missionnaire contre *certaines* composantes de leur culture traditionnelle semble être *moins le caractère traditionnel* de ces coutumes ou institutions, en d'autres mots *leur sens purement traditionnel, qu'un surplus inédit de signification qu'elles dérivent du contexte historique et socio-culturel nouveau*. Nous espérons montrer plus loin, en soumettant à un examen critique les vues de Flatt, que cette façon de regarder les faits, qui rend compte de manière satisfaisante de l'épisode de l'histoire kikuyu que nous avons étudié, s'avère également féconde lorsqu'elle est appliquée à l'expérience d'autres peuples que nous avons impliqués dans notre recherche, notamment les Arusha et les Maasai. A elle seule une connaissance, même assez approfondie, du patrimoine culturel traditionnel n'aurait dès lors pas été d'une grande utilité aux missionnaires, contrairement à ce que semblent penser Barrett et tant d'autres

avec lui. *Il aurait fallu encore qu'ils aient pris conscience des transformations opérées au niveau de l'idéologie des institutions ancestrales par l'impact de la présence étrangère, dont ils constituaient par ailleurs eux-mêmes un élément.* Les anthropologues, c'est-à-dire des spécialistes formés à l'observation et l'enregistrement de tels phénomènes, ne les perçoivent souvent qu'au bout de longs efforts difficiles et grâce à une ascèse soutenue qui soumet à une même continue et rigoureuse analyse les faits observés et les interprétations, les projections et les phantasmes de l'observateur.

A la double complexité, celle du monde africain avec ses fluctuations et ses sélections, et celle du monde missionnaire qui ne se laisse pas emprisonner dans le schéma dualiste qu'on tend à lui appliquer, s'ajoute donc, pour rendre le chercheur encore plus sceptique à l'égard des formules à prétention explicative universelle, celle du milieu où s'effectue l'interaction mutuelle des deux premières, et qui est celle d'un univers soumis aux secousses du changement socio-culturel.

Décrire et analyser en détail les résonances dans la conscience autochtone des mutations provoquées par la rencontre de l'Afrique avec l'Occident, du processus de substitution d'un monde nouveau au système traditionnel, des bouleversements profonds engendrant des crises en tous domaines, de la transformation des symboles et des valeurs, est une tâche qui peut être abandonnée aux soins de l'anthropologie. Nous voudrions ici seulement attirer l'attention sur la profondeur des traumatismes qu'a dû engendrer cette expérience inédite.

Nous ne voulons guère signifier que les siècles d'histoire africaine précédant la rencontre avec l'Occident n'ont connu qu'un conglomerat de tribus isolées, repliées sur elles-mêmes, entièrement privées de ce contact avec le monde extérieur qui a toujours constitué dans l'histoire des civilisations le stimulant le plus puissant et le plus fécond du changement et de l'évolution culturels. Cette image d'un continent gelé dans une stagnation perpétuelle ne forme qu'un des nombreux mythes ayant cours sur l'Afrique. D'abord, les sociétés traditionnelles considérées en elles-mêmes n'étaient pas entièrement privées d'aspirations tendant à l'amélioration ou au changement. Cela devient de plus en plus évident au fur et à mesure que croissent nos connaissances sur l'Afrique ancienne.

Aussi bien l'histoire que l'archéologie et l'anthropologie admettent et démontrent aujourd'hui qu'il n'y a pas et qu'il n'y a jamais eu de société, de civilisation ou de culture absolument stagnantes. Elles évoluent de manière différente, les unes plus rapidement que les autres, certaines régressent — ce qui constitue encore une forme de changement —, aucune ne s'immobilise réellement. Il s'agit d'une loi universelle de la vie, qui est essentiellement mouvement, à laquelle les sociétés, modernes et traditionnelles, ne se soustraient pas. En toute rigueur le terme immobilisme, utilisé souvent pour caractériser les sociétés traditionnelles, n'est donc adéquat que d'un point de vue comparatif, c'est-à-dire par rapport à ce qui se passe dans des civilisations évoluant plus rapidement.

Ensuite, les changements culturels s'effectuaient à travers les relations que chaque peuple africain entretenait avec les autres groupements peuplant le continent. On s'imagine encore trop souvent les tribus africaines

comme des entités socio-culturelles hermétiquement closes, n'entrant en contacts sporadiques avec leurs voisins que pour les combattre. En réalité, ces peuples migrant durant des siècles dans toutes les directions et à travers toute l'étendue du continent, ont fréquemment établi entre eux des relations commerciales, exercé des pressions les uns sur les autres, conclu des alliances politiques et militaires, réalisé des fusions volontaires ou par la conquête, encouragé des mariages intertribaux. Ils se sont empruntés mutuellement des éléments linguistiques, parfois des langues entières, des coutumes et d'autres acquisitions culturelles. A vrai dire, pas moins qu'ailleurs, l'aventure humaine a été en Afrique celle d'un continuel ajustement de la vie à des éléments et des conditionnements nouveaux.

Enfin, si une certaine isolation par rapport au monde extérieur non-africain constitue incontestablement une composante du tableau du passé africain, elle n'a jamais été totale. Elle a même été beaucoup moins importante qu'on ne le croit d'habitude. Depuis des temps anciens, il y a eu des contacts avec des régions éloignées comme la Chine, la Perse et les Indes. Les Phéniciens et les Romains avaient abordé le continent sur quelques côtés. L'Afrique de l'Est a été en relation avec le monde arabe depuis le septième siècle et l'Ouest Africain au moins depuis le onzième. Il y a eu des échanges entre l'Afrique Noire et le monde méditerranéen. L'influence de ces contacts est responsable de l'introduction d'un grand nombre de facteurs qui, à présent, font partie intégrante de la physionomie culturelle africaine.

Aussi bien les aspirations et l'évolution internes que les contacts inter-africains et les rencontres avec l'extérieur ont forcé les peuples africains à des formes de changement, à de nouveaux décollages. Malgré toute leur brièveté, ces considérations font apparaître la fausseté d'une image de l'Afrique à laquelle la notion de changement serait complètement étrangère et qui serait congénitalement privée de puissance créatrice. Elles mettent en lumière que le changement ne constitue pas un facteur inconnu aux Africains. Ce qui est nouveau pour eux sont les caractéristiques avec lesquelles se présente le changement impliqué dans l'avènement de la modernité occidentale.

En effet, tout ce que nous venons de dire n'empêche pas que la rencontre avec l'Europe a revêtu dans l'histoire africaine la signification d'un choc sans précédent. Pour être encore relativement brève en durée, en un seul siècle son impact sur le continent noir a dépassé de loin tout ce qu'ont pu signifier les contacts antérieurs avec lesquels l'Afrique était déjà familiarisée ⁵⁰.

En intégrant dans le passé les apports d'autres peuples, africains ou autres, les tribus africaines n'avaient jamais éprouvé la sensation que les bases de leur société étaient gravement mises en question, ébranlées ou ruinées. Elles adoptaient et absorbaient les nouveautés sans que celles-ci ne portassent sérieusement atteinte aux structures fondamentales de leur

⁵⁰ Certains ont pris prétexte de la brièveté effective de ce contact pour en minimiser l'impact. Voir, par exemple, G. Were, 1968, p. XIII. Mais il n'y a pas de lien nécessaire entre la durée d'un contact et l'étendue de son influence.

société et de leur culture⁵¹. Même en admettant que toute nouveauté constitue de quelque façon un défi, il a fallu attendre la pénétration européenne avant que celui-ci ne prenne la forme et les proportions d'une puissance rongeant comme une lèpre – et déracinant comme une tornade les fondements même de la société traditionnelle, menaçant finalement de démantèlement complet ses structures, sa culture, son éthique et sa foi. Dans ce sens nous sommes autorisés à dire que la rencontre avec l'Europe se présente réellement dans l'histoire africaine comme quelque chose d'absolument inédit et comme un événement décisif. Les grains de destruction de l'ancien équilibre semés par ce qui, vue l'immensité du continent, n'a constitué qu'une poignée de Blancs, paraissent chargés d'une telle force explosive que normalement l'Afrique nouvelle ne pourra plus jamais recouvrir un état reproduisant fidèlement les modèles fondamentaux et les lignes de faite caractéristiques de sa condition précoloniale. Dans la mesure où la recherche anthropologique repère de telles reproductions, elles apparaissent comme émergeant au bout d'une crise de mutation, affectées de tous les stigmates de cette expérience et ne s'affirmant qu'à travers de multiples travestissements. La tradition ne survit que comme composante d'une configuration nouvelle où ses traits se trouvent associés à – et combinés avec ceux de la modernité.

A la lumière de cette donnée, n'est-ce pas se montrer quelque peu naïf de supposer qu'une telle expérience dramatique puisse advenir à un peuple et être digérée par lui dans un climat de parfaite sérénité, sans réactions, heurts, affrontements, conflits, éruptions de toute sorte ? N'est-ce pas mal connaître l'histoire et la nature humaine de s'attendre à ce que les transformations profondes imposées à l'Afrique, et encore par des puissances étrangères, admirées certes mais aussi détestées, et à un rythme accéléré qui n'était pas le sien, s'effectuent sans aucun sursaut des centres nerveux vitaux d'un univers traditionnel assiégé et blessé de tous côtés ? N'est-ce pas rêver tout haut que de penser que le contact entre deux civilisations tellement différentes et souvent antagonistes aurait pu s'établir et se maintenir dans l'atmosphère d'un perpétuel thé dansant ?

C'est pourtant l'impression que donnent nombre d'auteurs disant ouvertement ou insinuant entre les lignes : si les missionnaires avaient fait ceci, si les missionnaires n'avaient pas fait cela... Décrire le souhaitable ou le futurible sans se préoccuper de l'abîme qui souvent les sépare du possible peut certainement être une démarche autosatisfaisante pour l'esprit de l'écrivain, mais en réalité elle demeure un exercice assez vain et peu réaliste. Les missionnaires ont œuvré dans une conjoncture de mutation socio-culturelle intense, profonde et accélérée. Ils constituaient eux-mêmes des composantes intégrantes d'un événement dont la portée peut être décrite comme inaugurant le passage des sociétés africaines de l'état de froideur à l'état de chaleur. Cette dernière terminologie, empruntée à Lévy-Strauss, définit, de manière surtout théorique et toujours relative, comme froides les sociétés dont le milieu interne est demeuré proche du zéro de température historique et qui se distinguent par leur effectif restreint et leur mode

⁵¹ Comme toutes les règles, celle-ci compte des exceptions. Mais nous parlons ici de l'Afrique en général.

mécanique de fonctionnement, et comme chaudes les sociétés apparues en divers points du monde, à la suite de la révolution néolithique, et où des différenciations entre castes et entre classes sont sollicitées sans trêve, pour en tirer du devenir et de l'énergie ⁵².

La pénétration occidentale a fait monter considérablement la température historique du milieu africain. Cette injection de chaleur entraîne un accroissement de complexité. Une complexité grandissante est à son tour liée, dans les organismes vivants comme dans les sociétés, à une augmentation des possibilités de désordre, de « bruit ».

Ce vocabulaire, qui aujourd'hui est surtout utilisé pour exprimer et expliquer les phénomènes de l'évolution et de l'innovation dans le domaine de la biologie, peut être appliqué également au devenir des sociétés et à leur complexification ⁵³. Désordre, bruit, erreur sont congénitales aux sociétés humaines et ils vont en augmentant au fur et à mesure que s'accroît le degré de complexité et de température historique de ces sociétés.

Du point de vue de la théologie occidentale classique, les réponses « déviantes » de certaines fractions des populations africaines au message missionnaire constituent du bruit, du désordre, des erreurs. On semble spontanément croire que ces derniers *devraient* être absents de l'histoire religieuse. On suppose sans plus et sans fonder cette supposition qu'ils *peuvent* en être écartés, *si seulement les missionnaires...* Mais au nom de quoi raisonne-t-on de cette façon ? On n'a certainement pas le droit de le faire au nom de la tradition chrétienne occidentale où les traces du désordre ne demeurent que trop visibles. A vrai dire, il n'existe, à notre connaissance, aucune tradition religieuse qui aurait totalement échappé au désordre des schismes, des sectes et des divisions. Le moteur de leur évolution laisse partout derrière lui comme fumée un nuage étiré de « bruit ». Voilà un nouveau contexte, immensément agrandi mais non moins pertinent pour autant, dans lequel il convient également de situer la question de la responsabilité des missionnaires et qui est susceptible de jeter sur elle sa lumière particulière : le contexte du bruit qui accompagne partout l'évolution de l'humanité, qui paraît intrinsèque et inhérent à son devenir, y compris à son devenir religieux. Certains moments de ce devenir, notamment ceux qui sont témoins d'un saut effectué sur l'échelle de la complexification, d'une montée de la température historique, seront particulièrement propices au déclenchement des générateurs du désordre. L'époque marquée par la rencontre avec l'Europe offre incontestablement l'image d'une telle période pour l'Afrique.

Le concept de bruit que nous avons introduit peut paraître aléatoire. Mais il s'agit d'un aléa qui apparemment s'impose comme un élément contraignant, inévitable et, jusqu'à nouvel ordre, irréductible parce qu'intimement solidaire du changement socio-culturel et vraisemblablement consti-

⁵² C. Levi-Strauss, 1973, p. 40. On doit souscrire, pensons-nous, à l'essentiel des critiques adressées à cette distinction par G. Balandier, 1974, p. 173—214. Si elle est retenue ici c'est moins à cause de son contenu formel, qui est sujet à caution, que parce qu'elle permet d'énoncer au moyen d'une formule à la fois concise et bien frappée le phénomène de complexification et d'accélération de l'histoire advenu à l'Afrique depuis le début de la période coloniale.

⁵³ Voir sur cette notion de bruit : E. Morin, p. 29, 129—130.

tutif de la condition humaine telle que l'humanité a jusqu'à présent été forcée de la vivre. Nous serons donc amenés à la conclusion, humiliante pour ceux qui sont habitués à incapsuler dans des schémas doctrinaux étroits des lignes de conduite présumées valables pour les continents et les siècles, que l'aléa — ou ce que nous sommes momentanément obligés de désigner par ce nom, parce que notre connaissance trop fragmentaire des faits et des mécanismes tient encore voilée la logique à laquelle ils obéissent peut-être — joue un rôle dans l'histoire dont nous nous imaginons encore trop souvent que seules la conduisent notre raison et notre démenée. Ce que nous appelons ici aléa n'est en effet qu'un nom provisoire donné aux effets imprévisibles d'une complexité trop opaque et non encore domestiquée. C'est sans doute l'intuition de cette complexité de l'humain qui inspirait à Freud la réflexion que nous avons déjà rapportée : « Faites ce que vous voudrez, ce sera toujours mal. » Qui sait si elle ne constitue pas également le fondement anthropologique de la parole énigmatique et obscure de l'apôtre : *Oportet haereses esse* ?

Lorsque nos auteurs suspendent la nature de la réponse africaine à l'évangélisation aux seules décisions et attitudes des missionnaires, ils se moquent, à notre avis, de la complexité et de l'opacité du réel historique. Bien sûr, un événement met en jeu l'action et la libre initiative des sujets, mais aussi tout un réseau de déterminismes historiques, économiques, sociaux et culturels qui pèsent de toute leur pesanteur sur la volonté humaine. Il ne procède pas seulement d'un acte du vouloir du sujet ; il émerge plutôt comme la résultante de l'interaction des choix délibérés et des poids conjugués de l'histoire, des structures et de ce que nous avons appelé le mytique. Il nous semble que l'histoire des origines de la AIPCA illustre à merveille la pertinence de ces propos.

Concluons. Nous avons tenté de dédramatiser le problème du rôle causal de l'adaptation ou du manque d'adaptation, d'en émasculer l'aiguillon passionnel en dévoilant quelques aspects de sa complexité et en sollicitant de la part des milieux intéressés la reconnaissance de leur impact et de leurs implications pratiques. Nous tenons à répéter que sous aucun prétexte il ne peut s'agir de couvrir d'un large manteau de miséricorde toutes les fautes commises, de se démettre de ses responsabilités, de s'aliéner au profit d'un vague aléa assumant la fonction d'avatar séculier de l'ancien *deus ex machina*. En revanche, il s'agit de consentir au fait que les situations et les conjonctures comportent, peut-être congénitalement, toujours des franges d'incertitude inévitable qui constituent le tissu où se développent les cancers de l'histoire. S'il est vrai que le consentement à la nécessité constitue le début de la sagesse comme de la liberté, le seul fait de débusquer le contenu concret de cette nécessité de la forêt des apparences de contingence qu'elle se donne, ou plus exactement des mythes par lesquels nous l'obscurcissons et des mystifications dont nous l'habillons, se trouve investi d'une force libératrice qui tonifie la faculté de compréhension, rend plus équitables les jugements sur le passé, éclaire la pratique pour l'avenir et permet d'opposer une attitude de sérénité et de confiance au fracas des discours, des procès aussi bruyants que sommaires et des stratégies chaque fois à nouveau proclamées révolutionnaires et enfin salutaires.

Les idées développées au chapitre précédent contiennent chacune des éléments susceptibles de faire ressortir le caractère un peu rapide des thèses, et de certaines de leurs implications, que nous proposons les trois auteurs avec qui nous dialoguons. Il nous faut à présent regarder d'un peu plus près le contenu spécifique de chacune de ces thèses et en examiner critiquement la valeur explicative pour les événements kikuyu.

1. *Amour ou volonté de puissance ?*

L'absence d'amour chez les missionnaires, se manifestant aussi bien dans leur refus de communion et de fraternisation concrètes avec les Africains que dans leur incompréhension et leur attitude négative à l'égard des traditions culturelles autochtones, constitue, selon ses propres dires, la clef de voûte de la théorie explicative de D. Barrett. Si cette vue était exacte, on devrait normalement s'attendre à ce que l'amour se révèle être la préoccupation centrale des indépendants et le thème privilégié de leur théologie. Lorsqu'un groupe se détache d'un corps donné, parce qu'il estime qu'une valeur particulière s'y trouve bafouée, il est normal qu'il remette lui-même en honneur et promeuve la valeur méconnue qui, précisément, motive ses origines comme association indépendante.

Nous n'avons trouvé rien de tel dans la AIPCA¹. L'esprit qui prédomine chez les membres de la première génération de cette Eglise, et qui suinte par toutes leurs paroles et toutes leurs attitudes, en est un de revanche, de victoire goûtée avidement dans l'autosatisfaction, de désir non encore assouvi d'un statut particulier d'Eglise d'Etat qui viendrait consacrer l'ambition de dominer officiellement et publiquement la scène politico-religieuse du Kenya. La perspective qui envahit tout est, au niveau de la communauté, celle de la défense des intérêts kikuyu. En notre terminologie on pourrait spécifier ces intérêts comme étant politiques, sociaux, économiques ; restant plus proche du mode d'expression kikuyu, nous dirions, que la préoccupation majeure demeure l'entretien, le développement et le renforcement de la force vitale du groupe. Cette idéologie de la communauté se retrouve au niveau des individus qui l'intériorisent et la vivent en l'appliquant aux groupements, familiaux ou résidentiels, plus restreints dont ils font partie. En un mot, le foyer de ralliement des indépendants n'est pas le thème de l'*agape*, de la *philia* ou de la *philadelphia*, mais bien plutôt celui de la puissance. Il est probable que ce soit le fait que l'Eglise accepte de se mettre au service de cette perspective profondément traditionnelle, qu'elle permette à ses fidèles d'inféoder à cette orientation anthropocentrique un appareil liturgique et théologique

¹ Ni d'ailleurs dans les autres églises indépendantes kikuyu que nous avons eu l'occasion de connaître d'un peu plus près.

auréolé du prestige de l'Occident, qui explique que tant de vieilles personnes, qui reculent devant une adhésion aux Eglises missionnaires, se sentent parfaitement à l'aise au sein de la AIPCA. Il est vrai que la circonstance qu'on ne leur demande pas l'effort d'un catéchuménat prolongé, contrairement à la pratique des Eglises missionnaires, entre pour une part dans l'explication du phénomène. Mais il est vraisemblable que le fait que le nerf central de la philosophie traditionnelle ne se trouve pas mis en question leur facilite également les choses. Le théocentrisme officiel de la prédication missionnaire est étranger à la mentalité kikuyu. Les deux motivations ne rivalisent d'ailleurs pas, la première se situant au niveau conscient, la seconde relevant de l'inconscient.

Quoi qu'il en soit de cette question, ce qui importait ici était de dire que le concept biblique d'amour, avec ses multiples connotations, ne constitue guère le noyau essentiel de la théologie de la AIPCA, et que cette dernière n'a certainement pas été fondée dans le but de revaloriser ce thème en réaction contre une Eglise où il était insuffisamment reconnu et vécu.

Les gens ont déserté les Eglises missionnaires parce qu'on les forçait d'abandonner une coutume à l'observation de laquelle ils croyaient, dans le contexte colonial, suspendu leur sort économique, historique et mystico-cosmique ; donc non pas, parce que les missionnaires appréciaient insuffisamment leurs coutumes ancestrales, mais parce qu'ils étaient convaincus de la connivence des missionnaires avec les intentions destructrices prêtées aux colons. En d'autres termes, quoi qu'il en soit du manque d'amour des missionnaires, si on veut le faire intervenir comme facteur explicatif dans la genèse de la AIPCA, il faudra de toute façon le *décoller de la notion d'incompréhension de l'univers traditionnel auquel Barrett le lie comme une cause à un symptôme*. Car, vu sous cet angle, il est privé de pertinence. Nous sommes donc à nouveau renvoyés au thème de la solidarité entre colons et missionnaires qui, dans le cas kikuyu, semble s'imposer comme le vrai noyau de la question de la responsabilité des derniers dans l'émergence de notre Eglise indépendante.

2. Amour et explication scientifique

Une deuxième réflexion à propos de l'interprétation de Barrett porte sur la valeur explicative du concept « manque d'amour », qui constitue la clef de voûte de la thèse. L'auteur est à la recherche d'une cause ultime capable de rendre compte de l'ensemble du phénomène de l'indépendance religieuse sur toute l'étendue de l'Afrique subsaharienne. Sa démarche méthodologique se veut scientifiquement justifiée. Comment procède-t-il ? Il isole une série de dix-huit variables socio-culturels et historiques qui paraissent liées à l'apparition des mouvements religieux indépendants. En voici l'énumération : 1. caractère bantu du peuple ; 2. population dépassant cent-quinze mille unités ; 3. présence de la polygamie ; 4. importance du culte des ancêtres ; 5. culte de la déesse de la terre ; 6. présence du gouvernement colonial depuis plus d'un siècle ; 7. occupation de terres tribales par des colons blancs ; 8. revenu national annuel *per capita* dépassant vingt-cinq livres ; 9. présence missionnaire depuis plus de soixante ans ;

10. traduction d'extraits bibliques en langue vernaculaire ; 11. publication du nouveau testament ; 12. publication de la bible ; 13. publication du nouveau testament depuis plus de soixante ans ; 14. densité des missionnaires protestants dans le pays dépassant le taux de vingt-deux ministres ordonnés par million d'habitants ; 15. proportion des musulmans dans le pays en dessous de cinquante pour-cent ; 16. proportion des protestants dans la tribu au-dessus de vingt pour-cent ; 17. proportion des catholiques dans la tribu au-dessus de vingt pour-cent ; 18. présence de l'indépendance religieuse dans une tribu voisine ².

Toutes ces variables sont mesurables, leur présence ou leur absence, leur impact sur – ou leur corrélation avec l'indépendance religieuse aisément vérifiables. En cela, le choix de l'auteur se soumet aux exigences de la méthode scientifique. Mais, dans l'optique de Barrett, ces dix-huit variables ne constituent que les ingrédients d'un climat général qui, tout en préparant et en favorisant l'éclosion des mouvements religieux indépendants, n'en forme pas pour autant la vraie cause sous-jacente commune. Cette dernière serait à chercher, comme nous le savons déjà, dans une pénurie d'amour chez les missionnaires à l'égard des Africains et des réalités africaines. C'est précisément à ce sujet que nous avons quelques questions à poser.

On voit mal, en effet, comment cette nouvelle variable se situe en continuité avec les précédentes, comment s'effectue le passage des premières à la dernière. A la différence des dix-huit autres, celle-ci ne nous paraît pas un facteur facilement quantifiable ou vérifiable. Comment mesure-t-on le degré d'intensité de l'amour dont une personne est animée ? Sur quel critère se base-t-on pour classer les gens selon leur engagement charitable intérieur ? On pourrait évidemment répondre que l'arbre se reconnaît à ses fruits. Mais dans un cas comme celui qui nous occupe, ce serait omettre de compter avec la foncière ambiguïté qui pèse sur les extériorisations des sentiments humains et qui vicie fréquemment leur compréhension. L'intention procédant d'un cœur véritablement aimant demeure sujette aux erreurs d'interprétation et aux lectures distordantes qui y décèlent parfois exactement l'opposé de ce qu'elle entend signifier. C'est là une vérité générale dont, entre autres, l'histoire des relations entre missionnaires et Africains fournit mainte illustration.

En outre, même en souscrivant à l'hypothèse que l'intensité amoureuse ou charitable soit mesurable, on devrait encore se demander si on possède vraiment suffisamment d'indications tendant à établir que les missionnaires œuvrant au milieu de tribus fortement affectées par l'indépendance religieuse ont fait preuve de moins d'amour à l'égard de leurs ouailles que ceux qui ont évangélisé des peuples peu ou pas du tout touchés par le phénomène. En particulier, puisque le mouvement constitue jusqu'à présent surtout une caractéristique de la scène religieuse protestante, Barrett serait-il prêt à conclure que les missionnaires catholiques ont aimé leurs convertis africains davantage que ne l'ont fait leurs collègues protestants ? En tout cas, l'auteur ne fournit guère de données à l'appui de ces thèses et tout demeure à être prouvé.

² D. Barrett, 1968, p. 109.

Du reste, d'autres questions peuvent être posées dans le prolongement de celles qui précèdent. Ainsi, par exemple, comment convient-il d'expliquer la concaténation de schismes et de sécessions intervenant invariablement au sein des Eglises indépendantes elles-mêmes ? Si on reste fidèle à la théorie de Barrett, on se trouve acculé à la conclusion que l'amour des indépendants ne doit pas être de beaucoup supérieur à celui des missionnaires ! Tout cela pointe dans la direction de la non-pertinence du concept « manque d'amour ». Sa valeur heuristique sur le plan étiologique, son utilité et son applicabilité font problème. D'autant plus qu'on peut se demander si cette notion de manque d'amour n'est pas tellement vague et passe-partout qu'on peut presque l'avancer, sans crainte de se tromper, comme facteur explicatif de tous les conflits humains entre individus ou groupes ? C'est dire que nous sommes en présence d'une explication qui n'approfondit guère notre intelligence des choses. Un élément qui explique tout n'explique rien en particulier. Quel progrès ou approfondissement de la connaissance scientifique peut-on attendre d'une explication qui rattacherait tout ce qui se passe sur terre à l'existence et l'action du disque solaire ?

3. *Amour et relations sociales*

Et pourtant, nous avons nous-même décrit en termes non ambigus et bien plus sévères que ceux de Barrett l'absence de relations humaines chaleureuses et fraternelles, de participation véritable et de communion réelle entre les missionnaires et les Kikuyu³. Il nous faut revenir ici sur ce fait, puisque l'incapacité des missionnaires à créer des liens sociaux satisfaisants du point de vue autochtone peut aisément être attribuée à un manque d'amour de leur part. C'est très précisément ce que fait Barrett.

Seulement, énoncer la pertinence existentielle d'un élément est une chose ; évaluer la responsabilité de ceux qui ne semblent pas en avoir tenu compte en est une autre. Pour que cette responsabilité puisse être considérée comme étant en jeu, il faut que les agents mis en cause aient été conscients de l'importance vitale du facteur qu'ils ont négligé, et surtout qu'il ait été dans leur pouvoir d'agir autrement qu'ils ne l'ont fait. En d'autres termes, *amour et relations sociales satisfaisantes ne coïncident pas toujours ni nécessairement*. J'imagine qu'on puisse avoir le cœur brûlant d'amour et néanmoins ne pas parvenir à établir des relations sociales heureuses avec certaines personnes ou certains groupes.

Il ne faut pas perdre de vue que le fossé entre les expectations africaines et le comportement missionnaire en ce domaine ne doit pas seulement être analysé abstraitement en termes de jugements de valeur empruntés au code de la moralité biblique, comme le fait Barrett, mais aussi et d'abord en termes d'une rencontre de deux cultures différentes. Le rôle primordial accordé aux relations personnelles dans l'univers traditionnel africain provient de la fonction vitale et irremplaçable qu'elles accomplissent dans la société. Cette dernière dérive d'elles ses structures, sa cohérence et son fonctionnement. Dans la société européenne industrialisée, à laquelle appartenaient les missionnaires, ces fonctions sont assumées par

³ Voir Chap. V, paragr. 2.

des rencontres, des transactions et des organisations au visage impersonnel. En dehors de certains milieux de base, comme la famille, l'absence de relations personnelles n'y est pas nécessairement ressentie comme un refus de communication ni interprétée comme une attitude d'inimitié. Le caractère impersonnel, anonyme, distant et indifférent de la plupart des démarches qui tissent la trame de la vie quotidienne dans les sociétés modernes n'est pas à identifier sans plus avec un manque d'amour. Il découle plutôt de certaines exigences structurelles de ces sociétés. Il s'agit d'un style de vie, d'une manière d'agir socio-culturelle, et non pas d'une attitude éthique. Tout ce qu'on est autorisé à affirmer est que ce style particulier, que les missionnaires ont tout naturellement transplanté en milieu africain, a été interprété par les Kikuyu comme l'indice d'une attitude morale d'indifférence, d'absence d'intérêt et de sympathie réels. C'est d'ailleurs de cette interprétation que notre description au chapitre V se veut l'écho, davantage que des sentiments subjectifs des missionnaires. Contrairement au « manque d'amour » dont parle Barrett, une telle interprétation constitue un fait observable. Et dans la mesure même où il était constatable, la possibilité demeurerait évidemment ouverte aux missionnaires d'en devenir conscients.

Mais une telle prise de conscience ne constitue pas plus qu'une condition préalable à un comportement alternatif. Il fallait encore qu'une attitude différente s'avère praticable et conduise effectivement les Africains, à cette époque et au stade d'acculturation qu'ils avaient atteint à ce moment, à une révision de leur position initiale.

C'est un fait qu'en vertu de leur situation de célibataires, qui les prive des gratifications affectives et sentimentales d'un foyer, les missionnaires catholiques étaient en général davantage que leurs collègues protestants portés à nouer des liens personnels et des relations soutenues avec les convertis africains. Nous avons également constaté qu'un des premiers missionnaires de la CSM, A. R. Barlow, jouit auprès de ses successeurs d'une immense réputation comme spécialiste des relations avec le simple peuple kikuyu. Il nous a paru intéressant de connaître l'opinion des vieux Kikuyu à ce sujet et de savoir si ces faits ont eu à leurs yeux une portée semblable à celle que nous sommes tentés de leur accorder. Et en effet, à première vue, les deux réputations semblaient avoir un certain fondement dans la réalité. Les vieillards qui nous ont servi d'informateurs sur ce point admettent qu'en règle générale les premiers missionnaires catholiques étaient plus près des gens, faisaient davantage de temps pour parler avec eux « d'autre chose que de la religion », étaient plus abordables que les missionnaires protestants. Ils reconnaissent également que le presbytérien Barlow faisait un effort constant pour parvenir à maîtriser la langue du peuple et qu'il faisait preuve d'un grand intérêt pour tout ce qui concerne la culture kikuyu. Toutefois, pressés de dire s'ils estimaient qu'il y avait une différence *fondamentale* entre les missionnaires catholiques et R. Barlow d'une part et leurs collègues d'autre part, les informateurs tendaient à répondre par la négative. Voici quelques-unes des réactions : 1. « Ils étaient tous blancs. » 2. « Ils étaient tous d'accord avec le gouvernement et avec les colons. » 3. « Nous ne les avons pas entendu dire qu'il était bon qu'un Européen se marie avec une fille kikuyu. » 4. « Certains mission-

naires catholiques aimaient parfois visiter des familles kikuyu dans leurs huttes, mais on n'avait pas toujours l'impression d'être le bien-venu lorsqu'on voulait leur rendre la visite chez eux. » 5. « Barlow ne dédaignait pas la nourriture des Kikuyu ; en fait, lorsqu'il se rendait chez les gens, il en absorbait d'énormes quantités ; mais quand nous le visitions à notre tour chez lui, nous ne recevions pas de nourriture, à l'exception, parfois, d'une tasse de thé ; c'est la raison pour laquelle les gens ont finalement cessé de lui donner à manger. »

Ces réponses sont instructives de plus d'un point de vue. Nous nous bornons ici à relever les éléments susceptibles d'éclairer la question qui nous occupe pour le moment. Des différences dans l'approche des missionnaires ont été perçues comme telles par les Kikuyu. Mais cette perception n'abolit pas pour autant, en faveur d'une certaine catégorie de missionnaires, l'appréhension de la solidarité raciale fondamentale de tous les Européens du Kenya. Tous les missionnaires, quoi qu'il en soit des variantes individuelles dans leur approche des Africains, demeurent toujours des Blancs, ouvertement ou secrètement voués à la collaboration aux projets néfastes de leurs frères de race, les colons (réponses 1, 2, 3). En outre, le comportement divergent de certains missionnaires est interprété par les Kikuyu dans un sens presque radicalement opposé à celui que ces missionnaires entendaient lui donner. Les visites à domicile, la participation au repas sont dépouillées de leur gratuité, de leur force créatrice d'amitié, de leur intention de partage et de fraternisation. On y décèle au contraire la recherche égoïste d'avantages matériels personnels gauchissant le sens profond de la démarche (réponses 4, 5).

Certes, du point de vue des informateurs parlant au nom des Kikuyu de leur génération, ces réactions se justifient par l'apparent refus des missionnaires de se soumettre aux exigences de la réciprocité. Il est indispensable d'insérer ici un court commentaire à l'intention de ceux qui ne sont pas familiarisés avec les modes de comportement prévalents en milieu traditionnel kikuyu. Des visites et des repas ne sont pas conçus comme des entités suffisantes en elles-mêmes. Ce sont des phases dans un ensemble d'interrelations d'échange qui appellent toujours une suite, une contrepartie. Dans une pareille situation, les missionnaires avaient le choix entre trois possibilités : s'abstenir entièrement d'entrer dans le cercle d'échange, restreindre le nombre des partenaires en limitant la fréquentation à une ou à quelques familles, visiter indistinctement toutes les ouailles et accepter l'hospitalité de toutes sans tenir compte de critères préétablis.

Il n'est pas difficile de voir que ces trois voies mènent toutes à l'impasse du point de vue de l'insertion des missionnaires dans le milieu social. Chacune de ces options les fera surprendre comme « non-adaptés » ou comme « manquant d'amour ». Aux missionnaires qui s'arrêtaient sur le seuil de la porte et limitaient leur zone de contact avec les Africains au terrain géographique de la mission qu'ils ne dépassaient qu'au cas où l'exercice de leurs devoirs strictement religieux les y obligeait, on reprochait précisément un manque d'intérêt et de sympathie, une attitude hautaine et méprisante de distanciation qui les assimilait directement aux autres Européens. Point n'est besoin d'une connaissance fort approfondie du milieu traditionnel africain pour savoir que le second choix aurait

inévitablement occasionné des accusations de favoritisme et de partialité. La dernière alternative, qui semble avoir été adoptée par Barlow et certains missionnaires catholiques, engageait automatiquement les participants au respect de la loi de la réciprocité. Cependant, la soumission à cette exigence était en réalité impraticable pour un missionnaire européen en milieu traditionnel kikuyu. Celui qui tenterait l'expérience verrait sa maison constamment débordée et ses ressources économiques rapidement grugées par un flot ininterrompu de visiteurs dont le but essentiel se réduit à l'intention de cultiver les relations sociales et à quémander des faveurs et des biens matériels. Il est évident que les missionnaires n'étaient pas disposés à payer ce prix. Non seulement leur situation économique ne le leur aurait pas permis, mais surtout ils en auraient été psychologiquement incapables : suivre cette pente aurait signifié l'abandon d'une série de vues culturelles et religieuses profondément enracinées, telles que les conceptions de l'emploi du temps, du travail, de l'efficacité, de l'utilisation des ressources économiques.

Les critiques avancées contre les missionnaires dans les réponses 4 et 5 sont à replacer dans le cadre du conflit entre deux attitudes culturelles différentes. Il n'est pas honnête de faire entièrement abstraction de ce contexte lorsqu'on se met à juger le comportement, et surtout les sentiments et les intentions des missionnaires. Comme on s'en rend compte, il est impossible de décréter dans quelle mesure l'amour ou l'absence d'amour ont effectivement joué un rôle dans l'adoption d'une attitude concrète, puisque les trois alternatives exposaient de toute façon ceux qui les tenaient au reproche de manquer d'amour.

Cet exemple presque trivial illustre également et par surcroît ce qu'impliquait réellement, à cette époque et du point de vue du simple peuple africain, l'exigence d'insertion sociale et d'adaptation culturelle que, du haut des chaires universitaires et loin des réalités concrètes de la brousse africaine, on reproche a posteriori aux missionnaires de ne pas avoir réalisées. Les choses étaient vraiment beaucoup moins simples qu'on ne le pense d'habitude. Une véritable insertion et une adaptation satisfaisante *aux yeux des simples gens des collines* n'allait pas sans l'acceptation d'un certain nombre de règles et de convenances sociales qui, pour ne pas figurer habituellement dans les traités de missiologie, constituent néanmoins la vraie pierre de touche du degré d'intégration d'un étranger dans la société traditionnelle. Ce n'est pas le lieu ici de nous étendre sur ce sujet. Nous avons donné l'exemple de l'insertion dans un cycle de visites et de commensalisme. La réponse 3 en relève un autre, l'intermariage. Les réactions des vieillards kikuyu révèlent ainsi spontanément que ce qui avait du poids à leurs yeux comme manifestation de bienveillance, d'acceptation, d'amour pour parler un peu inadéquatement avec Barrett, était le respect des usages sociaux qui avaient de tout temps fonctionné comme mécanismes d'intégration de nouveaux venus dans la tribu.

Un peu de sens de la perspective historique suffit pour se rendre compte que de telles exigences ne pouvaient apparaître que comme aberrantes à la société européenne, missionnaire ou autre, de l'époque. Ceux qui se sentiraient appelés à juger sévèrement cette attitude ne devront pas seulement vérifier si une dose minimale du sens des réalités historiques ne leur

fait pas défaut. Ils devront également examiner sans préjugé et en toute honnêteté si, à l'époque où se situent les événements que nous discutons, les missionnaires auraient pu sincèrement considérer l'engagement dans la vie sociale de la tribu, attendu par le peuple, comme compatible avec leur engagement missionnaire tel que celui-ci était compris par eux-mêmes et par les Eglises qui les avaient envoyés. Soyons clair : la plupart du temps ce n'est même pas faisable aujourd'hui.

Nous avons pleine conscience d'avoir touché dans ce paragraphe à une question qui mériterait plus ample traitement. Mais notre but ici n'était que de démasquer certaines équations trop facilement posées et insuffisamment justifiées, en particulier l'identification sans plus et a priori de relations sociales boiteuses dans un contexte de rencontre de cultures différentes à un manque d'amour. Une telle identification repose sur une interprétation non étayée par les preuves qu'on est en droit d'attendre de ceux qui l'avancent.

4. *Harry Thuku*

La discussion de la thèse centrale de Barrett nous amène à retourner à la figure de Harry Thuku. En effet, le cas du fondateur de la EAA présente quelques particularités qui semblent en faire un atout dans les mains de ceux qui éprouveraient quelque réticence à adhérer à nos remarques critiques au sujet des idées de Barrett.

Rappelons les faits. Nous avons vu que Thuku apparaît sur la scène dans les années 1921—1922 à un moment de l'histoire coloniale, sur l'arrière-fond d'une conjoncture politique, économique et sociale, avec l'allure personnelle d'un leader né et auréolé d'une popularité, qui tous le prédisposaient à revêtir le manteau de fondateur d'un mouvement religieux indépendant. A un moment donné le héros lui-même semble, selon toutes les apparences, avoir été tout près de favoriser une telle issue au conflit politique qu'il avait déclenché et dans lequel il s'était jeté corps et âme. Notamment lorsqu'il se met à critiquer publiquement et âprement les missions et à encourager personnellement l'utilisation de thèmes religieux comme support idéologique et expression symbolique à la fois des aspirations du peuple et de ses propres ambitions.

Toutefois, en définitive Thuku ne se lance pas dans cette voie. L'arrestation et la détention consécutive l'éloignent de la scène publique pendant neuf longues années. Libéré le 28 décembre 1930, il reçoit la visite de Hezekia Mundia et Johanna Kunyiha, avant même d'être arrivé chez lui à Kambui. Les trois hommes eurent de longues conversations durant la nuit à Nyeri, lors du passage de l'ancien prisonnier dans cette ville⁴. Il est inconcevable que les interlocuteurs de Thuku, qui étaient les grands promoteurs des écoles et des églises indépendantes au Kikuyu du Nord, ne se soient pas ouverts à celui qu'on appelait le « roi des Kikuyu » au sujet du mouvement d'indépendance qui les tenait à cœur. Thuku ne nous révèle pas ce qu'il leur a dit à cette occasion. Par contre, il reproduit les propos qu'il a tenus un peu plus tard à d'autres représentants des mouvements

⁴ H. Thuku, 1970, p. 48.

indépendants qui sollicitaient sa participation : « Je n'étais pas ici quand on chantait ce chant *muthirigu* sur la circoncision des filles ; je n'étais pas ici lorsque vous, et d'autres, vous désertiez les missions pour fonder vos propres écoles. C'est pourquoi je ne veux pas que vous m'inscriviez comme membre de votre groupe. Je resterai un membre de la GMS. Là où j'ai commencé je veux aussi finir ⁵. »

Quels ont pu être les mobiles de Thuku qui ont déterminé d'abord son refus de prendre, comme figure charismatique et messianique, la tête d'un mouvement religieux, alors que tout semblait l'inviter à assumer ce rôle, ensuite son abstention de participation aux mouvements indépendants une fois qu'ils existaient ? En dehors de la citation reproduite ci-dessus, nous ne disposons d'aucun témoignage explicite de Thuku dans lequel il s'explique lui-même à ce sujet. En revanche, nous connaissons un certain nombre de données biographiques et de traits caractériels de l'homme politique qui suggèrent peut-être des éléments de réponse à notre interrogation. Il vaut la peine d'examiner d'un peu plus près ces indications pour voir si elles ne convergent pas vers une direction déterminée.

En réalité, elles pointent vers une double possibilité d'interprétation. Il faut commencer par mentionner que, dès son enfance, le jeune Thuku a développé un lien d'attachement émotionnel très intense aux représentants locaux du monde missionnaire. Il avait sept ans lorsque la GMS s'établit à Kambui en 1902. Le premier directeur de la mission, J. E. Henderson, se distinguait de ses collègues missionnaires par son opposition à l'établissement des colons blancs et à l'aliénation des terres africaines. Thuku l'a appelé plus tard « un grand combattant pour les droits des Africains dans notre région » ⁶ et « un homme qui ne craignait absolument rien » ⁷. Il prête à Henderson ces paroles, adressées à un groupe de colons qui avaient manifesté l'intention de repousser les Kikuyu plus de quatre cents kilomètres vers le Nord en vue d'occuper leurs terres : « Si vous intervenez ou essayez de chasser les Kikuyu complètement de leur terre, tous les Européens au pays kikuyu seront tués en une nuit ⁸. »

Agé de douze ans et désireux de gagner de l'argent pour s'acheter un vêtement, le jeune Thuku demande du travail à M. Henderson. Ce dernier l'introduit auprès de M. et Mme Knapp, un autre couple missionnaire de la GMS, vivant également à Kambui. Les Knapp acceptent le jeune Kikuyu et, pendant quatre ans, il restera avec eux, s'occupant du bétail, de la maison et finalement du bébé du couple, une fillette nommée Ata. Durant son temps libre, Thuku fréquente l'enseignement dispensé par Henderson et Knapp à l'école de la mission.

Le jeune homme s'attache profondément aux missionnaires et ceux-ci l'apprécient et l'aiment à leur tour, à tel point qu'ils finissent par exprimer le désir qu'il se fixe à la mission pour de bon et se prépare à devenir leur successeur. Lorsque plus tard il se trouve en détention, après avoir, entre autres, monté tout le monde missionnaire contre lui, Mme Knapp ne ca-

⁵ *Ibidem*, p. 52.

⁶ *Ibidem*, p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁸ *Ibidem*, p. 9.

chera pas sa sympathie pour le condamné. « Après ma libération, un homme m'a communiqué que Mme Knapp était ma grande amie durant mon exil. Elle avait l'habitude de suspendre une carte du Kenya dans sa classe, de pointer vers Marsabit et de demander à ses élèves : « Savez-vous quel homme courageux demeure à cet endroit ? » Thuku n'a jamais renié son amitié pour les missionnaires de Kambui. Il leur est resté fidèle jusqu'à la fin de sa vie. Aussi tard qu'en 1969, deux ans avant sa propre mort, et près de soixante ans après les avoir quittés, il témoignera de la sincérité et de l'irréversibilité de son attachement en versant une contribution substantielle pour le financement d'un monument commémoratif en l'honneur des Knapp¹⁰.

En présence de ces données, il ne semble ni recherché ni téméraire d'interpréter l'attachement de Thuku à l'Eglise GMS et sa doctrine, qui a été tout aussi ferme et constant que celui dont il témoignait à l'égard de ses ministres, à la lumière – et comme une conséquence des liens affectifs et émotionnels qui l'unissaient à ces derniers. Dans son autobiographie, Thuku fait une réflexion qui, sans prouver au sens fort du terme l'hypothèse que nous venons d'énoncer, constitue néanmoins une indication dans ce sens. Après avoir relaté que, pendant qu'il résidait à Nairobi, il n'y trouvait pas d'église GMS pour assister au service dominical, qu'il fréquentait donc les services religieux de la CMS, qu'il comptait parmi ses meilleurs amis de cette époque un nombre considérable d'islamites, il conclut en disant que, malgré le fait qu'il vivait avec tous ces gens, il n'expérimentait aucun désir de changer de confession religieuse et de devenir, par exemple, musulman. « L'enseignement de M. Henderson et de Mme Knapp se trouvait fermement enraciné dans mon cœur. Je n'ai jamais changé ni même songé à changer¹¹. » On peut supposer aussi que lorsque, en 1946, la GSM se trouvait, suite à une pénurie de ressources financières, absorbée par la CSM, Thuku n'a eu aucune difficulté à transférer son allégeance à cette Eglise. En fait, il prétend qui lui-même avait conseillé aux anciens de sa dénomination de faire appel à la CSM pour prendre en main l'héritage de la GMS. Et il commente : « Je pense qu'une raison très importante était que Mademoiselle Ata Knapp était mariée à un missionnaire de la CSM, M. Macpherson, le premier qui assumerait le service à Kambui¹². » Le lien avec les Knapp se perpétuait ainsi au sein du nouvel organisme missionnaire par le truchement de la petite Ata, sur qui Thuku avait veillé dans son enfance, devenue maintenant Mme Macpherson.

Le refus de Thuku de s'associer avec les Eglises indépendantes kikuyu s'insère parfaitement dans la ligne d'interprétation que nous venons de proposer. Le cordon ombilical affectif qui attachait l'homme politique aux missionnaires connus, vénérés et aimés dans sa jeunesse n'a jamais été coupé. Thuku n'a pas consenti à trahir sa fidélité à leur mémoire qu'il voyait liée à – et perpétuée dans la dénomination religieuse qu'ils avaient fondée au Kenya.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ K. King, 1971, p. 157.

¹¹ H. Thuku, 1970, p. 17.

¹² *Ibidem*, p. 66.

Si cette interprétation est plausible, ne vient-elle pas confirmer de manière éclatante l'importance des relations personnelles entre missionnaires et chrétiens africains ? L'histoire de Thuku ne nous met-elle pas en présence d'un exemple clair de quelqu'un qui certainement s'est abstenu de joindre une Eglise indépendante (et peut-être d'en fonder une) sous l'effet perdurant des liens personnels satisfaisants qu'il a eus avec les représentants de l'Eglise missionnaire ?

Cette question nous fournit d'abord une excellente occasion de préciser les idées exposées au paragraphe précédent. Qu'il soit dit avant tout que nous n'avons jamais mis en question la valeur du contact humain personnel, chaleureux et sympathisant du missionnaire avec les Africains comme composante et garantie de relations harmonieuses au sein des Eglises naissantes, faites d'évangélisateurs étrangers et de nouveaux convertis. Tout au contraire, nous en sommes profondément convaincu. Ce que nous avons mis en lumière plus haut est tout autre chose. Nous avons contesté qu'il a toujours été facile ou même humainement possible aux missionnaires d'établir de telles relations, *satisfaisantes du point de vue du code social traditionnel, avec l'ensemble de la communauté africaine*. Le cas personnel de Thuku constitue une histoire individuelle, et comme tel il ne confrontait pas les participants, Thuku et les missionnaires de Kambui, avec les inévitables limitations dans le domaine relationnel qui sont inhérentes à une situation où on est contraint de faire face comme individu à une société toute entière, faite d'innombrables personnes qui affirment toutes leurs exigences propres. On ne saurait valablement comparer le comportement des missionnaires à l'égard d'un individu particulier qui vit avec eux, jour après jour, pendant des années, avec leur conduite à l'égard d'une foule de gens, dont les demandes, enracinées dans des modèles de comportement traditionnels, auraient littéralement écrasé ceux qui auraient tenté de les satisfaire. Si on veut éviter de tirer des conclusions hâtives de l'étude de l'histoire de Thuku, il importe de demeurer conscient de la situation particulière de ce cas. Sa longue fréquentation de Henderson et des Knapp, sa présence quotidienne à leurs côtés, non seulement aux moments de l'accomplissement de leur travail proprement religieux et éducatif, mais aussi au cœur même de leur vie familiale, aux heures de leurs occupations ordinaires et pendant leur temps de loisir, ont permis à Thuku d'apprendre à connaître et à apprécier à leur juste valeur les missionnaires comme personnes humaines. Ayant eu l'occasion de se convaincre de leur foncière bienveillance à l'égard de leurs ouailles, il était, beaucoup mieux que la grande masse des Africains, armé contre l'effet corrosif des fausses rumeurs, des malveillances et des interprétations unilatérales qui érodaient systématiquement la confiance des gens dans le monde missionnaire. L'expérience exceptionnelle de Thuku lui a rendu possible d'adopter la position équilibrée qui était la sienne et qui lui permettait de critiquer sans ambages les attitudes et les comportements de certains missionnaires, tout en ne mettant pas en question sa loyauté à une Eglise fondée et dirigée par les missionnaires. Il est absolument normal que la perception des nuances qu'implique une telle position était inaccessible à un certain nombre de ses compatriotes qui n'avaient guère connu l'expérience spécifique où Thuku puisait sans doute l'inspiration de sa propre conduite.

En deuxième lieu, il est essentiel pour le problème que nous discutons ici de souligner que Thuku a pratiqué sa fidélité à l'égard de la mission *indépendamment de l'attitude de cette mission face à la culture traditionnelle, en particulier à la circoncision des filles*. On se rappellera que la GMS avait épousé sans hésitation la position stricte du docteur Arthur et de la CSM dans la querelle de l'*irua*. Cette circonstance enlève en grande partie au cas de Thuku sa valeur de référence dans la discussion qui nous occupe. En effet, le type de « manque d'amour » que Barrett considère comme pertinent pour l'intelligence de l'étiologie des Eglises indépendantes africaines est celui qui se traduit entre autres dans le manque de compréhension et de respect des croyances et des coutumes traditionnelles. Selon ces critères, les missionnaires de la GMS seraient à situer tout à fait en bas de l'échelle : ils condamnaient même comme contraire aux voies de Dieu une chose aussi innocente que la coutume des gens d'induire le corps d'huile et ils allaient jusqu'à exiger des vieillards qu'ils brûlent les petits récipients qui avaient contenu du tabac à priser¹³. Sur ce point, que justement Barrett juge essentiel — le degré d'adaptation constituant, d'après lui, une sorte de baromètre de l'amour des missionnaires —, la GMS n'a pas fait la moindre concession. Par conséquent, si on adopte la perspective de cet auteur, il s'avère que c'est plutôt lui qui nous devrait une explication du cas Thuku, *puisque c'est du point de vue de sa thèse à lui que ce dernier constitue une anomalie* ! Toujours dans l'hypothèse que ce soit « l'amour » qui explique l'attitude de Thuku, les considérations qui précèdent nous mènent donc à une seconde mise au point. Il ne s'agit certainement pas d'un amour qui se manifesterait dans le respect et la compréhension des institutions et valeurs traditionnelles africaines. Nous venons justement de rappeler l'attitude de la GMS en ce domaine. Si le concept d'amour est pertinent comme facteur explicatif, l'amour dont il s'agit est donc de toute manière, dans l'esprit de l'Africain qu'est Thuku, dissociable d'une attitude positive à l'égard de la tradition culturelle autochtone, et s'avère même compatible avec une prise de position négative à son égard. Tandis que pour Barrett il semble aller de soi que ces deux doivent nécessairement coïncider.

Nous avons jusqu'à présent travaillé avec l'hypothèse que la prise de distance de Thuku par rapport à l'indépendance religieuse s'explique par ses relations sociales satisfaisantes avec les missionnaires de Kambui, tout en montrant que, même si cette hypothèse était exacte, elle ne confirmerait pas encore — et cela pour plus d'une raison — la thèse particulière de Barrett. Car, premièrement, le modèle relationnel gouvernant les rapports entre Thuku et les missionnaires n'était possible que grâce à la position exceptionnelle tenue par Thuku. Il devient impraticable en dehors d'un cercle forcément restreint et dont le hasard avait fait de Thuku un membre. Et deuxièmement, le thème de l'attitude de la mission à l'égard des coutumes traditionnelles doit être mis ici entre parenthèses : la prise de position extrêmement négative de la GMS sur ce point ne provoque guère chez Thuku la réaction que, selon Barrett, nous serions en droit d'attendre.

Nous voudrions maintenant faire un pas de plus et suggérer qu'il est

¹³ *Ibidem*, p. 8.

possible, en orientant notre réflexion dans une autre direction, de fournir du comportement de Thuku une explication différente, qui ne nécessite guère le recours aux facteurs qui paraissent tellement importants aux yeux de Barrett, et qui semble tout aussi plausible, voire même plus convaincante que l'hypothèse qui a retenu notre attention jusqu'à présent.

Thuku a déclaré explicitement que, depuis sa conversion au christianisme, il n'avait plus d'intérêt pour la culture traditionnelle de son peuple. « Certains, en devenant chrétiens, y compris moi-même, n'avaient plus d'intérêt pour les choses des Kikuyu. L'homme qui conservait des objets traditionnels kikuyu était Kenyatta, Mais moi-même, je n'étais pas intéressé ¹⁴. » Le biographe de Thuku note de son côté que ce qui rebutait son héros chez les indépendants était le manque d'ordre dans les services religieux et leur accoutrement inhabituel ¹⁵. Cette dernière caractéristique décrit sans doute la AIOC qui copiait, davantage que la AIPCA, l'appareil vestimentaire et décoratif de l'Eglise orthodoxe d'Orient.

Voilà les choses qui n'intéressaient pas Thuku. Ces affirmations éclairèrent un trait de sa personnalité énigmatique et complexe. Pourquoi ne pas admettre que la combinaison d'attachement à certaines coutumes traditionnelles kikuyu, d'absence d'ordre selon les critères européens qu'il avait intériorisés, et d'innovations liturgiques ou paraliturgiques, qui caractérisait les indépendants, ait réellement déplu à quelqu'un qui avait été endoctriné par les missionnaires au point d'être jugé digne de prendre leur succession ? Il nous a semblé utile de nous demander quelles étaient alors les choses qui intéressaient bien Thuku, quels étaient les véritables centres d'intérêt de cet homme, dans l'espoir que la réponse à cette question serait susceptible de nous fournir de plus amples informations sur les motivations profondes de son refus de fonder – ou de participer à un mouvement religieux indépendant.

Il convient, pensons-nous, de faire une distinction entre le Thuku d'avant et celui d'après la détention. Car le fondateur de la EAA et le héros du peuple des années 1921–1922 est aussi l'homme qui, après sa libération une dizaine d'années plus tard, combatta successivement la KCA, KAU et le mouvement Mau Mau, en dirigeant une association qui se posait en rivale des trois que nous venons de nommer et qui avait inscrit dans sa constitution la loyauté absolue au roi d'Angleterre et au gouvernement colonial : la *Kikuyu Provincial Association* (KPA). Et pourtant, il y a, malgré ce revirement politique spectaculaire, incontestablement une continuité dans l'intention fondamentale qui animait ce double personnage accusant des traits à première vue aussi contradictoires. Lorsqu'on considère la vie de Thuku ¹⁶, on constate que cet homme a noué des relations et essayé de jouer un rôle à un quintuple niveau. Son action se déploie à la fois sur le plan local, tribal, national, est-africain et international ¹⁷. Notre thèse est que, néanmoins, le centre d'intérêt essentiel, l'aspiration secrète

¹⁴ *Ibidem*, p. 6.

¹⁵ K. King, 1971, p. 177.

¹⁶ Pour la bibliographie sur Thuku, cfr. Chap. VI, note n° 34.

¹⁷ A une exception près, nous n'avons pas mentionné dans cette étude les contacts est-africains et internationaux de Thuku, parce que cela n'était guère nécessaire pour notre sujet.

permanente de Thuku, a toujours été, tout au long de sa carrière, de devenir un « grand homme », un personnage important reconnu comme tel au milieu du peuple kikuyu. Une aspiration traditionnelle donc dans le fond, mais que Thuku a choisi et essayé de réaliser en faisant usage des possibilités modernes que la conjoncture du moment lui offrait. Il n'entre guère dans nos intentions de réduire la complexité des aspirations de Thuku au *leadership*. Nous voulons simplement suggérer que, quoi qu'il en soit de l'étendue et de la nature de ses ambitions, l'idée qu'il se faisait du *leadership* portait très fortement l'empreinte du modèle traditionnel, dans ce sens qu'il ne le concevait pas dégagé de ses connotations socio-culturelles locales et tribales. Si on accepte cette hypothèse de base, une série de contradictions dans son comportement acquièrent intelligibilité, parce qu'elle dévoile la logique propre qui leur préside.

Nous avons entendu Thuku faire profession de son manque d'intérêt pour les choses de la tradition kikuyu. Il y a pourtant des épisodes anecdotiques de sa vie qui le montrent extrêmement préoccupé de certains aspects de cette tradition. En 1908, l'année de son baptême chrétien, Thuku exprima le désir d'être également circoncis. Lorsque ses parents objectent qu'il est encore trop jeune pour passer cette épreuve avec succès, il affirme son intention d'en appeler à Henderson et de lui demander de pratiquer l'opération sur lui. Il a eu gain de cause, car il fut effectivement circoncis à la mission joignant par là la classe d'âge des Matiba. Thuku indique lui-même le motif de cette hâte de se trouver initié : il ne voulait pas se voir dépassé (*left behind*) par les camarades de son âge en ratant la cérémonie¹⁸. L'enfant se révèle donc éveillé aux réalités de la compétition et à leurs exigences en milieu traditionnel. Quand on connaît le nom — EAA — et les buts transtribaux officiellement assignés à l'association fondée par Thuku en 1921, on ne peut qu'être surpris de constater que le premier numéro du périodique publié par l'association est entièrement consacré, par les soins de son président, à un conflit local et d'allure traditionnelle, qui opposa Thuku à un certain Waruhiu, dans une lutte pour la suprématie dans la région de Kambui et, en grande partie, dans le *mbari ya Gathirimu*¹⁹. Les événements qui ont jalonné la rivalité entre les deux hommes pendant deux décades ne nous concernent pas ici. Mais un détail intéressant est qu'une des premières initiatives de Thuku, après la fondation de la EAA, consistait à essayer d'établir un bureau de l'association dans son village natal en vue d'en imposer aux habitants de la région et d'assurer son influence et sa prédominance au milieu d'eux. De retour de détention, Thuku compose et fait imprimer une histoire du *mbari ya Gathirimu* dans le but d'établir ses droits à la terre²⁰ et de situer sa position à l'intérieur d'un prestigieux groupe de descendance kikuyu²¹.

La prétendue indifférence de Thuku à l'égard de la tradition kikuyu se révèle donc en réalité hautement sélective. Contrairement à ce que cer-

¹⁸ H. Thuku, 1970, p. 8.

¹⁹ K. King, 1971, p. 167.

²⁰ Le Kenya attendait à ce moment la visite d'une commission de Londres chargée d'enquêter sur le système foncier.

²¹ H. Thuku, 1932.

taines de ses déclarations ne pourraient le faire croire, il fait preuve d'un intérêt manifeste au moins pour ces aspects de son insertion dans l'existence tribale qui touchent directement à son propre statut et à sa propre promotion telles que la tradition définit et comprend ces réalités. Comme enfant, il ne supporte pas l'idée de se trouver dépassé par ses compagnons d'âge et il assure ses chances de promotion en milieu traditionnel en subissant l'initiation et en s'insérant dans une classe d'âge. Waruhiu ne rivalise aucunement avec Thuku au plan de l'activité nationale ou internationale de ce dernier, mais il constitue un défi à ses aspirations au *leadership* local et traditionnel, et c'est en cette qualité qu'il est combattu par Thuku. Enfin, l'écrit sur le *mbari ya Gathirimu* est entièrement préoccupé des foyers d'intérêt traditionnels, l'appartenance lignagère et la possession du domaine foncier.

Les bases sur lesquelles Thuku s'appuie pour mener son combat sont les fondements mêmes qui garantissaient la promotion de l'individu dans la société traditionnelle : *l'appartenance au groupe de descendance* constituant la clef du droit d'hériter la terre ancestrale et ouvrant la possibilité d'accéder aux positions de chef de famille, d'administrateur ou de porteparole du *mbari* d'une part, les *performances personnelles* qui assuraient l'accès aux postes de responsable et d'homme influent dans le cadre des *mariika* et des *ciama* d'autre part. Mais, comme nous l'avons déjà dit, les moyens par lesquels il tente d'accomplir ses visées d'inspiration traditionnelle lui sont fournis en grande partie par les instruments que la familiarisation avec le monde des Blancs lui met entre les mains. Le moyen de pression par lequel il extorque de ses parents l'autorisation de se faire circoncire, prématurément d'après eux, est son lien avec Henderson. La lutte contre Waruhiu est menée dans une publication imprimée, le premier numéro de *Tangazo*. Le projet d'ouverture d'un bureau de l'association politique moderniste EAA dans sa région natale avait été élaboré principalement à cause de sa valeur stratégique comme arme de prestige dans ce combat. Enfin, il y a la publication de *Kihumo kia mbari ya Gathirimu*. Les relations et les connaissances modernistes de Thuku servent donc ses efforts pour établir sa prééminence à l'échelon tout à fait local et traditionnel.

Il y a une continuité entre les faits que nous venons de relever et certaines déclarations de Thuku lui-même, faites à l'apogée de son activité politique, et qui montrent que, à ses yeux, ses accointances avec l'univers blanc, en particulier avec les plus hautes autorités de ce monde, constituent effectivement sa plus grande *performance*. C'est sur elles qu'il fonde en définitive sa prétention au *leadership* parmi les Kikuyu. Rappelons qu'il n'avait pas hésité à prendre contact avec le ministère des colonies et avec le premier ministre britannique. Il n'a pas manqué de tirer gloire de cette réussite, base de sa supériorité. « Un chef ²² n'est rien. Un commissaire de district n'est rien non plus. Il fait un voyage jusque chez vous, et puis, il vous parle. Moi je reste à Nairobi en conférence avec les têtes des Européens. » « Je me lève pour la défense des Kikuyu contre le gouvernement

²² Il s'agit évidemment des chefs coloniaux nommés par l'administration britannique.

et j'écris au grand maître à Londres. La liberté de parole existe d'ici jusqu'en Ethiopie. J'ai mis fin au travail des filles sur les fermes. J'essaie maintenant d'arrêter cette affaire du *kipande*. Je vous ai aidés dans la question de la réduction des salaires²³. » L'image que les gens ont retenu du Thuku du début des années vingt est en effet celle de l'homme qui « a fait tout cela ». C'est à cette époque qu'il a gagné le titre de « roi des Kikuyu ».

Venons-en maintenant au second Thuku, l'homme mûri par dix ans de détention. Il n'abandonne pas tout de suite l'arène politique. Il y demeure au contraire jusqu'à l'époque du mouvement Mau Mau. Mais son approche se situe aux antipodes de celui du jeune Thuku. Il entendait désormais, disait-il, œuvrer en empruntant les voies constitutionnelles, dans le respect des Européens et des chefs africains établis, en collaboration avec – et dans une loyauté totale au gouvernement colonial²⁴.

Mais ce revirement radical sur le plan politique ne va pas de pair avec une modification des aspirations fondamentales de Thuku, modelées selon l'éthique traditionnelle de l'épanouissement de soi. Sur ce plan, il demeure égal à lui-même. Au moins c'est de cette façon qu'on peut, à notre avis, interpréter les faits. Nos informations sur la société ancienne kikuyu nous permettent de déceler un certain modèle d'évolution dans le mode de réalisation des aspirations à l'achèvement personnel, évolution qui paraît liée à l'âge. Dans la première période de leur vie, les hommes tendaient à capter l'attention au moyen de bravoures et de bravades, d'actes et de discours bruyants, de qualités de guerrier et d'orateur pétillant. Telles étaient les performances susceptibles d'impressionner leurs compagnons d'âge et de favoriser leur avancement sur l'échiquier socio-politique dans le cadre du système des classes d'âge. On s'attendait de la part du *mwanake* (jeune guerrier) à un comportement braillard, impulsif, vigoureux, émotionnellement chargé, violent. Plus tard dans la vie, les aptitudes et les réalisations appréciées, et donc aptes à servir la cause de la promotion au statut de « grand homme », de membre respecté et influent de la communauté, sont différentes. Les dons qu'on cultive alors et au moyen desquels on cherche à frapper l'œil sont la sagesse, se manifestant dans le coup d'œil réaliste, dans la souplesse d'esprit et la modération, le jugement nuancé, l'art de pacifier et de concilier, l'inclination à la négociation et à la concession. Les hommes ont atteint l'âge où ils ont charge d'une famille et où ils entrent en possession de l'héritage de leur père, où ils deviennent gardiens et propriétaires. Leurs préoccupations se tournent davantage vers les réalités économiques. Par conséquent, il n'est guère étonnant que cette sphère gagne en importance comme champ d'action et de compétition où on doit faire les preuves de son habileté, de sa compétence et de son succès. A la modération dans les démarches politiques se joint donc un sens accru de l'économie comme caractéristique du *muthuri* (ancien). La prospérité

²³ Cité par K. King, 1971, p. 170. Il y a d'autres déclarations similaires de Thuku : « Moi, Harry Thuku, je suis plus grand que vos Européens. Je suis même plus grand que les chefs de ce pays. » « Ghandi sera le roi des Indes, mais moi je serai le roi ici. » Cité par K. King, 1971 d, p. 57.

²⁴ H. Thuku, 1970, p. 60–68.

économique est une réussite qui impose le respect et fait prendre place celui qui en jouit dans les rangs des gens dont on sollicite les avis et les conseils, l'aide et la protection, et dont le prestige et l'influence se répandent de colline en colline.

Il n'est pas difficile de reconnaître ce schéma dans la carrière de Thuku. Il se laisse imposer parfaitement comme une grille de lecture adéquate et éclairante à la vie de l'homme politique kikuyu. Il y a, d'une part, le jeune agitateur qui part résolument en guerre contre ses ennemis, qui s'impose comme le leader de son peuple, et est accepté et reconnu comme tel, par le toupet, la combativité, l'audace et le courage, dont font preuve ses discours fracassants, ses actes de bravoure inédite, ses succès éclatants²⁵. Nous avons rapporté au chapitre VI et ici même quelques fragments de discours caractéristiques et quelques gestes significatifs qui figurent sur le palmarès des hauts faits du Thuku de la première période et qui illustrent nos propos. On se souviendra de ses attaques ouvertes et vigoureuses contre les Européens, le gouvernement, les missionnaires, l'administration et les chefs, ses instigations à désertar la corvée, à jeter le *kipande*, à la désobéissance aux autorités coloniales, et surtout de son coup de maître, l'envoi des protestations kikuyu directement aux plus hautes instances politiques de Londres. Les gens ont dû se rendre compte que les initiatives de Thuku impliquaient une bonne dose de courage réel, car, comme ils disent, « *ni hatari kubwa kucheza na serkali* », il est très dangereux de jouer avec le gouvernement ». D'autant plus que Thuku n'hésitait pas à souligner les propos incendiaires de ses discours par des gestes spectaculaires qui frappaient au plus haut point l'imagination du peuple. Ainsi, par exemple, à Kangundo, il avait un jour renvoyé à la maison toutes les femmes et filles qui étaient venues travailler pour un Européen, en expliquant aux militaires présents ébahis que ce genre de travail avait cessé d'exister²⁶. Les gens ont également dû être impressionnés par l'usage que Thuku savait faire de la ruse dans sa lutte contre la KA²⁷. L'emploi approprié de la ruse par des hommes jeunes constitue pour les Kikuyu l'indice d'une intelligence précoce et une caractéristique du *leader* né.

Une décade plus tard, nous nous trouvons en présence d'un Thuku fort différent. Sa politique se trouve caractérisée par une approche progressive, prudente, réconciliatrice, constitutionnelle, tout à fait caractéristique de la mentalité et du comportement du Kikuyu traditionnel mûr et vieillissant qui se sent appelé à négocier une solution aux problèmes dans le respect des institutions existantes et des lois établies et dans la soumission aux nécessités du moment et à la complexité des réalités humaines. En même temps, Thuku se tourne avec une application et une passion croissantes vers la gestion profitable et l'extension de son patrimoine économique. Il prend soin de ne pas négliger le comportement ostensible, voire ostentatoire, qui doit faire de lui, aux yeux du peuple, l'homme qui a réussi,

²⁵ L'arrestation et la détention peuvent difficilement être considérées comme des succès. Mais le peuple attribuait à l'agitation de Thuku les quelques concessions que le gouvernement colonial a dû faire suite à l'intervention de Londres dans les affaires de la colonie après la déportation du héros kikuyu. Cfr. Chap. VI, paragr.5.

²⁶ K. King, 1971, p. 171.

²⁷ On en trouve un exemple éloquent chez K. King, 1971, p. 164—165.

l'homme qui s'impose au respect et à l'admiration de la communauté, l'homme qui compte dans la société traditionnelle. Les moyens de mise en œuvre de ce projet sont, comme chez le Thuku de la première période, empruntés à la modernité, même si l'instrument de base demeure la terre, valeur traditionnelle par excellence. Chaque fois qu'il en a l'occasion, Thuku agrandit sa propriété foncière en achetant de la terre arable. Il devient ainsi rapidement un important et prospère propriétaire terrien kikuyu. Dès qu'il en obtient la permission, il cultive du café, toujours de plus en plus de café, jusqu'à ce qu'il sera en mesure de construire et de diriger sa propre usine. Sur la terre ancestrale, près de l'endroit où se trouvait jadis la hutte paternelle — le souci de se rattacher au lignage demeure constant —, il bâtit une magnifique maison, à l'époque la plus imposante habitation de tout le district de Kiambu, que les gens appellent « le paradis » ou « *government house* »²⁸ Le « grand » kikuyu effectue ses déplacements en voiture, et à propos de son habillement il a ceci à commenter au président Kenyatta : « Beaucoup de vos conseillers ne sauraient se permettre un costume comme celui que je porte²⁹. » Comme il se comparait jadis aux chefs africains et aux commissaires de district pour faire ressortir sa propre supériorité, Thuku ne pouvait s'empêcher plus tard de se mesurer aux nouveaux potentats mis en place après l'indépendance.

La littérature existante se plaît à brosser de la carrière de Thuku une image dans laquelle le jeune héros nationaliste populaire se trouve succédé et mis en contraste avec le collaborateur traître et détestable. La nouvelle interprétation de son activité que nous venons de proposer suggère que ce dualisme est peut-être réductible à celui inhérent à un modèle de comportement traditionnel informant, d'une manière plus ou moins marquée, la carrière de tout mâle kikuyu nourrissant des aspirations au *leadership* dans la tribu. Un tel dualisme demeure compatible avec une unité et une continuité dans le projet fondamental, qui à la fois éclaire l'agitation nationaliste du jeune Thuku d'une lumière nouvelle et met en question, ou en tout cas relativise très fortement sa réputation ultérieure de traître de la cause africaine³⁰.

Mais qu'est-ce que tout ceci a à voir avec le refus de Thuku de faire cause commune avec l'indépendance religieuse ?

Malgré l'inspiration de base traditionnelle de sa conduite, Thuku s'est toujours consciemment assimilé à la fraction progressiste, moderniste de sa tribu. Le manque d'intérêt pour les choses de la tradition kikuyu, dont il fait profession, et les moyens modernistes auxquels il recourt pour réaliser ses aspirations, en rendent témoignage. Les Églises indépendantes qui ont sollicité le concours de Thuku — AIPCA, AIOC — ne se caractérisent guère par un excès de nativisme. Elles se veulent, au contraire, et elles sont effectivement, fondamentalement des mouvements progressistes. Nous avons vu que leurs membres se situent aux antipodes d'un mouvement comme celui des WWM dont ils se sont distancés et avec lequel ils ont refusé de collaborer à cause de son engagement prononcé dans le « retour

²⁸ K King, 1971, p 179

²⁹ Ibidem, p 184.

³⁰ Cette interprétation se trouvera corroborée plus loin Voir Chap XX, paragr. 9.

aux sources » et son rejet explicite des réalités, objets et coutumes de provenance étrangère, en occurrence occidentale. Néanmoins, K. King rapporte que Thuku était irrité par certains aspects archaïsants et peu modernistes — ce dernier terme étant ici à comprendre comme synonyme de britannique — de leur organisation ou de leur habillement liturgique. Il ne faut pas oublier non plus que ces Eglises faisaient grand cas de la circoncision des filles, une de ces « choses de la tradition » dont Thuku prétendait se désintéresser. Enfin, il convient de noter que le projet d'affiliation à une Eglise indépendante s'accorde moins avec l'approche modérée, réconciliante du Thuku de la seconde période. Les propositions qui lui avaient été faites par les Eglises schismatiques datent en effet de cette époque.

Mais que dire du Thuku d'avant la détention ? Pourquoi n'est-il pas devenu le Kimbangu kenyan, rôle auquel tout semblait le prédestiner ? Nous n'avons pas de déclaration explicite de Thuku à ce sujet. En revanche, nous ne sommes pas complètement dépourvus de toute indication sur l'image qu'il cultivait de lui-même à cette époque. Un premier fait est que les Knapp avaient destiné leur jeune protégé à un avenir de *leader* religieux et que Thuku, malgré toute l'affection qu'il avait pour eux, a résolument écarté cette perspective. C'est au moins une indication que, dès le début, le jeune Kikuyu n'était guère enclin à chercher à réaliser sa promotion dans une direction religieuse. Plus tard, devenu le héros chéri du peuple, le rôle de fondateur d'Eglise indépendante ne doit pas l'avoir fasciné beaucoup, malgré certaines concessions à l'usage d'un vocabulaire, de thèmes et d'images religieux. En réalité, une telle fonction n'entrait pas dans la conscience de soi de Thuku, dans la compréhension de sa vocation et de son rôle. Nous savons qu'il se voyait comme le négociateur puissant « en consultation avec les têtes des Européens », qui remporte des victoires politiques éclatantes sur les ennemis du peuple et à côté duquel les chefs et les commissaires de district sombrent dans le néant. L'homme qui a atteint une telle position, même si ce n'est qu'à ses propres yeux et dans l'imagination de ceux qui le suivent, ne doit pas se sentir fort tenté de se rabaisser au niveau d'un petit groupe religieux schismatique.

En résumé, Thuku était un homme politique après tout pas trop frustré. Le moment de son arrestation consacre en fait l'apogée de sa gloire. Il est l'idole des masses, le « roi des Kikuyu », qui entre dans la légende et le mythe avant d'avoir atteint la trentaine. Après sa libération, sa réussite s'affirme aux yeux de tous par sa prospérité économique enviable. L'intermezzo de la détention n'est pas du temps perdu : il prépare et effectue la transformation du premier Thuku dans le second. Le détenu établit d'excellentes relations avec les autorités européennes locales et fait l'apprentissage de son futur métier de fermier ³¹. A aucun moment de sa vie Thuku, qui avait déjà décliné l'offre d'une promotion socio-religieuse proposée par les missionnaires, n'apparaît comme le type de Kikuyu porté à s'enthousiasmer pour des mouvements religieux indépendants. En réalité, tout indique que, du haut de sa réussite à la fois traditionnelle et moderniste, il regarde avec un certain dédain des initiatives de ce genre. Il a su tirer

³¹ K. King, 1971, p. 172—173 ; H. Thuku, 1970, p. 35—46.

de sa carrière politique suffisamment de satisfaction de ses aspirations à la promotion personnelle et assez de gratifications économiques pour se permettre d'afficher à l'égard de l'indépendance religieuse ce désintéressement légèrement teinté de mépris dont il fait preuve.

Thuku partageait ce qui apparaît comme étant l'ambition commune des Kikuyu : annexer la puissance vitale supérieure de l'Occident au profit d'un projet d'autopréservation et d'autoréalisation. Certains membres de la tribu se sont trouvés dans des circonstances où l'affiliation à un mouvement éducationnel et religieux indépendant semblait s'imposer comme constituant la seule voie pouvant encore mener à ce but. Thuku a suivi un chemin différent. Reproduisant, sans doute inconsciemment, un modèle culturel de base traditionnel, il a réussi admirablement à insérer les possibilités modernistes dans sa stratégie, et est finalement parvenu à réaliser l'ambition traditionnelle tout en se rapprochant le plus, parmi les Kikuyu à l'époque coloniale, de l'idéal qui les attirait tous : le mode de vie et la puissance du fermier blanc. Ces fermiers blancs qui sont peut-être aussi en partie responsables, comme nous l'avons suggéré au chapitre VI, du choix fait par Thuku dès le début des moyens de combat avant tout séculiers, plutôt que religieux.

Eu égard à l'ensemble des données, l'hypothèse que nous venons de proposer nous paraît plus satisfaisante que l'explication de l'attitude de Thuku à l'égard de l'indépendance religieuse exclusivement en termes de bonnes relations avec les missionnaires. Il convient incontestablement de tenir compte de la présence de ce facteur. Mais le danger existe aussi d'en faire trop de cas. Thuku avait à peine quitté la maison des Knapp qu'il essaya de leur voler de l'argent en imitant la signature du missionnaire sur un chèque, falsification qui lui valut deux ans de prison³². Cette anecdote fait peser le doute sur l'impact et la valeur explicative des bonnes relations avec les missionnaires. Elle suggère au moins la question de savoir si l'existence de ces rapports aurait vraiment fait reculer Thuku au cas où il aurait réellement été convaincu qu'un engagement dans l'indépendance religieuse était susceptible de favoriser sa cause.

5. *Molonket Olokorinya Ole Sempele*

Nous croyons utile d'insérer ici un paragraphe sur la vie de Molonket Olokorinya Ole Sempele, un Maasai dont la biographie a été écrite par le même auteur qui s'est penché sur la vie de Thuku³³. Certains épisodes de la carrière de cet homme offrent d'intéressants parallèles et contrastes avec des anecdotes biographiques de la carrière de Thuku, nous mettant de la sorte en possession de matériaux de comparaison instructifs. L'étude de ces derniers nous permettra de préciser et de compléter certaines des idées qui viennent d'être développées.

Lorsque la AIM établit son quartier général à Kijabe, il n'entrait pas dans ses intentions de limiter ses activités aux seuls Kikuyu. La situation géographique de ce site, surplombant la vallée du Rift, lui assurait égale-

³² H. Thuku, 1970, p. 12—13.

³³ K. King, 1971 b.

ment accès facile aux Maasai, et l'organisme missionnaire entendait bien tirer profit de cette circonstance. En fait, suite au principe de la division du territoire de la colonie en sphères d'influence, accepté par les associations missionnaires protestantes, la AIM avait pratiquement obtenu le monopole du travail d'évangélisation parmi les Maasai. En 1903 le jeune et enthousiaste John Stauffacher fut nommé en charge de l'œuvre missionnaire au milieu de ce peuple de pasteurs³⁴.

Ayant affaire à des nomades, Stauffacher prit la décision d'adopter sur ce point le mode de vie des Maasai et de les suivre dans leurs nombreux déplacements, réalisant de la sorte un degré d'adaptation que sans doute peu d'ouvriers apostoliques dans le monde nomade ont atteint. Peu après le début de ses activités, il fait la connaissance d'un jeune Maasai, Molonket Olokorinya Ole Sempele, qui s'offrit pour vivre avec lui et pour lui enseigner les premiers rudiments de la langue maasai dont la connaissance était nécessaire pour expliquer au peuple la parole de Dieu. Entre le missionnaire et le jeune Maasai, de cinq ou six ans son cadet, se développe une intense relation d'amitié profonde, à la grande satisfaction de Stauffacher qui était convaincu que le changement culturel et la conversion devaient s'effectuer par la voie du contact personnel, amical, intime. L'adoption du mode de vie nomade rendait le missionnaire dans une très large mesure dépendant du peuple chez lequel il s'était établi et l'amenait à vivre et à traiter avec les Maasai pratiquement sur un pied d'égalité. Stauffacher était le Barlow des Maasai, mais qui semble avoir poussé plus loin encore que son collègue dans le champ kikuyu l'application de sa foi dans la valeur apostolique des relations amicales personnelles, de la fraternisation concrète.

Regardons d'un peu plus près la nature de la relation entre le missionnaire américain et Sempele. Les témoignages recueillis par King, aussi bien dans les lettres de Stauffacher que dans les récits oraux sur Sempele, montrent clairement que celle-ci n'avait rien du modèle relationnel du maître et du serviteur. Déjà en mars 1904 Stauffacher décrit Sempele comme un des hommes les plus aimables et les plus sensibles de la région. Il relate comment, après quelques jours d'absence, Sempele était revenu et « avait jeté ses bras autour de moi et m'avait serré contre lui comme s'il ne m'avait plus vu depuis des années ». De son côté, Stauffacher réalisait qu'il était « tombé amoureux » (*fallen in love*) du jeune homme et qu'il ne pouvait plus imaginer d'être séparé de lui. Cette affection mutuelle n'a cessé de croître au cours des mois suivants. En juin, le missionnaire écrit à sa fiancée aux Etats-Unis qu'il a accepté Molonket comme « un fils dans notre famille ». Le jeune Maasai réagit en renonçant spontanément au salaire que Stauffacher lui avait payé jusqu'alors, car il ne convenait pas qu'un membre de famille soit rémunéré pour des services rendus. Stauffacher était parvenu à traiter son ami non seulement sur un pied d'égalité, mais comme quelqu'un qui méritait vraiment d'être aimé. Voici en quels termes non ambigus il décrit l'affection qu'il ressentait pour le jeune

³⁴ Sur la vie et la carrière de J. Stauffacher, voir : J. Westervelt. Nous puisons nos informations sur Stauffacher et Sempele à ce livre et à l'étude de K. King citée dans la note précédente.

homme au moment où celui-ci fit profession de sa foi et annonça sa décision de rester avec le missionnaire : « Je n'ai jamais connu de moment plus heureux dans ma vie que celui-là. J'aurais pu l'éteindre dans mes bras et pleurer pendant toute la nuit. Je ne sais pas si j'ai jamais senti que j'aimais une personne davantage que j'aimais ce garçon cette nuit... Pendant les six mois que je l'ai connu, il a signifié plus pour moi que n'importe quelle autre personne que j'ai connue pendant le même laps de temps. Je suis tout simplement incapable de ne pas aimer le garçon. J'ai décidé que là où j'irai, il ira. Il mangera à ma table, il dormira dans ma maison et il partagera avec moi toute joie et toute douleur que Dieu m'enverra. »

Les liens très étroits entre Stauffacher et Sempele avaient des répercussions sur les relations entre le missionnaire et les Keekonyokie, la section des Maasai à laquelle Molonket appartenait. Ceux-ci n'encourageaient pas seulement Stauffacher à continuer à vivre parmi eux ; ils ne lui retenaient pas non plus les témoignages de leur bienveillance à son égard. On lui procurait gratuitement du lait, on lui réservait exclusivement l'usage d'une petite rivière pourtant intensément fréquentée auparavant, on organisait pour lui un service régulier d'approvisionnement en fruits frais.

Voilà donc bien un tableau pour ainsi dire sans ombre. Et pourtant, ce sera le même Sempele qui essaiera plus tard de mettre en marche parmi les mêmes Keekonyokie une Eglise indépendante de – et opposée à la AIM, tentative qui ne sera vouée à l'échec qu'à cause de l'extrême pauvreté des chrétiens maasai. Que s'est-il passé pour qu'une telle évolution ait pu se produire ?

L'année de la grande amitié entre Stauffacher d'une part, Sempele et les Keekonyokie d'autre part, est aussi celle où fut conclu le premier des deux fameux traités maasai³⁵. Les colons européens n'avaient pas tardé à se rendre compte des immenses possibilités que recélaient les riches pâturages de la Vallée du Rift exploités par les Maasai. En particulier, les fertiles régions des lacs Naivasha et Nakuru avaient aiguisé leur appétit. Aussi, dès 1903 ils commencèrent dans ces zones à se tailler d'énormes parts dans les terres ancestrales des Maasai, n'abandonnant à ces derniers que quelques bandes de terrain étroites et marginales, répandues à travers le territoire où ils avaient jadis régné en maîtres libres et souverains. Mais même repoussés dans ces retranchements les Maasai finissaient par être de trop pour les colons. Comme la tension montait parmi les pasteurs, et les colons redoutaient l'éclatement, un jour ou autre, de représailles violentes de leur part, l'idée de la création de réserves maasai gagnait du terrain. En 1904, toutes les autorités, y compris celles qui s'étaient initialement révoltées contre la perspective d'une aliénation des meilleures terres maasai par les colons, étaient convaincues que l'éloignement des Maasai du cœur de la Vallée du Rift était dans l'intérêt de tout le monde. On projetait de confiner les fiers pasteurs guerriers dans les limites d'une double réserve, la première étant située au nord des terres fertiles convoitées par les colons et centrée sur le plateau de Laikipia, la seconde délimitée au sud de Ngong et du chemin de fer jusqu'à la frontière tanzanienne. Un

³⁵ Sur les traités maasai, voir : *N. Leys*, 1924, p. 102—141 ; *M. P. K. Sorrenson*, 1968, p. 190—209.

étroit corridor devait relier les deux réserves permettant aux Maasai de se déplacer avec leur bétail de l'une à l'autre. Il fut, en outre, stipulé que les frontières de ces réserves seraient inviolables et devraient être respectées aussi longtemps que le peuple maasai existerait. Enfin, pour satisfaire aux exigences de la conscience britannique, il fut décidé qu'on ne pouvait passer à l'exécution de ces décisions que si, au préalable, les Maasai s'étaient eux-mêmes déclarés d'accord avec les termes du traité.

Stauffacher était résolument opposé à l'incapsulation des Maasai dans des réserves, qu'il considérait comme une grave injustice à l'égard du peuple dont il était l'hôte. Il espérait que les Maasai se révolteraient en bloc et s'opposeraient à l'exécution des plans de l'administration et des colons. Il a même positivement contribué à la conscientisation politique des Maasai, notamment de son ami Sempele³⁶. On peut se former une idée de sa pensée à partir de ce fragment d'une lettre écrite à sa fiancée et datée du 15 juillet 1904 : « Je ne veux pas m'étendre longuement sur ce que je pense de cette action entreprise par le gouvernement. Mais je veux dire au moins que s'il y avait une révolte générale et si tous les Anglais étaient tués, ils auraient encore récolté moins qu'ils ne méritent. Les représentants du gouvernement sont intolérablement cruels avec les autochtones. Ils expulsent les Maasai de leurs pâturaux préférés, qui leur appartiennent depuis toujours, pour les conduire vers une petite bande de terre infertile où il est impossible à leurs quantités élevées de bétail et de moutons de survivre. Et cela uniquement pour permettre à quelques riches et snobs seigneurs anglais d'acheter des terres dans leur propre intérêt égoïste. Quelle honte ! Un peuple brillant et intelligent mis en cage comme des animaux afin que quelques Anglais puissent augmenter encore leurs richesses déjà superflues ! Il est impossible de contrebalancer dans beaucoup d'années à venir l'injure infligée par le gouvernement britannique à ce pays. »

Avant de poursuivre la relation des événements, il est nécessaire de préciser que les institutions traditionnelles des Maasai accusent certaines ressemblances avec celles des Kikuyu³⁷. Elles comportent notamment, entre autres, l'organisation de la société en classes d'âge, dont les cellules locales sont présidées de manière informelle par des *laigwenani*, comparables aux *athamaki kikuyu*. C'est sans doute un indice des bonnes relations entre les Keekonyokie et la mission de Stauffacher que Sempele, tout en devenant un évangéliste chrétien, vivant en permanence avec un missionnaire et habillé à la mode européenne, ait pu en même temps continuer à exercer sa fonction d'*olaigwenani* pour laquelle il avait été sélectionné selon les critères traditionnelles basées, comme chez les Kikuyu, sur la manifestation, dès l'enfance, d'aptitudes et de qualités particulièrement appréciées et recherchées.

Lorsque l'évacuation des Maasai du cœur de la Vallée du Rift fut un fait accompli, Stauffacher demanda et obtint sa nomination à Rumuruti dans la réserve de Laikipia. En même temps, l'état d'urgence fut proclamé dans cette réserve, parce qu'on estimait que le danger d'une révolte des Maasai n'avait pas été entièrement éliminé. L'insécurité qui pesait sur la

³⁶ Pour plus de détails à ce sujet, voir K. King, 1971 b, p. 6.

³⁷ Cfr. Chap. II, paragr. 6.

région obligeait Stauffacher de renoncer à sa vie itinérante et de se fixer en permanence à proximité du poste gouvernemental. Sa rupture avec un aspect essentiel du mode de vie maasai affectait également l'existence de Sempale qui, s'il voulait maintenir sa relation spéciale avec le missionnaire, fut amené à son tour à relâcher les liens avec le semi-nomadisme de son peuple. On imagine aisément que cette circonstance n'était pas de nature à rehausser son prestige comme *olaiuwenani*, ni à faciliter l'exercice d'une fonction qui réclamait sa présence physique au milieu d'un peuple se déplaçant régulièrement. En outre — et ceci est sans doute plus important encore —, le déplacement des Maasai, impliquant l'aliénation des meilleurs de leurs pâturages, n'avait pas manqué d'engendrer dans les cœurs une profonde méfiance à l'égard des intentions des Blancs en ce qui concerne le sort de la tribu. Dans un tel climat, il est entièrement compréhensible que les gens n'envisageaient guère d'un œil approuvatif la décision prise par un *olaiuwenani* respecté de se domicilier en permanence chez un homme blanc, établi lui-même de manière fixe dans la proximité immédiate du représentant local du gouvernement colonial.

Toujours est-il que, selon le biographe de Sempale, le début de la détérioration des rapports entre les Maasai et la AIM date de cette époque, et que c'est peu après l'établissement de Stauffacher à Rumuruti, en septembre 1905, que se situe la première d'une longue série de tentatives de la part des Keekonyokie pour forcer Molonket à rompre complètement avec la mission. Le jeune catéchiste et *olaiuwenani* expérimente pour la première fois l'incompatibilité de ses deux engagements. Son peuple ne tolère plus sa double appartenance à l'univers traditionnel et au monde des Blancs, qui tous deux exigent désormais de lui un choix décisif. Il se sent l'enjeu d'une âpre lutte entre les deux instances dont chacune considère l'issue de la bataille comme étant d'une extrême importance. Le déroulement des différents épisodes du duel nous importe peu ici. Ce qui nous concerne davantage est la raison pour laquelle les Maasai attachaient un tel prix à la récupération totale de Sempale pour la tribu.

Pour comprendre la réponse à cette question, il est nécessaire de garder à l'esprit le contexte plus large dans lequel se situe ce combat pour s'assurer la loyauté du jeune Keekonyokie. Nous avons déjà dit que l'état d'urgence avait été proclamé dans la réserve de Laikipia. Le mécontentement des Maasai avec les dimensions du territoire qui leur avait été alloué augmente au fur et à mesure que leur cheptel s'accroît. Il y a eu continuellement des tentatives pour en dépasser les frontières, et des rumeurs sur une révolte en préparation circulaient effectivement parmi les Maasai. Cet arrière-fond explique comment les Maasai ont pu, d'après les informations de King, interpréter l'amitié de Stauffacher pour Molonket et ses efforts pour le garder comme évangéliste comme une ruse subtile des Blancs. Ces derniers, pensait-on, étaient en train de priver la tribu des services d'un excellent *olaiuwenani*, et ce procédé ne constituait lui-même qu'un élément particulier d'une stratégie plus large visant en fin de compte la destruction de la puissance du peuple maasai.

Le cœur de Sempale semble être resté fondamentalement du côté de la mission durant cette période de grande tension psychologique pour lui. Mais les pressions exercées de la part de sa tribu, y compris l'utilisation de

malédiction et de pratiques magico-religieuses traditionnellement considérées comme les plus graves et les plus efficaces, ont eu à certains intervalles raison de sa résistance nerveuse. Aussi le voit-on osciller d'une fidélité à l'autre et résider alternativement dans la *manyatta*³⁸, au milieu de ses compagnons d'âge, et dans la demeure de Stauffacher. C'est peut-être le désir d'échapper pour un temps aux tensions auxquelles il était soumis au pays maasai qui fait mûrir en lui, dès 1907, le projet d'accompagner les Stauffacher — car le missionnaire américain s'était marié entre-temps — aux Etats-Unis lorsqu'ils partiraient en mai 1909.

En Amérique, où il reste pendant trois ans, dont deux et demi comme élève d'un institut protestant pour Noirs dans l'état du Virginia, Sempele fait l'expérience des graves discriminations raciales et de l'oppression générale dont les Noirs étaient victimes aux états sudistes des Etats-Unis. Il assiste, entre autres, au spectacle violent de *lynchings*. L'expérience a été traumatisante et a opéré une évolution énorme dans la conscience politique du jeune est-africain. Dès son retour au Kenya en 1912 jusqu'à sa mort, plus de quarante ans plus tard, il mettra régulièrement en garde ses amis les plus intimes contre « tout ce que les Blancs sont capables de faire aux Noirs ».

Pendant son absence du Kenya, un nouveau malheur avait frappé son peuple, événement que Sempele a dû lire et interpréter à la lumière de son expérience américaine. Le corridor, long de soixante kilomètres et large d'un kilomètre et demi, reliant les deux réserves maasai et prévu par le traité de 1904, n'avait jamais été accordé aux Maasai. Au contraire, le territoire délimité à ce propos avait été aliéné. De même, un terrain étendu près du Kinangop que le gouvernement avait promis de réserver à l'usage de la tribu pour y effectuer les cérémonies de circoncision, avait été donné à un fermier européen. Mais bien pire que cela, le gouvernement avait littéralement foulé aux pieds son engagement solennel de considérer comme inviolables les frontières des réserves aussi longtemps que le peuple maasai existerait. Les fermiers européens en étaient arrivés à convoiter pas moins que l'entièreté du territoire de la réserve de Laikipia, et le gouvernement avait décidé de faire évacuer la région par les Maasai, prétextant fausement de l'approbation de ce projet que l'expert rituel de la tribu (*oloiboni*), Lenana, aurait donnée sur son lit de mort³⁹. Tous les Maasai avaient par conséquent été réunis dans une seule réserve au sud du chemin de fer. Celle-ci fut évidemment élargie en vue d'accommoder les sections de la tribu expulsées du plateau de Laikipia. Mais même après cet agrandissement elle s'avérait largement inadéquate pour pourvoir aux besoins de la population et du cheptel qu'on y confinait. Comme lors du traité de 1904, Stauffacher avait de nouveau exprimé sa désapprobation de la politique gouvernementale et même essayé d'inciter les Maasai à la résistance. Sempele lisait dans la flagrante injustice du second déplacement infligée à son peuple la confirmation de la justesse des nouvelles opinions sur — et des

³⁸ Campement traditionnel maasai.

³⁹ Sur ces événements cfr. note n° 35. Le deuxième déplacement des Maasai a été décidé en 1911 et exécuté en 1913.

nouveaux sentiments à l'égard des Blancs qu'il avait acquis pendant son séjour aux Etats-Unis.

Il continue à s'accrocher aux Stauffacher et, en 1914, il les accompagne à leur nouveau poste à Kasengu au Zaïre. Il est cependant probable qu'il l'ait fait davantage pour s'échapper une nouvelle fois de son pays, où il voyait s'imposer un modèle de relations raciales semblables à celui qu'il avait connu et appris à haïr en Amérique, que par attachement au couple missionnaire. Son séjour ne sera d'ailleurs pas long. Lorsque la première guerre mondiale éclate, les Stauffacher rentrent au Kenya et ensuite, pour la durée de la guerre, aux Etats-Unis, tandis que Sempele se voit enrôlé dans un corps de volontaires participant à la campagne est-africaine. Nous avons mentionné au chapitre IV l'influence que cette campagne a eu sur les Africains qui y ont participé et la transformation de leur conscience qu'elle a opérée.

De la période d'après la guerre, trois épisodes sont à retenir. Il y a d'abord une série de tentatives, appuyées par la force militaire, de la part du gouvernement, d'en finir avec l'organisation militaire maasai, les classes d'âge des guerriers⁴⁰. Ensuite, un petit groupe de Maasai évolués exprime son mécontentement de l'absence de développement du système scolaire au pays maasai. Enfin, le peuple résiste aux efforts d'abolition de la clitoridectomie entrepris par les missionnaires de la AIM. L'attaque contre l'organisation politique traditionnelle, la lutte contre la circoncision des filles et la pénurie d'écoles apparaissent aux yeux des participants maasai comme affectées d'un commun dénominateur. Les deux premiers éléments furent interprétés par les *gens* comme les nouvelles phases de l'exécution d'un plan européen (rendu manifeste antérieurement par les traités de 1904 et 1911) visant la destruction de la puissance maasai, tandis que le troisième apparut aux *évolués* comme la preuve éclatante de la volonté déliée d'empêcher le progrès du peuple.

Sempele et quelques autres Maasai évolués étaient depuis quelques années en contact avec certains hommes politiques kikuyu. Beaucoup d'entre eux, dont Sempele, joignent d'ailleurs la KCA. C'est fort probablement sous l'influence de ces contacts et des événements au Kikuyu qu'à la fin de 1929 et au début de 1930 on assiste chez les Maasai, sous l'impulsion de Sempele, à l'émergence d'un embryon d'une école et d'une église indépendantes. Ces initiatives n'ont vécu que l'espace d'un matin, parce que Sempele lui-même se rendait compte que les chrétiens maasai étaient matériellement trop démunis pour être à même de soutenir et de mener à bien une telle entreprise.

Les dernières années de la vie de Sempele ne présentant guère d'intérêt pour notre propos, il est temps de nous demander quelles leçons nous sommes autorisés à tirer de cet aperçu en vol d'oiseau de sa carrière.

Une première conclusion que l'étude du cas de Sempele corrobore est que la création d'excellentes relations personnelles, l'existence d'une véritable amitié fraternelle, d'un amour sincère, entre le missionnaire et ses ouailles africaines ne constituent aucunement une garantie automatique

⁴⁰ Voir : R. L. Tignor, 1972.

que ces dernières ne seront pas tentées par l'aventure de l'indépendance religieuse. Même pas si ce missionnaire se distancie explicitement des injustices perpétrées par le régime colonial contre le peuple parmi lequel il vit (Henderson, Stauffacher) et pousse très loin l'adaptation au mode de vie de ce dernier (Barlow, Stauffacher). *Il n'y a pas de corrélation nécessaire entre le comportement généreux et sympathisant du missionnaire et l'absence d'intérêt pour l'indépendance religieuse.* Nous n'étions donc guère mal inspiré en ne nous contentant pas d'une explication de l'abstention de Thuku en pareils termes, et en essayant de rechercher les mobiles principaux de son attitude ailleurs.

Le cas de Semepele et des Maasai illustre aussi l'opportunité de nos remarques sur la nécessité d'établir une distinction entre les possibilités offertes au missionnaire sympathisant selon qu'il a affaire à des individus particuliers, qui font pratiquement partie de sa cellule domestique, et dont le nombre ne saurait être qu'extrêmement réduit, et la masse de la population qui forme la totalité de son champ d'action. La foule qui est dans l'impossibilité physique de nouer les liens émotionnels et affectifs qui se créent au cours d'une vie quotidienne partagée dans l'intimité est beaucoup plus exposée à l'action érosive des bruits sans fondement, des fausses rumeurs, des interprétations erronées et malveillantes, dont l'influence est tellement puissante en milieu traditionnel et qui finissent par avoir raison des meilleures volontés, que l'individu privilégié et protégé qui se meut constamment dans la proximité immédiate du missionnaire. La sympathie et la bienveillance des Keekonyokie à l'égard de Stauffacher ont été de bien plus courte durée que celles de Molonket. On dira peut-être que nous sommes en train d'enfoncer des portes forcées depuis longtemps par l'élémentaire bon sens et l'évidence même. Nous en convenons volontiers, et nous ne prendrions guère la peine d'y insister si certains slogans creux et certaines formules vaines ne devaient pas leur succès précisément à l'oubli de la lapalissade que nous venons d'énoncer.

L'histoire des rapports des Keekonyokie avec la AIM est encore instructive d'un autre point de vue. Elle confirme notamment de manière significative notre analyse de la relation entre la présence et le comportement des fermiers blancs et du gouvernement colonial d'une part, et l'interprétation des intentions des missionnaires par les Africains d'autre part. L'interaction de ces deux éléments comme facteur pertinent pour la genèse de la désaffection à l'égard des missionnaires, presque au-delà de la tête de ceux-ci, est mise en lumière de façon frappante par le récit des événements dans la vallée du Rift. On se rappellera qu'entre les Keekonyokie et Stauffacher c'était la lune de miel jusqu'au moment où le dernier, suite au traité de 1904, fut forcé d'abandonner sa vie errante et de se fixer en permanence à proximité du poste gouvernemental de Rumuruti. A partir de ce moment, le missionnaire devient hautement suspect aux yeux des Maasai, *en dépit de son opposition manifeste aux fermiers européens et à la politique gouvernementale et malgré ses efforts pour éveiller la conscience politique du peuple et pour l'inciter à la révolte.* Jusqu'en 1905 Semepele n'expérimentait aucune difficulté à assumer simultanément son rôle d'*olaigwenani* traditionnel et de catéchiste chrétien. Après cette date, la cumulation des deux fonctions s'avère intenable et l'attachement à

Stauffacher finira par coûter à Sempele toute position d'autorité traditionnelle dans la tribu. Il n'est que trop clair qu'en tout cela aucune responsabilité ne saurait être attribuée au missionnaire. Celui-ci voit, au contraire, son œuvre compromise par la cupidité des fermiers et les manigances de l'administration. Ce n'est vraiment pas Stauffacher qui a rédigé les traités de 1904 et 1911 ⁴¹ ! Le régime de discrimination et de violence raciales dans le sud des Etats-Unis, qui a ouvert les yeux à Sempele et lui a fourni une grille de lecture informant son interprétation des événements en Afrique Orientale, n'est pas l'œuvre des missionnaires de la AIM au Kenya. L'assaut du gouvernement colonial contre les institutions politiques maasai, qui renforce la méfiance du peuple à l'égard des Blancs, y compris les missionnaires, n'est pas non plus attribuable à ces derniers. Cette attaque a confirmé le peuple dans ses appréhensions sur les intentions des Européens et a renforcé le climat de suspicion grandissante, inauguré dès 1904. Sur l'arrière-fond de ce climat doit être situé et compris également la réaction de la population contre l'offensive missionnaire visant l'abolition de la clitoridectomie. Exactement comme au pays kikuyu, cette offensive fut interprétée comme la contribution de la part d'une section particulière des Blancs, les missionnaires, à l'entreprise d'anéantissement de la puissance de la tribu. Dans sa substance, le motif de la résistance du peuple sur ce point n'est pas différent de celui qui explique son opposition à « l'enlèvement » de l'*olaigwenani* Sempele et à l'abolition du système guerrier de la tribu. Dans une étude sur le phénomène de la protestation chez les Maasai, K. King montre que les missionnaires étaient conscients de la connexion de la querelle de la circoncision avec l'ensemble des faits que nous venons de rappeler. L'opposition à leur enseignement sur ce point, et la tentative subséquente d'indépendance dans le domaine éducationnel et ecclésiastique, n'étaient pas tellement une affaire de circoncision, mais « *une question de terre et des hommes blancs en général qui leur (les Maasai) enlèvent toutes choses* » ⁴². Ici aussi donc la controverse sur la circoncision emprunte en dernière instance son aiguillon au contexte socio-politique, racial et économique plus large. A l'instar des leaders politiques kikuyu, et peut-être à l'instigation de la KCA dont ils étaient membres, Sempele et la poignée de Maasai évolués ont habilement exploité cette question comme un moyen de mobilisation des chrétiens maasai au service de visées politiques. Les critiques envers la politique scolaire de la mission et du gouvernement sont clairement le fait du même groupe minuscule, puisque, comme nous aurons l'occasion de le redire, l'immense majorité des Maasai était radicalement opposée à l'introduction du système éducatif occidental et à la multiplication des écoles sur le territoire de la tribu. Il ressort de tout ceci qu'un *engagement ouvert et notoire du missionnaire aux côtés des Africains dans la défense de leurs intérêts vitaux, même doublé d'un*

⁴¹ Même s'il est vrai qu'un autre missionnaire de la AIM a détourné Sempele de son intention d'intenter un procès à l'administration à l'occasion de la mise en pratique du second traité maasai, démarche qui était tout de même d'avance vouée à l'échec, comme l'a prouvé la suite des événements.

Cfr. Chap. IV, paragr. 6, note n° 80.

⁴² Rapport d'un missionnaire cité par K. King, 1971 a, p. 130.

effort réussi pour traiter les Africains comme des êtres humains égaux et aimés, ne suffit pas nécessairement à empêcher l'assimilation du missionnaire par les participants aux autres catégories de Blancs. Ici aussi, il s'avère que les fabricants de slogans sous-estiment gravement la dure réalité et la complexité des faits. Il serait imprudent d'affirmer un lien de cause à effet strict et nécessaire entre un certain type d'attitude (positive ou négative) des missionnaires à l'égard du colonisateur d'une part, et un type de réaction (positive ou négative) des colonisés à l'égard des missions d'autre part. L'histoire des relations entre Stauffacher et les Keekonyokie montre qu'on n'est pas autorisé à considérer comme établi que, si les missionnaires du pays kikuyu avaient adopté une attitude plus critique à l'égard de la politique coloniale, il n'y aurait pas eu de réaction anti-missionnaire dans cette tribu. Cette histoire contient plutôt, de ce point de vue, une leçon dégraisante. En la relatant, nous croyons avoir répondu à la question laissée en suspens au début du paragraphe 6 du chapitre précédent, et qui porte précisément sur le problème de la corrélation entre l'attitude des missionnaires en ce domaine et l'émergence des Eglises indépendantes.

Enfin, il nous paraît éclairant de nous interroger, à la lumière des données dont nous disposons, sur les facteurs qui expliquent les choix différents de Thuku et de Sempele en matière d'indépendance religieuse. Pourquoi finalement le premier s'est-il abstenu de participer à ce mouvement, tandis que le second a voulu s'y engager ? Il est d'emblée manifeste que l'attitude personnelle des missionnaires ne s'avère pas l'élément pertinent prédominant. Non seulement le lien affectif entre Sempele et Stauffacher paraît plus fort que celui entre Thuku et les missionnaires de Kambui, mais encore le missionnaire de la AIM s'est identifié beaucoup plus intensément avec la cause africaine que ce ne fut le cas de Henderson, et certainement de Knapp. Néanmoins c'est Sempele, et pas Thuku, qui cherche à un moment donné à trouver le salut dans la fondation d'un mouvement indépendant. Ce n'est pas non plus le degré de conscientisation politique qui est capable de rendre compte de la disparité de l'attitude des deux Africains, car Thuku était certainement tout aussi éveillé sur ce point, si pas plus, que Molonket.

A notre avis, la réponse à la question est à chercher dans une autre direction. Thuku et Sempele ont tous les deux embrassé sincèrement le christianisme et la culture occidentale, considérée comme indissociable de cette religion. Ils avaient l'un et l'autre une vocation de leader dans le sens et selon la conception traditionnels. Mais le premier était membre d'une ethnie qui en substance et fondamentalement acceptait l'apport religieux et culturel étranger, tandis que le peuple auquel appartenait le second en était venu très tôt, pour des raisons dont nous traiterons plus loin, à rejeter en bloc l'héritage occidental. Il s'ensuivit que les deux hommes se trouvaient dans une position fort différente quant aux possibilités de réaliser leurs ambitions au *leadership* dans le contexte socio-culturel concret du moment et des options de base de leurs peuples respectifs. Vu le modernisme des Kikuyu, Thuku était à même de se tailler une position en vue dans leur société en exploitant au service de ses ambitions le bagage occidental qu'il avait emmagasiné. En revanche, les connaissances modernes et

les relations avec le monde des Blancs non seulement n'étaient d'aucune utilité à Sempele pour asseoir sa position dans le monde traditionnel, mais une population largement hostile à toute innovation trahissant l'empreinte occidentale a, au surplus, fini par lui retirer le mandat d'*olaigwenani* dont elle l'avait d'abord investi. Là où Thuku réussit, grâce à son modernisme, successivement à se faire proclamer « roi des Kikuyu » et à devenir un riche et prospère propriétaire terrien, Sempele paye son modernisme de la perte de la position de prestige qu'il tenait dans la tribu et de réduction à l'état de pauvreté matérielle, due à sa négligence des connexions et des investissements traditionnels. Ainsi, le même facteur devenait pour Thuku source de succès et pour Sempele cause de chute.

Se rendant compte de son échec sur le tableau traditionnel, Sempele a essayé de réaliser son épanouissement par d'autres voies. Il semble avoir cherché à accomplir ses aspirations d'abord dans le cadre de la mission à laquelle il avait, après tout, beaucoup sacrifié. Malheureusement pour lui, ses ambitions non-déguisées constituaient précisément, selon les critères de la théologie fondamentaliste et piétiste en vogue dans la AIM de l'époque, une contre-indication pour une telle promotion. Dans une de ses lettres, Madame Stauffacher a ce passage instructif à ce sujet : « Je pense qu'une de ses (Sempele) difficultés majeures est son orgueil. Il ne supporte tout simplement pas de ne pas être le grand homme (*the big fellow*). Et, évidemment, d'un homme pareil le Seigneur ne saurait faire usage grandement ou longuement. Au fur et à mesure qu'il vieillit, la chose semble lui peser de plus en plus. Il ne parvient pas à comprendre pourquoi il n'occuperait pas un poste de responsable dans l'Eglise...⁴³ »

Sempele sera finalement mis à la tête de la toute petite communauté de la AIM à Siyapei. Mais cette charge n'impliquait pratiquement aucune responsabilité.⁴⁴ Il n'y avait donc pas question qu'elle puisse combler les aspirations de Molonket. Aussi le voit-on intensifier ses intérêts pour – et ses engagements dans la politique. Il devient membre de la KCA. Il est co-fondateur d'une infime organisation parallèle, l'Association Maasai (*Maasai Association* - MA). C'est également à cette époque que se situe sa tentative de mettre sur pied une école et une église indépendantes du contrôle de la AIM. On ne peut s'empêcher de songer ici à Daudi Maina rejetant la charge de catéchiste d'une Eglise établie comme une alternative valable au *leadership* dans une Eglise schismatique. Mais Maina et ses compagnons pouvaient compter parmi les Kikuyu extrêmement ouverts aux influences modernisantes, au christianisme et à l'enseignement occidental, sur un nombre suffisamment grand d'adhérents pour assurer la viabilité de l'entreprise. Tel n'était pas le cas de Sempele appartenant à une tribu profondément hostile à la modernisation au cours de toute la période coloniale. Nous interprétons sa dernière initiative, condamnée à échouer, comme l'ultime effort pour réaliser une vocation et une aspiration au *leadership* de la part d'un Maasai qui, s'il n'était pas sorti de son cadre traditionnel ou si son peuple avait adopté une attitude différente à

⁴³ Lettre de Md. Stauffacher du 1-5-1930, citée par K. King, 1971 a, p. 130

⁴⁴ K. King, 1971 b, p. 19

l'égard du changement socio-culturel, était prédestiné à devenir le porte-parole, le *primus inter pares*, l'*olaigwenani* de tous les Keekonyokie.

6. Les chiffres

Nous aurons à aborder la thèse de Barrett par un autre biais encore. Mais auparavant, il nous faut dire un mot à propos de celle avancée par A. Shorter. Comme nous l'avons vu, cet auteur attribue le manque de conversions au christianisme sous sa forme protestante parmi les Kikuyu à la prise de position des Eglises contre la circoncision des filles.

Notre réponse peut être brève. L'auteur reprend tout simplement à son compte la croyance populaire selon laquelle la querelle de l'*irua* a pratiquement provoqué l'arrêt de la croissance des Eglises protestantes dans la Province Centrale du Kenya jusqu'après la période du soulèvement Mau Mau. Cette opinion ne concorde pas avec les faits. Nous pouvons nous limiter ici au cas de la CSM, qui s'est opposée le plus violemment à la coutume et par qui les ravages causés par cette attitude ont été le plus ressentis. En réalité, c'est employer un grand mot que de parler de ravages. En effet, en 1931, donc en plein milieu de la crise de l'*irua*, l'Eglise enregistre l'accroissement en nombre le plus spectaculaire de son histoire ! C'est seulement en 1932 qu'a lieu une chute qui ramène sa force numérique un peu en dessous du niveau atteint en 1930. Mais l'Eglise remonte immédiatement la pente et, huit ans plus tard, les pertes encourues dans la dépression de 1932 ont été complètement effacées. Les deux diagrammes reproduits ci-dessous visualisent cette évolution. Le premier graphique est inspiré des chiffres fournis par un auteur appartenant à la CSM⁴⁵, le second provient de Barrett, qui ne peut certainement pas être suspecté de vouloir minimiser les effets du manque d'adaptation ou, pour reprendre son propre vocabulaire, du manque d'amour, des missionnaires⁴⁶.

Il semblerait, par conséquent, que des nouvelles recrues, venant du paganisme, soient venues en nombre suffisant pour compenser pratiquement la saignée occasionnée par la controverse de l'*irua*. Il s'agit vraisemblablement de gens qui ne se sentaient pas encore concernés par une « *quaestio disputata inter christianos* », mais qui étaient obsédés par le désir d'assurer à tout prix pour leurs enfants l'accès à l'enseignement occidental.

On constate donc que les chiffres ne prêtent pas leur concours aux affirmations de Shorter. Certes, la CSM a dû encaisser une régression proportionnellement forte en 1932. Mais celle-ci venait juste après le bond en avant exceptionnel de 1931, ce qui fait que, lorsqu'on compare la situation de 1932 à celle de 1930, on est encore à peine autorisé à parler d'un ralentissement de la croissance. Il s'avère, par conséquent, qu'on a considérablement majoré l'impact de la crise de la circoncision sur le rythme de croissance des Eglises protestantes au Kikuyu. Nous pouvons du reste ajouter en guise de contre-épreuve que le changement de stratégie de la CSM,

⁴⁵ R. Macpherson, p. 115.

⁴⁶ D. Barrett, 1973 a, p. 169.

I

II

consistant dans l'abolition de l'interdiction de pratiquer l'*irua ria aka*, ne lui a guère permis d'enregistrer une augmentation du taux de croissance du nombre de ses adeptes ⁴⁷.

Pour tout dire, la pensée de Shorter est formulée de telle façon qu'elle tolère une interprétation différente de celle que nous en avons donnée. Il n'est pas très clair s'il veut dire que l'attitude des missionnaires protestants à l'égard de la clitoridectomie est responsable du peu de conversions kikuyu au *protestantisme*, comme nous avons interprété le texte, ou bien s'il entend attribuer à cette même attitude la responsabilité du peu de conversions kikuyu au *christianisme*, ce terme embrassant à la fois les différentes Eglises protestantes et le catholicisme ⁴⁸. Nous tenons à relever ceci surtout par souci d'honnêteté, car l'affirmation de l'auteur ne se trouve pas davantage corroborée par les faits lorsqu'on l'entend dans ce second sens qu'elle ne l'est comprise au premier. Mises à part les premières années de l'évangélisation, toutes les dénominations chrétiennes œuvrant au Kikuyu ont enregistré une énorme, rapide et constante croissance jusqu'à doubler, parfois tripler, le nombre de leurs adhérents chaque année d'abord, tous les deux ans ensuite. Le rythme de croissance va en ralentissant chez toutes les Eglises, *indépendamment* du genre de position prise à l'égard de l'*irua*, à peu près au même moment, notamment lorsque le nombre des convertis se rapproche du cap des dix mille. Une évolution absolument identique peut être observée chez des peuples qui n'ont pas connu de controverse autour de la circoncision, tels que les Luo et les Luyia ⁴⁹. Du reste, l'existence même d'Eglises indépendantes constituerait, à en croire certains auteurs, à sa façon un indice du succès numérique du christianisme au pays kikuyu. En étudiant le phénomène de l'indépendance religieuse en Tanzanie, T. O. Ranger a constaté une corrélation entre les points géographiques d'émergence de ce phénomène et les zones largement évangélisées ⁵⁰. C'est, entre autres, dans ce sens qu'on peut comprendre ce qu'affirme le même auteur dans une autre publication : « L'indépendance ne provient pas seulement des manquements, ou des manquements allégués, des Eglises missionnaires, mais aussi, et fondamentalement de leurs succès ⁵¹. »

Tout ceci plaide donc en faveur de la non-pertinence du facteur mis sur le flambeau par notre auteur. Remarquons d'ailleurs pour terminer que, manquant quelque peu de conséquence, Shorter enchaîne immédiatement après son texte discuté ici : « Parmi les Ibo du Nigéria, la mission catholique semble avoir offert de nombreuses voies de promotion sociale, et ceci explique le très grand nombre de conversions, *malgré le fait qu'il n'y a pas eu de rencontre réelle des idées chrétiennes et de l'univers spirituel ibo* ⁵². »

⁴⁷ Interview J. Gatu, 8-3-1975.

⁴⁸ Voici le texte en anglais : « For a long time there were few conversions to *christianity* because the *protestants* felt it so important to condemn female circumcision. » A. Shorter, 1973, p. 77. C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ Pour tout ceci, voir les statistiques de D. Barrett, 1973 a, p. 169.

⁵⁰ T. O. Ranger, 1971, p. 132, 136.

⁵¹ T. O. Ranger, 1969, p. 11. Voir aussi Chap. XIX, paragr. 5.

⁵² A. Shorter, 1973, p. 78. C'est nous qui soulignons.

1. Les écueils de la méthode des corrélations

La thèse de Flatt recoupe, au moins partiellement, celle de Barrett. Le premier fonde ses conclusions sur une comparaison des Chagga et des Arusha, tandis que le second met en contraste les Chagga et les Kikuyu. Leur but est identique : démontrer la responsabilité de la politique culturelle des missionnaires dans la genèse de l'attitude négative des Africains à l'égard du christianisme des missions, que cette attitude se manifeste dans le rejet total de ce christianisme ou dans son acceptation sélective telle qu'elle est pratiquée par les Eglises indépendantes. Les deux chercheurs font reposer la démonstration sur l'établissement d'une double corrélation : d'une part, celle entre un comportement dépréciatif des missionnaires à l'égard des coutumes et institutions traditionnelles et la réjection totale ou partielle du message des missions par les Africains, d'autre part, celle entre une attitude positive des Eglises face au patrimoine ancestral et l'acceptation enthousiaste de la nouvelle religion par les évangélisés.

En principe, le recours à une telle méthode nous paraît acceptable. Mais la façon dont elle a été concrètement mise en œuvre par nos auteurs soulève quelques questions. L'énoncé d'une loi générale exprimant la corrélation entre deux phénomènes repose sur l'expression statistique convaincante de la récurrence concomitante de ces phénomènes. Si dans un nombre respectable de sociétés, formant un échantillon représentatif sélectionné sans préjugés, une réaction négative à l'égard du christianisme missionnaire s'avère être le corollaire régulier d'une offensive des missions contre la culture traditionnelle, et si, en outre, une telle réaction négative demeure, avec une régularité statistiquement significative, absente chez les peuples évangélisés par des missions ayant abordé la culture autochtone de manière plus positive, on est en principe autorisé à postuler l'existence d'une relation entre les deux variables en présence, c'est-à-dire entre l'attitude (négative ou positive) des missionnaires et la réaction (également négative ou positive) du peuple christianisé. Or, ni Flatt ni Barrett n'apportent l'explication des faits qu'ils étudient sur une telle étude statistique qui devrait établir la plausibilité de leur interprétation, ou au moins créer un préjugé en sa faveur. Le premier se limite strictement à l'étude comparative de la méthodologie missionnaire et des résultats qui lui sont attribués dans deux sociétés voisines, les Chagga et les Arusha, tandis que le second ne s'occupe que des mêmes Chagga, des Kikuyu et accidentellement des Yao. Leur façon de procéder nous interdit, par conséquent, de considérer les cas dont il est question comme les applications concrètes d'une loi générale dont la vérité aurait été au préalable établie statistiquement. Et ceci pour la bonne raison que l'examen qui devrait fonder cette vérité n'a jamais eu lieu. En d'autres termes, nous sommes en présence d'une pétition de principe à peine camouflée.

On pourrait objecter que le but des auteurs n'est nullement d'énoncer des lois générales ou d'appliquer des principes présumés universels, mais, plus modestement, de rendre compte des événements ayant lieu dans deux ou trois tribus particulières, considérés dans leur unicité et leur spécificité et sans égard pour leurs implications théoriques éventuelles plus larges. Il est permis de douter que telle ait été l'intention, au moins en ce qui concerne Barrett, pour qui le manque d'adaptation de la part des missionnaires n'est qu'une manifestation de leur pénurie d'amour qui, elle, constituerait la racine fondamentale et universelle de la réaction négative africaine. Nous en convenons que l'objection a plus de chance d'être valable en ce qui concerne l'autre auteur. Flatt a manifestement beaucoup moins, si ce n'est peut-être par manière de suggestion, le souci d'une explication affichant des ambitions de validité universelle. Ses horizons et ses préoccupations n'embrassent guère, comme c'est le cas de la vision de Barrett, l'Afrique toute entière, mais se limitent exclusivement à la région du Kilimanjaro.

Mais si nous sommes prêt à faire cette concession, nous ne déposons pas pour autant toute appréhension. Nos auteurs mettent en avant deux variables en établissant entre elles une relation de cause à effet. Le rejet du christianisme par les Arusha et l'émergence d'Eglises indépendantes parmi les Kikuyu sont rattachés directement à l'approche négative de la culture traditionnelle par les missionnaires comme des conséquences à leur origine. Semblablement, le succès de l'œuvre d'évangélisation et l'absence de mouvements religieux indépendants chez les Chagga sont attribués sans détour à l'attitude positive des missionnaires à l'égard du patrimoine culturel de cette tribu. C'est ce lien de cause à effet qui n'est pas immédiatement évident pour nous et dont l'affirmation pose un second problème de méthodologie. Le fait que deux variables varient ensemble ne prouve pas encore qu'elles se situent nécessairement dans un rapport de cause à effet. Il se pourrait très bien que leur variation simultanée soit due en dernière instance à la présence d'un ou de plusieurs facteurs dont la théorie explicative a négligé de tenir compte et dont l'impact causal sur les événements lui a échappé. Concrètement, la variation simultanée de nos deux variables, attitude missionnaire et réaction africaine, ne garantit aucunement l'existence d'un enchaînement causal entre elles. Avant d'être à même de se prononcer avec quelque certitude à ce sujet, il faudrait examiner s'il n'y a pas d'autres éléments en jeu qui, mieux que le rapport causal postulé, rendent compte du phénomène à expliquer. Cela suppose évidemment une étude de la culture et de l'histoire particulières des peuples concernés, car, s'il y a des facteurs explicatifs pertinents, c'est là qu'ils pourront être découverts. Force nous est de constater l'absence totale d'une telle étude aussi bien chez Barrett que chez Flatt.

Résumant nos réserves à l'égard de ces auteurs, nous pouvons dire que leurs travaux souffrent d'une double carence. Dans la mesure où ils aspireraient à la formulation de corrélations universelles et contraignantes, il leur manque la base statistique convaincante et les amples matériaux comparatifs nécessaires pour fonder une telle ambition. Ils tirent des conclusions hâtives d'observations limitées. Dans la mesure où, dans leur esprit, il ne s'agirait que de rendre intelligibles les expériences uniques et spéci-

fiques de quelques tribus déterminées, ils ont omis de scruter le contexte et les données ethnographiques et historiques en vue d'en dégager éventuellement d'autres éléments pertinents pour la compréhension des faits. Pour tout dire, dans les deux cas la combinaison des deux procédés méthodologiques constitue le seul moyen d'éviter les écueils de la méthode des corrélations et d'offrir aux conclusions et aux thèses des assises solides.

2. Un projet limité

Il est évident qu'il ne saurait être question de suppléer à cette grave et double carence dans le cadre du présent travail. L'étude de l'interaction des variables retenues à travers tous les peuples évangélisés de l'Afrique (ou au moins la constitution d'un échantillonnage représentatif) constitue un effort considérable, nécessitant le dépouillement d'une littérature immense et une recherche d'informations supplémentaires introuvables dans les sources publiées ou écrites et souvent difficilement accessibles. Si nous voulons accroître et approfondir notre connaissance de la nature exacte des réactions africaines à la pénétration chrétienne, ce travail devra un jour être fait, mais il est nécessairement de longue haleine. L'examen en détail et en profondeur de l'impact de la physionomie socio-culturelle particulière et de l'histoire propre de chaque peuple sur sa réaction à l'égard du christianisme, qui devrait compléter la première approche, ne pourra être mené réellement à bien que lorsque nous disposerons d'autant de monographies qu'il existe en Afrique de peuples touchés par l'effort missionnaire. Il est clair que ni cette étude au niveau du macrocosme africain ni cette multiplication d'études approfondies des microcosmes tribaux dans leur interrelation avec le christianisme ne sauraient être effectuées dans les limites de ce livre. C'est dire explicitement que le problème de l'impact de l'attitude missionnaire sur la réponse africaine ne peut être embrassé ici dans toute son amplitude et qu'on ne proposera au bout de ces pages ni une solution définitive ni une théorie valable pour toute l'Afrique.

Dans l'absence des matériaux qui devraient nous permettre de satisfaire entièrement aux exigences méthodologiques esquissées ci-dessus, nous devons nous contenter de dénoncer les carences et la superficialité de l'approche de Barrett et Flatt, tout en essayant d'enrichir le dossier du problème de quelques éléments qu'ils ont manifestement négligés et que nous avons dégagés grâce à un inventaire des données, certes pas exhaustif, mais au moins un peu moins incomplet que le leur. Dans l'impossibilité où nous sommes de mener la discussion muni de tous les éléments de la problématique et de tous les matériaux de la solution, un tel pis-aller demeure la seule alternative si nous ne voulons pas nous interdire tout dialogue avec la thèse de nos interlocuteurs. Les résultats auxquels nous parviendrons devront un jour être complétés par – et confrontés avec ceux d'études menées sur d'autres peuples africains et incorporés dans les conclusions finales d'un examen portant sur toute l'Afrique.

Comment procéderons-nous concrètement ?

Nous avons déjà répondu en partie à cette question en proposant de nous interroger sur la signification et l'étiologie de la réaction au christianisme missionnaire de quatre peuples géographiquement continus. Trois

de ces peuples sont ceux dont l'expérience et l'attitude nourrissent la réflexion de nos auteurs. Nous y ajoutons les Maasai, parce qu'ils sont voisins à ces trois tribus et parce que leur comportement contraste au Kenya avec celui des Kikuyu comme en Tanzanie la réaction des Arusha s'oppose à celle des Chagga ¹.

La méthode consistera tout simplement dans un effort pour situer la réaction de ces peuples dans le contexte plus large de leur physionomie traditionnelle et de leur situation globale sous le régime colonial, et pour placer leurs comportements différents sous l'éclairage de certaines composantes de ce contexte dont l'apport étiologique a, nous semble-t-il, échappé aux chercheurs avec qui nous dialoguons. Il s'agira, en somme, de vérifier si l'interaction des variables mises en avant par Barrett et Flatt rend vraiment compte de ce qu'ils entendent expliquer par elle, d'examiner si son interprétation en termes d'enchaînement causal est plausible, de voir, enfin, si d'autres éléments ne s'avèrent pas en définitive plus pertinents pour la compréhension de l'attitude des peuples en question.

3. Les Kikuyu

Il ne sera guère nécessaire de nous étendre ici sur eux, l'entièreté de ce livre étant consacré à l'étude de la genèse d'une des Eglises indépendantes de ce peuple. Il suffira de synthétiser rapidement les données qu'il est important de garder à l'esprit au cours de l'exposé sur les trois autres tribus qui suivra.

Après la courte hésitation des premières années, les Kikuyu se sont montrés extrêmement réceptifs à l'égard du christianisme. La population s'approchant des trois millions est aujourd'hui évangélisée pratiquement dans sa totalité ². Le message évangélique a été apporté à la tribu par toute une série d'organisations missionnaires, appartenant à différentes dénominations chrétiennes.

Le peuple s'est également montré très accueillant à l'égard de la civilisation occidentale dont les aspects matériels et prestigieux constituent une source constante de convoitise et de création de nouveaux besoins. De toutes les ethnies du Kenya, les Kikuyu ont été le plus directement et le plus intensément exposés aux facteurs et aux agents de modernisation. Ils se sont également montrés les plus aptes à s'y adapter ³. Mais c'est aussi sur eux que le poids du colonisateur a pesé le plus lourdement. En particulier, l'aliénation des terres et la destruction des structures socio-politiques traditionnelles ont engendré chez un grand nombre de membres de la tribu, engagée dans une explosion démographique sensationnelle, un immense et poignant sentiment d'insécurité quant au sort et l'avenir de la tribu.

¹ Voir Chap. XVIII, paragr. 2.

² D. Barrett, 1973 b, p. 255.

³ Même comparés aux tribus africaines en dehors du Kenya les Kikuyu se trouvent dans une bonne position sur ce point. On les nomme parfois dans ce contexte en même temps que les Ibo du Nigéria. Voir : T. Hodkin, p. 61 ; S. Ottenberg, p. 136 ; J. F. Munro, 1975, p. 3.

C'est en définitive la ritualisation, l'expression au niveau symbolique, de ce sentiment créé par les frustrations économiques et politiques qui engendre le mouvement religieux indépendant dont nous avons étudié la genèse. Il se constitue selon des mécanismes et à un moment temporel significatifs et signifiants à la lumière de la culture traditionnelle. L'occasion de sa fondation coïncide avec l'intensification de la lutte des missionnaires protestants contre la circoncision des filles. Mais les premiers foyers d'indépendance, résultant et culminant dans la fondation de la AIPCA, remontent bien plus loin dans le passé que la crise de l'*irua*. En outre, cette dernière dérive sa force de polarisation pour les mécontents non pas de sa signification intrinsèque de coutume traditionnelle, mais d'un sens inédit, acquis dans la situation coloniale grâce à l'impact des composantes particulières avec lesquelles celle-ci s'est imposée aux Kikuyu. La révolte contre le christianisme des missions se nourrit des circonstances frustrantes créées par le régime colonial. Nous avons décrit en détail le processus de cette transposition de l'angoisse existentielle du peuple du registre anticolonial vers le registre antimissionnaire. Sa condition de possibilité réside probablement dans la structure même de la société traditionnelle, où le socio-politique et le religieux s'imbriquent et se fondent mutuellement, et dans l'incapacité conséquente de percevoir le monde de l'envahisseur étranger autrement que tissé sur le canevas de cet univers ancien unitaire et intégré.

Mettre l'entière responsabilité du schisme sur le dos d'un manque d'adaptation et d'amour des missionnaires est faire preuve d'excès de simplisme et méconnaître entièrement l'impact aussi bien de la structuration traditionnelle de la société que des effets perturbateurs de la présence coloniale. Notre analyse des origines de la AIPCA a montré que les facteurs déterminants et pertinents sont à chercher précisément de ces côtés. Les auteurs de la thèse sont aussi des missionnaires, et, peut-être, leur erreur initiale a-t-elle consisté à majorer indûment et inconsciemment la part des missionnaires aussi bien dans les succès que dans les échecs du christianisme missionnaire, au détriment d'agents en définitive plus importants, telles que la tradition africaine elle-même et la présence coloniale. Peut-être aussi leur prise de position est-elle en partie tributaire du climat général de mise en accusation universelle de l'action occidentale, y comprise l'action missionnaire, au Tiers Monde, qui règne aujourd'hui et qui se double d'une tendance malade à l'auto-accusation masochiste dont beaucoup d'Occidentaux sont victimes et qui leur fait perdre parfois le sens des proportions. Cette appartenance particulière de nos auteurs et cette composante déterminée du climat historique contemporain ont pu contribuer à obnubiler leur regard et à les rendre inattentifs à certaines réalités pourtant évidentes.

Ce ne sont pas les missionnaires qui sont responsables du modèle de la multiplication des cellules socio-politiques et économiques en vogue dans la société ancienne kikuyu, ni de l'envahissement de la sphère religieuse et, dans la situation nouvelle, ecclésiale par ce modèle. Ce dernier faisait déjà sentir son impact bien avant l'éclatement de la crise de la circoncision et, de manière significative, il s'est imposé avec le plus de force parmi les chrétiens appartenant à des Eglises missionnaires dont les structures ecclé-

siastiques se rapprochent le plus des structures sociales traditionnelles, et étaient, par conséquent, *les plus adaptées*. Ce ne sont pas non plus les missionnaires qui sont responsables de la suppression de l'*ituika* et de l'organisation politique de la tribu en général ni, en définitive, de la présence traumatisante des fermiers blancs et de leurs agissements. Tout comme il n'est pas vrai que ce soit la faute des missionnaires que le gouvernement colonial n'ait pas déployé un effort plus considérable pour le développement du réseau scolaire africain dans la colonie. Ils demeurent, il est vrai, entièrement responsables de leur opposition à la circoncision des filles. Mais, comme il a été montré au chapitre XIII, sous l'action conjuguée des griefs politiques et éducationnels et du modèle traditionnel de résoudre les conflits, un nombre de chrétiens kikuyu avaient déjà amorcé le glissement vers l'indépendance bien avant l'éclatement de la crise de l'*irua*. Au surplus, *détachée du contexte global où se situe cette controverse, et sur lequel, précisément, les missionnaires n'avaient pas de prise, et dont font également partie la crédulité des masses africaines et son exploitation par les hommes politiques*, la crise de l'*irua* se serait trouvée dépouillée du sens symbolique et de l'apport d'agressivité qui ont informé la révolte. La AIPCA fut à ses origines fondamentalement à la fois une continuation de la respiration socio-politique et religieuse de la culture et de la société traditionnelles dans un climat et un contexte de forte acculturation, et une rébellion contre les forces qui entravaient l'épanouissement de ce mouvement respiratoire jusqu'à le menacer de suffocation en érodant et en détruisant le fonctionnement du *système foncier* et du *système politique* traditionnels. Une génération plus tard, la révolte Mau Mau sera menée sous la même bannière. Les forces armées peuplant les forêts du Mont Kenya et des Aberdares se donneront le nom de « *Land and Freedom Army* », armée de la *terre* et de la *liberté*. Vingt-cinq ans plus tôt, cependant, la résistance était encore beaucoup moins sûre d'elle-même — la deuxième guerre mondiale contribuera énormément à accroître sa confiance en ses chances de réussite — et se trouvait de ce fait réduite à ne pouvoir et à n'oser s'en prendre directement qu'au chaînon le plus faible, en occurrence le segment missionnaire, d'un ordre dominateur perçu comme fondamentalement un et indissociable.

4. Les Chagga

On est frappé par le nombre de similarités entre cette tribu et les Kikuyu. Certaines familles importantes chagga possèdent d'ailleurs des traditions d'origine semblables ou identiques à celles de sections particulières des Kikuyu. Comme ces derniers, les Chagga possèdent un passé symbiotique. Leur héritage, aussi bien physique que culturel, trahit les vestiges du contact avec d'autres peuples bantu ainsi qu'avec des tribus couchitiques et nilotiques. Ils jouissent d'un climat agréable et sain et leur sol est extrêmement fertile. Le paysage chagga est dominé, comme celui des Kikuyu, par une montagne, la plus haute d'Afrique. Le taux d'accroissement de la population est élevé : 3,2 pour-cent en 1967⁴. Toujours comme les Kikuyu,

⁴ On trouvera une bibliographie sur les Chagga dans A. Molnos, IV, p. 1—7.

les Chagga sont agriculteurs pratiquant secondairement l'élevage. Les raz-zias en vue de capturer le bétail des voisins étaient d'usage. Les Chagga vivent en habitat dispersé et sont organisés en classes d'âge, en clans et en communautés villageoises groupées depuis la moitié du dix-neuvième siècle en une trentaine de chefferies. Quelques traits marquants de la psychologie des habitants du Kilimanjaro les rapprochent également de ceux de la région du mont Kenya. Ils sont connus comme intelligents, travailleurs, fiers, entreprenants, aventuriers, ouverts aux innovations et tournés vers l'extérieur, tout en demeurant en même temps profondément attachés au sol natal et à la terre ancestrale.

Les Chagga ont accueilli avec une immense avidité l'introduction du système éducatif européen, la modernisation de l'agriculture, le nouveau système monétaire et, en général, tous les aspects matériels de la modernité qui leur étaient accessibles. Un enthousiasme identique se fait jour dans leur attitude positive à l'égard de l'idéologie étrangère. Évangélisée par les missions luthérienne et catholique, la tribu est aujourd'hui pratiquement totalement christianisée⁵. Lors de l'avènement de l'indépendance du Tanganyika en 1961, les Chagga étaient le peuple le plus dynamique, le plus évolué, le plus progressif et le plus prospère de tout le pays. Partout sur le territoire où il y avait une occasion de promotion économique ou intellectuelle à saisir, les Chagga étaient présents. Depuis lors cependant, il semble que la politique socialiste du gouvernement Nyerere ait brisé quelque peu, au moins momentanément, l'essor économique et politique de ce peuple dont les aspirations et la mentalité sont taxées de bourgeoises par l'idéologie de la Tanzanie nouvelle. De ce dernier point de vue, le sort des Chagga contraste évidemment fortement avec la destinée des Kikuyu après l'indépendance au Kenya.

Flatt et Barrett attribuent respectivement le succès de la prédication chrétienne sur le sol chagga et l'absence de mouvements religieux indépendants chez cette tribu à la stratégie missionnaire particulière mise en œuvre par B. Gutmann sur les pentes du Kilimanjaro et consistant dans l'adoption par les missionnaires d'une attitude positive à l'égard de la culture traditionnelle chagga. Le premier fait contraster les résultats du travail d'évangélisation parmi les Chagga avec ceux obtenus chez les Arusha voisins, tandis que le second met en contraste le refus des Chagga de recourir à l'indépendance religieuse avec les événements des années trente au Kikuyu. Or, aussi bien chez les Arusha que chez les Kikuyu, l'approche missionnaire était caractérisée par une opposition militante aux aspects majeurs de la culture ancestrale. Il semble donc logique de considérer la méthodologie missionnaire comme la variable pertinente des résultats, positifs ou négatifs, de l'effort de christianisation. C'est effectivement ce à quoi nos auteurs ont conclu. Notre interprétation des origines de la AIPCA suggère cependant que la prise de position négative des missionnaires à l'égard des institutions traditionnelles n'est devenue vraiment pierre d'achoppement pour les Kikuyu que dans la mesure où elle fut rattachée par les participants africains aux visées socio-économiques et politiques des colons blancs et du gouvernement colonial. Il convient par conséquent

⁵ Cfr. Chap. XVII, note no 13.

d'examiner d'un peu plus près l'histoire des Chagga sous l'époque coloniale afin de voir si nous pouvons repérer en elle des éléments qui rendent la réaction chagga au christianisme intelligible en termes identiques ou comparables à ceux qui expliquent, à notre avis, l'expérience et l'attitude kikuyu.

5. La Tanzanie entre les deux guerres

Il s'agira donc, comme nous l'avons fait pour les Kikuyu, d'essayer de replacer la réaction des Chagga dans son contexte historique et géographique. Un premier fait à noter est que les Kikuyu et les Chagga ne s'opposent pas seulement comme deux tribus caractérisées respectivement par l'engagement dans – et l'abstention de l'indépendance religieuse, mais aussi comme des ethnies représentant des communautés nationales différentes dont l'une, le Kenya, se distingue par un enthousiasme marqué pour la multiplication des Eglises indépendantes, tandis que l'autre, la Tanzanie, est demeurée remarquablement sobre en cette matière. En effet, le Kenya a toujours été fortement affecté par l'indépendance religieuse — un million sept cents soixante mille adhérents en 1971⁶ —, tandis qu'en Tanzanie le phénomène est demeuré absolument périphérique, éphémère et marginal : quinze mille membres dans la même année⁷. En outre, dans ce dernier pays les Eglises indépendantes à l'époque coloniale n'étaient pas d'origine locale. Elles doivent leur origine à l'activité d'Eglises indépendantes originaires du Malawi, de la Zambie, de l'Ouganda et du Kenya. Elles furent donc importées en Tanzanie par des missionnaires, exactement comme l'avait été le christianisme lui-même. Enfin, elles ne sont d'aucune importance pour la compréhension de l'histoire politique de la Tanzanie sous régime colonial, alors que l'histoire de l'émancipation africaine au Kenya ne saurait être écrite sans référence constante aux Eglises indépendantes⁸.

Le phénomène de ce contraste appelle évidemment une explication, et T. O. Ranger s'est appliqué à la chercher⁹. L'auteur commence par rejeter, à notre avis avec raison, les explications du phénomène qui avaient été formulées jadis par l'administration coloniale. Celle-ci prétendait qu'elle était parvenue, par une série de mesures administratives, à contenir et à endiguer la floraison de l'indépendance. Elle faisait remarquer également que les agents d'indépendance venus de l'étranger avaient pénétré en Tanzanie en quantité beaucoup plus réduite que dans les territoires voisins. La

⁶ D. Barrett, 1973 a, p. 160.

⁷ En réalité, il faudrait dire que les indépendants tanzaniens comptent vingt-cinq mille adhérents. Mais dix mille d'entre eux sont des immigrants luo appartenant aux églises indépendantes de la province de Nyanza dans le Sud-Ouest du Kenya. Cfr. T. O. Ranger, 1971, p. 123, et M. F. Perrin-Jassy. Des quinze mille restants il faudrait encore décompter les immigrants kikuyu appartenant à la AIPCA et à la AIOC, sur lesquels nous n'avons pas de chiffres. Cfr. Chap. XVI, paragr. 2.

⁸ Eu égard à ces faits on se demande sur quoi V. Lanternari se base pour affirmer que les églises indépendantes ont été particulièrement actives et importantes en Tanzanie.

⁹ T. O. Ranger, 1969, 1969 a, 1971.

réponse à ces explications officielles est aisée. Les mesures de contrôle et de réaction appliquées en Tanzanie étaient prises également dans les autres pays, où elles n'ont aucunement réussi à prévenir l'émergence de mouvements indépendants ou à contrecarrer leur floraison. Et Ranger montre que, contrairement à ce que d'aucuns affirment, la Tanzanie ne manquait pas de travailleurs immigrants venus de régions où l'indépendance battait son plein et jouissait d'une grande popularité. Il faut donc se résigner à accepter que c'est plutôt le milieu tanzanien lui-même qui, pour une raison ou autre, s'est montré irréceptif au phénomène.

L'auteur repousse également comme inadéquat, et de nouveau avec bon droit nous semble-t-il, l'argument proposé par M. Bates pour rendre compte de la faillite de l'indépendance religieuse en Tanzanie. Bates avait attiré l'attention sur le grand nombre d'Eglises missionnaires travaillant en Tanzanie, offrant, disait-elle, quelque chose pour tous les goûts et permettant facilement aux mécontents éventuels de passer d'une dénomination à l'autre, rendant de la sorte superflu le recours à la fondation de mouvements indépendants. Ce raisonnement est peu convaincant, puisque la variété d'Eglises missionnaires n'était certainement pas plus abondante en Tanzanie que, par exemple, au Kenya ou en Rhodésie où l'effort indépendant s'est révélé extrêmement actif et couronné de succès. C'est d'ailleurs, comme Barrett l'a montré lui aussi dans sa grande étude de 1968, dans les régions où une seule Eglise, souvent l'Eglise catholique, monopolise le travail missionnaire que statistiquement l'indépendance a le moins de chance d'éclore et de réussir à s'imposer. En d'autres termes, la présence d'une variété de missions semble stimuler l'indépendance plutôt que l'inhiber.

Ranger élabore ensuite sa propre théorie explicative de l'infortune de l'indépendance en Tanzanie. D'après lui, le phénomène constitue le corollaire et le reflet de la conjonction de deux facteurs : la relative faiblesse de l'activité et de l'influence missionnaires au cours de la période entre les deux guerres mondiales d'une part, la puissance relative de la religion islamique et de la société swahili d'autre part¹⁰. Jusqu'à la fin de la première guerre mondiale, le Tanganyika était une colonie allemande. Lorsque la guerre éclata, les missionnaires qui n'avaient pas la nationalité allemande furent internés et empêchés de poursuivre leurs activités. Les convertis qu'ils avaient faits étaient hautement suspects aux yeux de l'administration et de l'armée. Après la guerre et le triomphe des alliés, c'était le tour aux missionnaires allemands d'être arrêtés et déportés et à leurs convertis de devenir l'objet de méfiance, de discrimination et de harcèlement. La guerre elle-même avait causé dans beaucoup de régions la destruction des bâtiments et autres propriétés des missions, et avait dispersé les chrétiens qui, faute du soutien de leurs pasteurs et de leurs communautés, retombaient dans le paganisme ou se laissaient absorber par un islam en pleine expansion. Famine et maladies, concomitantes et consécutives à la guerre, favorisaient également la dissipation et la désintégration des

¹⁰ A vrai dire, le mérite d'avoir avancé pour la première fois le deuxième volet de la théorie de Ranger comme explication du peu de succès de l'indépendance religieuse en Tanzanie revient à J. Iliffe, 1969, p. 188—189. Ranger a seulement complété la théorie en la combinant avec le premier élément.

jeunes communautés chrétiennes. En outre, les Africains de Tanzanie étaient des témoins oculaires des cruautés de la guerre et des batailles sanglantes entre les nations chrétiennes de l'Europe, hostilités qui causaient tant de dommages au pays et occasionnaient tant de souffrances pour ses habitants qu'on peut s'imaginer que le prestige de la religion des Blancs ne soit pas sorti rehaussé de l'épreuve. Bref, la période de la guerre et des années immédiatement après le conflit ont occasionné en Tanzanie non seulement une stagnation, mais une véritable régression de l'influence chrétienne, évolution qui se trouve abondamment attestée par les sources écrites de l'époque.

Cette perte de vitesse du christianisme se comprend d'autant mieux que, pendant la période en revue, païens et chrétiens se voyaient offerts une puissante alternative à l'adhérence au christianisme. Les années du déclin du christianisme coïncident avec une époque d'expansion de l'islam et de l'influence swahili. La Tanzanie se distingue de ses voisins par le développement sur son sol d'une société swahili transcendant les frontières ethniques. Ce développement avait débuté, évidemment, à la côte et les membres de cette société dérivait leur prestige de leur adhésion à l'islam et aux modes de vie arabes. Au cours du dix-neuvième siècle, les Swahili et leur langue s'étaient répandus à l'intérieur du pays et avaient fini par dominer les centres urbains émergents. Ce processus fut accéléré, plutôt qu'entravé, par l'arrivée des Allemands et l'établissement de leur administration. Les colonisateurs ouvrirent des écoles gouvernementales sur la côte, permettant de la sorte aux Swahili musulmans l'accès à l'enseignement moderne. La société swahili devint ainsi la médiatrice de l'occidentalisation, et l'acquisition de cette nouvelle fonction ne faisait qu'agrandir son prestige. Loin d'arrêter cette évolution, la défaite allemande créa précisément les conditions favorables à l'accélération de l'expansion de l'islam et à l'accroissement du prestige de la société swahili liée à cette religion. Dans les années vingt et trente, ce processus était allé si loin que la société swahili absorbait maintenant des chrétiens de l'intérieur du pays et qu'elle englobait désormais tous ceux qui parlaient de préférence le kiswahili et adhéraient aux valeurs swahili, indépendamment de leur appartenance proprement religieuse islamique ou chrétienne. Les missions chrétiennes ayant retrouvé à cette époque un certain élan, la swahilisation ne perd pas tous ses attraits pour autant. Elle cesse seulement d'impliquer quasi automatiquement la conversion à l'islam. La société swahili tanzanienne, toujours auréolée du prestige emprunté à ses origines et à son rôle de modernisation, ouvre donc ses portes aux chrétiens : ceux-ci pouvaient participer pleinement aux activités du monde swahilisé, même de ses groupes dirigeants.

Telle est la toile de fond historique à double volet sur laquelle Ranger situe la faiblesse de l'indépendance religieuse en Tanzanie. Le phénomène des mouvements indépendants émerge généralement dans un contexte caractérisé par une forte présence et une solide influence missionnaires¹¹. Celles-ci faisaient défaut en Tanzanie durant la majeure partie de la pé-

¹¹ Cfr. Chap. XVIII notes n° 50 et 51.

riode entre les deux guerres. En même temps, la prestigieuse société swahili offrait une demeure sécurisante à ces chrétiens qui, dans la conjoncture de changement socio-culturel intense et accéléré caractérisant surtout la situation urbaine, ressentaient le besoin d'être soutenus et encadrés par de nouvelles structures communautaires répondant aux exigences du moment, ou cherchaient à satisfaire des désirs de promotion personnelle. La société swahili a ainsi résorbé des tendances et des propensions qui, dans d'autres situations, étaient prônes à conduire à la fondation d'Eglises indépendantes. Des aspirations qui ailleurs s'exprimaient dans des mouvements indépendants se réalisaient et s'épanouissaient ici au sein de l'univers swahili.

L'auteur voit son hypothèse confirmée par deux faits assez frappants. D'une part, les quelques foyers d'indépendance religieuse que la Tanzanie a connus, toujours à l'époque en revue ¹², se trouvent concentrés dans les régions d'Ufipa et de Rungwe. Comme par hasard, l'expérience particulière de ces deux zones détonne de manière assez significative sur l'image du mouvement général des idées dans la Tanzanie d'entre les guerres. Dans ces contrées, les différentes missions jouissaient de la confiance du gouvernement britannique après la guerre. Par conséquent, l'entreprise missionnaire n'y fut pratiquement pas interrompue ou entravée. Les rapports administratifs des années 1920 soulignent vivement le contraste entre Ufipa et Rungwe d'une part et le reste du pays d'autre part. Les caractéristiques distinctives des deux régions en question sont : une forte emprise des missions, un pourcentage élevé de la population passant au christianisme, un climat général fortement christianisé créé par la multiplication des églises et des écoles dans tous les villages, élimination de l'impact de l'islam stoppé net par le progrès et l'expansion du christianisme. C'est cette atmosphère intensément christianisée, combinée avec l'absence de l'alternative musulmane-swahili, qui ont préparé le terrain à l'éclosion de l'indépendance à Ufipa et Rungwe.

L'autre élément corroborant les vues de l'auteur est constitué par le fait que son dossier comporte effectivement des témoignages assez significatifs de l'engagement de chrétiens, du type de ceux qui auraient dans d'autres circonstances probablement été des fondateurs d'Eglises indépendantes, dans des activités et groupements nés au cœur de la société swahili. Dans ces associations et groupes, ces chrétiens trouvaient à la fois des moyens d'aide mutuelle, des milieux de fraternisation, de reconstruction de la communauté, et des voies d'accès à des positions de prestige et à la promotion personnelle. Une de ces institutions très caractéristiques fut, par exemple, le réseau de sociétés de danse Mbeni qui proliféraient dans les villes tanzaniennes après la guerre. Ces sociétés, qui avaient des branches partout, attiraient l'élite de ceux qui parlaient le kiswahili, les employés, interprètes et militaires au service de l'administration britannique. Ces hommes, parmi lesquels il y avait de nombreux chrétiens, trouvaient dans les danses mimant sur le mode de la parodie certaines activités et cérémonies européennes caractéristiques, dans les contacts abondants entre les

¹² Nous ne nous occupons pas ici des années ultérieures dont la problématique est différente.

diverses branches, dans l'entraide et la compétition entre les différentes cellules, dans les fonctions de *leadership* que la société offrait, une source puissante de satisfaction. Et il y a des témoignages directs et explicites attestant que l'existence et l'activité des Mbeni ont effectivement réduit la probabilité de l'émergence de l'indépendance religieuse.

Dans l'ensemble, l'hypothèse de Ranger fait une impression de cohérence et de solidité. Toutefois, constituant une explication globale, élaborée pour la totalité d'un pays, il est recommandé d'en vérifier de plus près l'applicabilité et la valeur explicative chaque fois qu'on a affaire à une tribu ou une région déterminées. En effet, il se pourrait toujours que certaines particularités de la physionomie ethnographique ou de l'expérience historique d'une tribu ou d'une région données leur aient modelé un visage à ce point original que les présupposés et les variables avec lesquels l'hypothèse globale opère cessent d'être pertinents. Nous nous trouvons ici devant la nécessité d'appliquer concrètement la règle générale que nous avons énoncée plus haut et selon laquelle les conclusions d'une approche synthétique du macrocosme doivent être fondées sur – ou vérifiées par les résultats d'une étude analytique de tous les microcosmes composant le macro-univers pour lequel on énonce une loi ou tire une conclusion.

L'histoire des Chagga se trouve-t-elle affectée par les deux facteurs invoqués par T. Ranger pour rendre compte de l'insuccès de l'indépendance en Tanzanie ? A en croire D. C. Flatt le premier élément, la faiblesse de l'effort missionnaire entraînant la stagnation, voire la régression du christianisme, ne semble pas avoir été particulièrement typique pour la région du Kilimanjaro à l'époque en question. Après la première guerre, de 1921 jusqu'en 1925, les missionnaires allemands de la LELM ont été efficacement remplacés par ceux de la *Augustana Lutheran Church* des Etats-Unis opérant sous les auspices du Conseil National Luthérien de ce pays. Le même procédé fut répété à l'occasion de la deuxième guerre mondiale lorsque les sujets allemands étaient de nouveau empêchés de travailler en Tanzanie à partir de 1939 jusqu'en 1954¹³. Nous ne voulons pour preuve de l'efficacité de ces mesures que ce que Flatt appelle, à juste titre, une croissance frappante de l'Eglise au Kilimanjaro¹⁴. Les données statistiques soutiennent cette assertion. Juste après la première guerre, la LELM comptait douze mille membres baptisés, ce chiffre constituant le résultat de près de trente ans d'évangélisation. En 1939, ce nombre s'était accru jusqu'à quarante mille. Au bout des vingt années suivantes, dont quinze n'ont pas vu les missionnaires allemands sur la scène, le nombre des baptisés avait atteint le chiffre de cent quatre-vingt mille. Les remplaçants n'ont donc pas mal travaillé. Aussi Flatt note-t-il de manière significative : « *Ce développement rapide ne semble pratiquement pas avoir été affecté par les dislocations causées par les deux guerres mondiales* »¹⁵. »

Le moins qu'on puisse dire est qu'il est difficile de parler dans ces conditions d'une régression, ou même d'une stagnation, du christianisme au pays chagga. S'il y a eu dans ce pays ce que Ranger appelle un « *set-back* »,

¹³ D. C. Flatt, 1973, p. 141.

¹⁴ *Ibidem*, p. 144.

¹⁵ *Ibidem*, p. 144. C'est nous qui soulignons.

il est à peine discernable, et il serait téméraire de rattacher des conclusions aussi importantes que celles dont il est question ici à un phénomène qui ne se trouve pas confirmé, au contraire plutôt même infirmé, par le langage des chiffres.

Nous sommes moins bien informés sur les proportions exactes de la présence et de l'influence de l'islam parmi les Chagga. « Je n'ai pu obtenir que peu d'informations sur l'expansion passée ou présente de l'islam à l'intérieur du Tanganyika », écrit J. S. Trimmingham dans une étude consacrée à l'islam en Afrique Orientale¹⁶. Il y a évidemment des musulmans chagga, mais vu l'immense succès du christianisme, qui se trouve solidement établi dans la tribu, le pourcentage de la population qu'ils représentent ne saurait être qu'extrêmement faible¹⁷. Par contre, les Chagga ont fait preuve de beaucoup d'enthousiasme dans leur acceptation de la langue swahili. Il est connu que la majorité d'entre eux la parlent presque aussi couramment que leur langue maternelle. Et ceci malgré l'opposition de Gutmann et de la LELM à l'usage de cette langue par les convertis¹⁸. Dans l'absence d'informations contraires, cette attitude négative des missionnaires protestants à l'égard de la civilisation swahili permet de supposer que les Chagga ont en général plutôt dû limiter leur participation à cette culture à l'acquisition d'une connaissance poussée de la langue. Le goût prononcé pour cette dernière compense peut-être leur abstention d'une participation plus engagée dans d'autres aspects et activités du monde swahili. Toujours est-il que, dans un livre qu'il vient de consacrer aux sociétés de danse Mbeni, l'alternative swahili la plus caractéristique à l'indépendance religieuse, de manière significative T. Ranger ne mentionne ni le nom des Chagga, ni celui de Moshi, leur ville, ni celui du Kilimanjaro, leur région, alors que ces sociétés étaient actives dans des villes et des lieux bien plus éloignés de la côte, l'endroit de leur berceau¹⁹.

6. Luthériens et Catholiques au Kilimanjaro

En présence de ces données, on ne nous en voudra pas de nous montrer, jusqu'à nouvel ordre, quelque peu réticent à appliquer le schème explicatif de Ranger au cas des Chagga. Une autre explication nous est d'ailleurs proposée pour rendre compte de l'abstention de cette tribu. Elle nous vient de R. C. Mitchell, et il est quelque peu étonnant que Ranger n'ait pas lui-même songé à la proposer. En effet, pour rendre compréhensible l'absence de mouvements religieux indépendants dans le district de Songea où, selon son hypothèse, de tels mouvements auraient dû émerger, puisque la situation y était en tout semblable à celle prévalente en Ufipa et au Rungwe,

¹⁶ J. S. Trimmingham, 1962, p. 14.

¹⁷ *Ibidem*, p. 22. Voir aussi J. S. Trimmingham, 1964, p. 40—41. L. P. Harris et F. Schild-knecht ne nous informent pas davantage sur l'islam en pays chagga.

¹⁸ Cfr. Chap. XVII, paragr. 6.

¹⁹ T. O. Ranger, 1975 a. Nous ne disposons pas non plus d'informations sur le degré de participation des Chagga à d'autres mouvements swahili, tels que ceux déclenchés par l'affaire des « Mecca Letters » ou le Zikri. Ceux-ci semblent d'ailleurs avoir été davantage le fait des seuls musulmans.

Cfr. J. Iliffe, 1969, p. 191—198.

Ranger élabore une solution au problème consistant à expliquer l'anomalie par la présence et l'activité à Songea de deux fortes missions, celles des Anglicans et des Catholiques, continuellement en compétition l'une avec l'autre. Cette circonstance aurait doté les chrétiens africains d'un intense sentiment d'identification à leurs propres Eglises respectives et leur aurait fourni ample occasion de prendre des initiatives personnelles et locales permettant de dépenser dans la compétition interconfessionnelle une ardeur et une agressivité qui, à défaut de cette rivalité intra-chrétienne, se seraient peut-être défilées dans des manifestations moins en harmonie avec les intentions des Eglises établies²⁰. C'est précisément à un tel sentiment d'identification et à ses conséquences pratiques que Mitchell fait appel pour expliquer l'absence de mouvements indépendants dans quatre tribus africaines où, selon le modèle étiologique des dix-huit variables développé par Barrett, l'indépendance aurait normalement dû survenir. Il s'agit des Chagga et des Yao de Tanzanie, des Bamileke du Cameroun et des Tiv du Nigéria²¹. En Uchagga, le seul cas qui nous intéresse ici, les deux grandes Eglises occupant à elles seules la scène missionnaire étaient les Luthériens et les Catholiques.

Aussi bien Ranger pour Songea que Mitchell pour les quatre peuples énumérés ne font pas davantage que formuler une explication à titre d'hypothèse. Il est vrai qu'une telle théorie devrait être mise à l'épreuve au contact des données accessibles dans la littérature, et surtout de ceux qui nous viendraient d'une recherche sur le terrain au milieu des participants. Ce qui demeure intéressant, toutefois, pour notre propos est que les théories de Ranger et Mitchell nous mettent en présence de deux types de solution qui constituent des alternatives à la thèse de Barrett. Ni l'une ni l'autre ne font appel au facteur que ce dernier juge absolument déterminant dans le cas des Chagga, à savoir l'approche positive de la culture traditionnelle pratiquée par B. Gutmann et la LELM au Kilimanjaro. Il est à noter aussi que le cas des Yao, dont le manque d'intérêt pour l'indépendance religieuse est mis par Barrett sur le compte de la politique adaptationniste de Vincent Lucas, le premier évêque anglican de Masasi, et qui reçoit de la sorte une explication en tout semblable à celle donnée de l'anomalie chagga, est également expliqué par Ranger et Mitchell en termes différents de ceux proposés par Barrett. On ne nous accusera donc pas d'aberration si nous allons à notre tour essayer de rendre intelligible le comportement problématique des Chagga sans recourir à l'explication moralisante de Barrett.

7. Le véritable enjeu de la discussion

Une précision est ici à sa place. Il ne nous échappe pas que la présence ou l'absence de mouvements religieux indépendants dans une tribu déterminée ne constitue jamais un phénomène susceptible d'être expliqué par un seul facteur étiologique. La situation historique, le *Sitz im Leben*, dans lequel ces mouvements doivent être replacés est d'habitude complexe et

²⁰ T. O. Ranger, 1971, p. 140.

²¹ R. C. Mitchell, p. 19.

multidimensionnelle. La multiplicité et la variété des variables, ainsi que leur interrelation et interaction parfois inextricables, condamnent d'avance toute explication monolithique. Pleinement conscient de cette complexité, il n'entre guère dans nos intentions d'enlever, en vertu d'une simple déclaration qui dans les circonstances données ne saurait être qu'une affirmation dogmatique, absolument toute valeur explicative aux facteurs mis en avant par Barrett, Ranger ou Mitchell. Mais là n'est pas la question. Nous nous trouvons en présence d'une thèse qui proclame la prépondérance et le caractère déterminant du rôle causal d'un facteur particulier et bien déterminé. Barrett admet, par exemple, que l'existence d'une relation compétitive entre deux grands organismes missionnaires, qui partagent à eux seuls un territoire donné, puisse constituer une raison *supplémentaire* pour laquelle l'indépendance n'a pas réussi à s'implanter parmi les Chagga et les Yao ²². Mais il maintient que ce qui a *réellement et en tout premier lieu* empêché l'éclosion d'associations religieuses indépendantes au sein de ces peuples, où selon toutes ses prévisions ce phénomène aurait dû émerger, n'est rien d'autre que l'attitude sympathisante de Gutmann et Lucas à l'égard de la société tribale et de sa culture ²³. De même, dans la mesure où Barrett affirme que l'absence d'une telle sympathie manifeste un manque d'amour, l'attitude contraire à celle de ces deux missionnaires est considérée comme une composante du facteur causatif *central, primordial, principal et essentiel, vraiment déterminant, décisif et pertinent, qui se trouverait à la racine des innombrables manifestations de l'indépendance religieuse en terre africaine et du phénomène dans sa totalité* ²⁴. D. C. Flatt est plus exclusif. Dans son effort pour rendre compte des réponses différentes respectives des Chagga et des Arusha à la prédication du christianisme, il ne fait appel qu'à un seul facteur : l'attitude des missionnaires à l'égard de la culture ancestrale. C'est avec ces théories, affirmant l'influence causative *prépondérante ou exclusive* de cette variable, que nous devons nous mesurer.

Nous sommes invités à cette confrontation, parce que les origines de l'indépendance religieuse parmi les Kikuyu sont rattachées à cette même variable par Barrett qui souligne le contraste entre l'approche missionnaire parmi les Kikuyu et au Kilimanjaro, alors que nos propres recherches sur l'émergence de la AIPCA nous ont conduit à une interprétation différente, mettant en lumière que les véritables déterminants de l'*odium* attachée à la politique culturelle des missions, et du même coup de la désaffection africaine à leur égard, étaient d'origine extra-missionnaire et échappaient au contrôle de ceux à qui on veut en faire endosser l'entière responsabilité. On remarquera qu'il est donc parfaitement logique d'examiner le cas des Chagga à la lumière des conclusions qui se dégagent de notre étude des Kikuyu. Tout comme on aura compris que notre tentative pour voir clair dans l'anomalie constituée par la conduite de la tribu du Kilimanjaro forme une part intégrante de notre effort pour comprendre

²² D. Barrett, 1968, p. 221.

²³ *Ibidem*, loc. cit

²⁴ *Ibidem*, p. 155—156 ; D. Barrett, 1971, p. 153.

ce qui s'est réellement passé en profondeur au Kikuyu. La façon dont Barrett et Flatt interprètent le phénomène chagga appelle une mise à l'épreuve de nos propres conclusions. Nous ne tarderons plus à les soumettre à cette ordalie.

8. *L'imposition du régime colonial au Kikuyu et en Uchagga*

Puisque les origines de la AIPCA se situent au cœur de la situation coloniale et se rattachent par de multiples fils à ses conditionnements politiques et socio-économiques, c'est vers l'impact de la colonisation sur les Chagga et vers leurs réactions à l'établissement du nouveau régime qu'il convient de tourner nos regards lorsque nous voulons élucider si les mêmes agents et conditionnements qui ont stimulé, accompagné et assuré le succès de l'essor de la AIPCA au Kikuyu sont également responsables en profondeur du cours différent et opposé pris par les événements au pied du Kilimanjaro.

Jusqu'à la fin de la première guerre mondiale, le Tanganyika était sous régime colonial allemand²⁵. Au cours de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, le système politique chagga comportait la division de la tribu en une trentaine de chefferies dont les chefs rivalisaient entre eux pour la suprématie. Une tactique fort prisée dans l'exercice de cette compétition consistait en la conclusion de pactes et d'alliances, soit de différents chefs chagga entre eux voulant s'unir contre un collègue ennemi commun, soit d'un chef avec des commerçants swahili de la côte, avec les Arusha ou des sections de Maasai dont il cherchait à s'allier la force militaire ou l'appui diplomatique dans la lutte avec ses rivaux. En continuité avec ce procédé traditionnel d'utilisation diplomatique ou militaire des étrangers, la première image que les Chagga se sont formés des colonisateurs européens n'est pas celle d'envahisseurs, de dominateurs ou d'exploiteurs, mais bien celle d'alliés potentiels dans leurs luttes internes. Sans s'en rendre clairement compte au début, les Allemands revêtaient avant tout aux yeux des Chagga la signification de pions nouveaux sur l'échiquier politique, diplomatique et militaire traditionnel. Aussi, comme ils l'avaient fait avant avec les Swahili, l'un chef chagga après l'autre accueillit les premiers voyageurs européens au Kilimanjaro avec courtoisie et bienveillance. Les Allemands négocièrent sans peine traité sur traité avec les potentats locaux. Un des pactes les plus célèbres fut celui dont Rindi, le chef de Moshi, avait voulu se servir pour sortir l'atout allemand contre son puissant et prestigieux rival Sina, le chef de Kibosho. Ce dernier avait établi auparavant un complexe réseau d'alliances avec les commerçants de la côte, les Arusha et quelques autres chefs chagga. Mais ce sera finalement Marealle, tête de la petite chefferie de Marangu, qui émergera comme l'allié des Allemands le plus rusé et le plus puissant au Kilimanjaro.

Ces faits méritent d'être notés, car ils révèlent un contraste intéressant

²⁵ Les données dont nous avons fait usage dans la rédaction de ce paragraphe, et sur lesquelles s'appuie notre interprétation, sont empruntées principalement à C. Leubuscher ; C. C. F. Dundas ; W. O. Henderson ; O. Raum, 1965, 1967 ; K. M. Stahl, 1961, 1964, 1969 ; J. Iliffe, 1969, 1974 ; M. A. Ogutu ; K. Ingham ; E. A. Brett.

avec l'entrée en scène des Britanniques chez les Kikuyu. On sait que le régime politique traditionnel de ces derniers ne connaissait pas de chefs. Néanmoins, les colonisateurs ont négocié avec certains individus qui avaient accepté de servir la cause des nouveaux gouvernants, dans le but d'exploiter au maximum la situation à leur propre profit et de faire coïncider les intérêts du gouvernement colonial avec ceux de leur personne et de leur groupe familial. L'exemple le plus connu est certainement celui du chef Kinyanjui, qui sera même considéré plus ou moins officiellement comme le chef suprême (*paramount chief*) de tous les Kikuyu. Mais son cas n'était pas unique. Partout les Anglais installèrent des chefs que, logiquement, ils choisirent parmi les personnes se montrant disposées à collaborer activement avec le gouvernement. La plupart du temps il s'agissait d'opportunistes recrutés parmi les porteurs, guides et soldats qui avaient accompagné les premières caravanes d'Européens, des gens qui n'avaient aucune autorité ou qui ne jouissaient d'aucun prestige dans la société traditionnelle. Les représentants légitimes de la communauté, les *athamaki*, qui du reste ne possédaient guère l'autorité pour négocier ou conclure des traités sans le consentement des groupes qu'ils représentaient, furent ignorés par le pouvoir colonial. Les Kikuyu voyaient ainsi détruit pratiquement en un clin d'œil tout leur système démocratique de gouvernement au profit d'une administration indigène dans ses exécutants, mais étrangère par ses origines. Par le fait qu'ils formaient l'instance coloniale la plus directement et la plus constamment en contact avec la population, par qui ils devaient faire respecter des mesures la plupart du temps hautement impopulaires comme le paiement de taxes ou le recrutement d'ouvriers, suite aussi aux abus de pouvoir, aux exactions, vols, actes de chantage et de violence qu'ils perpétrèrent sans beaucoup de scrupules, les représentants du chaînon africain des nouvelles structures ont réussi en peu de temps à gagner l'honneur douteux d'être les hommes les plus détestés et les plus haïs de l'époque coloniale au Kikuyu. L'administrateur Dundas qualifia l'imposition de chefs de « fléau le plus grave pour les habitants des réserves dont notre gouvernement ait jamais été responsable ²⁶. » Tous les témoignages historiques concordent pour dire que les pertes et les douleurs infligées à la population kikuyu lors des expéditions punitives ne signifiaient rien à côté de ce qu'elle a eu à souffrir par après aux mains des opportunistes et mercenaires baptisés chefs ²⁷. Aussi est-ce avec raison qu'on a fait remarquer que le rôle tenu par l'hostilité et le ressentiment engendrés par l'établissement de ce bras africain de l'administration ne saurait être méconnu dans l'origine de la résistance kikuyu. Ils faisaient partie du paquet de griefs qui se cristalliseront plus tard dans la lutte nationaliste menée contre les chefs et leurs maîtres ²⁸.

²⁶ KNA, *Political Record Book*. Vol. I, DC/MKS, 4, 1. K. R. Dundas, 25-5-1911.

²⁷ Cfr. G. Muriuki, 1972, p. 8.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 10. Il est vrai que W. R. Ochieng, 1972 c, donne des chefs coloniaux au Kenya une image plus positive. Mais son étude se concentre sur les chefs parmi les Luo, où la situation peut, en effet, avoir été différente. Nous n'ignorons pas non plus qu'en 1910-1911 l'administration coloniale a pris des mesures légales visant à réformer le système de gouvernement indirect, à limiter l'autorité des chefs et à

On note donc un intéressant contraste entre les modalités de l'imposition initiale du régime colonial dans la région du mont Kenya et au Kilimanjaro. Chez les Kikuyu, tout se passe dans l'ignorance et la méconnaissance totales des structures socio-politiques traditionnelles et culmine dans la promotion d'une classe de profiteurs sans scrupules et d'exploiteurs sans pitié constituant une source constante de harcèlement pour la population. Chez les Chagga, par contre, les sujets des différentes chefferies ont été entraînés dans l'orbite du colonialisme pratiquement imperceptiblement par l'initiative, si pas toujours réellement, au moins en apparence, libre et consentante de leurs chefs légitimes. Dans l'atmosphère d'extrême compétition qui régnait entre les différentes subdivisions territoriales à la fin du siècle, les gens s'identifiaient avec leurs chefs. Certes, des expéditions punitives ont été montées par le colonisateur contre certains de ces chefs. Mais les Allemands étant perçus par les participants locaux avant tout comme un élément s'insérant valablement dans le paysage habituel de leurs conflits internes, comme un facteur stratégique supplémentaire dans leurs querelles, le ressentiment engendré par ces entreprises se déversait plus aisément sur les ennemis traditionnels qu'il ne retombait sur la tête des Allemands. Ainsi, lorsque les Allemands éliminent successivement le prestigieux chef Mangi Sina des Kibosho Chagga par empoisonnement et son successeur Mangi Molelia par pendaison, les Kibosho ne rendent pas les Allemands, mais Mangi Marealle, le chef de Marangu, responsable de ces malheurs. S'assurer le concours d'alliés, même étrangers, était un procédé traditionnellement connu et considéré comme légitime, et les expéditions punitives en Uchagga avaient davantage pour but de restaurer l'ordre interne et d'arbitrer entre les différentes sections de la tribu, de créer ou de recréer une balance d'équilibre entre les chefferies, que d'étouffer une révolte proprement anticoloniale. Plus tard, les Allemands auront l'intelligence de canaliser les énergies traditionnellement dépensées dans la rivalité politique, les affrontements militaires et les ruses diplomatiques vers une compétition menée au moyen d'armes plus constructives et située sur le plan du développement éducationnel et économique. Là où chez les Kikuyu l'établissement du régime colonial va donc de pair avec la destruction totale de l'univers socio-politique coutumier, bouchant les canaux traditionnels de promotion personnelle et d'épanouissement collectif et engendrant une situation qui devait inévitablement créer des tensions, des mécontentements, des frustrations et, à plus longue échéance, des révoltes et des rébellions, en Uchagga l'imposition de la domination coloniale se déroule de manière beaucoup plus discrète, presque subrepticement, en laissant intact le canevas structurel préexistant. Elle n'ébranle pas l'ancien jeu politique, mais utilise subtilement les rivalités traditionnelles tout en essayant d'en stabiliser l'équilibre et d'en orienter l'agressivité vers la réalisation de buts plus pacifiques.

En guise de conclusion, et avant de poursuivre notre examen compara-

endiguer leurs abus de pouvoir. Mais si dans certaines régions du pays ces mesures ont effectivement eu des résultats, au Kikuyu elles n'ont guère modifié la situation. Cfr. *J. F. Munro*, 1975, p. 73—74. Sur les chefs coloniaux chez les peuples acéphales, voir, aussi *R. L. Tignor*, 1971.

tif de la situation coloniale au Kikuyu et au Kilimanjaro, qu'il nous soit permis d'attirer l'attention du lecteur sur le fait que la haine et la méfiance à l'égard du Blanc d'une part, et la destruction du système politique traditionnel d'autre part, constituent non seulement des éléments contextuels concomitants, mais encore des facteurs à portée étiologique importante dans la genèse de la AIPCA. Les développements des chapitres XII et XIII ont, pensons-nous, établi cela de manière convaincante. Il n'est donc pas superflu de noter l'absence de ces deux déterminants chez les Chagga au début de la période coloniale.

9. Le Kenya et la Tanzanie : deux modèles de colonisation

Tournons-nous à présent vers les années ultérieures de l'ère de domination étrangère. Les épreuves de la désappropriation des terres et de l'établissement de fermiers blancs aux bords de leur territoire n'ont pas été épargnées aux Chagga. Mais sur ce plan aussi, la différence avec les événements au Kikuyu saute immédiatement aux yeux. Comme son voisin britannique au nord, l'Afrique Orientale Allemande avait dû faire un choix quant à la destinée à assigner au territoire et quant aux moyens à mettre en œuvre pour réaliser son développement. En dépit de la Déclaration Devonshire, au Kenya ce choix avait été inspiré entièrement par le respect de la primauté des intérêts des planteurs et fermiers européens. On n'attendait le salut du pays que d'une agriculture développée par les colons immigrés, et toute la politique gouvernementale était inféodée à ce secteur minoritaire de la population du protectorat et, plus tard, de la colonie. Présupposant que la mise en valeur du pays ne pouvait venir que de ce côté, prétextant, par conséquent, que toute mesure décrétée et appliquée favorisait en fait le progrès de toutes les couches de la population dans l'exacte mesure où elle servait la cause des colons, les intérêts des Asiatiques, et surtout des Africains, furent en pratique entièrement subordonnés à ceux des Européens privilégiés sur toute la ligne. C'est dans cette option fondamentale que s'enracinent la politique de discrimination à l'égard des Africains, caractéristique du régime colonial au Kenya, et la dureté calculée des privations, restrictions et obligations onéreuses auxquelles furent soumis les Kikuyu pendant toute la durée de la période coloniale : l'aliénation des terres, la création des réserves, un ensemble de mesures physiquement contraignantes et vexantes pour forcer la population de fournir une main-d'œuvre en nombre suffisant et à bas prix, l'impossibilité d'acquérir des terres arables en dehors des réserves déjà surpeuplées, l'interdiction de cultiver des plantes commerciales, une politique particulière d'impôts et des salaires, l'accès fermé au crédit monétaire et aux commodités du marché, les limites imposées au développement de l'éducation, le refus de permettre l'amélioration des conditions de vie dans les réserves, pour n'en énumérer que les plus profondément ressenties. Même la politique odieuse du *colour bar* devient intelligible à la lumière de ce choix. Elle visait à renforcer chez le Blanc la conviction de sa supériorité par grâce divine, et à imposer et à faire intérioriser par le Noir le sentiment de sa congénitale infériorité et de son éternelle subordination

aux maîtres blancs venus pour durer sur place et se perpétuer dans un « *White Man's Country* » bâti avec la sueur des esclaves.

Sans vouloir scruter ici en détail l'histoire de l'expansion allemande en Afrique, et faisant abstraction de la question des buts ultimes des colonisateurs germaniques, qui en substance n'étaient probablement pas très éloignés de ceux poursuivis par leurs collègues britanniques, il est difficile de ne pas être frappé d'emblée par la différence d'optique et d'approche des deux œuvres coloniales. C'est après avoir été cruellement surpris par la révolte Maji Maji ²⁹ éclatée en 1905 au sud-est du pays, une région qu'ils avaient négligée, que les Allemands ont été forcés à réfléchir sur leur politique d'outre-mer et à formuler une option concernant l'orientation qu'ils entendaient donner à l'avenir du Tanganyika et quant aux voies qu'ils se proposaient d'emprunter pour conduire le pays vers la réalisation du destin proposé.

Lorsqu'en septembre 1905 A. Rechenberg, l'homme choisi pour prendre sur place les choses en mains, arrive à Dar es Salaam comme nouveau gouverneur de la colonie, il a la conviction qu'une rébellion comme celle que le gouvernement avait dû affronter l'année précédente ne pouvait être évitée à l'avenir que moyennant l'instauration d'une politique économique dont la population locale bénéficierait visiblement, tangiblement et sans délai. La population blanche déjà sur place ne manqua pas de lui suggérer que la meilleure méthode d'apaiser le mécontentement par la prospérité consisterait à permettre aux colons et planteurs européens de réaliser ce progrès économique qui garantirait à son tour automatiquement le bien-être et le développement des Africains. On voit que l'argument ne diffère guère de celui avancé avec tant d'éloquence et appliqué avec tant de zèle au Kenya. Mais le gouverneur refusa de prêter l'oreille. Se rendant compte que la tension montait déjà dans certaines régions où, suite aux aliénations pratiquées en faveur des colons dans les années précédentes, les Africains commençaient à se sentir à l'étroit sur leurs terres, il argumentait qu'il était « dans l'intérêt public de promouvoir la sédentarisation des habitants et d'encourager leur attachement au sol plutôt que de le diminuer ». Constatant que par leurs démarches privées en matière d'occupation de terre les colons devançaient souvent l'administration et la plaçaient devant un fait accompli — tactique qui avait été également populaire parmi leurs collègues au Kenya —, Rechenberg finissait par attraper le dégoût des colons et par les considérer comme « des agitateurs, des gens sans éducation et dangereux ». Il n'était certainement pas homme à se laisser manipuler par la communauté des colons et à permettre que son poste d'autorité se réduise à n'être qu'un exécutif au service des visées de ce groupe, comme cela avait été le cas de tant de gouverneurs du Kenya. Dès le début, il refusa carrément de considérer la communauté blanche comme le groupe pionnier du développement et de la civilisation qu'elle croyait être et à qui tout devait être sacrifié au nom d'un futur et problématique giron de prospérité dans lequel elle promettait généreusement d'entraîner un jour l'ensemble du pays. Ne voulant pas exclure en principe tout établissement de

²⁹ Sur Maji Maji, on consultera : G. Von Gotzen ; R. M. Bell ; J. Iliffe, 1967 ; G. Gwassa - J. Iliffe ; G. Gwassa, 1969, 1972.

colons, il entendait bien étouffer dans l'œuf tout rêve de transformation d'un pays africain en « *White Man's Country* ».

Cette attitude du chef de l'administration a non seulement freiné considérablement l'enthousiasme des colons ; elle a aussi effectivement endigué leurs ambitions territoriales. Obtenir une propriété foncière n'était guère sous Rechenberg la formalité qu'elle constituait à la même époque au Kenya. Si dans ce dernier pays les intérêts fonciers et les besoins des Africains ne pesaient pas lourds dans la balance, au Tanganyika on les prenait sérieusement en considération.

Sous Rechenberg l'administration prenait soin de prévenir la spéculation foncière qui avait causé tant de ravages pour les Africains chez le voisin du nord et dans le territoire sous occupation allemande lui-même avant que le gouvernement n'ait établi un contrôle effectif sur la région. L'invasion de la partie orientale d'Usambara par les colons constitue un exemple de cette dernière situation. Les différentes commissions instituées pour s'occuper du problème des terres recevaient l'instruction précise de veiller à laisser aux Africains des étendues suffisamment grandes non seulement pour répondre à leurs besoins du moment, mais également pour permettre leur future expansion. Dans le calcul de la superficie des réserves il fallait tenir compte du taux d'accroissement de la population. En outre, les terres ne furent affermées aux Européens que pour une période de vingt-cinq ans au maximum et, comme mesure préventive supplémentaire contre la spéculation, la loi stipulait qu'un certain pourcentage au moins des terres obtenues devait être effectivement mis sous culture. L'opposition de Rechenberg à une colonisation blanche de quelque envergure était fondée sur sa conviction que celle-ci n'était ni dans l'intérêt de la population locale ni finalement dans celui de la puissance coloniale. On dirait que le gouverneur allemand du Tanganyika prévoyait dès le début du siècle l'éclatement de la rébellion Mau Mau au Kenya britannique un demi-siècle plus tard : « Toute colonisation importante par des fermiers européens », écrivit-il, « doit mener à un conflit avec les indigènes, un conflit qui ne pourra se résoudre que de manière sanglante. » Aussi tenait-il fermement à son slogan : « Il n'y a pas de place au Tanganyika pour des privilèges économiques accordés aux Européens. »

Parmi les Chagga, le commissaire de district Methner tenait à appliquer fidèlement les idées du gouverneur : « Une colonisation extensive au Kilimanjaro densément peuplé », déclara-t-il, « serait impossible à réaliser par des moyens pacifiques. » Aussi, les fermiers européens, avides de la bonne terre des Chagga, rencontrèrent-ils en lui un adversaire redoutable.

L'empreinte particulière donnée à la politique coloniale allemande par Rechenberg est aussi discernable dans la législation concernant l'embauchement et l'emploi d'ouvriers locaux par les colons. Les Européens de Tanzanie souffraient de la même difficulté de s'assurer l'influx suffisant de travailleurs africains que ceux du Kenya. Différentes solutions furent successivement proposées pour parer à la pénurie. La réponse au problème la plus populaire parmi les colons était celle du travail forcé. L'explorateur et en quelque sorte le fondateur de l'empire est-africain germanique Carl Peters avait prêché au Tanganyika la doctrine selon laquelle le Noir a été créé par Dieu pour le travail manuel et la seule tâche de l'adminis-

tration de la colonie consistait à faire travailler les indigènes pour les entreprises européennes³⁰. Ce message avait été avidement recueilli par les colons. Mais le gouvernement, redoutant que la sanction légale du travail forcé ne devienne pour la population une source de mécontentement et finalement de révolte, rejeta cette solution. Les colons suggérèrent alors d'introduire un système de taxes et d'impôts qui obligerait indirectement les Africains à se vendre sur le marché du travail. Mais le gouvernement colonial réagit de nouveau en opposant un veto. De même, il refusa d'organiser l'importation de travailleurs chinois qui avait été proposée comme dernière solution.

Tous ces plans, que l'attitude intraitable du gouvernement avait fait avorter, avaient un commun dénominateur. Ils s'enracinent tous dans la même prémisse selon laquelle l'Africain n'accepterait jamais volontairement de se faire embaucher par des employeurs européens, prémisse qu'on croyait suffisamment démontrée par l'existence même de la pénurie de main-d'œuvre. Dès son arrivée dans la colonie Rechenberg contesta cette vue. « A l'exception peut-être de quelques tribus pastorales », dit-il, « l'Africain travaille n'importe où et sans devoir y être forcé, à condition qu'il se voit suffisamment récompensé pour son labeur. Lorsqu'il constate que son travail ne lui rapporte rien, il ne travaille pas, tout comme l'Européen ne travaillerait guère dans ces conditions. » La solution alternative formulée par le gouverneur au problème de la pénurie de main-d'œuvre s'inspirait de cette position dégagée de préjugés raciaux. Selon lui, il convenait tout simplement de se fier aux mécanismes inhérents au fonctionnement du marché libre du travail. En même temps, il ordonna que le recrutement soit organisé correctement de manière à ne prêter aucune occasion à la corruption ou à l'exercice de violence et de pressions, que les salaires soient augmentés et les conditions de travail améliorées.

Si Rechenberg ne voulait pas d'un « *White Man's Country* » au Tanganyika, en quels termes voyait-il alors l'avenir de la colonie ? Pendant toute la période qu'il se trouvait à la tête de l'administration, il est demeuré traumatisé par la rébellion qui avait précédé sa nomination. Pour éviter qu'une fin prématurée soit mise à la domination coloniale allemande, la prévention de nouvelles rébellions lui paraissait s'imposer comme devant constituer le souci primordial du gouvernement. Les rébellions n'étaient guère, d'après lui, ces actes gratuits et irrationnels de sauvagerie que les observateurs européens se plaisaient à y voir. Il les interprétait comme constituant le seul moyen de protestation accessible aux peuples assujettis et mal gouvernés. Prévenir une rébellion signifiait faire régner la paix. Et celle-ci ne lui semblait garantie que si la colonie était habitée par une population satisfaite et heureuse. A son tour, le bonheur des habitants supposait au préalable leur progrès économique, leur bien-être matériel et leur prospérité. Si la tâche de réaliser ce développement économique était confiée aux colons blancs, un conflit, dont il prévoyait que l'issue finale serait colorée de sang, finirait inévitablement par opposer les agents étrangers du développement à la population locale. Ceci à

³⁰ L'article de L. W. Truschel comporte une bibliographie sur C. Peters.

cause de la compétition pour les terres et du recours à la pratique du travail forcé qu'une colonisation européenne entraînait pratiquement automatiquement dans son sillage.

Rechenberg ne voyait pas de solution non plus dans une intervention trop poussée dans l'agriculture africaine, dont il considérait la transformation rapide comme utopique. Discernant une source potentielle de mécontentement et de révolte dans les tentatives pour forcer les Africains à augmenter leur production ou à expérimenter avec des cultures nouvelles, il avait jugé nécessaire de les interdire. L'administration n'était autorisée qu'à susciter, soutenir et encourager des efforts volontaires en ce domaine. Le gouverneur méprisait d'ailleurs profondément les experts agricoles européens qu'il jugea infiniment moins bien au courant de l'agriculture paysanne que les gens qu'ils étaient censés d'instruire, et qui ne lui proposaient que des solutions et des projets qu'il qualifia d'impraticables et d'irréalistes.

La solution kenyane et la transformation rapide et profonde de l'agriculture indigène tour à tour congédiées, il ne restait qu'à opter pour l'expansion graduelle et le développement progressif de l'agriculture africaine. Et tel fut effectivement le choix de Rechenberg. L'idée essentielle de son plan était que le paysan africain continuerait surtout à cultiver ses plantes traditionnelles selon les méthodes pratiquées depuis toujours, mais que, attiré par les possibilités du marché, il augmenterait spontanément sa production. Le surplus ainsi produit serait acheté par des commerçants asiatiques ou swahili et transporté par chemin de fer vers d'autres régions de la colonie et vers les ports côtiers. Avec l'argent gagné, l'indigène payerait l'impôt et les taxes d'importation sur les produits de provenance étrangère. Il n'y aurait pas de contrainte, l'intervention européenne serait minimale, le spectre de la rébellion s'éloignerait. Le producteur africain se sentirait valorisé et deviendrait l'habitant pacifique et industriel d'un pays peuplé de paysans noirs libres et heureux où la présence et l'influence de colons blancs étaient condamnées à demeurer à jamais marginales et insignifiantes. Par surcroît, cette solution se révélerait en fin de compte aussi la plus profitable pour la nation colonisatrice. Comme le disait le ministre allemand des colonies Dernburg : « Nous ne sommes pas venus en Afrique Orientale pour fonder des plantations au profit de quelques trois à quatre cents familles, mais pour faire prospérer un grand pays, pour trouver des matières premières et créer des marchés pour le commerce et l'industrie allemands. »

Toutes les conditions nécessaires à l'accomplissement de ce programme étaient remplies sur place, à l'exception d'une seule : le chemin de fer. Aussi, quelques mois après son arrivée, Rechenberg avait décidé que ce chemin de fer devrait être construit sans délai. Il irait de Dar es Salaam à Tabora chez les Nyamwezi, grands producteurs de cacahuètes.

Telle fut l'option de base de la politique coloniale allemande au Tanganyika. Il va sans dire que cette vision provoquait la plus vive et la plus forte résistance de la part de la communauté des colons. Mais Rechenberg obtint une première victoire lors de la visite du ministre allemand des colonies, Dernburg, au Tanganyika en octobre 1907. Ayant, lors de son arrivée, des opinions assez différentes de celles de Rechenberg, Dernburg

finir par entériner complètement les vues du gouverneur à la fin de sa tournée d'inspection. Cette première victoire se consolida peu après lorsque le ministre réussit à faire approuver sa politique par le *Reichstag*, le parlement allemand.

Il est évident que les colons n'ont pas désarmé sans broncher. D'autant plus que Rechenberg ne recula pas devant des initiatives qui les provoquaient encore davantage, telles que la réduction du nombre du personnel européen très nombreux de l'armée et la décision de fermer une école pour enfants européens, alors qu'en même temps l'administration s'efforçait de multiplier les efforts pour améliorer la condition générale des Africains en ouvrant des écoles et en construisant des hôpitaux pour eux. A l'instar des colons du Kenya, leurs collègues du Tanganyika essayèrent par tous les moyens d'accroître leur représentation au sein d'un conseil consultatif de la colonie et de faire octroyer pouvoir législatif à ce corps, exigences auxquelles Rechenburg opposa une résistance irréductible. Les épisodes de cette lutte entre le gouverneur et la fraction européenne de ses sujets ne doivent pas nous retenir ici. Seule l'issue du combat nous concerne.

Personnellement Rechenberg finira par subir la défaite. D'abord parce que Dernburg, qui avait d'abord épousé ses vues et les avait fait triompher en Allemagne, s'en éloigna plus tard, ballotté par les fluctuations de la vie politique allemande. Ensuite parce que Dernburg, ayant finalement démissionné, fut succédé par Lindequist en juin 1910. Le nouveau ministre était à la fois un ennemi personnel de Rechenberg et un ami dévoué des colons. Néanmoins, pour des motifs compréhensibles seulement à la lumière de la constellation politique allemande du moment, il ne rappela pas Rechenberg, malgré le fait que ce dernier continuait sur place à agacer et à contrecarrer les colons autant qu'il était en son pouvoir. Des raisons médicales amènent finalement le gouverneur à présenter sa démission en juillet 1911 et à quitter son poste quatre mois plus tard.

Ce sera la tâche principale de son successeur Schnee, qui entra en fonction en juillet 1912, d'effectuer la réconciliation entre le gouvernement et les colons. Mais ce qui est souverainement important pour notre propos est que, selon l'historien qui a étudié le plus en profondeur l'époque allemande au Tanganyika, il a fallu deux ans avant que la nouvelle orientation de la politique coloniale allemande, faite surtout de concessions aux Européens, devienne pleinement perceptible³¹. Cela nous ramène à la moitié de 1914, c'est-à-dire à la guerre qui brouillera toutes les cartes et sonnera le glas pour l'empire africain de l'Allemagne. Cela veut dire que la nouvelle politique, beaucoup plus favorable à la population européenne, n'a pas eu le temps de ressortir vraiment tous ses effets et de faire dévier considérablement la colonie de l'orbite sur laquelle elle avait été mise par Rechenberg et qui différait tellement de l'orientation prévalente à la même époque au Kenya. Du reste, malgré les faveurs qu'il faisait aux colons, Schnee n'avait pas été disposé à renverser entièrement la direction du gouvernail et de sacrifier purement et simplement toute l'œuvre de Rechenberg sur l'autel des intérêts du groupe minoritaire. Il savait perti-

³¹ J. Iliffe, 1969, p. 141.

nemment bien qu'une des raisons pour lesquelles Lindequist n'avait pas osé rappeler son ennemi Rechenberg du Tanganyika fut le succès, aussi bien du point de vue africain que du point de vue allemand, du gouvernement et de l'administration de celui-ci. Il n'aurait pas été sage de rompre trop légèrement toute attache avec un modèle de gérance de la colonie qui avait donné les preuves tangibles de sa validité. En quelques années, Rechenberg avait transformé un pays déchiré et ruiné par la rébellion en une colonie pacifique et en pleine expansion économique³².

La défaite à la fin de la guerre entraîna pour l'Allemagne la perte de ses colonies africaines. Le Tanganyika fut confié comme territoire de mandat à la Grande-Bretagne sous la supervision de la Ligue des Nations. H. Byatt en fut le premier gouverneur.

On se souviendra que les années suivant immédiatement la première guerre mondiale ont vu au Kenya un certain nombre d'initiatives de la part du gouvernement colonial qui provoquèrent parmi la population africaine une vague de mécontentement culminant dans les événements sanglants accompagnant l'emprisonnement de Thuku. Les colons avaient demandé la nomination d'un gouverneur militaire et le poste fut donné au major-général Northey, un des défenseurs les plus hardis des intérêts européens au Kenya. Le premier souci de Northey fut d'augmenter la population blanche de la colonie en invitant ses anciens soldats d'échanger le fusil contre la charrue et de s'improviser fermiers sur les hauts plateaux. Ce fut le fameux SSS. Poussés par le souci de renforcer leurs effectifs et d'accroître ainsi leur puissance, les colons du Tanganyika réclamèrent l'exécution d'un projet semblable dans leur pays. Mais Byatt refusa sèchement, disant qu'il était opposé à des expérimentations agricoles conduites par des Européens qui n'avaient ni le capital ni l'expérience requis pour en garantir la réussite. Ce fut un coup dur pour les colons qui reprochaient, en outre, à Byatt d'avoir attendu indûment jusqu'en 1923 avant de leur permettre de disposer des terres qui avaient été propriété des fermiers allemands. Ils critiquaient également la décision prise par l'administration de soustraire une certaine partie de ces terres pour la réserver à l'usage des Africains. On en voulait aussi au gouverneur d'avoir avancé dans un discours à Londres que l'avenir du Tanganyika se trouvait dans le développement de l'agriculture africaine, et de pousser son attachement à cette « obsession » jusqu'au refus de recevoir des représentants des colons ou de visiter leurs plantations. On taxait de folie sa décision d'encourager la culture de plantes commerciales, comme le coton ou le café, par les Africains. Les ethnies qui avaient le plus d'aptitudes pour réussir dans ce secteur, argumentait-on, étaient précisément celles qui étaient aussi les plus aptes à fournir la main-d'œuvre nécessaire au développement de l'économie blanche. Inciter les gens à cultiver chez eux revenait à priver les Européens de cette force travailleuse dont ils avaient tant besoin. De même, les colons étaient tout sauf enchantés par certains paragraphes particuliers du décret sur les terres (*Tanganyika Land Ordinance*), publié en 1923, dont le but était manifestement de protéger les droits des Africains. Ainsi le dé-

³² Pour la justification de cette conclusion, voir en particulier J. Iliffe, 1969, p. 120, et W. O. Henderson, p. 153-154.

cret stipulait, par exemple, que les droits coutumiers existants devaient être pris en considération et sauvegardés, et que les Africains étaient tout aussi autorisés que n'importe qui à acheter des terres situées en dehors de leur zone d'habitat traditionnelle. L'année suivante, l'administration allait encore plus loin en décidant qu'il fallait cesser tout encouragement du secteur productif non-africain. Les spécialistes du département d'agriculture se trouvaient concentrés dans les régions de production africaine plutôt que dans les zones où étaient établies les fermes et plantations européennes. Plus tard, en 1925 et en 1928 respectivement, l'administration sera d'ailleurs forcée d'admettre que pratiquement rien n'avait été fait pour venir à l'aide des producteurs européens de café et de sisal. Notons aussi que le souci du bien-être de la masse des travailleurs africains constituait une des caractéristiques les plus marquantes de l'administration sous Byatt et sous son successeur immédiat. Il est à peine nécessaire de souligner combien toutes ces mesures contrastaient avec les orientations suivies en ces matières au Kenya.

Si les colons allemands avaient accusé Rechenberg d'être possédé d'une volonté « diabolique » de les nuire, d'en vouloir à leur gagne-pain et leur vie — ce dernier reproche étant occasionné par la décision du gouverneur de congédier une partie du personnel militaire européen —, leurs collègues britanniques créaient à Byatt la réputation de se moquer carrément des intérêts des Européens. Dans leurs critiques, ils le désignaient comme « le négrophile ». Certains colons se sentaient tellement opprésés et exaspérés qu'ils commencèrent, vers la fin du gouvernement de Byatt, à caresser l'idée d'un transfert de la région du Kilimanjaro au Kenya où, sous la conduite de Northey, les choses allaient apparemment beaucoup mieux pour eux. Nous aurons l'occasion de voir plus loin qu'au successeur de Byatt, D. Cameron, sera adressée la même critique de base qu'à son prédécesseur, celle notamment de vouloir exploiter les ressources de la Tanzanie davantage par — et au profit de la population africaine du pays que moyennant l'activité — et au bénéfice de sa communauté étrangère. Sous Cameron, l'esprit prévalent dans l'administration était tel que le gouverneur pouvait se permettre de dire en 1928 que s'il devait quitter le pays à ce moment et si son successeur essayait de dévier de la ligne de conduite suivie par son prédécesseur en matière de politique foncière, l'administration parviendrait à l'en empêcher.

On nous aurait compris entièrement de travers si on s'imaginait que nous aurions voulu prouver quelque chose qu'il est impossible de prouver, notamment que le Tanganyika sous occupation allemande et sous mandat britannique constituait un paradis pour une population africaine totalement préservée des problèmes, des difficultés, des harassements, des souffrances d'habitude allant de pair avec une domination étrangère et coloniale. Rien n'est moins vrai, et il ne serait guère difficile de montrer, au moyen de faits nombreux et péremptoirs, qu'une telle vue simplifiante et idéalisante déforme grossièrement la réalité. En revanche, ce qui nous paraît établi est que les circonstances historiques ont voulu que les options fondamentales concernant la mise en œuvre pratique de l'idéologie coloniale ont été, de certains points de vue et dans certaines de leurs applications, profondément divergentes au Kenya et en Tanzanie. Le joug colonial

était bien là dans les deux cas, mais il n'a pas été imposé de manière identique et selon les mêmes modalités dans l'un et dans l'autre. Plus spécifiquement, eu égard au rôle causal que la représentation que les Africains se faisaient de la communauté des colons et de ses intentions a joué dans l'origine de la AIPCA, il nous paraît essentiel pour l'étude comparative des réactions kikuyu et chagga d'attirer l'attention sur la situation globale, la position et l'influence différentes — plus faibles et atténuées au Tanganyika, infiniment plus fortes, plus oppressantes et plus triomphantes au Kenya — de cette section minoritaire de la population dans les deux territoires de l'Afrique Orientale.

La situation particulière du Tanganyika a été perçue par Blancs et Noirs, et notamment par les protagonistes des deux communautés. Pour Lord Delamere, grand champion de la cause des colons en Afrique Orientale, la Tanzanie représentait « le chaînon faible » dans la chaîne de colonies blanches qu'il désirait voir s'étendre de l'Afrique du Sud jusqu'aux frontières de l'Éthiopie³³. C'est pourquoi, tout comme certains Européens au Kilimanjaro, Delamere a caressé l'idée d'une annexion du nord du Tanganyika par le Kenya. Remémorant les étapes franchies par la Tanzanie sur sa route vers l'indépendance, J. Nyerere, le leader de l'opposition anticoloniale, reconnaît de son côté les caractéristiques distinctives du cas tanzanien dans le contexte est-africain. « Nous n'avions pas chez nous une population européenne nombreuse et, quoique cette communauté européenne jouissait d'une position privilégiée, *elle ne jouissait pas du pouvoir politique* ³⁴. » « Il était presque inévitable que le Tanganyika soit le premier pays est-africain à devenir indépendant, puisque le Kenya et l'Ouganda présentaient des complications que nous n'avions pas ³⁵. »

Le rappel succinct de ces quelques données élémentaires de l'histoire coloniale de la Tanzanie nous paraissait indispensable pour un double motif. D'abord, l'inventaire des manifestations de l'indépendance religieuse africaine à l'époque coloniale révèle que c'est la Tanzanie dans son ensemble et comme totalité qui présente une zone de tranquillité et de paix relatives, au milieu d'un paysage d'activité séparatiste intense et de multiplication frénétique des mouvements religieux indépendants, situé aussi bien au nord qu'au sud de ses frontières. C'est d'ailleurs en vue d'expliquer cet énigme aux dimensions d'un pays que les théories d'Illiffe et de Ranger ont été élaborées. Malgré le fait que la Tanzanie dans son ensemble et comme entité globale ne constitue pas l'objet direct de notre investigation et de notre intérêt, qui demeurent centrés sur le phénomène chagga, la conjoncture tanzanienne constitue le contexte immédiat dans lequel s'insèrent la situation et la réaction du peuple du Kilimanjaro. On peut présumer que la première et les secondes ne sont pas des entités dénuées de tout rapport mutuel. Deuxièmement, dans la mesure où les thèses d'Illiffe et de Ranger entendent fournir une explication pan-tanzanienne, elles comportent évidemment implicitement une exégèse du cas chagga. C'est de dernier que nous devons à présent regarder d'un peu plus près.

³³ Cité par E. Huxley, 1935, II, p. 207.

³⁴ J. Nyerere, 1961, p. 7. C'est nous qui soulignons.

³⁵ *Ibidem*, p. 11.

Nous avons abandonné les Chagga après avoir relaté leurs premiers contacts avec les colonisateurs et signalé l'essentielle différence entre les modalités et les conséquences de cette rencontre d'une part, et les circonstances et l'impact socio-politique perturbateur de la même expérience chez les Kikuyu d'autre part. Quels sont les faits et éléments significatifs et importants de notre point de vue de leur histoire coloniale ultérieure ?

Il y a eu des désappropriations de terres dans la région du Kilimanjaro. Elles avaient eu lieu en grande partie contre la volonté explicite des responsables locaux de la politique coloniale. En 1906 Mr Methner, qui avait la charge administrative de Moshi et était un admirateur fervent des idées de Rechenberg, avait noté qu'une occupation extensive de la région densément peuplée du Kilimanjaro par des colons ne saurait s'effectuer de manière pacifique. Il fallait donc, d'après lui, y renoncer, exception faite de quelques terrains qui pouvaient sans danger être abandonnés aux colons. Mais avant qu'il avait eu le temps de dresser un plan et de le faire approuver par les instances supérieures, Methner fut mis devant un fait accompli par l'influx soudain de colons européens qui s'établirent dans les environs de la montagne. Plus tard, lorsque pour des raisons que nous avons relevées l'emprise de Rechenberg sur les affaires de la colonie ira en diminuant, il ne pourra empêcher que le nombre de colons cherchant fortune à l'ombre du Kilimanjaro augmente encore. Cependant, leur contingent est resté toujours relativement peu nombreux. A la fin de l'époque coloniale, ils n'étaient pas plus que cent cinquante, et K. M. Stahl note qu'on est à peine conscient de leur présence, tellement l'activité des autochtones domine la scène³⁶. En outre, l'orientation de base qui présidait à l'entreprise coloniale en Tanzanie n'a pas permis à ces colons de devenir les maîtres absolus du jeu politique et de monopoliser l'économie du pays à leur bénéfice exclusif. Ainsi, les autorités ont toujours refusé d'appliquer aux Chagga les mesures draconiennes qui, au Kenya, forçaient les Kikuyu de quitter les réserves et de se vendre aux colons comme main-d'œuvre à bas prix. Ici pas de politique de taxation à cet effet, guère de restrictions imposées à l'acquisition de terres en dehors de la réserve, et surtout, aucune interdiction de cultiver des plantes commerciables. A notre avis, on ne saurait exagérer la portée de ces faits. En effet, Kikuyu et Chagga sont tous les deux sous régime colonial, tous les deux entourés aux bords de leur territoire par des colons étrangers. Les uns et les autres sont des peuples prolifiques, dynamiques, industriels, entreprenants, avides d'apprendre et de s'ouvrir sur le monde extérieur. Mais alors que les premiers furent étouffés et étranglés par un gouvernement qui entendait les réduire à l'état de force ouvrière au service des colons, et qui faisait tout pour les empêcher d'échapper à cette condition qui, selon les calculs et les plans des Européens, était destinée à se perpétuer, les seconds furent dans une large mesure protégés par l'autorité coloniale contre les tentatives des colons pour les interdire de se développer, de se moderniser, de tirer profit des

³⁶ K. M. Stahl, 1961, p. 45. A comparer avec les quatre mille fermiers européens installés dans les hauts plateaux kenyans en 1953. Cfr. C. Leys, p. 29.

nouvelles possibilités, de concurrencer même les planteurs et fermiers étrangers. En un mot, il leur fut permis honnêtement, évidemment dans le cadre toujours limitatif de la domination coloniale, de jouer leur chance. Il n'est guère nécessaire de développer ici en détail, point par point, toutes les différences entre le traitement infligé aux Kikuyu et la situation des Chagga à l'époque coloniale. Tout ce qui a été dit au sujet de la Tanzanie en général vaut, évidemment, pour les Chagga. Nous allons nous arrêter quelque peu à l'analyse d'un seul aspect de la condition différente des deux peuples, pour faire éclater au grand jour la distance qu'il y avait entre le sort de l'un et de l'autre. Plus spécifiquement, nous allons nous concentrer sur la signification et les conséquences pour le peuple chagga de l'absence de l'interdiction de s'engager dans la culture des plantes commerciales, plus spécialement le café.

Le café fut importé au Kilimanjaro par des missionnaires catholiques au cours de la dernière décade du dix-neuvième siècle. Ceux-ci réussirent à persuader quelques chefs amicaux à en planter. Par après, les catéchistes firent connaître la nouvelle plante dans différentes parties de la région et, dès 1896, un certain nombre de Chagga plantaient du café. La production augmentait progressivement chaque année, une évolution qui n'était évidemment guère de nature à plaire aux planteurs européens. Effectivement, en 1907, ils s'élevèrent contre la culture du café par les Chagga. La protestation s'appuyait sur une double motivation : d'une part, la culture du café par les Africains menaçait l'approvisionnement des colons en main-d'œuvre ; d'autre part, on argumentait que la négligence proverbiale des Africains entraînerait comme conséquence que les plantations bien soignées et bien entretenues des Européens se trouveraient rapidement contaminées par les maladies qui ne manqueraient pas de faire ravage sur les champs des Chagga situés à proximité des premières. Rechenberg, dont on connaît la prédilection pour la promotion de l'agriculture africaine *traditionnelle*, fut invité par Methner à agir en conformité avec ses principes et à ne pas tolérer que l'avenir économique des Chagga soit exposé aux fluctuations du marché mondial. Cependant, le gouverneur entendait également respecter un autre principe. « Il est du devoir du gouvernement », expliqua-t-il à son subordonné, « de développer ce pays en encourageant toutes les forces économiques disponibles, et non pas en monopolisant au profit de quelques fractions intéressées une entreprise commerciale qui promet de s'avérer profitable. » Par conséquent, Rechenberg se montrait tout aussi peu enclin à empêcher les Chagga de planter du café qu'il n'était disposé à les forcer d'en cultiver. Les sources existantes ne nous permettent pas de nous former une idée précise des proportions exactes de la participation chagga dans la production caféière à cette époque. En revanche, elles suggèrent que, malgré l'organisation déficiente du marché, les planteurs autochtones parvenaient sans difficulté à vendre leurs récoltes aux commerçants de la côte. L'achèvement de la construction du chemin de fer reliant la ville portuaire de Tanga à Moshi amena un plus grand nombre de commerçants indiens dans cette dernière localité, multipliant ainsi les possibilités pour les planteurs de liquider leur produit et les incitant du même coup à augmenter la production.

Celle-ci a certainement dû souffrir de la guerre, sans que la doulou-

reuse expérience des années 1914—1918 en consacre pour autant la fin. Au contraire, c'est sous le régime britannique que les Chagga écriront ce qu'on pourrait intituler leur épopée du café. Déjà pendant la guerre, aussi tôt qu'en 1916, les Anglais avaient dépêché au Tanganyika du personnel non-militaire chargé de dresser le bilan de l'œuvre coloniale germanique dans ce pays et d'en faire rapport aux instances gouvernementales britanniques. Parmi ce personnel se trouvait un certain Charles Dundas qui, en parcourant un rapport allemand, avait noté avec surprise et intérêt que, à la différence des Africains du Kenya, les Chagga avaient été, sous l'occupation allemande, les propriétaires de milliers de pieds de caféier.

Le hasard voulut que, la guerre terminée, Dundas fut nommé en charge de l'administration de la région du Kilimanjaro. Il se fit immédiatement un devoir de repérer ces planteurs indigènes dont il avait appris à connaître l'existence. Il était, en effet, convaincu de la nécessité d'introduire chez les Chagga une culture commerciale qui, dans son esprit, ne devait pas remplacer mais plutôt compléter leur pratique de l'agriculture traditionnelle de subsistance. Le caféier lui semblait constituer le choix idéal : d'une part, le sol et le climat s'y prêtaient admirablement, d'autre part, la plante pouvant pousser à l'ombre du bananier, qui fournissait au peuple sa nourriture de base, elle ne porterait pas ombrage à la production alimentaire. Ayant retrouvé un certain nombre d'anciens planteurs, Dundas les encouragea à nettoyer leurs champs, à tailler leurs plantes et à reprendre leur activité productrice d'avant la guerre. Ensuite il s'adonna à la tâche de gagner d'autres Chagga à la culture du café. Enfin, il s'appliqua à mettre à la disposition des cultivateurs les moyens pour améliorer le résultat de leurs efforts et réussir à mettre sur le marché un produit vendable. L'établissement de pépinières est un exemple des mesures prises dans ce cadre par le dynamique administrateur. La réponse des Chagga aux efforts de Dundas fut immédiate et positive sur toute la ligne.

Une fois les bases de la future industrie caféière au Kilimanjaro établies par Dundas et les premiers bénéfices économiques pour la population locale devenus tangibles, davantage de Chagga désiraient cultiver du café. Le département d'agriculture commençait à s'intéresser à ce qui se passait sur les pentes de la montagne. Au début, le rôle principal de ce département consistait à superviser l'ensemble de l'entreprise. Un service périodique d'inspection fut institué. Ses fonctionnaires, assistés par des instructeurs africains dûment formés, veillaient à ce que les gens ne plantaient pas au hasard, à ce que des pieds malades ou chétifs furent déracinés et brûlés et à ce que seules les plantes en excellente santé furent autorisées à pousser et à porter fruit. Mais le ministère ne tardait pas à assumer des fonctions supplémentaires visant à améliorer l'instruction et la formation professionnelles des cultivateurs. Le nombre d'instructeurs formés sur place fut augmenté, des écoles d'agriculture ouvertes, des jardins d'école établis et pourvus de surveillants compétents. Un mensuel en langue vernaculaire fut publié en vue de répandre les connaissances en agriculture et d'éduquer les gens. En outre, un journal édité en anglais consacrait quotidiennement une colonne en kiswahili à la culture du café, comportant une masse d'informations utiles aux planteurs.

Mais la contribution la plus importante du gouvernement au développe-

ment de l'économie agraire des Chagga fut probablement la promotion parmi les planteurs d'un esprit favorable à l'entraide, la collaboration et finalement l'union coopérative. L'obstacle majeur à l'essor de l'industrie caféière à l'époque allemande avait été l'absence d'une organisation concertée des facilités du marché. La fondation de l'Association des Planteurs Indigènes de Café du Kilimanjaro (*Kilimanjaro Native Coffee Planters Association* : KNCP) en janvier 1925 entendait, entre autres, porter remède à cette lacune. Un des objectifs essentiels de cette coopérative fut, en effet, l'organisation efficace du transport et de la vente du produit. Mais elle s'occupait également de la diffusion d'informations concernant la culture et le traitement du café, de l'achat et de la vente d'équipement agricole, d'engrais, de pesticides et d'autres matériaux et produits utiles aux planteurs. Elle contrôlait le nombre de pieds plantés, surveillait la santé des plantes et endiguait de manière adéquate la propagation des maladies du caféier. On constate qu'elle s'assignait de la sorte un certain nombre d'attributions qui jusqu'alors avaient été du ressort du département d'agriculture. Il n'est pas sans importance pour notre propos de noter que ces tâches vitales pour l'essor économique du peuple furent confiées aussi tôt qu'en 1925 aux planteurs eux-mêmes. Les fonctionnaires du ministère de l'agriculture pouvaient désormais se consacrer aux questions plus compliquées et plus techniques, telles que l'expérimentation scientifique en vue d'améliorer la qualité du produit et d'augmenter le volume de la production, la recherche dans le domaine des maladies du caféier et des mesures pour les prévenir, les problèmes d'irrigation, de terrassement et d'ombre, la création et le maintien de pépinières. Il est incontestable que, si l'envol initial a été réalisé par Dundas, l'essor subséquent de l'industrie caféière, et partant du développement économique des Chagga, a été assuré par la KNCP. En 1932, une nouvelle loi donnera lieu à la fondation de l'Union Coopérative Indigène du Kilimanjaro (*Kilimanjaro Native Cooperative Union* : KNCU) qui permettra de remédier à certaines lacunes de la KNCP et octroiera encore davantage d'autonomie aux planteurs.

On n'aura pas de mal à imaginer que l'opposition des colons européens à la culture du café par les Chagga, qui s'était manifestée sous l'occupation allemande, ne s'est pas désistée comme par enchantement avec le changement de régime. Mais lors de la mise en tutelle britannique du Tanganyika, la Ligue des Nations avait imposé aux tuteurs le devoir de promouvoir autant que possible le progrès social des habitants du territoire, de défendre les autochtones contre les abus de pouvoir perpétrés lors du recrutement des travailleurs et de respecter les droits et les intérêts de la population indigène du pays. En outre, et contrairement à celui du Kenya, le gouvernement du Tanganyika avait l'intention de prendre à cœur l'esprit de la Déclaration Devonshire proclamant la préséance des intérêts des Africains sur ceux des autres groupes ethniques immigrés dans la colonie. La mise en application honnête de ces directives, en Tanzanie en général et dans le district de Moshi en particulier, peut être attribuée à la vigilance personnelle des gouverneurs Byatt et Cameron.

Les griefs des colons anglais étaient en substance identiques à ceux de leurs prédécesseurs allemands. La culture du café par les Chagga porte préjudice, disait-on, aux plantations européennes. L'insouciance et la pa-

resse des Africains n'auront pas seulement des conséquences à l'intérieur des limites de leurs propres champs ; les plantes affectées de maladies ne manqueront pas de contaminer les cultures européennes adjacentes. D'autre part, la permission accordée aux Chagga de planter *Arabica* constitue une saignée pour la réserve de main-d'œuvre : les colons ne trouveront pas à portée de main les travailleurs sans lesquels leur entreprise est vouée à l'échec. Mais Byatt refusa de désavouer l'œuvre de Dundas. Il rappela aux colons que le premier devoir du gouvernement était à l'égard des Africains et il rejeta leur suggestion de faire superviser le recrutement des travailleurs par le gouvernement, ainsi que leur demande de modifier les termes du contrat de travail en faveur des employeurs. En outre, il décida que l'investissement le plus important dans le secteur du transport irait à la construction d'une ligne de chemin de fer allant de Mwanza au lac Victoria, c'est-à-dire traversant une région de production exclusivement africaine. Les agissements des colons du Kilimanjaro, aidés par leurs collègues du Kenya, en vue d'obtenir le transfert de leur région à ce dernier pays, n'impressionnait guère le gouverneur du Tanganyika qui ne déviait point de sa ligne de conduite.

En 1925, la nomination de Cameron à la tête du territoire de mandat fournit aux colons l'occasion de réitérer leur demande qu'une fin soit mise à l'autorisation de cultiver du café accordée aux Chagga. Se montrant ouvert à leurs problèmes, le nouveau gouverneur leur fit néanmoins comprendre qu'il ne possédait aucun pouvoir lui permettant d'ériger en loi leur point de vue. Il ajouta de manière significative qu'il n'appartenait pas à cette catégorie d'administrateurs qui abusent de leur pouvoir pour donner sans justification « des ordres illégaux à un peuple primitif ». Mais les colons, toujours assistés par leurs alliés du Kenya, n'abandonnèrent pas la partie. A plus d'une reprise ils défendirent leur point de vue au ministère britannique des colonies, exigeant que la culture du café soit désormais bel et bien interdite aux Chagga. Le gouverneur objecta de son côté qu'il était inadmissible de porter une telle loi, puisque ce serait clairement une législation émanant d'un esprit de classe. Même si le gouvernement se déclara disposé à cesser d'encourager les Chagga à étendre la superficie sous culture, il refusa de les interdire de le faire, s'ils le voulaient, et il se sentait en devoir d'assister efficacement les planteurs une fois qu'ils avaient commencé à cultiver du café. En outre, le gouverneur était d'avis que toute prohibition en ce domaine dans la région du Kilimanjaro mènerait à un boycott massif du travail des Africains sur les plantations européennes. Enfin, Cameron répondit favorablement à la demande des Chagga de pouvoir vendre eux-mêmes leur café par le truchement de leur coopérative, le KNCP. Les gens s'étaient plaints de ce que les intermédiaires asiatiques s'entendaient entre eux, et sans l'autorisation du gouvernement, pour geler les prix à un niveau beaucoup trop bas.

L'attitude de Cameron convainquit les colons que le gouverneur avait fait cause commune avec les Chagga et juré la ruine de l'industrie caféière européenne. Cependant, en 1928 les Chagga croyaient à leur tour avoir des raisons de se plaindre. Un fonctionnaire de l'administration à Moshi avait émis l'opinion que l'étendue des propriétés foncières individuelles des Chagga devait être limitée et que la KNCP devait être abolie. Emanant

d'un membre de l'administration, ce langage inquiétait terriblement la population du Kilimanjaro. Des rumeurs commençaient à circuler disant que le gouvernement avait l'intention d'en finir avec la KNCP et d'aliéner une partie des terres chagga au profit des colons. Aussi les planteurs africains envoyèrent-ils une pétition au gouvernement qu'ils croyaient responsable d'avoir initié une nouvelle politique. Ayant reçu la pétition et étant informé sur l'inquiétude et l'agitation qui régnaient au Kilimanjaro, Cameron donna à savoir immédiatement et dans les termes les plus clairs aux Chagga que leur association coopérative continuerait à exister et à exercer toutes ses fonctions comme dans le passé. Il ajouta qu'il enverrait immédiatement Dundas, à ce moment secrétaire des Affaires Indigènes, à Moshi pour voir ce qui se passait exactement. On sait ce que les Chagga devaient à C. Dundas. Aussi avaient-ils gardé en lui une confiance illimitée. Arrivé à Moshi, il n'eut qu'à les assurer personnellement que le gouvernement n'avait pas la moindre intention d'aliéner leurs terres ou d'étouffer la KNCP, pour que toute inquiétude s'apaise et l'agitation fasse place au calme. Le fonctionnaire qui avait donné lieu à l'incident par ses déclarations intempestives fut transféré à une autre région.

Tout cet épisode fut contemplé par les colons avec une suspicion croissante. Maintenant c'était leur tour de s'alarmer. Ce qui venait de se passer constituait à leurs yeux la preuve irréfutable que le gouvernement faisait passer les intérêts chagga avant ceux des Européens et du pays dans son ensemble. Un télégramme fut envoyé au gouverneur accusant la KNCP de faire de l'agitation contre tous les Européens, contre le gouvernement et même contre les chefs traditionnels chagga. En décembre 1928, une réunion de colons demanda la nomination d'une commission officielle d'enquête, demande qui fut rejetée par Cameron. Une telle mesure était, d'après lui, inutile et ne pouvait que monter encore davantage Européens et Africains les uns contre les autres. Le gouverneur accepta cependant de recevoir une délégation des colons qu'il parvint à apaiser sans toutefois faire des concessions sur l'essentiel.

Les résultats de l'heureuse rencontre de l'esprit travailleur et entreprenant des Chagga et de l'initiative et de l'encouragement des instances gouvernementales ne se firent pas attendre. On en jugera en consultant le tableau reproduit ci-dessous et établi sur la base des données accessibles dans la littérature :

Année	Nombre de planteurs de café	Nombre de pieds sous cultivation	Produit en tonnes
1916		37 153	
1922	592		
1924	3 320	814 145	
1927			71
1932	13 500	6 000 000	1 033
1939	25 270		1 959

Cette augmentation de la production d'un produit fort en demande à l'époque sous revue ne pouvait manquer de se traduire en progrès économique et social. Les autorités locales traditionnelles, sanctionnées par le

gouvernement indirect pratiqué par les Anglais, profitaient de l'augmentation du niveau de vie que la culture du café procurait aux Chagga pour imposer des taxes en vue du financement de services sociaux substantiels. Consciente du succès économique du peuple, l'association coopérative vota une loi interdisant à ses membres d'affecter en gage leur terre à des non-Africains. En plus, les Chagga cherchaient à acheter toutes les terres non mises en valeur qui avaient été aliénées. Les profits tirés de la vente du café furent ainsi investis dans des terres, transactions qui ouvraient de nouvelles perspectives économiques. Là où la possibilité d'acquérir de nouvelles terres faisait défaut, les Chagga investissaient dans des entreprises commerciales dans la ville de Moshi ou dans le secteur commercial traditionnel. D'autres associations coopératives, sur le modèle de la KNCP, virent le jour, telles que la Société Coopérative des Bouchers Chagga, les Sociétés Chagga de Transport, l'Union de Moshi, etc. Dès le début de l'ère coloniale, les Asiatiques avaient joué un rôle prépondérant dans le commerce en Tanzanie en général et dans le district de Moshi en particulier. L'augmentation de leurs revenus individuels incitait et habilitait les Chagga à prendre une part plus active dans ce secteur de l'économie. Les marchés et les centres commerciaux africains se multiplient et se développent rapidement dans le district, de même que le nombre d'entreprises commerciales aux mains des Africains dans le centre Moshi.

Ce « *success-story* » économique n'attendait plus qu'un couronnement politique. En 1952, dans la même année où les Kikuyu exacerbés, totalement frustrés, profondément aigris, poussés jusque dans leurs derniers retranchements, se lancent dans la révolte désespérée des Mau Mau, les Chagga créent des institutions politiques qui placeront pratiquement entièrement leur destin dans leurs propres mains, jusqu'à l'avènement de l'indépendance du Tanganyika en 1961. Les chefs traditionnels furent confirmés dans leurs fonctions, mais un *Mangi Mkuu*, un chef suprême très populaire, fut élu. Il symboliserait l'unité de la tribu chagga, représenterait le peuple dans ses relations avec le gouvernement colonial et présiderait un conseil de gouvernement local élargi et rendu plus représentatif, le Conseil Chagga. Le niveau de vie élevé des Chagga permettait à cet organe de disposer de ressources financières considérables qui furent dépensées dans la construction de routes, hôpitaux, dispensaires, écoles sur tout le territoire de la tribu. Surtout le réseau d'établissements scolaires fut immensément élargi en vue de répondre à l'appétit insatiable des Chagga pour l'enseignement. Pendant qu'à la même époque les Kikuyu crient leur détresse, leur angoisse et leur misère dans des chants de révolte et de malédiction et n'attendent un avenir meilleur que d'un retournement complet de la situation, d'une révolution violente³⁷, les Chagga composent des chansons où éclatent les sentiments de fierté, de contentement, de satisfaction, de joie et de bonheur³⁸.

³⁷ Nous faisons allusion aux chants Mau Mau. On en trouve des échantillons dans la littérature sur ce mouvement. Voir, par exemple, L. S. B. Leakey, 1952, 1954 ; J. M. Kariuki ; D. L. Barnett - K. Njuna ; J. Wamweya ; H. K. Wachanga, etc.

³⁸ On en trouve un éloquent exemple chez K. M. Stahl ; 1969, p. 215.

Il est temps de conclure. Nous sommes partis de la constatation que la suppression des structures politiques traditionnelles et la menace d'aliénation des terres ancestrales constituent des éléments essentiels dans la genèse de la AIPCA parmi les Kikuyu. Nous savons aussi que, si on veut saisir toute la portée de ces facteurs, ils ne sauraient être envisagés isolément. Il convient, au contraire, de les comprendre comme des composantes d'une situation globale dans laquelle ils s'enracinent, à laquelle ils empruntent leur signification et sur l'ensemble de laquelle ils rayonnent, se répercutent et rebondissent. Ainsi, l'abolition de l'organisation politique traditionnelle n'est que le revers de la perte de l'autonomie et de l'assujettissement aux nouvelles structures de gouvernement imposées de force. D'autre part, elle est organiquement liée à l'émergence d'un associationnisme aux multiples visages, mais toujours dans une mesure plus ou moins grande en réaction contre certains aspects de l'ordre nouveau. La AIPCA se rattache à ce mouvement associationniste réactionnel. La menace d'aliénation, de son côté, n'acquiert son caractère poignant que si on la met en rapport non seulement avec la signification traditionnelle de la terre dans la société kikuyu, mais aussi avec le souvenir des aliénations effectivement faites antérieurement à plusieurs reprises et, surtout, avec l'impossibilité d'acquérir des terrains ailleurs et l'interdiction de mettre en valeur les terres non-aliénées en y cultivant des produits agricoles en demande sur le marché moderne. Ces facteurs, ensemble avec une série d'autres que nous connaissons, expliquent à leur tour l'exode des Kikuyu vers les fermes et les plantations européennes où ils vivent une existence déracinée et aliénée³⁹. Nous avons vu comment la genèse de la AIPCA constitue une réponse à la fois à la perte de l'autonomie politique, à l'angoissante perspective de nouvelles aliénations de propriétés foncières, et à une politique scolaire appréhendée comme étant inféodée aux seuls intérêts européens. Certes, il est apparu que le mouvement n'a trouvé un écho chez les masses qu'à l'occasion de l'intensification de l'offensive des missionnaires contre l'*irua ria aka*. Mais nous savons également que cette dernière était précisément, dans l'esprit des gens, à son tour rattachée au problème des terres.

En présence de ces résultats, qui mettent en lumière le rôle étiologique prépondérant d'un certain type de présence coloniale pour l'émergence du mouvement religieux que nous avons étudié, il nous a paru indiqué d'examiner la nature et les modalités de la présence coloniale dans une tribu qui s'est abstenue de s'engager dans l'indépendance religieuse, les Chagga. Si une certaine politique coloniale constitue vraiment une variable pertinente pour l'explication de la naissance des mouvements religieux indépendants, comme notre étude de la AIPCA semble le suggérer, il devrait s'avérer que la situation coloniale a revêtu chez les Chagga une physionomie toute différente de celle avec laquelle elle s'est imposée chez les Kikuyu. C'est exactement ce qu'a confirmé notre aperçu de l'histoire colo-

³⁹ Nous parlons du sort de la majorité écrasante des *squatters* kikuyu. Car même dans cette situation il y en a quelques-uns, — les cas exceptionnels qui sont toujours là pour confirmer la règle —, qui ont pu s'enrichir.

niale chagga. Tout au long de l'exposé on aura eu l'occasion de noter le frappant contraste sur toute la ligne et dans tous les domaines où s'est fait sentir l'intervention coloniale chez les Kikuyu et chez les Chagga. Il n'est pas nécessaire de dresser à nouveau ici le bilan exhaustif de ces divergences. L'exposé les a fait ressortir avec suffisamment de clarté. Nous nous concentrons sur les éléments qui se sont révélés essentiels et déterminants chez les Kikuyu.

En concluant le chapitre X ⁴⁰, nous disions que le régime colonial forçait littéralement les Kikuyu contre un mur, en leur barrant simultanément la route vers une vie épanouie selon les critères du code traditionnel (destruction de l'autonomie et des structures politiques, ébranlement de l'économie traditionnelle) et la voie vers une existence heureuse selon le modèle moderniste entrevue comme accessible au bout d'une scolarisation littéraire occidentale et d'une modernisation de l'agriculture (politique scolaire, interdiction d'accéder à l'agriculture modernisée et commerciale). Les Chagga n'ont expérimenté ni l'une ni l'autre de ces épreuves. Ils n'ont pas eu le sentiment qu'ils risquaient à tout moment d'être broyés entre le marteau et l'enclume. Dès le début, leur organisation politique traditionnelle a été reconnue par le colonisateur et non pas détruite pour être, comme chez les Kikuyu, remplacée par une institution inconnue et haïe. Dans une phase donnée de leur modernisation, plusieurs peuples acéphales d'Afrique Orientale ont senti le besoin de se donner un *paramount chief*, un chef suprême. La demande des Kikuyu en ce sens a toujours été rejetée, après que le gouvernement avait vainement tenté au début de leur imposer le collaborateur Kinyanjui. Les Chagga, par contre, ont librement élu leur très populaire *Mangu Mkuu* Thomas Marealle. Le célèbre Conseil Chagga, qui faisait la fierté de tous les membres de la tribu et qui jouissait d'amples prérogatives administratives et d'importantes ressources financières, constitue un autre aspect de l'adaptation et de la modernisation réussie des institutions politiques chagga. On ne trouve comme pendant de cela chez les Kikuyu qu'une multiplication de LNC soumis au contrôle étroit et au droit de veto des administrateurs coloniaux locaux, presque d'office composés d'éléments conservateurs et même collaborateurs, aux responsabilités extrêmement réduites et au budget maigre et limité ⁴¹. Dans le domaine économique, le système foncier chagga est reconnu et respecté. L'aliénation de quelques terres n'a pas porté de préjudice significatif au développement du peuple. La culture du café a assuré l'essor et la promotion économiques du peuple qui était soutenu par un gouvernement colonial demeurant toujours fondamentalement soucieux des droits de la population autochtone. En même temps, au Kenya une autorité coloniale invariablement vouée à la défense des intérêts des colons fermait délibérément aux Kikuyu l'accès à la participation à l'économie agraire moderne. Ce que le Conseil Chagga signifiait sur le plan politique, la KNCP réali-

⁴⁰ Voir Chap. X, paragr. 7.

⁴¹ Sur les pouvoirs des LNC, ou plutôt sur les limitations et restrictions imposées à ces pouvoirs, cfr. *N. Farson*, p. 211—215 ; *E. Bustin*, p. 280—290. Sur les LNC en général, cfr. *M. Evans* ; *Sh. La Fontaine* - *J. H. Mower*.

sait sur le terrain économique : l'un et l'autre plaçaient dans une large mesure le sort du peuple dans ses propres mains.

Les différentes manifestations de la réaction kikuyu ne sauraient surprendre quelqu'un qui connaît l'histoire de ce peuple. En Afrique Orientale, c'est sur le Kenya qu'a pesé le plus lourdement la présence coloniale, et au Kenya ce sont les Kikuyu qui en ont le plus durement et le plus intensément souffert. Nous avons vu que la genèse de la AIPCA devient entièrement intelligible à la lumière de ce contexte. Serait-il téméraire dès lors de conjecturer que l'absence de pareils mouvements chez les Chagga a quelque chose à voir avec le fait qu'en Afrique Orientale la Tanzanie a été le pays le moins durement traité par le régime colonial, et qu'en Tanzanie les Chagga apparaissent comme tellement choyés par ce régime que même les Africains des autres ethnies les avaient surnommés les « *darlings of colonialism* »⁴² ? Dans un temps de détresse existentielle et de frustration continuelle, les Kikuyu ont eu recours aux mouvements indépendants comme au seul moyen qui leur restait pour se créer un espace d'autonomie, préserver les ressources de leur existence économique (les terres) et accélérer leur développement moderne (les écoles). Ce qu'ils cherchaient à réaliser par un mouvement comme la AIPCA, les Chagga le trouvèrent amplement dans la continuité et l'évolution adaptée de leurs institutions politiques traditionnelles, ainsi que dans leurs coopératives et dans les possibilités d'initiative, d'action, de développement et de modernisation qu'offraient les unes et les autres. Ce peuple heureux, libre et prospère n'éprouve pas le besoin de fonder des mouvements religieux indépendants. Les chefferies, le Conseil Chagga, les associations coopératives, les organes par lesquels le peuple façonnait lui-même son destin et son avenir, en ont prévenu l'éclosion par le fait même qu'ils en assumaient les fonctions.

R. C. Mitchell explique l'absence de mouvements religieux indépendants chez les Chagga par la présence sur le territoire de la tribu de deux Eglises missionnaires à peu près de force égale en compétition l'une avec l'autre. Cette situation aurait engendré chez les membres africains un profond sentiment d'identification avec leurs Eglises respectives, les mobilisant pour une émulation interconfessionnelle et les détournant par le fait même d'initiatives hétérodoxes. Faute d'informations concrètes qui corroboreraient ou infirmeraient cette hypothèse il est, dans l'état actuel de nos connaissances, impossible soit de la retenir soit de la rejeter. Cependant, nous avons vu que les habitants des différentes chefferies chagga, entre lesquelles régnait traditionnellement un esprit très fort de rivalité et d'hostilité, s'identifiaient à leurs chefs respectifs et que le pouvoir colonial a eu l'intelligence de canaliser ces sentiments d'identification et d'émulation au service du développement du peuple en leur donnant comme terrain d'exercice les secteurs économiques et éducationnels. L'identification et la compétition semblent donc avoir été de nature socio-politique et d'origine traditionnelle, plutôt que religieuses et modernistes. Mais comme telles, elles ne paraissent pas de soi devoir neutraliser les tendances schis-

⁴² K. M. Stahl, 1969, p. 217.

matiques. Au contraire, elles seraient plutôt de nature à les encourager, comme cela a été le cas chez les Kikuyu où la traditionnelle rivalité entre le nord et le sud du pays s'est répercutée sur le mouvement vers l'indépendance. On se rappellera que le groupe des indépendants s'est scindé en AIPCA et IAOC.

En traitant de la Tanzanie dans son ensemble, J. Iliffe et T. O. Ranger ont attiré l'attention sur la signification et la fonction de la civilisation swahili, et des groupes et associations constitués en son sein, pour rendre compte de la non-participation des peuples de ce pays dans le mouvement d'indépendance religieuse. Le monde swahili est présenté par ces auteurs comme offrant, aussi aux chrétiens engagés en lui, le cadre et les structures où on pouvait jouir d'une nouvelle sécurité, acquérir un statut et une promotion, puiser satisfaction et fierté, donner expression à des sentiments naissants de nationalisme sans entrer ouvertement en conflit avec les Européens, toutes des choses que dans d'autres pays les chrétiens auraient poursuivies en multipliant les Eglises indépendantes. Nous avons dit que, comme dans le cas de l'hypothèse de Mitchell, nous sommes très peu documentés sur la présence et l'impact de cette civilisation et son associationnisme au Kilimanjaro et sur la participation chagga au réseau swahili. Toutefois, et quoi qu'il en soit exactement, ce que nous savons de l'histoire coloniale des Chagga nous semble permettre de supposer à bon droit que ceux-ci ont rencontré amplement dans l'existence et le fonctionnement de leurs propres institutions politiques et dans le succès de leurs propres associations économiques ce que d'autres auraient cherché à poursuivre en fondant des Eglises indépendantes ou en s'affiliant aux mouvements swahili.

D. Barrett résout l'anomalie chagga en la rattachant au comportement de B. Gutmann et de ses compagnons de la LELM qu'il met en contraste avec l'attitude de leurs collègues travaillant parmi les Kikuyu. Nous reconnaissons volontiers qu'à première vue cette thèse a beaucoup pour séduire l'adhésion. Malheureusement, elle ne sait que faire des résultats de notre analyse du cas kikuyu où le caractère explosif d'un effort d'éradication d'une pratique culturelle se révèle subordonné et suspendu à une signification symbolique qu'elle emprunte moins à ces signifiés traditionnels qu'aux modalités particulières de la situation coloniale. Ces modalités diffèrent profondément en terre kikuyu et au pays chagga. Certes, chez les deux tribus l'attitude missionnaire à l'égard de certaines pratiques culturelles et la réaction africaine varient ensemble. Seulement, la constatation que dans la riposte kikuyu à l'assaut missionnaire la coutume traditionnelle, ne constituant qu'apparemment elle-même l'enjeu de la lutte, dérive toute sa pertinence de son insertion dans l'ensemble des caractéristiques spécifiques du contexte colonial, nous interdit d'établir un lien de cause à effet entre les deux variables, mais nous invite au contraire à attribuer à ce contexte même valeur de variable déterminante. *Les réactions des Kikuyu et des Chagga seraient ainsi en profondeur et en dernière instance moins des réponses différentes à des attitudes missionnaires contraires qu'à des situations coloniales et des stratégies gouvernementales différentes*⁴³.

⁴³ De la sorte, l'origine des attitudes différentes de ces deux tribus en matière d'indépendance religieuse remonterait en dernière instance à 1886, lorsque les gouver-

Nous tenons à dire très clairement que nous voulons à tout prix nous abstenir de généralisations abusives et non appuyées par les preuves nécessaires. Nous ne traitons ici que des Kikuyu et des Chagga, et encore de ces peuples exclusivement tels qu'ils étaient et réagissaient conditionnés par la situation coloniale. Cependant, cette volonté explicite de ne pas nous laisser tenter par des extrapolations indues ne nous interdira pas de poser ici une question en guise de conclusion et sans vouloir y répondre. Les chercheurs s'affrontent à l'énigme d'une Tanzanie formant un îlot pratiquement guère perturbé par la marée de mouvements indépendants submergeant au sud de ses frontières l'Afrique du Sud, la Zambie, la Rhodésie, le Malawi, et au nord le Kenya. D'autre part, nous avons cité Lord Delamere disant que le Tanganyika constituait le chaînon faible dans la concaténation de « terres blanches » s'étendant du Cap jusqu'à la frontière de l'Éthiopie. La question que nous voudrions poser est celle de savoir si le problème de l'îlot ne s'éclaire pas à la lumière de la faiblesse du chaînon qu'il constitue ? L'existence d'une corrélation entre les deux phénomènes apporterait à notre interprétation une confirmation supplémentaire éclatante ⁴⁴

nements britannique et allemand se mirent d'accord sur la frontière entre leurs sphères d'influence africaines respectives. Sur la frontière entre le Kenya et la Tanzanie, C. Allaud ; G. W. Hatchell ; A. C. McEwen, p. 135—150. « Si en 1886 l'Angleterre et l'Allemagne avaient tracé la frontière entre l'Afrique Orientale britannique et allemande au sud au lieu d'au nord du Kilimanjaro, les Chagga se seraient trouvés dans la zone britannique devenue plus tard le Kenya. Cela valait la peine pour eux de se trouver du côté de l'Afrique Orientale allemande, ne fût-ce que pour la seule raison qu'ils étaient légalement autorisés à cultiver du café trente ans plus tôt que les Kikuyu. » K. M. Stahl, 1964, p. 361—362. Quant au lien entre le café et la religion, nous croyons l'avoir établi !

⁴⁴ Afin d'éviter tout malentendu précisons deux choses : premièrement, nous ne faisons que poser la question ; deuxièmement, cette question ne porte que sur le phénomène de l'indépendance religieuse tel qu'il se présente dans le contexte de ces pays sous domination coloniale. Car il y a des églises indépendantes nées après que ces pays ont accédé à l'indépendance. Ce contexte différent modifie évidemment les données de la problématique.

1. Les origines du peuple arusha

Barrett compare les Kikuyu avec les Chagga, Flatt les Chagga avec les Arusha. C'est donc ce dernier peuple et sa réaction au christianisme missionnaire qu'il convient à présent de regarder d'un peu plus près. Comme pour les deux ethnies précédentes, et pour les raisons qui ont été exposées, il s'agira surtout de considérer l'interaction entre le peuple et la puissance coloniale en vue d'examiner si elle contient la clef de la réaction négative des Arusha à l'égard de la prédication missionnaire, et de vérifier si les conclusions formulées à l'issue de notre étude sur les Kikuyu et les Chagga subissent avec succès le test de la confrontation avec le cas arusha. Avant d'en venir à l'époque coloniale, quelques notes préliminaires sur les origines du peuple sont requises.

Comme ethnie distincte les Arusha ¹ sont un peuple jeune. Vers 1830 approximativement, quelques petits groupes parlant le *maa*, la langue des Maasai et de quelques peuples apparentés, s'établissent sur les pentes inférieures du mont Meru. Ce sont en fait des réfugiés qui s'étaient enfuis devant les dévastations causées par les guerres internes, déchirant les Maasai à cette époque. En se fixant à l'ombre de la montagne, ils avaient échangé leur existence nomade et leur mode de subsistance purement pastoral ² contre une vie sédentarisée et une économie mixte faite d'agriculture et d'élevage. La jeune colonie fut rejointe progressivement par d'autres immigrants, d'abord par des réfugiés en provenance des Meru ³ vivant sur les pentes australes et orientales de la montagne du même nom, ensuite par des réfugiés chagga fuyant les guerres endémiques dans la région du Kilimanjaro environ soixante-dix kilomètres à l'est. Cette communauté d'origine hétéroclite prospère rapidement et colonise des étendues toujours plus grandes sur les pentes de la montagne en défrichant la forêt qui cons-

¹ Sur les Arusha voir : P. H. Gulliver, 1962, 1963, 1969 a. Notre exposé est basé sur des données empruntées à ces études ainsi que, dans une moindre mesure, à celles de H. A. Fosbrooke et à A. H. Jacobs, 1965.

² Dans un article publié en 1962 A. H. Jacobs établit une distinction entre ce qu'il appelle les purs pasteurs et les semi-pasteurs : A. H. Jacobs, 1962. Les premiers sont ceux qui vivent exclusivement de l'élevage, tandis que les seconds combinent avec l'élevage, soit la pratique de l'agriculture, soit le commerce, soit encore l'une et l'autre, comme moyens de subsistance supplémentaires et secondaires. En réalité cependant, même les Maasai, qui sont proposés par Jacobs comme un exemple typique de purs pasteurs, font également du commerce avec des peuples agriculteurs. Cfr. Chap. II, paragr. 6. Voir aussi : P. Marris - A. Somerset. Entendu littéralement et appliqué aux Maasai, il convient donc de comprendre les termes « purs pasteurs » et « purement pastoral » *cum grano salis*. Compris relativement cependant, et notamment au sens où les Maasai se refusent à la pratique de l'agriculture, les expressions nous paraissent acceptables.

³ A ne pas confondre avec leurs homonymes du Kenya Central dont il a été question au Chap. I, paragr. 2.

tituait un obstacle à son expansion. Croissant constamment en nombre, les Arusha sont devenus, un demi-siècle après l'établissement des premiers pionniers sur la montagne, suffisamment forts pour en venir à constituer une menace pour les Maasai nomadisant dans la région, vers lesquels ils commencent à se tourner avec une agressivité grandissante. A cette évolution l'administration coloniale viendra mettre une fin brutale.

2. Les Arusha sous régime colonial

Les Allemands arrêterent d'abord l'expansion de la tribu en direction du sommet du mont Meru, en déclarant réserve forestière tout l'espace encore inoccupé et non défriché sur la montagne. Ensuite, des colons européens coupèrent le pas au peuple en bas de la montagne en s'établissant sur les terres, alors inhabitées, au sud et à l'ouest de la montagne, longeant immédiatement les champs et les pâturages arusha. Ces développements furent confirmés par la tutelle britannique après la première guerre mondiale. Nous avons dit que les colons n'ont jamais joui en Tanzanie du pouvoir et de l'influence dont ils étaient dotés au Kenya. Mais il est bon de savoir que, avec la région d'Usambara, celle du mont Meru était l'endroit où ils étaient les plus nombreux et les plus forts et où ils faisaient le plus parler d'eux. Le nom même d'Arusha suffisait en Tanzanie à évoquer la communauté des colons étrangers, au moins jusqu'à ce que des événements plus récents l'aient associé à d'autres destins⁴. Cette ville était d'ailleurs exclusivement et entièrement une création européenne, à laquelle les Arusha eux-mêmes ne prenaient aucune part. Elle fonctionnait comme un centre majeur de commerce et de communications au service de l'administration et des fermiers et planteurs européens, et comme un centre touristique et industriel. L'activité et le développement qu'elle reflétait étaient d'inspiration européenne et servaient des intérêts européens. Les Arusha ne semblaient guère intéressés à exiger leur part du gâteau. Ils ne cherchaient même pas à profiter de l'occasion fournie par ce développement pour s'insérer dans le circuit de la modernité et pour essayer de la sorte de gagner du terrain, soit sur le tableau économique, soit sur le plan politique. Ils tournaient résolument le dos à tout cela, à l'Européen, sa civilisation, son enseignement, son apport soi-disant supérieur. Par une option consciente et délibérée ils choisissaient de demeurer fidèles à leur propre mode de subsistance et de préserver farouchement leur culture et leurs structures sociales de toute intrusion et contamination de l'extérieur. Le monde extérieur est redouté et appréhendé. Face à lui on ressent le besoin de serrer les rangs dans un effort commun d'opposition aux innovations et aux étrangers en vue de défendre les intérêts arusha et de maintenir l'intégrité des institutions et des valeurs traditionnelles.

Cependant, à la longue cette position de refus s'avéra intenable. La

⁴ Etant le centre géographique exact de l'Afrique Orientale (Ouganda, Kenya, Tanzanie), Arusha a été choisie pour être la capitale de la Communauté Est-Africaine fondée en 1967. La même année le président J. Nyerere y faisait également proclamer la « Déclaration d'Arusha », le credo et le programme de base du socialisme tanzanien.

population ne cessait de s'accroître. Encerclés d'un côté par la réserve forestière et de l'autre par les fermes et plantations européennes, les Arusha avaient d'abord essayé de convertir en terre arable des plaines semi-arides s'étendant au-delà des terres aliénées, mais ces régions manquaient de pluie et la pratique de l'irrigation y était exclue. Aussi, vers le début des années cinquante les possibilités limitées d'expansion dans cette direction étaient virtuellement épuisées. La situation força ainsi les Arusha à consentir à la nécessité et à s'adapter dans une certaine mesure aux nouvelles circonstances. C'était le seul moyen pour survivre et pour continuer à pratiquer leur mode de subsistance agraire dans un contexte de pénurie de terres. Ce qu'ils avaient refusé pendant plus d'un demi-siècle, les Arusha commencèrent enfin de le faire sous l'effet du besoin : s'engager dans la culture des plantes commerciales pour en tirer les ressources financières sans lesquelles ils ne pouvaient plus subsister. Le café, les oignons, les fruits, les légumes, le blé, le pyrèthre s'introduisent à partir de ce moment parmi les Arusha qui les cultivent et les vendent sur le marché étranger ou africain. Mais il convient de noter que ce changement n'allait guère de pair avec l'enthousiasme que la culture du café engendrait chez les Chagga. Les Arusha ne s'adonnaient à ces activités modernistes que parce que, ne voyant plus d'autre issue, ils s'y sentaient contraints. Ce n'est pas le désir de modernisation qui les poussait à abandonner leur attitude de résistance, mais uniquement la pénurie de terres, causée par la désappropriation, le démarcage d'une zone forestière inviolable, tous les deux couplés à l'expansion démographique. Les auteurs notent une nette corrélation entre la densité de la population et le degré de participation à l'économie du marché. Les Arusha ont éprouvé leur engagement dans l'agriculture non-traditionnelle comme étant la conséquence d'une évolution qu'ils n'avaient pas désirée, qu'ils continuaient à désapprouver et qu'ils auraient certainement évitée s'ils en avaient eu le pouvoir ou les moyens. La modernisation n'est pas appréhendée comme une valeur, mais comme un pis-aller. Presque inévitablement ce changement radical dans les années cinquante occasionnait le début d'acceptation d'innovations dans d'autres sphères de la vie sociale. Mais celles-ci ne furent pas embrassées avec moins de réticence que le changement initial. Elles étaient, et elles sont toujours dans une large mesure, des concessions partielles et faites à contre-cœur à une évolution éprouvée comme inéluctable, mais aussi comme profondément regrettable. L'ouverture et la réceptivité demeurent extrêmement limitées et seule l'absolue nécessité en force l'accès.

3. Le conservatisme arusha

En quoi s'enracine le conservatisme des Arusha ? P. H. Gulliver a essayé de répondre à cette question⁵. Il énumère trois facteurs qui constituent, d'après lui, l'explication de l'attitude de ce peuple. L'élément principal est le fait que les Arusha ont appréhendé le monde extérieur, en occurrence celui du colonisateur, comme une menace pour leur propre bien-être et leur propre survie. C'est la puissance coloniale qui a aliéné les terres, in-

⁵ P. H. Gulliver, 1969 a.

terdit le défrichement de la forêt, fondé et élargi périodiquement la ville, construit des routes, tout cela au détriment des Arusha qui auraient dû pouvoir compter sur tous ces terrains accaparés par les étrangers pour assurer la subsistance d'une population croissante. Lorsque le peuple se met à occuper les plaines au-delà de la zone de colonisation européenne, cette alternative s'avère impraticable, parce que les colons, établis entre la montagne et les plaines, monopolisent à leurs fins l'eau descendant de la montagne, rendant de la sorte impossible aux Arusha le recours à l'irrigation, indispensable à la fertilisation des terres arides des plaines. Même sur les pentes de la montagne, leur zone traditionnelle d'habitat, les gens ont souffert de l'interférence des colons avec les réserves d'eau que ceux-ci captaient à la source pour les dévier directement vers leurs propres plantations, laissant démunie la population africaine. L'impossibilité d'expansion territoriale a obligé les Arusha à diviser leurs champs en morceaux toujours de plus en plus réduits en superficie au fur et à mesure que la population allait en s'augmentant. En outre, selon le témoignage de Gulliver, et à l'instar des Kikuyu, les gens sont demeurés tout au long de la période coloniale obsédés par le danger de nouvelles aliénations terriennes. Ainsi les Arusha ont senti continuellement leurs droits légitimes bafoués, leurs intérêts piétinés, les sources de leur subsistance menacées. En présence de cette situation, il leur a paru essentiel d'accentuer les liens existant entre eux — leur sort commun — en vue de s'unir contre la menace et contre les non-Arusha qui la faisaient peser sur eux. Cette solidarité dans la résistance a été réalisée, s'est exprimée symboliquement si l'on veut, par l'appel à — et l'insistance sur la culture traditionnelle, le mode de vie arusha. Ce réflexe commun d'autodéfense a ensuite acquis consistance et importance en lui-même, de sorte que les institutions, les normes et les valeurs arusha ont fini par être défendues pour elles-mêmes et pour la signification xénophobe qu'elles en étaient venues à revêtir.

Le second facteur explicatif du conservatisme arusha est, selon P. H. Gulliver, intimement lié au précédent. Le système social traditionnel arusha est caractérisé et dominé par des rôles, des statuts et des relations déterminés par la naissance, l'âge et la résidence. Il y a bien une place pour des statuts acquis par achèvement personnel, mais seulement à l'intérieur du cadre social préétabli. La clé du succès personnel pour l'homme consiste à assumer aussi fidèlement que possible les divers rôles qui sont attendus de lui et d'exploiter au maximum les possibilités qu'ils lui offrent. Ce qui vient de l'extérieur est de peu d'utilité à l'homme désireux de protéger ou d'améliorer son statut. Dans une société où on réagit contre l'étranger en affirmant sa fidélité aux valeurs traditionnelles, il est difficile d'acquérir un statut plus élevé, de gagner du prestige, de s'assurer d'un surcroît de sécurité et d'assistance en recourant à des valeurs étrangères et nouvelles ou en cherchant à dériver richesse, pouvoir et influence de sources extérieures. En effet, en appeler à l'extérieur implique le danger que l'homme se coupe du système, puisqu'il choisit d'utiliser des moyens et de poursuivre des intérêts pour lesquels il n'y a pas de place dans ce système ou qui se révèlent discontinus avec lui. Résister aux innovations est donc synonyme de résister à l'étranger, puisque consentir au changement contribue à l'abolition de la distinction entre Arusha et non-

Arusha et, par conséquent, à trahir la solidarité qui doit unir les membres de la tribu. Celle-ci réagira en retirant approbation, aide, support, chance de promotion et sécurité à ceux qui céderaient à la modernisation.

La troisième source de conservatisme serait à chercher dans la relation particulière existant entre les Arusha et les Maasai. Du point de vue de l'organisation sociale et du rituel, les premiers sont toujours demeurés dépendants des seconds. Cette relation de dépendance s'est maintenue surtout par le truchement des classes d'âge communes qui jouent un rôle tellement vital et fondamental dans la vie individuelle et sociale des deux peuples. Le temps propice à l'exécution des rituels majeurs et des phases critiques du passage des hommes d'un degré à l'autre est déterminé par les Maasai et simplement suivi par les Arusha. Pas toutes, mais au moins la plupart des institutions sociales de base, ainsi qu'un très grand nombre de valeurs et d'attitudes culturelles — exception faite évidemment de la pratique de l'agriculture par les Arusha — sont non seulement communes aux deux peuples, mais encore explicitement conçues par les Arusha comme dérivées des Maasai. Ceux-ci sont acceptés sans contestation comme la vraie source des normes et des valeurs auxquelles les Arusha adhèrent. Ils constituent l'élite et le groupe de référence par rapport auxquels les Arusha se reconnaissent culturellement dépendants. Or, au cours de l'époque coloniale les Maasai sont restés remarquablement conservateurs, profondément attachés à leur culture traditionnelle et hostiles à tout changement inspiré par l'Occident. On est donc autorisé à postuler que le conservatisme arusha s'enracine en partie dans la position maasai dont le rôle exemplatif et la signification normative n'étaient guère mis en question. A ce propos, il est intéressant de noter que lorsque, dans les années cinquante, les Arusha ne savaient plus éviter de faire certaines concessions à la modernité, il devenait nécessaire de rompre avec la traditionnelle subordination culturelle aux Maasai. A partir de cette époque, l'opinion circule parmi les Arusha que les Maasai sont en réalité une branche dégénérée des Arusha qui, eux, ont été toujours les vrais gardiens de la tradition et auxquels il appartient maintenant d'introduire, en toute indépendance de leurs voisins inférieurs et ignorants, les prudentes innovations qui s'imposent.

Gulliver souligne que les trois sources du conservatisme arusha sont reliées entre elles dans une relation d'interdépendance mutuelle et que la première est essentielle, prédominante et cruciale par rapport aux deux autres. C'est elle qui constitue le facteur vraiment déterminant de l'attitude arusha. C'est donc elle qui devra retenir ici notre attention. Une chose frappe d'emblée. La situation coloniale chez les Arusha présente davantage d'analogies avec celle chez les Kikuyu qu'avec celle chez les « *darlings of colonialism* », les Chagga. A première vue, on ne sera donc pas surpris de constater que, du point de vue de la réaction de ces trois peuples à l'égard du christianisme, on a pu opposer à la dernière tribu aussi bien les Kikuyu (Barrett) que les Arusha (Flatt). Comparée à l'attitude des Kikuyu, celle des Chagga apparaît comme positive, puisqu'ils n'ont pas senti le besoin de réagir par la fondation de mouvements religieux indépendants du contrôle missionnaire, comme l'ont fait les Kikuyu ; a fortiori elle est positive quand on la compare à celle des Arusha dont on connaît le refus massif opposé au christianisme.

Mais tout n'est pas dit avec cela. Si les approches de Barrett et Flatt permettent de rapprocher Kikuyu et Arusha, on peut, d'un autre point de vue, les opposer entre eux. En effet, le caractère négatif de la réaction des deux peuples est loin d'être en tout identique. Les Kikuyu accueillent en fait le christianisme de manière positive. Non seulement les succès des Eglises missionnaires, mais aussi le fait que la réaction du peuple, négative du point de vue des missions, s'exprime néanmoins en termes chrétiens, par les institutions chrétiennes que les Eglises indépendantes veulent être, sont là pour le prouver. Par contre, les Arusha ont rejeté clairement et globalement la prédication chrétienne. Face à cette différence, l'analyse de Gulliver doit, pensons-nous, s'avouer insuffisante.

Nous venons de noter la similitude de base des contraintes coloniales exercées sur les Kikuyu et les Arusha. Les uns et les autres ont été victimes par la présence de colons étrangers dans leur voisinage, même s'il reste vrai que les Kikuyu ont été plus durement frappés que les Arusha, fait qui est à mettre sur le compte des options fondamentales divergentes des gouvernements kenyan et tanzanien. Pourquoi donc, en présence d'une situation similaire, causant les mêmes frustrations, engendrant le même sentiment d'hostilité, provoquant une identique détresse économique, éprouvée de manière égale par les deux peuples comme une menace pour leur survie, assistons-nous à des types de réaction au christianisme en fait diamétralement opposés ?

Pas plus que celle de Gulliver, les thèses de Barrett et Flatt ne fournissent une réponse à cette question. Pour eux, l'élément essentiel déterminant la nature de la réaction des peuples est l'attitude des missionnaires à l'égard de la culture traditionnelle. Mais, de l'aveu même de nos auteurs, la politique missionnaire a été sur ce point identique dans les deux tribus. Elle ne saurait donc être invoquée pour rendre compte des différences dans la réponse. Il y a, certes, dans les deux cas une réaction négative à l'égard des missionnaires. Mais celle-ci va dans le premier cas de pair avec une attitude positive à l'égard du christianisme, tandis qu'elle se trouve dans le second doublée d'une désaffection totale à l'égard de la religion apportée par les missionnaires. Une explication qui ne parvient pas à rendre compte de cette différence est incomplète.

Que pouvons-nous proposer pour remédier à cette lacune ? Il nous paraît évident que la différence d'attitude des deux peuples à l'égard du christianisme doit être envisagée comme étant une conséquence logique, plus exactement encore comme un aspect constitutif de leurs options fondamentales divergentes face à la culture occidentale. Les Kikuyu se sont montrés avides de s'adapter aux innovations, d'assimiler le savoir européen, de percer le secret de la puissance occidentale. Le christianisme constituait pour eux la face idéologique de l'occidentalisme, la religion de la modernité et du progrès. Nous avons vu que c'est par cet argument qu'ils justifient explicitement aussi bien leur refus de rompre avec le christianisme à l'occasion de leur conflit avec les missions que leur préférence pour une forme d'Eglise indépendante qui s'éloigne aussi peu que possible du christianisme occidental, protestant, britannique. En revanche, les Arusha étaient farouchement opposés au changement, à la civilisation européenne, à toute influence culturelle étrangère. Dans ce contexte, leur

résistance à la prédication du christianisme apparaît comme un aspect de leur rejet global de la modernité. Pour les deux peuples l'univers occidental est appréhendé, à l'instar de leur propre monde traditionnel, comme un tout indivisible où le sacré et le profane ne constituent pas deux entités séparées mais, au contraire, des dimensions inséparables d'une unique et seule réalité globale.

On retrouve un identique contraste lorsqu'on compare les Arusha aux Chagga. Ceux-ci ont été décrits comme essentiellement « *outward-looking* ». « Ils quittent leur pays pour faire du commerce, saisissent toutes les occasions, grimpent toutes les échelles conduisant aux succès économiques et éducationnels. (...) A l'époque coloniale britannique, on les rencontre à travers tout le Tanganyika, formant une élite d'employés et d'enseignants. (...) Chez eux, au dix-neuvième siècle, l'un chef héréditaire après l'autre a accueilli les commerçants swahili et les voyageurs européens ; de la même façon, au vingtième, ils accueillent des visiteurs venant de toute l'Afrique, d'Europe et de certaines régions d'Asie, venus pour voir leur magnifique coopérative et leur Conseil Chagga ⁹. »

Le contraste avec les « *inward-looking* » Arusha est total. On se demande pourquoi Flatt ne fait intervenir aucunement ces données élémentaires dans son étude comparative des deux tribus. Pourtant, il est évident que pour un peuple *profondément xénophobe*, qui s'oppose par principe à toute innovation, en particulier à toute influence européenne, le fait que des missionnaires occidentaux combattent ou ne combattent pas la clitoridectomie ne saurait constituer le facteur déterminant, l'élément décisif de son attitude à l'égard du christianisme qui était, de toute façon, une religion étrangère, apportée par des étrangers, et *ipso facto* considérée comme profondément dangereuse pour tous les Arusha. Dans le contexte arusha la question de la clitoridectomie se réduit aux proportions d'un anodin détail. C'est le rejet total, global du christianisme qu'il convient d'expliquer dans le cas des habitants du mont Meru. L'opposition missionnaire à la clitoridectomie ne saurait en rendre compte, comme l'histoire des Kikuyu pratiquement entièrement christianisés le montre de manière péremptoire.

Rappelons que pour Gulliver le facteur explicatif crucial du conservatisme et de la xénophobie arusha se trouve dans l'expérience du peuple avec les Européens, colons et gouvernement, en relation avec ses propriétés foncières, avec son procédé traditionnel d'acquérir des terres nouvelles, le défrichement de la forêt, et avec un élément essentiel de la fertilité de ses terres, l'eau. La réponse des Arusha à la modernité, et par là au christianisme qui en constitue une dimension, a été conditionnée par les modalités de cette expérience.

L'histoire des Arusha ne nous conduit-elle pas ainsi à son tour à la conclusion que nous avons déjà tirée de celles des Kikuyu et des Chagga, notamment que tout semble se passer en grande partie pour ainsi dire par-dessus la tête des missionnaires ? Un autre élément, que Flatt a également omis de prendre en considération, corrobore cette vision. En effet, si l'atti-

⁹ K. M. Stahl, 1969, p. 210.

tude de la LELM à l'égard de la clitoridectomie explique l'échec de cette mission parmi les Arusha, comment faut-il rendre compte alors du fait que les missionnaires catholiques, qui n'ont pas mené de campagne contre cette coutume, ont éprouvé une même résistance de la part du peuple arusha ?

4. Deux montagnes, deux peuples

Un problème, pourtant, demeure à être résolu. Comment se fait-il qu'en présence d'une pression coloniale dans les points essentiels égale, à laquelle Kikuyu et Arusha furent soumis, les deux peuples réagissent d'une manière si différente ? C'est sur ce point que l'analyse de Gulliver se révèle quelque peu déficiente. Elle évoque l'expérience coloniale des Arusha pour rendre compte de leur conservatisme. Mais l'option antimoderniste de cette tribu ne fut guère un choix inéluctable, puisque dans des circonstances globalement identiques les Kikuyu ont adopté une attitude opposée. Les rudes épreuves imposées par la colonisation ne conduisent ni automatiquement ni nécessairement au conservatisme. Une explication adéquate de ce dernier ne saurait donc se contenter d'invoquer la seule modalité de l'expérience coloniale, puisqu'elle donne lieu à des options divergentes. Il nous semble qu'on peut jeter quelque lumière sur cette question en rattachant les attitudes différentes des Kikuyu et des Arusha à certains aspects de leurs passés précoloniaux respectifs.

Au chapitre II nous avons décrit la façon dont les Kikuyu sont venus à l'existence en tant qu'ethnie et la manière dont ils ont occupé leur territoire. Il s'agit d'un mouvement d'expansion vers l'extérieur, d'un élan dynamique qui lance le peuple continuellement à la conquête de nouveaux espaces et à la découverte de nouveaux horizons, qui le projette toujours au-delà de ce qui est déjà acquis, soumet le terrain inconnu aux explorations, stimule la curiosité, encourage l'esprit d'aventure, invite à l'initiative, ouvre au monde extérieur et à l'altérité auxquels on emprunte volontiers tout ce qui est susceptible d'affermir la propre personnalité et de féconder le patrimoine ancestral. Nous avons affaire à un peuple qui se maintient et se construit grâce à – et dans un incessant mouvement d'extraversion, l'extérieur étant à la fois espace géographique, paysage humain et monde culturel. Un grand nombre de proverbes exaltant la curiosité et l'esprit d'aventure constituent le reflet littéraire de cette mentalité. Les Kikuyu sont des pionniers, des hommes de frontière, des conquérants. Ce passé les a marqués. Leur mode d'existence précoloniale et le type d'homme curieux, entreprenant, aventurier, qu'il a façonné, présagent de l'attitude explorative et finalement positive à l'égard de la culture occidentale. De la même façon dont ils s'emparent de l'espace devant eux, ils n'hésitent pas à s'approprier les techniques et les idées, persuadés qu'ils sont assez forts pour les intégrer à leur propre monde.

L'origine et l'histoire précoloniale des Arusha sont à l'antipode de celles des Kikuyu. L'ethnie s'est constituée essentiellement, non pas par des populations marchant résolument en avant, mais par des groupes humains en fuite devant un monde extérieur éprouvé comme hostile. On se rappellera que la tribu était à l'origine un conglomerat de réfugiés maasai, meru et chagga. C'est un mouvement de retrait devant – et de séparation avec

le monde extérieur qui l'a fait naître. Les hommes qui se sont réunis pour la former conservent tous des mauvais souvenirs du monde dont ils se sont sauvés en cherchant asile sur le mont Meru. Leur expansion ultérieure vers le sommet de la montagne n'est pas la conquête de l'espace ouvert ou de l'océan infini des collines, l'exploration de mondes nouveaux, qu'a été l'occupation du pays kikuyu. Au contraire, la montée des Arusha vers l'altitude constitue géographiquement et exprime spatialement un mouvement d'éloignement par rapport au monde extérieur. Les Kikuyu ne se sont pas réfugiés sur leur montagne, mais se sont répandus sur les collines et à travers les plaines environnantes. L'Arusha mange les pentes de sa montagne à l'image de l'introverti rongant les bords de sa propre âme. Plus tard, devenus forts et confiants en eux-mêmes suite à un accroissement constant de la population, les réfugiés d'antan tournent vers le monde extérieur un visage agressif. Ils interviennent dans les guerres internes des Chagga comme des mercenaires conscients de leur supériorité militaire et en viennent même à constituer une menace pour les Maasai environnants. Mais ce développement fut arrêté net par l'arrivée des Allemands qui, dans deux batailles successives, brisèrent brutalement la résistance militaire arusha. Les Arusha tirèrent la leçon de ces événements. Ils se retirent dans leur carapace et se renferment, convaincus que leur vocation était bel et bien dans l'isolement, que le monde extérieur était décidément dangereux et mauvais, qu'on ne pouvait s'attendre à ce que quelque chose de bon vienne de lui. Ceux qui portent le nom d'Arusha ne peuvent être heureux que sur les pentes de leur montagne⁷, reprenant à leurs yeux l'aspect d'un îlot de paix et de bonheur au milieu des plaines aux habitants hostiles (les Européens) et aux terres inhospitalières (manque de pluie et d'irrigation dans les régions attribuées à la tribu). Le retrait par rapport à l'extérieur, et l'adhésion aux valeurs traditionnelles arusha apparaissent comme les seuls gages d'un avenir de sécurité, de tranquillité et de bonheur. Se détacher de ce double réflexe, qui a fait naître la tribu et qui apparaît maintenant comme une stratégie nécessaire pour assurer sa survie, c'est mettre en danger l'existence même du peuple, c'est s'exclure de la promesse d'un peuple arusha grand, fier et indépendant. Ils redeviennent à la lettre les réfugiés qu'ils avaient été. L'issue de la rencontre avec les Allemands avait réouvert une plaie à peine cicatrisée. Elle fait revivre l'ancienne expérience traumatique des réfugiés et leur inspire une réponse répétitive et compulsive. Ils se retirent sur leur montagne, à l'instar de l'homophile qui, un instant, se croit sur la voie de la guérison, mais qui, dégoûté par une première expérience hétéro-sexuelle, s'en retourne savourer les délices de sa vieille servitude.

Ici aussi donc la réponse à la culture européenne, y compris à sa composante religieuse, se révèle en parfaite continuité avec l'expérience pré-coloniale du peuple. Exactement comme dans le cas des Kikuyu, l'une sert de modèle à l'autre. C'est l'événement de la colonisation, interprétée à la

⁷ Tel est effectivement la conviction des Arusha d'après le témoignage de P. H. Gulliver, 1969 a, p. 230. Mais, comme il a été dit, l'explication fournie par l'auteur du pourquoi de cette attitude est insuffisante, eu égard, par exemple, aux faits kikuyu.

lumière des modalités de l'expérience de l'histoire précoloniale, qui rend compte du rejet du christianisme par les Arusha. L'option de base s'enracine dans un fait massif à côté duquel la signification de l'attitude des missionnaires à l'égard de la clitoridectomie fond comme la neige au soleil.

5 Les Maasai. Conservatisme par prospérité

Pour achever le programme esquissé, il nous reste à compléter notre tableau par une brève description et une interprétation de la réaction de notre quatrième peuple à l'égard du christianisme. Les Maasai⁸ sont souvent cités comme exemple typique du conservatisme des peuples pastoraux de l'Afrique Orientale. Et il est vrai que tout au long de la période coloniale ils se sont montrés hermétiquement fermes à toute intrusion de l'influence culturelle occidentale et solidement attachés à leur mode de vie et leurs structures traditionnelles. Comme chez les Arusha, ce refus s'étend également à la religion venue de l'Occident, le christianisme. K. King a bien attiré l'attention sur le fait qu'un certain nombre de Maasai individuels ont, dès le début de la colonisation, participé aux activités nationalistes modernistes et se sont montrés intéressés dans l'enseignement occidental. Mais l'auteur en convient que ces individus ne constituaient qu'une infime minorité qui n'a guère exercé d'influence sur la masse du peuple et dont l'attitude et les initiatives ne modifient pas substantiellement l'image d'une tribu clairement engagée dans une option conservatrice.⁹

Il n'existe guère d'unanimité quant aux motifs sous-jacents qui expliquent ce choix des Maasai. Des théories diverses s'affrontent, l'une manifestement plus plausible que l'autre. Certains voient dans le conservatisme des Maasai une conséquence de leur richesse et de leur prospérité matérielles. On décrit le peuple comme étant « probablement la tribu la plus riche d'Afrique à la fois en propriété foncière et en bétail ». Tant de peuples moins fortunés furent forcés de s'insérer dans le circuit moderne en vue de se procurer de quoi satisfaire aux exigences fiscales du gouvernement. Les Maasai furent protégés contre cette contrainte, entraînant la modernisation dans son sillage, par leur excellente situation économique. Celle-ci aurait donc inhibé tout mouvement vers le changement.¹⁰

Cette thèse semble se baser sur la supposition que la richesse et la prospérité conduisent nécessairement les peuples à se fermer à l'acculturation. Cette hypothèse ne nous paraît pas prouvée. Certes, le bien-être matériel peut constituer une protection contre le changement. Mais il ne jouera effectivement ce rôle que dans ces cas où les peuples concernés desireraient l'utiliser à cette fin. La prospérité économique est susceptible de fonctionner comme un support au moyen duquel le conservatisme assure sa viabilité. Nous avons vu comment, à défaut d'elle, le conservatisme arusha a

⁸ Pour la bibliographie sur les Maasai, voir A. H. Jacobs, 1965 a. À compléter par les études parues depuis 1960 et recensées chez A. Molnos, IV, p. 80—82. Pour quelques données générales introductives sur les Maasai on se reportera au Chap. II, paragr. 6.

⁹ K. King, 1971 a.

¹⁰ Voir, par exemple, G. H. Mungeam, 1970.

été, bon gré mal gré, forcé de composer avec l'ennemi. Elle constitue donc indéniablement une condition rendant infiniment plus aisé le maintien de l'option conservatrice. Mais elle n'explique pas cette option elle-même. Il y a des exemples de pays africains où ce sont précisément les groupes les mieux lotis du point de vue matériel qui ont été les premiers à s'ouvrir aux influences modernisantes. S'il est exact que les Maasai constituaient l'ethnie la plus riche du Kenya à l'époque coloniale, pourquoi les choses se sont-elles passées différemment dans ce pays ?

La thèse ne résout donc pas le problème. Elle nous invite d'ailleurs à nous poser une autre question. Qu'en est-il exactement de la richesse des Maasai, et surtout, dans quelle mesure la nature de cette richesse lui permettait-elle d'opérer, dans les circonstances particulières de la situation coloniale, comme une barrière effective contre le consentement à l'acculturation ?

Il faut admettre que les Maasai peuvent être comptés parmi les peuples pastoraux les plus riches d'Afrique. En 1930, le volume du troupeau d'une famille moyenne fut estimé officiellement à soixante-quinze têtes de bétail, quatre-vingt-cinq moutons et chèvres et dix-huit ânes¹¹. Pour la période à partir de 1950 Jacobs évalue le troupeau d'une famille maasai typique à cent-vingt-cinq à cent-quarante têtes de bétail, cent-cinquante à deux cents têtes de petit bétail et au moins cinq à six ânes¹². Toutefois, il convient d'ajouter immédiatement que ce capital vivant n'était pas aisément convertible en argent. Des restrictions sévères imposées par le gouvernement avaient en fait mis le cheptel maasai en quarantaine perpétuelle. Le bétail ne pouvait être vendu en dehors de la réserve que pour être abattu. Les colons, craignant en réalité la compétition des Maasai sur le marché bovin, avaient obtenu l'imposition de cette mesure, sous prétexte que leurs propres troupeaux allaient sûrement être contaminés s'ils étaient mis en contact avec les animaux, affectés de maladies, des propriétaires africains. Le seul marché accessible aux Maasai fut dès lors l'abattoir de Nairobi qu'ils ne pouvaient approcher qu'en traversant une zone infestée de la mouche tsé-tsé. Régulièrement un grand nombre de bêtes mourait en cours de route. Celles qui survivaient à la traversée arrivaient à destination sérieusement amaigries et affaiblies, ce qui permettait commodément aux acheteurs de baisser le prix. Il est vrai aussi que les Maasai parcouraient traditionnellement un immense territoire de riches pâturages. Mais il ne faut pas oublier qu'au début du siècle ils furent contraints d'abandonner leurs meilleures terres — le centre du Rift Valley, les plateaux de Mau, Laikipia et Uasin Gishu, les plaines de Kapiti et la région de Donyo Sabuk¹³. La réserve qui leur fut assignée en échange n'était pas seulement considérablement réduite en superficie par rapport à l'immense étendue dont ils avaient disposé antérieurement, mais elle s'avérait également beaucoup moins fertile et beaucoup moins régulièrement arrosée par les pluies. Certaines régions étaient pratiquement inhabitables parce que trop arides ou peuplées de mouches transmettant des maladies fatales. La ré-

¹¹ G. W. Huntingford, 1953 p. 107.

¹² A. H. Jacobs, 1975, p. 408.

¹³ Cfr. Chap. XVIII, paragr. 5.

duction draconienne du territoire tribal conduisait à la destruction de l'équilibre écologique. Les troupeaux étaient trop nombreux pour être supportés adéquatement par un sol que la fréquentation assidue finissait par exposer à l'érosion. Ajoutons à cela que, précisément à cause de leur richesse censée supérieure à celle des autres tribus, les Maasai furent forcés, à partir des années vingt, de payer pratiquement le double de l'impôt personnel imposé au reste de la population africaine ; par exemple, vingt shillings au lieu de douze. En réalité, comme le note R. L. Tignor, il était difficile aux Maasai de trouver l'argent pour payer les impôts. A certaines périodes, ils étaient même carrément incapables de satisfaire aux demandes de la fiscalité¹⁴. Bref, on a de bonnes raisons pour croire que les exigences fiscales du gouvernement pesaient tout aussi lourdement sur les Maasai que sur les autres tribus et ne les soumettaient pas moins que leurs voisins à une pression économique devant conduire normalement à l'ébranlement des structures et du mode de vie traditionnels et à l'ouverture à l'innovation et au changement.

6. Conservatisme par isolement

Une deuxième théorie essayant d'expliquer le conservatisme maasai tient que le peuple a été délibérément isolé de l'influence des forces du changement par un colonisateur paternaliste. Celui-ci voulait le garder dans l'état où il l'avait rencontré, parce qu'il le considérait comme un représentant éminent du « bon sauvage » qu'il était intéressant de conserver intact. Cette thèse est souvent avancée par des Maasai évolués eux-mêmes¹⁵. On fait remarquer que la réserve maasai fut déclarée zone inaccessible et que des non-Maasai n'étaient autorisés à y pénétrer que munis d'une autorisation spéciale. On argumente aussi que le département de l'éducation n'était pas disposé à dispenser aux Maasai l'enseignement occidentalisant qui fut donné aux autres tribus. Ce raisonnement s'enracine surtout, à notre avis, dans le ressentiment et le sentiment de gêne éprouvés par quelques évolués maasai qui, regrettant au fond le passé de résistance de leur peuple, veulent en attribuer à tout prix la responsabilité à une initiative consciente et voulue du colonisateur¹⁶. Mais l'argument ne résiste pas aux faits. Il est exact qu'une permission spéciale était requise pour passer par la réserve maasai. Cependant, cette mesure n'était pas inspirée par le désir de con-

¹⁴ R. L. Tignor, 1972, p. 273.

¹⁵ Elle nous a, entre autres, été exposée avec beaucoup de conviction par John Tompo Ole Mpaayei, secrétaire général de la Société Biblique du Kenya. Interview, 7-5-1973.

¹⁶ Le Maasai dans son accoutrement traditionnel, enduit d'ocre rouge, est aujourd'hui exposé à la risée, non pas des Européens, mais de ses compatriotes africains qui le méprisent profondément et le taxent de primitif, de sauvage, voire de bête. Nous avons souvent été écœuré en assistant au traitement humiliant, vexant et inhumain que Kikuyu, Kamba, Chagga ou autres Africains infligent aux Maasai dès que ceux-ci sortent de leur territoire tribal. Le gouvernement kenyan les laisse relativement tranquilles, mais celui de Nyerere, en parole pourtant le grand champion des valeurs traditionnelles africaines, ne cesse de les harasser en décrétant et en appliquant des lois interdisant l'usage de l'ocre rouge, imposant le port de vêtements occidentaux, empêchant des cérémonies ou réunions traditionnelles, etc.

server inviolée la virginité culturelle des Maasai, mais par la crainte de leur militarisme que les Britanniques n'ont cessé de redouter tout au long de la période coloniale. En ce qui concerne l'enseignement, toute la littérature, basée aussi bien sur des interviews avec des participants africains que sur des sources d'archives et des récits d'Européens, atteste que les Maasai se sont toujours opposés farouchement aux efforts de l'administration pour les inviter ou même forcer à envoyer leurs enfants à l'école¹⁷. Plusieurs administrateurs des districts maasai ont consacré le plus beau de leur temps et de leur énergie à diriger les Maasai vers les écoles ainsi qu'à les disposer, par l'argumentation, la persuasion, la gentillesse, la prudence, la ruse, la menace et la force, à accueillir favorablement d'autres innovations, notamment dans le domaine de l'élevage. Il est donc inexact de prétendre que les Maasai aient été délibérément protégés contre tout danger d'acculturation. D'autres peuples pasteurs d'Afrique Orientale nomadaient très loin des centres d'administration européenne et d'activité commerciale. Cette circonstance pourrait peut-être intervenir comme un facteur explicatif de leur traditionalisme. Mais pour les Maasai même un tel isolement géographique des agents d'occidentalisation ne saurait être invoqué, puisqu'ils vivent à proximité de Nairobi et des Hauts Plateaux Blancs.

Très récemment, deux auteurs ont proposé une théorie qui peut être considérée comme une variante de la thèse précédente. Pour R. Van Zwanenberg et A. King¹⁸, l'absence de changement chez les Maasai au vingtième siècle, comme chez les peuples pasteurs habitant les vastes régions semi-arides du Kenya et de l'Ouganda en général, constitue clairement la conséquence d'un choix économique opéré par les maîtres européens. Tout au long de la période coloniale, les gouvernements de ces deux pays ne se sont intéressés qu'à la production agricole et, après la deuxième guerre mondiale, au développement des industries secondaires. En raison de cette orientation agricole et industrielle des processus de changement, ressources financières et administratives, déjà limitées au point de départ, furent déniées aux pasteurs nomades. A aucun moment, dans aucun des deux pays, le colonisateur n'a songé à élaborer une politique visant à exploiter le potentiel représenté par l'élevage dans les régions habitées par ces peuples. Dès le début du siècle présent, la préoccupation dominante des gouvernements en relation avec les groupes semi-nomades fut de les pacifier et de faire régner loi et ordre sur leurs territoires. Dans ce cadre, un des problèmes majeurs qu'ils eurent à affronter était la pratique intensive des razzias de bétail à laquelle s'adonnaient les pasteurs. C'est le désir de mettre fin à ces raids, ainsi que celui de soumettre la population mouvante à un contrôle plus efficace, qui poussait les gouvernements à enfermer les nomades à l'intérieur de frontières tribales et à déclarer « districts fermés » leurs zones d'habitation. En dehors de ces mesures administratives élémentaires et du déploiement des forces militaires et policières nécessaires au maintien de la *Pax Britannica*, le colonisateur n'intervenait pratiquement pas dans la vie des nomades. D'autant plus que les colons blancs redou-

¹⁷ Sur les quelques exceptions à cette règle voir note n° 9 et Chap. XVIII, paragr. 5, ainsi que paragr. 9 de ce chapitre.

¹⁸ R. Van Zwanenberg - A. King, p. 87—97.

taient la compétition des pasteurs africains et s'étaient déclarés hostiles au développement de l'élevage indigène. Par conséquent, l'administration choisissait d'ignorer le bétail des autochtones comme source potentielle de prospérité, sauf dans la mesure où la confiscation de bêtes était considérée comme une punition efficace sanctionnant les désobéissances à la règle coloniale et où la richesse en animaux fonctionnait comme base sur laquelle le montant de l'impôt était calculé. Pour permettre l'essor des prospères coopératives assurant la commercialisation des produits de l'élevage européen¹⁹, le bétail des Maasai devait être mis en quarantaine et ne pouvait trouver accès au marché qu'au compte-goutte. En résumé, une politique positive à l'égard des pasteurs était totalement inexistante. Au contraire, on tentait même de décourager le pastoralisme. Et certainement on ne dépensait guère d'argent au développement des régions habitées par des nomades qui constituaient une menace permanente pour la *Pax Britannica* et pour l'élevage européen. Le colonisateur, concluent les auteurs, n'a pas eu le souci de mobiliser les diverses et considérables puissances de changement dormant au sein des sociétés pastorales. Si ces sociétés n'ont guère changé depuis un siècle, la faute en est au gouvernement colonial qui a omis de prendre des initiatives en vue de stimuler l'évolution culturelle.

Il n'y a pas lieu ici de soumettre cette théorie à un examen détaillé. Nous nous contentons de relever ce qui en constitue, à notre avis, les faiblesses sautant immédiatement aux yeux. Les auteurs argumentent que peu d'argent a été investi dans les réserves des peuples pasteurs en vue de transformer le mode de vie qui y prévalait. Mais n'avons-nous pas constaté la même chose à propos des réserves kikuyu ? N'a-t-on pas, là aussi, peut-être pour des motifs différents, évité de changer et d'améliorer les conditions de vie pour assurer la continuation du flot des travailleurs émigrant de la réserve ? Ils invoquent l'orientation agricole et industrielle de l'économie coloniale. Mais n'était-ce pas essentiellement l'économie agricole des colons qu'on voulait protéger, si l'on se rappelle qu'aux Africains agriculteurs fut dénié le droit de moderniser et de diversifier leur économie traditionnelle ? La quasi totalité des subsides à l'agriculture n'allait-elle pas à l'agriculture européenne ? Ils tiennent que les possibilités de l'économie pastorale africaine ont été sacrifiées sur l'autel de l'élevage européen. Mais n'a-t-on pas de la même façon, et cette fois-ci pour des motifs identiques, non seulement négligé, mais encore positivement enrayé le développement de l'économie agraire kikuyu ? N'est-ce pas là que gît précisément aussi bien le nœud du conflit entre les Kikuyu et le régime colonial que le point crucial de la différence entre l'expérience coloniale des Kikuyu et celle des Chagga ? Ils parlent d'une absence de préoccupation de modernisation chez l'administration dans ses rapports avec les peuples pasteurs. A cet argument nous avons déjà répondu en critiquant la thèse précédente : il y a eu des efforts considérables de la part de l'administration pour lancer les Maasai sur la voie de l'acculturation et du changement socio-culturel, mais les Maasai ont résisté à ces tentatives. Nous aurons à revenir sur ce point. Il suffira de dire pour le moment que le fait de cette

¹⁹ Telles que la *Kenya Meat Commission* et la *Creameries Cooperative of Kenya*.

résistance nous amène à mettre le doigt sur ce qui constitue, à nos yeux, la lacune principale de la thèse de Van Zwanenberg et King. A aucun moment, les auteurs ne font intervenir l'opinion et l'attitude des Maasai eux-mêmes. A les lire, on a l'impression que le changement constitue un processus qui se déroule en l'absence totale des participants africains. Ceux-ci se trouvent réduits à des marionnettes muettes et passives, se contentant de subir le coup des décisions prises à leur sujet par les instances européennes. Or, dans l'acceptation ou le refus du changement socio-culturel, le facteur africain ne saurait être considéré comme une variable subsidiaire et dénuée de consistance. L'acculturation ou son rejet est le fruit d'une interaction de toutes les composantes du paysage humain en présence. Il importe d'étudier les interrelations de celles-ci et d'en circonscrire les contributions respectives à l'option pour ou contre la modernisation qui résulte de ce jeu d'interaction. L'analyse des auteurs ne nous apprend même pas si les Maasai désiraient oui ou non le changement. A fortiori elle demeure silencieuse sur les questions ultérieures portant sur les motifs du choix maasai.

Toujours dans le sillon du thème d'isolation, certains ont attaché une grande importance au fait que les Maasai ont réussi à éviter toute confrontation militaire de quelque envergure avec les forces armées du gouvernement. On prétend que, en faisant perdre aux peuples vaincus la confiance dans les institutions et valeurs traditionnelles auxquelles ils avaient cru jusqu'alors, une défaite militaire décisive prépare le chemin à l'acculturation²⁰. On fait remarquer que la résistance initiale farouche des Nandi, par exemple, a fait place à la réceptivité une fois que l'armée coloniale avait administré le coup mortel aux guerriers nandi²¹.

Cependant, en renvoyant au cas des Arusha par exemple, on pourrait argumenter qu'il arrive qu'une défaite confirme l'attachement aux valeurs traditionnelles plutôt que de l'éroder. En plus, le fait que les Maasai ont su éviter le conflit armé avec l'autorité coloniale ne signifie pas qu'ils n'avaient pas conscience de la puissance militaire britannique. Au contraire, pour avoir participé à un nombre d'expéditions punitives, ils étaient parfaitement informés sur la force de l'armée coloniale et suffisamment conscients de leur propre impuissance à l'égard des Britanniques. Il n'est pas nécessaire d'être effectivement battu, ni même de s'être mesuré tangiblement avec l'ennemi pour se savoir dominé et s'avouer vaincu.

Il y a des événements qui, sans se passer sur un champ de bataille, possèdent néanmoins une signification psychologique identique à celle accordée à une défaite militaire, et qui sont en mesure de discréditer, aussi sûrement qu'une telle défaite, le système traditionnel aux yeux des participants. Les traités de 1904 et 1911, que les Maasai ont encaissés parce qu'ils savaient que la résistance armée était inutile, ont certainement revêtu un tel sens. Et en réalité, ils valaient bien les plus graves contretemps militaires²².

²⁰ G. R. Sandford, p. 2 ; G. H. Mungeam, 1966, p. 129—132.

²¹ Pour les rencontres militaires entre l'armée coloniale et les Nandi, se reporter au Chap. IV, note n° 20.

²² Cfr. R. L. Tignor, 1972, p. 274—275.

On a également essayé d'expliquer le conservatisme maasai en le rattachant à un trait particulier de la physionomie psychologique du peuple et des peuples pasteurs en général. Les Maasai sont imbus de leur supériorité et de celle de leur culture. Tous les autres peuples, africains ou autres, ne sont pas seulement appréhendés par eux comme différents, mais aussi comme essentiellement inférieurs. Un système qui est à ce point imbu de sa propre valeur sera automatiquement lent à se modifier et à accepter de se faire féconder par un apport venant de sociétés et de cultures qu'au fond il considère comme ne méritant qu'indifférence et mépris. Selon cette théorie, le conservatisme et la résistance au changement seraient donc inhérents à la mentalité maasai²³. Il est incontestablement vrai que les Maasai étaient, et sont encore dans une large mesure, caractérisés par le trait que la thèse leur attribue. Mais, comme nous avons fait remarquer à l'occasion de la discussion de l'attachement des Kikuyu à la circoncision des filles, il est trop facile de se contenter d'expliquer le réflexe conservateur par... la mentalité conservatrice elle-même ! Une telle explication constitue une tautologie qui tourne en rond. On ne fait pas avancer notre compréhension du refus des Hindous d'abattre leurs vaches, même en période de famine, en disant que l'Hindou est conservateur ou imbu de la supériorité de sa propre manière d'agir. De tels raisonnements partent du postulat que les options progressistes possèdent le monopole de la rationalité et que les choix conservateurs sont nécessairement des actes de soumission à un instinct aveugle, privé de toute motivation intelligible et de toute justification rationnelle. En présence d'une réaction conservatrice, du rejet du changement, on pourrait donc s'épargner la peine de rechercher les motifs sous-jacents qui accordent consistance et intelligibilité à l'attitude adoptée. Nous avons vu, au contraire, à propos des Kikuyu, qu'en creusant plus profondément il est possible de découvrir une logique tout aussi consistante et conséquente que celle qui préside au comportement progressiste²⁴. Il importe, par conséquent, d'examiner quelles sont précisément les valeurs traditionnelles qui sous-tendent l'option conservatrice des Maasai, en quoi elles s'enracinent et pourquoi on y demeure attaché. L'appel au sentiment de supériorité ne résout pas plus notre problème que le recours tautologique à une mentalité intrinsèquement et congénitalement conservatrice. Le réflexe ethnocentriste est universel et accompagne aussi bien le comportement progressiste que le choix conservateur. L'ouverture au changement n'implique pas nécessairement la dépréciation du passé ou l'infériorisation de la propre culture²⁵. Si les Maasai se considèrent comme supérieurs à leurs voisins, ceux-ci, *tout en étant engagés dans l'acculturation*, le leur ont bien rendu !

On pourrait montrer d'une autre façon encore que le raisonnement constituant la thèse est tautologique. On rend compte de la réaction con-

²³ H. K. Schneider.

²⁴ Pour une tentative de rendre intelligible l'attitude hindoue, à laquelle nous venons de faire allusion, cfr. M. Harris, Chap. I.

²⁵ Cfr. V. Neckebrouck, p. 125—127.

servatrice des Maasai en invoquant leur mentalité conservatrice, selon l'adage *Agere sequitur esse*. Mais cet argument n'implique-t-il pas une compréhension de la mentalité comme une entité statique qui constituerait le produit d'une structure biologique, se trouverait inscrite et programmée dans la nature physique, participant de la sorte à la stabilité et à l'immuabilité relatives de celle-ci ? Ne conviendrait-il pas plutôt de la voir comme étant avant tout le fruit d'une situation historique, d'un contexte sociologique et culturel ? Or, cette situation et ce contexte, dont la mentalité constitue le résultat et le reflet, loin de demeurer identiques à eux-mêmes, sont soumis aux transformations et susceptibles d'évoluer. Se nourrissant d'eux, la mentalité se trouve entraînée dans ce mouvement. Elle apparaît dès lors comme une réalité essentiellement dynamique, ouverte, évoluant au rythme des transformations historiques, sociologiques et culturelles que subissent les sociétés²⁶. Le prétendu caractère propre de la mentalité maasai ne saurait donc constituer une réponse au problème de la résistance de ce peuple au changement. La question qu'il importe de résoudre est précisément celle de savoir *pourquoi* la mentalité maasai n'a pas évolué au milieu d'une situation historique et sociologique nouvelle. La thèse a transformé en réponse ce qui justement demande à être expliqué.

8. Conservatisme par acculturation inadaptée

Le piège tautologique est également repérable dans la théorie de R. S. Merrill²⁷ pour qui la résistance maasai paraît être une conséquence de l'adaptation de l'approche acculturative pratiquée par l'administration dans la réserve maasai. Selon l'auteur, le colonisateur n'est pas parvenu à offrir aux Maasai une alternative économique valable et séduisante. En particulier, le système d'éducation importé était complètement inadapté à la situation et aux besoins des pasteurs. Plutôt que de servir leurs intérêts pastoraux il semblait, au contraire, vouloir les en éloigner. Comme tel, il était constamment en contradiction avec les valeurs culturelles centrales du peuple. Nous convenons que les faits rapportés sont exacts. Mais nous ne pouvons souscrire à la théorie pour autant. En effet, dans la plupart des cas les Africains ont résisté aux premiers efforts des missionnaires pour scolariser leurs enfants. Et ceci pratiquement invariablement pour le même motif : on estimait que le temps passé à l'école était du temps perdu, parce qu'on ne voyait guère l'utilité de l'enseignement occidental pour la formation d'un homme ou d'une femme dans la société traditionnelle. Nous avons vu que les Kikuyu ne constituent pas une exception à la règle. Néanmoins, dans la plupart des cas les Africains sont revenus sur cette attitude négative. Pourtant, il ne serait pas difficile de montrer que cet enseignement entraînait presque toujours et partout en conflit avec les exigences et les idéaux des sociétés traditionnelles, que celles-ci soient pastorales ou agraires. Ce qui plus est, comme nous l'avons vu plus haut, les Kikuyu ont même explicitement réagi contre les efforts des Européens

²⁶ *Ibidem*, p. 186—188.

²⁷ R. S. Merrill.

pour rendre l'enseignement plus adapté à la situation réelle et aux besoins concrets de la société traditionnelle en voie de se transformer. Pourquoi donc les Maasai ont-ils réagi d'une manière aussi différente de celle des autres peuples ? Pourquoi, chez eux, la résistance initiale s'est-elle prolongée durant toute l'époque coloniale et même au-delà ? A ces questions l'auteur ne répond guère. Plutôt que d'expliquer le phénomène de la résistance maasai, son argumentation se contente en fait de le réaffirmer sous une forme différente mais non moins problématique.

9. Une approche plus nuancée du conservatisme maasai

R. L. Tignor²⁸ s'attaque au problème de la résistance maasai de manière moins massive et plus nuancée. D'après lui, le facteur explicatif décisif de la résistance au changement est à chercher dans la dynamique des relations sociales, plus spécialement dans le rôle joué par la classe des guerriers ou *moran*. Le système des classes d'âge le plus développé en Afrique Orientale est, dit-il, celui des Maasai. Nulle part dans la région n'exerce-t-il une influence aussi profonde et ne possède-t-il une signification aussi déterminante pour le système de gouvernement que chez ces pasteurs nilotiques du Kenya et de la Tanzanie. Pratiquement aucun pouvoir politique, aucune structure d'autorité ne viennent contrebalancer l'impact des classes d'âge. Théoriquement, ce sont les membres de la classe des anciens qui détiennent le pouvoir politique dans ce système. Néanmoins, en pratique, les guerriers demeurent capables d'initiatives indépendantes. En réalité, le fonctionnement du système repose sur un équilibre fragile entre anciens et guerriers. Si la décision finale dans des affaires tribales importantes appartient aux premiers, les seconds jouissent néanmoins d'un certain degré d'autonomie politique et de prérogatives suffisantes pour résoudre leurs propres problèmes spécifiques. En outre, il arrivait que les *moran* se tournaient contre un ancien ou un groupe d'anciens, qui leur paraissaient particulièrement oppressifs, en organisant un raid de bétail contre eux. A la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle les Maasai sont passés par une série de cataclysmes naturels et d'épreuves militaires²⁹, dont une des conséquences fut le développement, surtout dans les rangs des guerriers, du phénomène de l'anomie. On constate une évolution en tout comparable à celle qui, d'après nous, avait lieu, à la même époque, parmi les classes des guerriers kikuyu, plus spécifiquement parmi les Kikuyu qui formaient la frange pionnière du peuple aux frontières de la tribu³⁰. Un des aspects concomitants de l'agitation, des perturbations et des changements sociaux caractérisant cette période était l'accentuation de la tendance des guerriers à affirmer leur indépendance par rapport aux anciens. Les informateurs maasai font explicitement état de cette évolution des rapports sociaux dans la tribu. L'établissement du régime colonial n'était pas de nature à faciliter le retour à l'ancien équilibre. Il posait, au contraire, une série de problèmes nouveaux et lançait des défis inédits.

²⁸ R. L. Tignor, 1972.

²⁹ Cfr. Chap. II, paragr. 6.

³⁰ Cfr. Chap. IV, paragr. 3.

Parmi ceux-ci, ce sont sans aucun doute les déplacements massifs occasionnés par les traités de 1904 et 1911 qui créèrent les situations les plus explosives. Mais, à la surprise des observateurs, les déplacements forcés furent effectués sans résistance notable de la part des Maasai. Ceci était dû essentiellement à la force de persuasion de Lenana, l'expert rituel principal de la tribu, et des anciens les plus influents qui finirent par convaincre le peuple, et en particulier les guerriers, que toute résistance armée était parfaitement inutile et ne pouvait qu'attirer de nouveaux malheurs, plus graves encore, sur la tribu. Mais le fait même de l'abstention de violence n'était pas dénué d'importance pour l'avenir du peuple. Il signifiait, entre autres, que les Maasai transféraient à leur nouvel environnement leurs institutions traditionnelles, et en particulier leur organisation guerrière, pratiquement intactes, le colonisateur n'ayant pas ressenti le besoin de les détruire. Eu égard au rôle qui sera dévolu à la classe des guerriers dans l'histoire subséquente de la tribu, le fait qu'il n'y a pas eu de confrontation militaire décisive entre les Maasai et le colonisateur revêt donc quand même une certaine importance, dans la mesure où un tel règlement de compte par les armes aurait certainement supprimé l'organisation militaire des vaincus. Mais, comme on le constate, l'importance de l'évitement du conflit armé se trouve fondé ici autrement que ne le font Sandford et Mungeam.

En étudiant les activités, les intentions et les témoignages de certains membres de l'administration coloniale dans les districts maasai, Tignor montre de manière concrète et convaincante que ce peuple n'a pas été privé d'initiatives administratives visant délibérément sa transformation et sa modernisation. Toutes les thèses prenant le thème de l'isolation comme point de départ et pierre angulaire de leur argumentation se trouvent par là mises en question. L'auteur a également le mérite de chercher l'explication du conservatisme maasai aussi du côté des Maasai eux-mêmes, mettant de la sorte en application le principe que nous avons préconisé plus haut et qui considère l'attitude à l'égard de la modernisation comme la résultante d'une interaction entre l'activité du colonisateur et la réponse du colonisé. Quels sont les résultats auxquels il aboutit ? En tout cas pas à cette nature psychologique statique, vague et quasi-mystique, à cette mentalité inchangeable, dans laquelle Schneider voit enraciné le conservatisme maasai. Il dirige plutôt notre attention vers la structure sociale, et en particulier vers l'opposition entre guerriers et anciens. Une fois que, à la suite des fameux traités maasai, tous les membres de la tribu se trouvaient bel et bien concentrés dans une seule réserve au sud de la ligne du chemin de fer, les guerriers se sont engagés à trois reprises dans une tentative de révolte armée contre les Anglais. Ce fut successivement en 1918, 1922 et 1935. Dans les trois cas les guerriers ont agi, non seulement indépendamment des anciens, mais encore contre l'avis et la volonté de ceux-ci. Dans les trois cas aussi la révolte fut causée par – et dirigée contre des tentatives de modernisation effectuées par l'administration.

En 1918, la rébellion éclata à l'occasion du recrutement forcé d'écoliers pour une nouvelle école gouvernementale établie à Narok. L'officier de district Bell dira d'ailleurs plus tard à propos de cet événement que le recrutement d'écoliers avait toujours constitué un des griefs les plus pro-

fondément ressentis par les Maasai. Tignor montre que cette action indépendante des guerriers a très probablement ralenti le pas de l'effort de

scolarisation dans la réserve. A partir de ce moment, le commissaire de

district Hemsted, qui fut l'architecte et l'avocat de la politique scolaire chez les Maasai, considérait le système des *morán* comme la base et la source du conservatisme maasai. Aussi, pendant les deux décades suivantes l'administration s'efforcera de repérer et de supprimer ces aspects de l'organisation guerrière qui lui paraissaient hostiles au changement social. Evidemment, le gouvernement avait d'autres raisons pour s'opposer au système guerrier. Par les incessants raids qu'ils organisaient, souvent sans la bénédiction des anciens, les *morán* constituaient une menace permanente pour l'ordre et la paix. Mais les attaques de l'administration contre leur organisation ne visaient pas seulement à mettre fin au *raiding* et à faciliter le recrutement d'écoliers. Elles formaient une part intégrale d'un programme plus large destiné à opérer le rétablissement du fonctionnement traditionnel de l'ordre politique dans lequel l'autorité suprême reposait idéalement dans les mains des anciens. Pour quel motif le gouvernement poursuivait-il cette fin ? Précisément, dit l'auteur, parce que les anciens se montraient davantage disposés à collaborer avec le gouvernement dans ses efforts pour moderniser la société maasai. Hemsted voulait que les Maasai confient leurs enfants aux écoles, s'adonnent à l'agriculture, diminuent le volume de leurs troupeaux en vendant davantage de bétail aux commerçants, collaborent à l'établissement d'une industrie laitière et à la construction d'un réseau routier, s'orientent davantage vers l'économie monétaire et la consommation moderne. La disposition favorable des anciens à l'égard de ce programme réformiste du gouvernement n'est pas difficile à comprendre. Non seulement la constante indiscipline des *morán* constituait un défi permanent à leur autorité, elle leur faisait également subir des pertes économiques. Les razzias indépendantes attiraient des sanctions graves sous la forme d'amendes en argent ou de confiscations de bétail, qui, imposées à l'ensemble de la communauté, frappaient sans discrimination guerriers et anciens. Aussi bien la défense de leur statut politique que leurs intérêts économiques commandaient donc aux anciens une attitude de collaboration. Peut-être aussi n'étaient-ils pas ignorants du fait que chez leurs voisins kikuyu une telle attitude permettait aux « chefs » de s'enrichir rapidement.

Quoi qu'il en soit, les tentatives de manipulation du système initiatique par l'administration en vue de réduire la durée du temps que les jeunes servaient traditionnellement comme guerriers provoquèrent un nouvel essai de résistance armée de la part des *morán* en 1922. La troisième rébellion eut lieu en 1935 sous l'administration du major Buxton. Comme son prédécesseur Hemsted, Buxton était convaincu de la nécessité de transformer complètement la société maasai si on voulait la faire entrer dans le monde moderne. Et lui aussi était persuadé que les *morán* constituaient la clé du problème du conservatisme de la tribu. Aussi, dès qu'il fut nommé commissaire de district de Narok, il affirma qu'il continuerait à mener une politique visant la suppression des classes d'âge des guerriers. Il prit charge du district à un moment où le Kenya passait par une dépression économique. Comme celle-ci allait de pair avec une période de sécheresse, l'éco-

nomie maasai se trouvait sérieusement affectée et les gens éprouvaient de grandes difficultés à payer l'impôt. Cette situation limitait d'une part les possibilités d'action du commissaire de district. Mais en même temps elle lui semblait faciliter l'exécution de certains de ses plans. Les *moran* construiraient une route allant de Narok à Mau, leur travail tenant lieu du paiement de l'impôt. La construction de routes constituait un facteur important de modernisation. Elle ouvrait des régions entières aux contacts économiques et familiarisait la population avec les nouvelles techniques et disciplines de travail. Les anciens, et même les porte-paroles des *moran*³¹, promettaient leur collaboration. Mais le travail avait à peine commencé que les guerriers protestèrent et refusèrent de continuer la tâche. Il s'ensuivit une brève rencontre armée avec les forces de l'ordre, suivie de la fuite de tous les travailleurs. Ainsi fut mis une fin prématurée à un autre effort important de modernisation.

Tignor brosse une image plus nuancée et plus diversifiée de la réaction maasai à la modernisation que tous les autres auteurs qui se sont occupés de la question. Il s'avère que la signification du changement social n'était pas appréhendée de manière identique par tous les groupes. En particulier, elle revêtait un sens différent pour les anciens et pour les guerriers. Traditionnellement les relations entre ces deux sections de la population étaient chargées d'un potentiel conflictuel considérable. Les événements perturbants de la fin du siècle précédent et les tensions créées par l'avènement de la domination coloniale vinrent accentuer cet aspect de la structure sociale. L'état de guerrier constitue une phase essentiellement transitoire du cycle de vie. Les *moran* étaient censés d'utiliser au maximum cette période pour se constituer le noyau initial du troupeau destiné à former plus tard, lorsque la coutume les forcerait à abandonner l'activité guerrière et à se consacrer à l'édification d'un foyer, la base de leur subsistance économique et le gage de leur sécurité matérielle, de leur prestige social et de leur influence politique. Un des moyens les plus populaires pour amasser du bétail en peu de temps fut la pratique du *raiding*. Aussi, tout effort de la part de l'administration ou des anciens pour supprimer ou restreindre cette activité, traditionnellement tenue en très haute estime, n'était pas seulement ressenti comme étant en contradiction avec la coutume, mais également appréhendé comme une tentative de refuser aux *moran* la possibilité de s'assurer de leur futur bien-être économique. De même, la décision d'abrégier la durée du temps de l'état de guerrier ne pouvait être interprétée autrement par les *moran* concernés que comme une attaque contre le statut social et économique des guerriers. En effet, ils n'auraient plus autant de temps qu'auparavant pour s'adonner à la pratique du *raiding* qui était réservée aux guerriers. Toutes ces restrictions avaient comme conséquence qu'au bout de leur « service militaire » beaucoup de *moran* n'étaient plus assez riches pour être à même de se marier. Dans ces circonstances, la seule perspective qui leur restait était celle de vivre avec – et de travailler pour leurs pères et aînés. Une telle dépendance diminuait leur statut et était redoutée au plus haut point par les

³¹ Les *laigwenani* étaient différents des leaders proprement militaires.

jeunes Maasai. Traditionnellement, ceux qui jouissaient du plus grand prestige dans la société étaient précisément les *moran*. La plupart des Maasai regardent les années de leur existence guerrière comme l'époque la plus heureuse et l'apogée de leur vie. Or, l'ordre colonial tendait à dépouiller complètement le *moran* de son statut et du prestige qui l'auréolait. La *Pax Britannica* rendait superflue la fonction de la défense de la communauté et l'organisation des razzias était interdite³² : dans le nouvel ordre le *moran* n'avait plus rien à faire et le héros admiré et redouté qu'il avait été se trouvait rabaissé au niveau d'un être désœuvré, socialement inutile et encombrant, menacé en outre d'un avenir incertain. Tout cela pendant que les anciens étaient à même de bénéficier de la situation coloniale et d'atteindre des positions respectables dans le cadre de la nouvelle administration.

La recherche de Tignor, bien documentée pour l'essentiel, constitue une contribution intéressante à l'étude des origines du conservatisme maasai. Cependant, une série de questions demeurent irrésolues. C'est un principe excellent de ne pas regarder la tribu comme une unité monolithique et de tenir compte de la coexistence en son sein de différents groupes, composés eux-mêmes de différents individus, qui sont susceptibles de réagir de manière diversifiée aux chances et aux contraintes de la situation coloniale, aux dangers et aux possibilités inhérents aux changements sociaux, aux perspectives de modernisation. Néanmoins, le cas qui nous occupe nous met en présence d'un peuple dont non seulement une section déterminée, mais pour ainsi dire la totalité de la population s'est tenue résolument pendant trois quarts de siècle, avec une continuité, une constance et une obstination remarquables, à l'écart de l'influence occidentale. L'analyse de Tignor explique très bien les motifs de la résistance des *moran* pour la période entre les deux guerres mondiales. Mais est-ce que cela suffit pour rendre compte du conservatisme de la société maasai comme totalité et durant toute l'époque coloniale ? Car, s'il est peut-être vrai que les anciens auraient pu profiter de la conjoncture coloniale pour s'enrichir et rehausser leur autorité, en réalité la société maasai n'a pas produit les chefs collaborateurs si caractéristiques du régime colonial dans la société acéphale voisine des Kikuyu. Il y a d'ailleurs une autre énigme. Si la position d'ancien ouvrait de telles possibilités de promotion économique, sociale et politique à ceux qui l'occupaient, pourquoi donc les *moran*, plutôt que d'applaudir une mesure tendant à les faire atteindre plus rapidement que prévu par la tradition ce statut privilégié, s'y sont-ils, au contraire, opposés³³ ? Les pertes encourues suite à la réduction du service militaire pou-

³² Le romancier maasai H. Ole Kulet fait dire à un de ses personnages : « Je ne vois plus d'utilité à être *moran*. C'était une chose importante dans le temps où les *moran* protégeaient les gens plus faibles contre les envahisseurs. Mais ils sont devenus inutiles à ce propos. Le gouvernement a des soldats pour faire cela. » H. Ole Kulet, p. 81.

³³ Nous faisons allusion au conflit armé de 1922, dont nous avons parlé plus haut, et qui fût provoqué par la tentative de l'administration d'abrégier la durée du service militaire (état de *moran*) et, par le fait même, d'avancer le moment de la promotion au statut d'ancien.

vaient, si l'hypothèse de l'auteur est exacte, être aisément rattrapées et compensées par les pots de viande de la collaboration.

L'auteur semble avoir pressenti au moins les deux premières de nos objections. Il a, en effet, pris soin de noter que les trois tentatives de révolte effectuées par les *morán* ont eu une double conséquence, susceptible, d'après lui, d'expliquer adéquatement aussi bien le caractère général, quasi universel, du choix conservateur que la constance du peuple dans cette option. D'une part, l'effet le plus significatif des rébellions fut un nouvel affaiblissement de l'influence des anciens, et donc une extension de celle des guerriers conservateurs. D'autre part, la résistance violente persuadait les Britanniques, devenus répugnants aux confrontations armées, de la nécessité de ralentir le rythme de la modernisation des Maasai. Si notre troisième question n'est pas effleurée par l'auteur, la réponse implicite aux deux autres, qu'on peut dégager de son analyse, est loin d'être entièrement convaincante. La diminution du prestige et de l'autorité des anciens, le fait qu'il leur manquait une base de puissance dans la société, ne suffisent pas à expliquer pourquoi des chefs coloniaux collaborateurs n'ont pas émergé parmi les Maasai. Ils étaient dans l'impossibilité, explique Tignor, de créer leur propre organisation para-administrative et militaire indispensable à qui désire se maintenir au pouvoir et, parmi autres choses, forcer le pas à un changement social hautement impopulaire. On peut, en effet, admettre qu'il doit avoir été un peu plus facile aux chefs kikuyu, aussi détestés qu'ils aient été par la population, de s'assurer d'un certain soutien grâce aux institutions de parenté et aux unités sociales territoriales qui contrebalançaient, davantage semble-t-il que chez les Maasai, l'impact de l'organisation des classes d'âge et les sentiments d'absolue loyauté qu'il engendre.

Mais ici surgit une autre objection. Il s'avère que les tentatives de révolte, sur lesquelles s'appuie l'auteur, sont l'œuvre exclusive des *morán* d'une seule section des Maasai, les Purko. Ceux-ci ont essayé en vain d'entraîner les guerriers des autres sections dans le sillon de leur résistance violente. En dépit du fait que les *morán* pouvaient faire valoir partout les mêmes griefs, les guerriers purko ne sont pas parvenus à convaincre leurs confrères de les suivre. Ceux-ci sont en définitive restés soumis aux anciens leur conseillant de s'abstenir d'actes violents. Ce fait important est connu de l'auteur. Mais il omet de s'y arrêter et de regarder en face la question qu'il engendre. Pourquoi les anciens n'ont-ils pas profité ici de la loyauté des *morán* pour faire avaler la politique des changements sociaux dont ils auraient été, selon l'auteur, les protagonistes parce que les bénéficiaires ? La base de pouvoir ne leur faisait pourtant pas défaut dans ce cas. Une nouvelle fois les limites de la validité de l'analyse de l'auteur se révèlent. Strictement parlant, les matériaux justificatifs apportés ne soutiennent la plausibilité de l'explication que pour une période bien déterminée, l'époque entre les deux guerres, et encore seulement pour une section particulière des Maasai, les Purko. Le point de départ, en soi très valable, de l'argumentation de l'auteur, selon lequel il convient de distinguer différentes couches dans la population formant une tribu, qui, confrontées avec la perspective de la modernisation, ont chacune leurs motifs particuliers et leur façon propre de réagir, finit par se tourner contre lui. Si on accepte

d'introduire une distinction entre anciens et guerriers, il n'y a pas de raison pour renoncer à cet esprit des nuances lorsqu'il nous force à mettre en question nos propres conclusions. S'il est bon d'être conscient de la non-congruence de l'attitude des anciens et des *moran*, il est recommandé également de demeurer attentif au clivage qui sépare le comportement des *moran* purko de celui des guerriers des autres sections maasai.

Le correctif qu'il convient, à notre avis, d'apporter à la thèse de Tignor consiste à dire que, s'il est exact qu'il y a eu conflit entre anciens et *moran* purko à propos de la modernisation, il ne portait guère sur le fond de la question, mais uniquement sur la méthode et la tactique à adopter afin de survivre et de ne pas être écrasé par un colonisateur appréhendé comme malveillant et hostile. Cette présentation des choses s'harmonise aussi bien avec le fait du conservatisme maasai comme caractéristique du peuple dans sa totalité qu'avec l'idée d'une certaine différenciation dans la réaction introduite par Tignor, même si nous ne suivons pas ce dernier jusqu'au bout et sommes amené à comprendre cette différenciation d'une autre façon que lui. L'attitude fondamentale de la tribu, commune aux anciens et aux guerriers, en est une de rejet du changement et de la modernisation. L'étude de Tignor elle-même comporte des preuves à l'appui de cette thèse. En discutant l'incident de 1918 à propos du recrutement des écoliers, il écrit : « Sûrement, les anciens ressentaient l'éloignement de leurs enfants ; néanmoins, ils déconseillèrent la résistance armée, parce qu'elle était inutile ³⁴. » Il est intéressant aussi de noter que les *moran* ne sont passés à l'action que sur l'instigation de l'expert rituel (*laibon*) des Purko, Kimurai, fils du grand Lenana lui-même. Celui-ci avait incité les *moran* à la violence en prophétisant le départ imminent des Européens, et en leur procurant des amulettes censées de conférer l'immunité contre les balles ennemies ³⁵. Ces faits semblent indiquer que les *moran* n'étaient pas démunis de tout soutien des plus âgés — ils jouissaient de celui du *laibon* — et surtout qu'ils ne négligeaient les conseils des anciens qu'en se dotant des moyens magiques qui devaient éviter le désastre au cas où la thèse de ces anciens sur l'inutilité et le danger de la résistance devait s'avérer exacte. Lorsqu'on prend attentivement en considération l'ensemble de ces détails, la différence entre anciens et guerriers apparaît comme beaucoup moins grande que ne le voudrait faire croire l'auteur. Puisque, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, les premiers n'ont en fait pas exploité — même pas dans les circonstances où ils auraient pu les monnayer — les avantages économiques offerts par la colonisation et qui, selon Tignor, rendraient compte des options opposées des deux groupes, il nous semble de loin préférable de comprendre cette divergence dans les termes d'une différence de tempérament et de style caractérisant traditionnellement l'approche et le comportement des membres des deux groupes respectifs. Ici aussi, l'étude même de Tignor contient certains éléments à l'appui de notre interprétation. L'auteur consacre quelques lignes à la carrière d'un certain Ole Gelishu qui, après avoir été comme *moran* un partisan zélé de la résistance armée, s'est employé plus tard, devenu ancien, à mater la

³⁴ R. L. Tignor, 1972, p. 282.

³⁵ *Ibidem*, p. 282—283.

violence des guerriers, à réduire leur indépendance et à assister le gouvernement dans ses efforts pour rendre plus courte la durée de la période à passer comme *moran*. Tignor observe que cette volte-face spectaculaire n'exclut pourtant pas chez Gelishu une certaine continuité de pensée et d'intention. Des années d'expérience n'avaient pas seulement convaincu Gelishu de la vanité et de l'absurdité de la résistance armée. Il était également arrivé à comprendre que l'anomie et la turbulence des guerriers ne faisait qu'attirer sur le peuple le mécontentement des gouvernants qui, en ripostant, exerçaient en fait de nouvelles pressions sur la tribu en vue de la forcer dans la voie du changement social. Or, Gelishu voulait précisément prévenir une telle évolution. Et la meilleure stratégie pour le faire lui semblait consister à se laisser arracher des petites concessions dans l'espoir de pouvoir demeurer fondamentalement conservateur sur les points essentiels. Le but dernier de Gelishu l'*ancien* n'était donc guère différent de celui de Gelishu le *moran*. L'un et l'autre étaient inspirés par une égale aversion pour l'innovation, animés d'un zèle identique pour la préservation de la tradition authentique maasai. Seuls le style, la méthode, la stratégie avaient changé. L'exubérance, l'agressivité, le langage martial du *moran* avaient cédé la place à la sagesse, la modération, la prudence, le sens de la responsabilité de l'ancien. L'auteur rend compte de l'évolution de Gelishu dans des termes semblables à ceux que nous avons empruntés pour caractériser les différentes approches pratiquées par Harry Thuku au cours des phases successives de sa carrière³⁶. Le conflit entre anciens et guerriers n'est pas une opposition entre collaboration et résistance. Il ne porte pas sur le fond de l'attitude à prendre à l'égard de la modernisation, mais concerne la manière la plus adéquate d'y résister sans payer cette résistance de la destruction du peuple.

On aura noté que l'ensemble des données que nous venons de commenter, et qui sont empruntées au dossier de Tignor lui-même, ne nécessitent aucunement, pour devenir intelligibles, un appel à une quelconque avidité des anciens de s'assurer des bénéfices économiques personnels grâce à la collaboration avec le régime colonial. Un souci économique présidait probablement à leur politique. Mais lequel ? Le nombre de points d'interrogation que nous avons été amené à placer dans la marge de l'analyse de Tignor nous interdit de la regarder comme entièrement concluante. Elle éclaire un aspect des soubassements de la résistance des *moran* qui, par leur conservatisme, défendaient l'éclat de leur statut et la sauvegarde de leur avenir. Pour plus de lumière sur les mobiles actifs derrière celle des anciens, il nous faudra chercher dans une autre direction.

10. L'argument écologique

La quantité et la diversité des théories essayant de rendre compte du conservatisme maasai auront convaincu le lecteur qu'une explication totale et adéquate du phénomène ne saurait probablement être fournie que par une analyse complexe et nuancée qui dévoilerait sans doute le rôle et la signi-

³⁶ Cfr. Chap. XVIII, paragr. 4.

fication d'une grande variété de facteurs explicatifs chacun pertinent pour une section particulière du peuple à une époque déterminée. D'autre part, la remarquable constance de l'option maasai à travers le temps semble pointer dans la direction d'un élément causal général, valable pour toute la tribu dans ses relations avec la modernisation. Peut-être convient-il de dire en définitive qu'il y a interaction mutuelle ou relation de *feedback* réciproque entre une variété de motivations localement, temporellement et socialement déterminées et un motif plus fondamental, général, transcendant les circonstances particulières de temps, de lieu et d'appartenance sociale, et s'enracinant non pas dans la nature – mais dans la condition maasai comme telle. On soupçonne qu'une analyse exhaustive, faisant droit équitablement à ces divers aspects, ne saurait être entreprise dans le cadre de la présente étude. Un tel problème fournit à lui seul matière à une volumineuse monographie. Après avoir déblayé le terrain par l'aperçu descriptif et critique des théories existantes, nous devons nous limiter ici à la présentation succincte de notre propre point de vue sur l'explication générale du conservatisme maasai comme attitude caractéristique de la tribu dans son ensemble.

Nous partons d'une thèse qui n'a pas encore été recensée ici, celle de P. H. Gulliver³⁷. D'après cet auteur, le facteur crucial résiderait dans la situation écologique. Les Maasai semi-nomades parcourent un pays dont les pâturages sont parsemés de terrains infertiles, de régions manquant de points d'eau, de brousse infestée de la mouche tsé-tsé. Les endroits où on peut se ravitailler en eau se trouvent dispersés souvent très loin l'un de l'autre. Sur l'ensemble du territoire, la pluviosité n'est suffisante qu'une fois tous les six ou sept ans. Si l'on excepte le cœur de la vallée du Rift et le plateau de Laikipia, dont les Maasai ont du reste été expulsés, l'agriculture n'est praticable dans le pays qu'ici ou là, à quelques endroits privilégiés et isolés les uns des autres. La population est habituée à vivre sous la menace d'une sécheresse dévastatrice qui s'abat à intervalles réguliers sur la région et dont la tradition conserve le souvenir angoissant. Dans cet environnement rude, mettant à dure épreuve l'endurance humaine, les Maasai ont réussi à se maintenir comme des pasteurs après tout riches et prospères selon les critères africains. Mais ils ont toujours gardé une conscience aiguë de l'essentielle fragilité de leur bien-être matériel auquel ils savent par expérience que la sécheresse et ses inséparables compagnes, la famine et la peste bovine, peuvent à tout moment venir mettre fin. Le caractère aléatoire de leur condition a développé chez les Maasai le sens de la prévoyance, le souci du lendemain³⁸. Leur grande préoccupation est

³⁷ P. H. Gulliver, 1969 a, p. 234–241.

³⁸ On dénie habituellement aux sociétés africaines une telle perspective d'avenir à échéance moyenne. D. Zahan, p. 141 : « Alors qu'il existe des termes variés pour marquer les différentes étapes du passé, depuis l'« hier » jusqu'à l'« autrefois », il est assez frappant de constater que dans beaucoup de langues africaines l'avenir se trouve peu différencié. C'est surtout en fonction d'un avenir très proche, le « demain », qu'il est caractérisé abstraitement. » J. Mbiti, 1969, p. 22 : « Au-delà de quelques mois à partir de maintenant, la conception africaine du temps est muette et indifférente. Cela signifie que le futur est virtuellement inexistant comme temps réel, mise à part la projection relativement courte du présent vers une période ne dépassant pas le laps de deux ans. » Cfr. J. Mbiti, 1971, p. 24.

de constituer un troupeau aussi nombreux que possible. Plus il y a de têtes de bétail, plus on a la chance d'en voir survivre un certain nombre en temps d'adversité, de sécheresse ou d'épidémie. Le bétail constitue l'unique capital du Maasai, la seule assurance pour l'avenir. Il le sait vulnérable, précaire, exposé aux aléas du climat, des circonstances, de la maladie. De là, la priorité absolue qu'il accorde au souci d'en accroître à tout prix le potentiel numérique.

Gulliver met le conservatisme maasai en relation avec ces données écologiques. A un peuple vivant dans des conditions d'existence pareilles, dit-il, le monde extérieur sous la forme d'agriculteurs africains et, plus tard, des différents représentants du monde européen, n'avait que peu de chose à offrir qui lui était d'une utilité directe ou qui représentait un avantage immédiat pour lui. S'il était relativement facile pour l'administration de voir ce qui pouvait être fait pour le développement d'une population d'agriculteurs sédentarisés, vivant dans des régions favorables à l'homme, il lui était beaucoup moins aisé de proposer aux pasteurs d'Afrique Orientale des innovations dont l'intérêt pouvait être immédiatement perçu par les participants. Les sévères limitations du milieu physique où évoluent les Maasai n'invitent pas particulièrement à tenter des expériences inédites et ne sont pas de nature à stimuler l'esprit d'expérimentation et d'aventure. Aux yeux des habitants, le changement est affecté du signe d'un désastre potentiel. S'éloigner des chemins battus de l'expérience du passé revient psychologiquement à compromettre et hypothéquer l'avenir. Un agriculteur peut plus facilement se permettre le luxe d'expérimenter avec des nouvelles cultures et méthodes. Il a le loisir de se lancer dans le changement en limitant les risques. Il peut prendre soin de garantir au moins sa subsistance en effectuant ses expériences avec les innovations sur une partie réduite de ses champs, utilisant le reste pour y cultiver les plantes traditionnelles selon les méthodes éprouvées. Chez le pasteur, la marge de sécurité permettant de s'intéresser aux nouveautés est beaucoup plus étroite. Si elles devaient échouer, les expériences avec les innovations risquent de faire encourir aux troupeaux des dangers mortels. L'administration n'a cessé de conseiller aux Maasai de diminuer le volume de leurs troupeaux en vue de réduire la pression sur les pâturages disponibles que le surpâturage menaçait de dégradation et même de désertification. En vain, évidemment, puisqu'un tel conseil était inconciliable avec le but essentiel de tout Maasai qui désire précisément accroître constamment le nombre de ses bovidés pour être assuré d'une subsistance au cas où des années maigres s'annonceraient — et l'expérience prouve qu'elles viendront inexorablement ! Les experts européens en élevage ont invité les Maasai à améliorer la valeur économique de leurs animaux en prenant les mesures appropriées pour qu'ils produisent davantage de lait et de viande. Mais les Maasai se sont interrogés : qui dira si de tels animaux ne se révéleront pas moins résistants à la sécheresse et à la famine que ceux que nous élevons depuis toujours ? Ils ont en tout cas jugé qu'il était plus prudent de ne pas courir le risque de payer les frais éventuels de l'expérience. Les efforts pour persuader les Maasai de la nécessité de se sédentariser échouèrent à leur tour. Aux yeux des intéressés, la sédentarisation menaçait leurs possibilités de mobilité et affaiblissait leur flexibilité, l'une et

l'autre tellement essentielles en temps de sécheresse et de famine. Et on pourrait multiplier les exemples. Gulliver fait remarquer, en outre, que les nouvelles perspectives que la culture européenne offrait aux Maasai ont dû leur paraître peu attirantes en termes de leur système socio-culturel traditionnel.

L'auteur a touché, à notre avis, un point essentiel de la question. On ne doit pas confondre sa théorie avec celle de R. S. Merrill. En introduisant l'élément écologique, Gulliver apporte effectivement une réponse à la question que nous avons posée à propos de l'exposé de Merrill.

L'étude récente de J. F. Munro sur le changement social chez les Kamba à l'époque coloniale vient confirmer d'ailleurs la valeur de l'hypothèse écologique. Analysant la réponse kamba aux innovations agricoles et commerciales dans le district de Machakos, l'auteur constate que celle-ci se révèle différente dans les circonscriptions septentrionales et occidentales d'une part, et dans les régions australes et orientales du district d'autre part. Les initiatives spontanées d'engagement dans les nouveaux secteurs de l'économie sont nombreuses dans les premières et rares ou inexistantes dans les secondes. On a donc affaire, dans une même ethnie, à l'intérieur des frontières d'un même district et chez une population adhérant à une culture commune, à des réponses différenciées à l'invitation au changement social. Or, il semble que ces réactions respectives soient liées aux variations de l'écologie. Du point de vue écologique, le district de Machakos se présente comme une zone de transition intermédiaire entre le pays kikuyu, caractérisé par un potentiel agricole élevé, d'un côté, et la réserve maasai où les conditions climatologiques et écologiques en général favorisent le pastoralisme, de l'autre côté. Les variations dans la réaction aux innovations coïncident avec celles du milieu écologique. C'est dans les régions adjacentes au pays kikuyu qu'on enregistre une réponse positive, tandis que dans les zones apparentées du point de vue écologique à la réserve maasai l'appel au changement demeure pratiquement sans écho^{38a}.

Si malgré tout la thèse de Gulliver ne parvient pas à nous satisfaire sur toute la ligne, c'est parce qu'elle n'est pas, elle non plus, entièrement libre de cette touche tautologique que nous avons décelée dans bien d'autres théories précédemment exposées. Cela se manifeste particulièrement dans la dernière partie de l'exposé qui, en y regardant de plus près, ressemble davantage à une simple réaffirmation du fait à expliquer qu'à une véritable explication. Est-ce que ce que Gulliver dit du peu d'intérêt présenté par les innovations d'origine étrangère du point de vue de l'économie, du système de valeurs et de l'organisation sociale des Maasai ne saurait pas être affirmé avec autant de droit et de justesse à propos des systèmes traditionnels chagga et kikuyu ? La question est précisément de savoir pourquoi Kikuyu, Chagga et tant d'autres peuples africains ont choisi de s'adapter, de trouver à la fois une voie pour s'insérer eux-mêmes dans le monde nouveau et un mode d'insertion des innovations apportées par ce dernier dans leur système traditionnel, tandis que les Maasai, en se tenant à l'écart, ont pris l'option contraire.

^{38a} J. F. Munro, 1975, p. 185.

11. Trois arguments pour être conservateur : une nouvelle lecture du conservatisme maasai

Plus on y réfléchit, plus la question paraît complexe. Aussi, on ne doit pas s'attendre à la voir résolue ici. Dans l'état actuel des recherches, il nous semble que le noyau de l'argumentation de Gulliver demeure valable. Mais elle appelle des compléments. Nous la reprenons ici à notre compte comme point de départ d'une réflexion plus élaborée et plus nuancée que nous proposons à titre d'hypothèse.

1. Le raisonnement de Gulliver, comme du reste celui de Tignor, contient le présupposé que le choix spécifique des Maasai ne fait pas d'eux des êtres étranges, incompréhensibles et impénétrables qui puiseraient l'inspiration pour leur attitude à la source secrète d'une nature maasai particulière et mystérieuse, secrétant pour ainsi dire un conservatisme congénital. Nos contacts avec les Maasai nous ont donné la conviction que, en soi et comme tel, ce peuple n'est ni plus ni moins doté d'un instinct conservateur spécial et vaguement mystique que n'importe quel autre peuple³⁹. C'est pourquoi nous acquiesçons à la validité de ce présupposé comme principe d'intelligibilité du comportement du peuple. Celui-ci agit fondamentalement comme tous les autres, c'est-à-dire *dans le but de préserver, de protéger et de défendre ses intérêts économiques vitaux*. Il a cru servir le mieux ce but en faisant un choix conservateur. Mais cette option fonde sa rationalité sur une situation écologique objective, au lieu de découler d'un amour aveugle et altier de la tradition ou d'une mystique de conservation prétendument inhérente à la psychologie ou à la nature maasai.

2. Mais ce comportement a d'autres ressources pour fonder sa rationalité. Au début de notre exposé sur les Maasai, nous avons rappelé les recherches de K. King. Cet auteur montre que, dès le début de la colonisation, il y avait une *minorité* de Maasai qui ont témoigné d'un intérêt incontestable pour l'apport occidental et qui ont participé aussi activement que les membres d'autres tribus du Kenya aux initiatives et activités proto-nationalistes et nationalistes se constituant et s'exprimant dans un cadre de référence et un langage modernistes. Avant cela encore, nous avons examiné le cas de Molonket Olokorinya Ole Sempele, qui appartenait à ce groupe minoritaire. En parcourant sa carrière, nous avons pu constater, non seulement chez Sempele mais *chez son peuple en général*, l'existence d'un sentiment positif, d'une attitude d'accueil, d'une ouverture à l'égard du monde nouveau, plus particulièrement à l'égard d'une dimension particulière de celui-ci, le christianisme. Enfin, nous avons vu dans quelles circonstances et à la suite de quels événements cette attitude initiale s'est transformée en son contraire, en une position négative à l'égard des étrangers et de la modernité, y compris ses aspects religieux⁴⁰.

Il nous semble que toute théorie explicative du conservatisme maasai se doit d'intégrer ces données. On se rappellera que les Maasai ont revu

³⁹ C'est du reste également l'opinion de quelqu'un qui les connaît beaucoup mieux que nous-mêmes : A. H. Jacobs, 1973, p. 334.

⁴⁰ Chap. XVIII, parag. 5.

leur attitude initiale à l'occasion du traité de 1904 et, surtout, qu'à partir de cette date les initiatives des Européens, sans faire exception pour celles des missionnaires, ont été interprétées par eux comme constituant des attaques ouvertes ou voilées *contre les intérêts vitaux de la tribu*. On retiendra que le monde blanc est conçu comme étant un et indivisible. Malgré son opposition ouverte au traité et même ses efforts pour inciter les Maasai à la révolte, ceux-ci ont vu à partir de 1904 en Stauffacher, contraint à contre-cœur de se soumettre aux mesures gouvernementales, un complice du colonisateur et un ennemi du peuple. Les initiatives prises par les Européens en vue d'accélérer ou de provoquer la modernisation des Maasai furent compromises par le traité de 1904 et, plus tard, de celui de 1911. Les Maasai ont lu le comportement subséquent des Européens à travers et à la lumière de ces faits traumatisants. Nous avons donné quelques exemples de cette évolution en retraçant la carrière de Sempele. Qu'on songe, par exemple, à la sédentarisation *forcée* de Stauffacher et à son amitié pour Molonket. On se souviendra que cette dernière prend aux yeux des Maasai le sens d'une mesure destinée à miner la force des Keekonyokie en les privant d'un *olaiuwenani* de talent. Les efforts pour démanteler l'organisation des guerriers, dont Tignor a correctement interprété la signification qu'ils avaient dans l'esprit des administrateurs comme Hemsted et Buxton, ont revêtu aux yeux des participants maasai un sens dérivé des événements de 1904 et 1911 dans le prolongement desquels ils furent situés et compris par le peuple. On les voyait procéder d'une même intention de base, celle de réduire les forces et les ressources de la tribu. La divergence de vue entre anciens et guerriers à ce sujet se situe sur le plan secondaire de la discussion concernant l'opportunité de la résistance armée, et peut être rattachée non seulement à l'opposition structurelle traditionnelle entre les deux groupes, mais aussi et davantage à leurs styles de comportement traditionnellement différents. Etant sur place, nous nous sommes spécialement intéressé à la façon dont les Maasai ont compris la volonté du gouvernement et des missions de scolariser les enfants de la tribu. Nous avons déjà dit que deux attitudes radicalement opposées coexistaient parmi les Maasai au sujet de la politique scolaire : une petite minorité reprochait aux Européens leur lenteur et leur inactivité en ce domaine et réclamait la fondation d'écoles plus nombreuses et meilleures ; la grande majorité était contre l'établissement de n'importe quelle école et ressentait profondément la pratique du recrutement des élèves. Ce qu'il convient de relever ici est que les informations que nous avons recueillies auprès des représentants des deux tendances, progressiste et conservatrice, révèlent une parfaite unité de vue sur le plan du sens et de la motivation des deux attitudes matériellement pourtant radicalement opposées. Les uns et les autres attribuaient aux instances européennes l'intention d'amoindrir la vitalité et les chances de survie et de résistance de la tribu. Le raisonnement des premiers s'apparentait à celui qui était si répandu chez les Kikuyu, tandis que pour les seconds le recrutement revêtait fondamentalement le même sens que celui accordé à l'amitié de Stauffacher pour Sempele. Les Blancs « volaient » les enfants pour en faire des esclaves ⁴¹

⁴¹ Interview J. Tompo Ole Mpaayei, 7-5-1973. Voir aussi R. L. Tignor, 1972, p. 281.

ou pour les transformer (mentalement) en Européens, c'est-à-dire en gens qui seraient perdus pour la tribu, qui se rangeraient du côté de ceux qui avaient spolié les Maasai de leurs terres. Enfin, nous avons vu que les missionnaires eux-mêmes avaient compris que l'opposition des gens à leur rejet de la clitoridectomie dérivait en dernière instance son inspiration et son sens des aliénations des terres maasai. Une théorie sur l'origine du conservatisme maasai ne saurait négliger l'impact des événements de 1904 et 1911. Serait-ce pur hasard que la résistance la plus hardie et la plus violente au changement social soit venue précisément de cette section du peuple qui avait le plus cruellement ressenti les conséquences de ces événements : les Purko⁴² ? Les faits prouvent que les déplacements forcés ont au moins confirmé le peuple dans une attitude qui se basait probablement déjà sur les intuitions mises en lumière par Gulliver. Car il n'entre pas dans nos intentions d'opposer l'élément que nous venons de dégager à la thèse de cet auteur. Dans la compréhension de la réalité concrète, les deux ne sauraient être dissociés puisque, précisément, ils concourent tous les deux à fonder sa rationalité et son intelligibilité. Comme nous l'avons montré, à elle seule l'argumentation de Gulliver s'avère insuffisante à expliquer l'attitude maasai. Mais l'ingérence du régime colonial dans les affaires territoriales et foncières des Maasai, dont nous avons mis en lumière l'impact causal, ne suffit guère non plus à cette fin lorsqu'on l'isole des considérations écologiques développées par Gulliver. En effet, l'immixtion désintégrant européenne dans le système foncier kikuyu n'a pas empêché les membres de cette tribu de s'ouvrir largement à l'apport occidental profane et religieux. Chez les Maasai, cependant, cette ingérence a conduit à créer une situation écologique fonctionnant comme une barrière au changement. Les déplacements forcés ont privé les Maasai de leurs meilleures terres, parfaitement aptes à supporter la sédentarisation et l'expérimentation agricole, pour les confiner dans des régions où l'une et l'autre étaient en fait impraticables ou impliquaient des risques estimés trop grands. C'est en définitive dans cette circonstance que réside le lien entre l'argument écologique et les événements de 1904 et 1911.

3. Il n'y a pas de solution simple aux problèmes complexes. Un troisième élément nous semble avoir concouru, moins peut-être à fonder à proprement parler dès le début, qu'à consolider après coup l'attitude résistante des Maasai. Le peuple a notamment eu l'occasion de voir se développer en son sein l'option alternative prise par l'infime minorité dont nous avons parlé. Il a pu constater de ses yeux à quoi un tel choix faisait aboutir ceux qui se laissaient tenter par lui. L'expérience n'était certainement pas de nature à l'inviter à une révision de son attitude de refus.

En effet, tout au long de la période coloniale il n'y avait pas la moindre indication que l'éducation occidentale ou la participation aux autres secteurs modernistes apportaient à ceux qui en avaient bénéficié ou s'y étaient engagés une promotion sociale ou un avantage économique quelconques

⁴² R. L. Tignor, 1972, p. 280 : « Ils (les Purko) avaient souffert plus directement des deux déplacements que les autres sections, parce qu'ils avaient été déplacés vers Laikipia en 1904 avant d'être forcés de se rendre dans la réserve élargie du sud. »

sur ceux qui étaient demeurés fidèles à l'orthopraxie traditionnelle ⁴³. Au contraire, tout semblait indiquer que la modernisation allait de pair avec la paupérisation de ses adhérents. La pauvreté à laquelle se voyaient réduits les chrétiens maasai constituait un exemple terrifiant pour les autres membres de la tribu. Sempele est de nouveau un cas typique. Nous avons vu comment il a fini par perdre le statut social qu'il possédait dans la société traditionnelle sans pouvoir en acquérir un équivalent dans l'univers moderne ⁴⁴. Comme jeune homme, Sempele était loin d'être sans ressources matérielles. Il possédait un troupeau nombreux et avait payé de son propre argent son voyage en Amérique ⁴⁵. Toute différente est l'image que brosse de son état Mme Stauffacher en 1930. C'est l'indigence totale, le dénuement : « Ils sont (Sempele et sa famille) pratiquement les gens les plus pauvres du lieu. Ils ne possèdent pas de bétail du tout, seulement quelques plantes dans le jardin. D'autres leur procurent des choses, comme du lait, et ils ont quelques poules. Personne ne semble savoir ce qu'il a fait de ses propriétés, car il en avait un tas jadis ⁴⁶. » On se rappellera aussi que les chrétiens de Siyiapei ont renoncé au projet de fonder une Eglise indépendante à cause de l'extrême pauvreté dans laquelle ils se trouvaient ⁴⁷.

Les Maasai jetaient le blâme pour la prolétarianisation de leurs frères convertis et modernistes sur le fait que ceux-ci s'étaient départis des chemins battus de la tradition ⁴⁸. A leurs yeux, l'infortune des Maasai progressistes

⁴³ Cfr. K. King, 1971 a, p. 137.

⁴⁴ Cfr. Chap. XVIII, paragr. 5.

⁴⁵ Voir K. King, 1970 ; 1971 b, p. 12.

⁴⁶ Lettre de M^{lle}. Stauffacher à sa sœur C. Brunemeier du 21-8-1930. Citée par K. King, 1971 b, p. 22.

⁴⁷ Voir Chap. XVIII, paragr. 5.

⁴⁸ L'écrivain maasi H. Ole Kulet a fait de ce thème très répandu une des idées centrales de son deuxième roman *To Become a Man*. Nous en reproduisons ici, à titre d'illustration, un passage essentiel. Dans le texte qui suit la ville figure comme symbole de la modernité et les raids du mode de vie traditionnelle. Le bétail a toujours constitué pour les Maasai le signe de la richesse économique, ainsi que la base du statut social et du pouvoir politique. « En marchant il passait à côté d'un large troupeau de bétail qui broutait. Il se souvient des désirs qu'il avait caressés avant de se rendre en ville, mais qui ne s'étaient jamais matérialisés. « La vie n'a pas été bonne pour moi », se dit-il, en longeant le troupeau. « Mais certainement, ceci n'est pas la fin de la route. J'essaierai l'autre direction. » « En continuant son chemin il pensa à son père. Il s'imagina quelle avait dû être sa colère en apprenant que Leshao n'avait pas participé au raid de bétail. Il songea aux jeunes gens de son groupe d'âge, particulièrement à Mbulung. Il se demanda si celui-ci avait ramené du bétail de ce raid à la maison. « Si oui », se dit-il, « je ne sais pas où me cacher. Mon père me comparera à Mbulung qui a été circoncis en même temps que moi et dont le père est riche, mais qui partit pour un raid, alors que moi, le fils d'un pauvre vieil homme, je me suis enfui vers la ville pour en revenir plus pauvre que jamais. Et s'il se rappelle les treize bœufs vendus pour payer mon minerval à l'école, il risque de me transpercer à mort de sa lance ou bien de devenir fou. Je sais ce que je ferai en arrivant au village. J'organiserai un raid de bétail, et avant que mon père ne sache que je suis revenu il verra notre enclos rempli de bétail. » Enfin il arriva à la *manyatta*. C'était le soir. Les femmes étaient en train de traire les vaches. C'étaient elles qui aperçurent d'abord. Elles éclatèrent de rire. Les enfants accoururent pour voir ce qui provoquait le rire de leurs mères. Tout le monde avait entendu que Leshao s'était enfui la nuit pour éviter de participer à un raid. Même si avant que cela ne soit arrivé, tout le monde l'avait loué à cause du courage qu'il avait déployé au cours d'une chasse au lion, mainte-

appauvris ne faisait que prouver la justesse de leur propre option traditionaliste et conservatrice. Elle les confirmait dans leur résistance à tout changement inauguré par les hommes blancs qui n'avaient apporté à la tribu que malheur sur malheur.

Evidemment, on pourrait rétorquer que, objectivement, le triste sort des Maasai progressistes était davantage la conséquence de la mentalité traditionaliste de la majorité écrasante du peuple que sa cause. Dans une société ennemie du changement, les modernistes sont condamnés à échouer parce que, précisément, on demeure indifférent ou hostile à leurs entreprises et par définition ni leurs efforts ni leurs réalisations ne sont reconnus ou valorisés. C'est la raison pour laquelle nous avons pu expliquer en partie aussi bien le succès de Thuku que l'échec de Sempale en rattachant l'un et l'autre aux attitudes de base différentes de leurs peuples respectifs à l'égard du changement socio-culturel⁴⁹. Mais là n'est pas la question. Il importait ici de rendre compte, au-delà des réalités objectives, de la pensée du peuple et de la façon dont il a concrètement justifié ses options. Que cette pensée manque de rigueur logique, raisonne en cercle vicieux et trahisse des rationalisations subjectives, n'enlève rien à son impact sur les esprits et, par là, sur les événements et le cours de l'histoire.

Les trois raisonnements qui sous-tendent le conservatisme maasai à l'époque coloniale nous ramènent tous aux préoccupations économiques du peuple. Celles-ci constituent le nœud de l'affaire. Ce sont son bien-être, ses intérêts vitaux, sa survie que la tribu a sentis menacés par les innovations étrangères et qu'elle a voulu sauvegarder. L'ensemble de l'exposé sur les Maasai a également démontré que la réponse négative du peuple aux efforts d'évangélisation ne constitue qu'un aspect de sa résistance à la modernisation et au changement socio-culturel comme tels. La pertinence de la question de l'adaptation du christianisme à la culture autochtone comme condition de réussite de l'entreprise missionnaire se trouve relativisée, submergée par cette dimension plus large et plus englobante, et comme noyée en elle. En ce qui concerne plus particulièrement le problème de la clitoridectomie, la connexion de la résistance aux tentatives pour abolir cette coutume avec l'opération des aliénations foncières, et avec la présence et la politique coloniale en général, est manifeste. Le parallélisme avec la situation au Kikuyu est frappant sous cet aspect. Entretemps, personne ne songera à expliquer le réflexe négatif des Maasai à l'égard du christianisme par cet aspect de la stratégie missionnaire protestante. Essayer de le faire paraîtrait tout aussi génial que l'attribution

nant tout le monde le considérait comme un lâche. Des hommes passèrent devant lui sans le saluer. D'autres, le saluèrent mais sans ajouter le moindre mot à leur salutation. Ceux de son groupe d'âge se moquaient de lui. Ils chantaient des chansons déplorant sa désertion. Les jeunes filles se bouchaient le nez en s'approchant de lui : il sentait le savon, disaient-elles, ce qu'elles n'appréciaient guère. Une seule personne ne le méprisait pas, Mbulung. Il souhaite la bienvenue à Leshao revenant à la *manyatta*, et il alla même jusqu'à le congratuler pour avoir quitté pour la ville. « Parce que », expliqua-t-il à Leshao, « c'est seulement en y allant que tu as été capable de découvrir qu'il n'y a rien là-bas. Suis-moi, je te montrerai le bétail que j'ai ramené de ce raid. » H. Ole Kulet, p. 129—130. C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ Chap. XVIII, paragr. 5.

de la victoire du général Wellington à un rhume de foin de son adversaire de Waterloo. La lutte épique des missions protestantes contre l'*irua* n'a pas empêché les Kikuyu d'embrasser avec avidité et christianisme et modernité. Le pays kikuyu est chrétien malgré le onzième commandement du docteur Arthur. Inversement, l'abstention d'opposition à la clitoridectomie n'a pas assuré les missionnaires catholiques parmi les Maasai de résultats plus éclatants que ceux de leur collègues protestants. Comme dans le cas des Arusha, la résistance constitue chez les Maasai un fait massif et global dont l'explication doit être cherchée ailleurs que dans la colonne des faits divers de l'histoire missionnaire.

12. Une double leçon de prudence

L'étude comparative confirme notre exégèse des faits kikuyu. Elle suggère que la recherche des éléments explicatifs de la réussite et de l'échec, partiels ou complets, de l'entreprise missionnaire ne peut se limiter à ne prendre en considération que la nature de la stratégie des missions, exprimée en termes d'amour et de manque d'amour, d'adaptation ou d'inadaptation. Elle ne saurait même pas se borner à l'examen des seuls facteurs religieux. Le missionnaire avec ses choix théologiques et culturels, la dimension religieuse avec ses expressions symboliques, constituent des fils trop minces pour y suspendre tout le poids des événements qu'on leur demande d'expliquer. Ils ne savent même pas en porter les aspects essentiels et vraiment déterminants. La myopie d'une approche abstraite et le regard prévenu en faveur des thèses missiologiques établies du moment semblent responsables de la surévaluation du rôle et de l'importance étiologiques, en bien ou en mal, des politiques missionnaires et des facteurs religieux. Les phénomènes religieux et culturels de la conversion et de la résistance, de l'indépendance et de la fidélité à l'Eglise fondatrice, apparaissent comme organiquement incrustés et vitalement ancrés dans un contexte politique, économique, social qui les dépasse et les englobe, mais auquel ils doivent être rattachés si l'on veut dégager le symbolisme qu'ils véhiculent et les significations dont ils sont porteurs. Ce n'est qu'après le détour à travers ce contexte aux multiples facettes qu'on osera se permettre éventuellement, en connaissance de cause et avec équité, de mettre en cause certaines responsabilités. Les missionnaires n'apparaissent pas toujours, ni partout, ni nécessairement comme les agents sociologiques déterminant en profondeur les phénomènes culturels que nous appelons conversion, passage d'une religion à une autre, et résistance, fidélité à la religion ancestrale. Semblablement ils ne sauraient être tenus toujours, partout et nécessairement pour les vrais responsables des mouvements schismatiques survenus au sein des Eglises locales qu'ils ont fondées. Les facteurs déterminant réellement la nature de la réponse africaine peuvent se cacher parmi les composantes du contexte général plus large où se situe la rencontre entre le christianisme et les peuples africains, contexte dont les deux composantes majeures sont la tradition et le fait colonial. Il est frappant de voir, en effet, que, aussi bien les Kikuyu et les Chagga que les Maasai et les Arusha, paraissent avoir élaboré à l'avènement du christianisme sur leur horizon

une réponse qui varie à la fois selon les modalités particulières de la présence coloniale et les caractéristiques spécifiques des conditions et modes de vie, des traits psychologiques, des réflexes et des structures hérités de la tradition. Dire de la stratégie missionnaire qu'elle fonctionne comme une variable secondaire est probablement déjà surévaluer son importance. On dira avec plus de justesse qu'elle apparaît comme un catalyseur accessoire. Dans ce sens, la recherche qui a été menée ici corrige les affirmations massives de Barrett et rejoint, en la complétant, l'intéressante théorie de Horton.

Ces vues risquent de heurter ceux qui prônent la nécessité d'une interprétation du religieux effectuée principalement en termes du religieux. Elles choqueront peut-être d'autres qui croiront en danger l'autonomie de ce religieux. Aux premiers, nous demanderions s'il est vraiment prouvé qu'une meilleure compréhension du vécu des participants africains exige nécessairement la mise en œuvre de la distinction qu'ils pratiquent, et que l'intelligence d'une réalité étudiée est vraiment en toutes circonstances le mieux servie par le compartimentage qu'ils lui appliquent. Quant aux seconds, nous les inviterions à examiner si leur crainte ne s'enracinerait pas dans les seules déficiences logiques d'une certaine apologétique théologique.

Quoique nous ayons pris soin d'indiquer d'avance clairement les limites de l'examen comparatif entrepris, il nous paraît utile, pour terminer, de mettre en garde contre l'extension abusive de la validité des conclusions de nos recherches. Nous avons la conviction — car c'est à peu près ce à quoi le chercheur est autorisé à conclure : une conviction — qu'elles sont valables pour les quatre tribus est-africaines à l'époque étudiée ici. Ce qui s'est passé chez ces peuples à une date ultérieure constitue un autre problème. Forcément, ce qui s'est passé dans d'autres tribus est également une question différente. Notre exposé ne contient aucun élément qui permettrait de préjuger quoi que ce soit à ce sujet. En voulant généraliser indûment, ou en tolérant l'utilisation de nos conclusions à cette fin, nous succomberions nous-mêmes à un défaut tant de fois dénoncé au cours de ces pages. Le moyen de mériter le droit de généraliser en connaissance de cause et de formuler des conclusions valables à l'échelle de tout le continent africain suppose au préalable l'accomplissement d'une triple démarche. Il s'agirait d'abord d'élargir les horizons géographiques et humains en effectuant pour tous les peuples d'Afrique l'étude que nous avons faite sur quatre d'entre eux. Ensuite, il conviendrait d'étendre le champ temporel, d'intégrer la dimension diachronique, en interrogeant les réactions africaines au christianisme dans le contexte nouveau créé par l'accès des pays colonisés à l'indépendance. Enfin, nous avons le sentiment qu'une telle étude devrait également couvrir l'interaction entre les populations africaines et l'autre grande famille religieuse qui s'est imposée de l'étranger à l'Afrique, notamment l'islam. Selon une thèse largement répandue et généralement acceptée, l'islam doit en grande partie ses succès sur le continent noir au caractère minimaliste de ses exigences de rupture, à l'aisance avec laquelle il intègre l'héritage ancestral, à la facilité avec laquelle il s'adapte aux situations et aux cultures locales. On aime à mettre en contraste sous cet aspect l'attitude des adeptes de la religion de Mohammed et

celle des disciples du Christ ⁵⁰. Dans quelle mesure cette théorie est-elle appuyée par les faits ? Dans quelle mesure relève-t-elle du genre littéraire des slogans incontrôlés ? Nos efforts pour parvenir à une meilleure intelligence des réactions africaines à la pénétration du christianisme recevraient certainement de l'étude de la rencontre de l'islam et des populations d'Afrique lumière, inspiration et fécondité. Un programme lourd, dira-t-on, et un effort long. Les généralisations, qui seraient autre chose que des masques pour couvrir notre ignorance, sont à ce prix. Elles ne peuvent éviter le détour par le dédale des études monographiques.

On nous aurait mal compris si on croyait que nous mettons en cause la nécessité de tenir compte de la culture autochtone dans l'évangélisation ⁵¹. De même on se rendrait coupable d'extrapolation illégitime de nos conclusions en prétendant que l'attitude des missionnaires vis-à-vis des cultures locales n'est jamais et dans aucun cas pertinente pour la compréhension de la réaction africaine au christianisme. Tout ce que nous disons est que, à notre avis, et contrairement à ce qu'affirment Barrett et Platt, elle ne l'a pas été dans les cas étudiés ici. Notre argumentation n'implique pas de condamnation de la stratégie missionnaire d'adaptation, ni même une sous-estimation de sa valeur et de son importance. En revanche, elle contient, nous semble-t-il, une double invitation à la prudence. Prudence, d'abord, dans nos jugements sur le passé. C'est une tentation constante d'interpréter celui-ci à travers le filtre simplifiant et défigurant du présent, et souvent d'un présent lui-même rétréci aux dimensions de quelques idées à la mode. L'homme de science se dégrade en acceptant de juger le passé selon les critères, non critiquement examinés et vérifiés, que secrète la propagande du jour, et en sacrifiant la complexité du réel sur l'autel de la simplicité fallacieuse des slogans. Ce n'est pas parce qu'il est de bon ton aujourd'hui de charger les missionnaires de tous les péchés d'Israël, que ces assertions, simplistes par la réduction des perspectives qu'elles opèrent et les généralisations indues qu'elles pratiquent, doivent être naïvement assumées par le chercheur. Sa tâche consiste précisément à les évaluer au contact du réel envisagé dans toutes ses dimensions et dans toute la richesse de sa complexité.

Prudence, ensuite, dans l'élaboration d'une stratégie missionnaire pour le temps présent, particulièrement dans la détermination des priorités du projet pastoral. Nous n'avons pas la mémoire aussi courte que nous ne nous souvenons plus comment, ces dernières décades, l'Eglise en Occident a tour à tour essayé de conjurer la crise qui la traverse par des efforts déployés en faveur d'organisations de pénétration dans le monde ouvrier, par les innovations liturgiques, les diverses initiatives couvertes par le terme d'*aggiornamento*, le renouveau biblique et patristique en théologie, dans la pastorale et la catéchèse, par l'essor du mouvement œcuménique. Tout ce zèle s'est avéré incapable d'enrayer la vague de contestation, d'in-

⁵⁰ Cette opinion est tellement commune parmi les missiologues et les théologiens que nous nous abstenons de tout renvoi. On la rencontre également fréquemment chez les anthropologues et historiens d'Afrique.

⁵¹ Nous nous sommes très clairement exprimé ailleurs à ce sujet : V. Neckebrouck, p. 221—237.

différence, de déchristianisation déferlant sur l'Occident, tout simplement parce que ces remèdes préconisés avec enthousiasme ont omis de toucher au fond du problème manifesté par une crise dont on localisait mal les véritables déterminants⁵². En particulier, on a négligé de tenir compte du fait que « l'Eglise est en crise parce qu'il y a, plus largement et plus profondément, crise du monde. En dernière analyse les facteurs qui bouleversent l'Eglise ne trouvent pas leur origine à l'intérieur de la théologie et de la vie ecclésiale. Ils sont mondains, et la foi et la théologie n'en sont affectées qu'en vertu de la loi d'interférence des phénomènes et des secteurs qui régit notre monde »⁵³. « La révolution copernicienne intervenue dans notre expérience de la vie ne constitue pas d'abord un événement religieux ou irreligieux, mais une transformation de la relation de l'homme au monde. Il s'agit là d'un événement purement profane, intérieur au monde, d'une nouvelle expérience du monde et de l'existence »⁵⁴.

Une omission similaire risque d'affecter la pastorale missionnaire contemporaine dans la mesure où elle semble pratiquer une rétraction de la problématique dans la question de l'adaptation, une concentration des efforts et des préoccupations autour de ce problème. Exactement comme l'effort de redressement et de renouveau en Occident, la pastorale missionnaire limite de la sorte son champ d'attention à une affaire purement intrareligieuse qui peut se contenter de recevoir ses lumières et ses solutions d'un seul réaménagement de l'enclos fermé de la théologie. Il s'agirait seulement de revoir quelques thèses et pratiques classiques en rapport avec la relation entre l'évangile et le monde païen et d'injecter dans les veines des agents de l'évangélisation une dose accrue de charité théologique pour voir s'évaporer comme par enchantement tous les problèmes. C'est l'impression qui se dégage d'une lecture des auteurs dont nous avons discuté les thèses dans la dernière partie de cet ouvrage, et qui sont symptomatiques de toute une tendance de la pensée missiologique d'aujourd'hui. L'erreur qui se cache dans cette perspective est parallèle à celle que nous venons de rappeler à propos des premières tentatives de restauration théologique en Occident. Celles-ci étaient, bien entendu, légitimes, valables et nécessaires. Elles n'omettaient pas moins pour autant de toucher aux racines du mal qu'elles entendaient combattre et dont l'origine se situe en dehors du rayon d'action propre et spécifique du religieux. Pour les repérer, il fallait s'aventurer dans le monde profane entourant de tous côtés et risquant de submerger une forteresse théologique croyant toujours fermement à sa souveraine autonomie et à sa pleine suffisance. De même, il ne saurait être question de mettre en question la légitimité, la valeur et la nécessité de l'effort d'adaptation missionnaire. Le danger que nous percevons consiste à ce qu'on perde de vue la connexion de ce problème théologique, ecclésiologique, pastoral, avec le contexte mondain, profane, politique, économique, social, où il se pose et qui, au moins dans les cas examinés ici, rend transparentes et explique vraiment les réactions africaines au christianisme. S'imaginer qu'on puisse influencer celles-ci de manière

⁵² *Ibidem*, p. 37.

⁵³ *Ibidem*, p. 264.

⁵⁴ E. Schillebeeckx, 1967, p. 136.

décisive en pratiquant une politique d'adaptation nous paraît un leurre tout aussi dangereux que celui dont sont tombés victimes tant d'apôtres et réformateurs zélés d'un certain *aggiornamento* du catholicisme occidental. Comme ce dernier ne saurait amorcer valablement son effort de reconstruction et effectuer une reprise énergique sans comprendre en profondeur et intégrer l'impact sur le religieux des mutations ayant lieu dans la conception du monde et l'expérience de l'existence profanes, la pastorale missionnaire africaine nous semble condamnée à ne pouvoir secréter que de maigres palliatifs aussi longtemps qu'elle se laisse obnubiler par la question de l'adaptation considérée isolément et en omettant de prendre en considération l'influence du contexte profane qui semble être le vrai laboratoire où se forment et se distillent les différentes réponses africaines au message et à l'action missionnaires. Notre exposé a démontré, en effet, que ces réactions reçoivent davantage leur intelligibilité de la conjoncture profane, économique, politique, socio-culturelle, que des variables proprement religieux et missionnaires.

Il est bon de prêter à la question de l'adaptation l'attention qu'elle mérite. Il est nécessaire de lui accorder la place qui lui revient au sein d'une pastorale africaine d'ensemble. Mais la couper de l'immense bouillonnement qui agite les masses africaines et qui provient de leur insertion dans la conjoncture générale, profane, du continent, c'est se priver d'une source essentielle d'intelligibilité. C'est également à coup sûr se préparer de durs réveils. En attendant, une certaine distanciation à l'égard des thèses massives et généralisantes, à l'égard des attitudes s'inspirant davantage des slogans et des passions que de la clairvoyance, de l'information et de la réflexion, un certain scepticisme vis-à-vis des affirmations tranchantes et des accusations faciles, un doute radical sur les programmes autocratiques et unilatéraux dans la conduite des affaires missionnaires, résument les exigences minimales commandées par la double leçon de prudence que nous venons de dégager ⁵⁵.

⁵⁵ Certaines études n'ont paru ou ne sont parvenues à notre connaissance que lorsque nous avons terminé la rédaction de notre ouvrage. A. Kagame a couché sur le papier ses objections contre les idées de P. Tempels auxquelles nous faisons allusion à la note n° 3 du Chap. III. Voir : A. Kagame, *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris, 1976, surtout p. 210—218. Nous n'avons plus eu l'occasion de consulter la nouvelle étude de R. L. Tignor, *The Colonial Transformation of Kenya. The Kamba, Kikuyu and Maasai from 1900 to 1939*, Princeton, 1976. Il est probable que ce livre comporte des données se rapportant à divers thèmes soulevés dans notre étude. Nous n'avons pas non plus vu l'ouvrage de M. Perham, *East African Journey*, Londres, 1976.

Le livre relate des impressions rapportées d'un voyage effectué au cours des années 1929—1930 au Kenya et au Tanganyika. Son intérêt pour la problématique dont nous traitons au Chap. XIX saute aux yeux. L'article de R. Waller, *The Maasai and the British 1895—1905. The Origins of an Alliance*, JAH, 1976, confirme notre thèse de l'importance des événements de 1904 et 1911 pour la compréhension du conservatisme maasai. A propos de ce conservatisme maasai le Prof. J. Vansina nous signale des Etats-Unis que J. Berntsen travaille à la rédaction d'une thèse importante sur les origines de ce phénomène. Comme nous l'avons noté nous-mêmes Chap. XX, paragr. 11, la complexité de cette question est telle qu'elle appelle d'urgence un nouvel examen approfondi. En attendant, il nous étonnerait que celui-ci mette en question les points fondamentaux de notre argumentation dans la discussion avec D. Barrett. Mais l'étude récente

la plus importante de notre point de vue est sans aucun doute celle de N. Etherington sur les réactions africaines à l'évangélisation dans l'Est de l'Afrique du Sud : *N. Etherington, Social Theory and the Study of Christian Missions: A South African Case Study*, A—L, 1977. Ce travail suggère que, dans cette région aussi, en fin de compte les réalités sociales, politiques, économiques de l'Afrique ont joué un rôle beaucoup plus important dans l'orientation du développement des missions que les croyances religieuses, les intentions, les stratégies et les structures des sociétés missionnaires. Nous ne pouvons nous empêcher de citer un passage significatif : « Success in making converts appears to have been totally unrelated to the strategies of missionaries. Bishop Colenso advertised his willingness to tolerate polygyny and the exchange of bride wealth but made only a handful of converts during a long missionary career. Americans who took a hard line on these issues did considerably better. Berlin and Hermannsburg missionaries who minimized liturgical spectacles won adherents while the Oblates who staged impressive ceremonies failed utterly. Itinerant preaching proved to be no more effective than sedentary station work. » (op. cit., p. 35.) Enfin, l'article de W. De Craemer - J. Vansina - R. For, qui figure dans notre bibliographie comme inédit, a depuis lors été publié dans le dernier fascicule de l'année 1976 de la revue CSSH.

Registre

Dans ce registre sont répertoriés les noms de personnes, de peuples, de lieux géographiques, d'associations, d'institutions, de documents importants, ainsi que les termes en langues étrangères.

- Aberdares Voir : Nyandarua (monts)
 Aberdeen 7
 Addis Abeba 141
 Advisory Committee on African Education 199
 Africa Inland Church 142
 Africa Inland Mission 142, 162, 192, 202, 213, 214, 246, 253, 262, 264, 265, 269, 272, 336, 339, 351, 401, 454, 455, 473, 489, 529, 530, 531, 533, 535, 536, 537, 539
 African Association 169
 African Christian Church and Schools 339, 489
 African Christian Marriage and Divorce Ordinance 218
 African Independent Orthodox Church 462, 522, 527, 550
 African Independent Pentecostal Church of Africa 3, 6, 276, 307, 310, 311, 316, 330, 332, 333, 334, 336, 339, 340, 342, 343, 348, 349, 353, 354, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 375, 378, 379, 390, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 416, 417, 418, 419, 449, 450, 451, 452, 454, 455, 457, 458—466, 467, 470, 471, 472, 474, 478, 486, 488, 489, 490, 491, 493, 496, 501, 509, 510, 511, 522, 527, 547, 548, 549, 550, 557, 558, 561, 569, 577, 579, 580
 African Independent Pentecostal Church of Kenya 463, 464
 African Israël Church Ninive 308
 African Mission of Holy Ghost Church 184
 African National Church 493
 African Orthodox Church 378, 459
 African Orthodox Church and Schools 359
 Afrique Centrale 7, 308, 410
 Afrique de l'Ouest 75, 355, 506
 Afrique du Sud 12, 17, 35, 36, 75, 95, 118, 121, 123, 131, 136, 178, 183, 302, 309, 355, 356, 359, 462, 569, 581, 620
 Afrique Orientale Passim
 Afrique Orientale Allemande 128, 561 Voir aussi : Tanganyika
 Agacuka 334
 Agape 478, 510
 Agbandi 427
 Aguthi 34
 Aix-La-Chapelle 7
 Akieki 35
 Aladura 307, 411
 Alexander, D. G. 355, 356, 357, 358, 359, 362, 368, 454, 456, 457, 459, 462, 471
 Allemagne (Allemands) 65, 108, 109, 133, 480, 503, 551, 552, 554, 558, 560, 562, 565, 566, 567, 568, 573, 581, 583, 590
 Alliance Highschool 202
 Alliance of Protestant Missionary Societies 202, 210, 216, 218, 253, 261, 270
 Amanazareth 308
 Amba 419
 Amérindiens 89, 443
 Amérique (Américains) 68, 95, 133, 142, 187, 203, 220, 274, 355, 402, 473, 480, 530, 534, 535, 537, 613, 619, 620
 Anabii 180
 Anake a Forty 268
 Andu 91, 92, 384, 389
 Andu A Iremba 180
 Angleterre (Anglais) Passim
 Anglicans 40, 108, 141, 142, 148, 167, 214, 250, 269, 270, 272, 313, 336,

- 352, 354, 355, 356, 358, 360, 367,
 454, 455, 462, 463, 472, 473, 489,
 490, 556 Voir aussi : Church Mis-
 sionary Society
 Antigua 355
 Apostles Revelation Society 308
 Arabes 14, 26, 84, 106, 107, 120, 133,
 134, 182, 187, 506, 552
 Arabica 574
 Ararami 180
 Arathi 180
 Aroti 180
 Arthur, J. W. 146, 147, 148, 149, 176,
 213, 246—248, 253—261, 267, 269,
 286, 341, 349, 352, 374, 399, 401,
 473, 521, 615
 Arusha Peuple : 23, 481, 482, 483,
 485, 503, 504, 543, 544, 546, 549,
 557, 558, 583—591, 596, 615 Ville :
 583, 585 Déclaration : 583
 Asi 35
 Asiatiques 12, 117, 118, 146, 158, 163,
 166, 169, 170, 171, 172, 173, 177,
 182, 187, 351, 369, 444, 561, 571,
 574, 576
 Asie 107, 588
 Association Universelle pour la Pro-
 motion des Noirs 355
 Ata 518, 519
 Athi 35, 36, 46, 47, 50
 Athomi 211
 Athongo 288
 Attila 34
 Attorney General 459
 Augustana Lutheran Church 554
 Australie 12, 118, 273
 Autriche 117
 Aymara 443
 Azande 428

 Babwa 427
 Bagus 110
 Bambole 427
 Bamileke 556
 Bangiri 404
 Bantu 25, 27, 30, 34, 35, 37, 43, 44,
 46, 47, 51, 52, 60, 68, 69, 79, 93,
 132, 183, 296, 435, 437, 441, 480,
 619
 Barabiu 43, 57
 Baraguya 93
 Baraza 257, 374
 Baring, E. 533
 Baringo 17
 Barlow, R. 145, 167, 212, 514, 515,
 516, 530, 536
 Basuto 95
 Batuni 344
 Beattah, J. 356, 365
 Beecher, L. 167, 214, 270, 272
 Belgique 133, 446, 473
 Bell (Col.) 600
 Bengladesh 169, 170
 Bergson, H. 449
 Berlin 620
 Bible 102, 123, 145, 164, 167, 175,
 176, 181, 182, 183, 184, 187, 188,
 273, 279—286, 291, 354, 356, 357,
 376, 378, 381, 382, 390, 423, 427,
 436, 437, 455, 456, 458, 459, 460,
 461, 462, 463, 472, 478, 479, 490,
 511, 512, 617
 Bir Gao 30
 Birmanie 440
 Blumer, L. 482, 502
 Bochimen 36
 Boer 118, 302
 Book of Common Prayer 455
 Borori 84
 Bouddha 440
 Boyes, J. 110
 Boy's Brigade 263
 Brabant 446
 Brazzaville 347
 Bretagne 441, 446
 Bruxelles 7
 Buganda 109
 Bugisu 293
 Bukusu 26
 Burton, R. 108
 Burugu 57
 Burundi 36
 Buxton, C. 601, 611
 Eyatt, H. 567, 568, 573, 574
 Bystander (The) 159

 Californie 118
 Calvaire 457

- Cameron, D. 568, 573, 574, 575
 Cameroun 556
 Campbell, H. D. 402
 Campagne Est-Africaine 128, 129, 246
 Canada 12, 118, 252
 Canterbury 459, 462
 Cap (Le) 12, 581
 Cargo (Culte du -) 310, 313, 409, 452
 Carrier Corps 128, 149
 Catalans 287
 Catholic Carrier Corps 149
 Catholicisme (Catholiques) 141, 142, 188, 192, 194, 202, 210, 211, 212, 216, 217, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 313, 335, 339, 340, 355, 356, 357, 360, 370, 371, 378, 379, 382, 405, 443, 444, 445, 455, 456, 463, 466, 471, 472, 478, 481, 482, 486, 489, 490, 502, 512, 514, 515, 516, 542, 549, 551, 555, 556, 571, 615, 619
 Chagga 60, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 490, 503, 543, 544, 546, 548—550, 554, 555, 556, 557, 558, 560, 561, 563, 569, 570—581, 582, 584, 586, 588, 589, 590, 593, 609, 615
 Chagicho 44
 Chania 16, 329
 Chiambone 30
 Chine 106, 446, 506, 564
 Chogoria 251, 261
 Christ 72, 164, 175, 185, 273, 282, 308, 335, 336, 364, 445, 457, 461, 466, 477, 617
 Christian Holy Ghost Church of East Africa 184
 Chuka (ou : Cuka) 14, 32, 63, 143
 Church Missionary Society 108, 142, 146, 147, 158, 161, 162, 173, 174, 175, 202, 214, 267, 272, 351, 352, 354, 355, 379, 455, 473, 480, 486, 519 Voir aussi : Anglicans
 Church of Scotland Mission 142, 143, 144, 145, 146, 147, 156, 158, 159, 161, 167, 171, 181, 202, 203, 206, 213, 214, 218, 221, 233, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 257, 258, 260, 262, 266, 269, 270, 272, 337, 351, 369, 370, 385, 454, 455, 473, 492, 502, 514, 519, 521, 540 Voir aussi : Presbytériens
 Church of the Lord 308
 Church of the Prophets 184
 Ciringi 179
 Colenso (Mgr) 620
 Comely, J. 270
 Communauté est-africaine 583
 Communisme 182
 Comoglio, F. 370
 Conference of Governors of the East African Dependencies 254
 Confrérie 58, 221, 223
 Confucianisme 440
 Congo belge 63, 348
 Congo français 347, 348
 Conseil Chagga 576, 578, 579, 588
 Conseil exécutif 119, 246, 260
 Conseil législatif 23, 119
 Conseil missionnaire 150
 Conseil mondial luthérien 480
 Conseil national luthérien 554
 Conseil œcuménique des Eglises 2
 Consolata Mission 142, 145, 164, 339, 370
 Convention of Associations 171, 259
 Coomba 105, 113, 128
 Copernic, N. 618
 Couchites 52
 Couchitique 31, 34, 35, 36, 37, 51, 60, 231, 234, 236
 Creameries Cooperative of Kenya 595
 Cuma 32
 Dagoretti 111, 112, 120
 Dar es Salaam 562, 565
 Darwin, C. 208
 Davis (Dr) 246, 247
 Decken (Von der) 108
 Delamere (Lord) 118, 136, 569, 581
 De Monchrestien, A. 148
 Dernburg, B. 565, 566
 Devonshire Declaration 171, 177, 561, 573
 Dilling 234
 Dini Ya Jesu Kristo 185
 Dini Ya Msambwa 469

- Dini Ya Roho 180
 Diop, B. 467
 Djengis Khan 34—35
 Djibouti 234
 Donyo Sabuk 14, 18, 592
 Downing, K. L. 402
 Downing, L. H. 264, 402
 Dundas, C. 572, 573, 574, 575
 Durkheim, E. 413

 East African Association 169, 171,
 174, 175, 176, 177, 178, 179, 344,
 474, 517, 522, 523, 524
 East African Indian National Con-
 gress 166, 167, 170,
 East African Israël Church 184
 East African Scottish Industrial Mis-
 sion 142
 East African Women's League 259
 East Africa Syndicate 18
 Ecosse 6, 369, 463, 502
 Edimbourg 459, 462
 Education Committee of the Mis-
 sionary Societies of Great Britain
 and Ireland 191
 Eglise Africaine Orthodoxe 355,
 358, 359
 Eglise Grecque Orientale 457
 Eglise Luthérienne du Tanganyika
 du Nord 480
 Egypte 106, 108, 390
 Elgeyo 63, 110
 Elgon 26
 Eliot, C. 18, 109, 114, 117, 118, 119,
 120, 121, 134, 143, 188
 Embu 12, 14, 15, 26, 32, 34, 39, 44,
 45, 55, 57, 61, 63, 105, 107, 110,
 215, 221, 237, 361, 463, 464
 Ethiopie 11, 12, 26, 52, 141, 525,
 569, 581
 Ethiopiennes (Eglises) 309

 Fang 347
 Finlande 117
 Fondamentalistes 192, 210, 274, 275,
 471, 472, 539
 France 65, 109, 133, 274, 409, 443,
 473
 Frazer, J. 186

 Freud, S. 212, 401, 413, 447, 491, 569

 Gabon 347
 Gachadi Akimoni 360
 Gachui, H. 350, 351, 362
 Gachukia, H. 351, 357, 359, 362
 Gakarara 340, 350
 Gakenge 283
 Gaki 15, 16, 32, 36, 37, 39, 61, 121,
 122
 Gakuyu 256
 Galla 31, 34, 37, 141
 Ganda 26, 166
 Gandhi, M. 174, 175, 525
 Garvey, M. 355
 Gatanga 339
 Gathano 17
 Gathirimu 57, 168, 287, 523, 524
 Gathoga 391
 Gathoni Wa Kihato 251
 Gatu, J. 492, 542
 Gatung'ang'a 43, 44
 Gatungu, A. 357, 358, 359, 372, 462
 Gelishu (Ole) 605, 606
 Ghana 436
 Giathieko 336, 337, 340
 Gicici 360, 464
 Gicuku (ou : Gichugu) 14, 15, 32, 215
 Gikuyu 16, 25, 27, 30, 65, 72, 79, 81,
 89, 334, 345, 388, 397, 398, 465
 Gikuyu Iregi Army 345
 Gioachino da Fiore 409
 Giriama 110, 132, 175, 288
 Girouard, P. 119, 144
 Gisu 293
 Gitau, M. 267
 Githaka 86, 89, 91, 92, 316, 319,
 324, 332, 384, 389
 Githaku 324
 Githendi, P. 365
 Githomo 329, 353
 Githori, T. 359
 Githumu 253
 Githunguri 106, 341, 350, 360
 Gitoboro 340
 Gituamba 350, 356, 357, 358
 Glossina brevipalpis 34
 Glossina longipennis 34
 Glossina pallipides 34

God's Word and Holy Ghost Church 184
 Gospel Missionary Society 143, 161, 168, 213, 253, 258, 262, 269, 272, 336, 340, 349, 351, 518, 519, 521
 Gotahikio Megiro 387
 Grant 108
 Grec 357, 358, 457
 Grigg, E. 269
 Guinée 234, 235
 Gukira 137
 Gumba 35—39, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 60, 231
 Gusii 26, 29, 105, 110
 Guthurana 137
 Gutmann, B. 481, 482, 490, 502, 503, 549, 555, 556, 557, 580
 Gutugwo 216, 275

 Habsbourg 287
 Hall, F. 12, 116, 127
 Hamites 52
 Hardinge, A. 109, 117
 Harley Street 250
 Harris (Cap.) 136
 Hegel, F. 425
 Hemsted, R. W. 601, 611
 Henderson, J. E. 145, 518, 519, 520, 523, 524, 536, 538
 Hermansburg 620
 Hindouisme 182, 440, 597
 Höhnel (L. von) 110, 112
 Holy Ghost Church of Kenya 184
 Holy Spirit Church of Zayun 184
 Humanae Vitae 434

 Ibo 542, 546
 Ibuku ria Ngai 280, 282
 Iconoclastes 444
 Ifaluk 440
 Igembe 14, 32, 34
 Igoji 14
 Ihithe 404
 Ijebu 473
 Il-Maasai 93
 Iloikop 54, 93
 Il-Tikirri 43, 44
 Il-Torobo 35

Imenti 14
 Imperial British East Africa Company 108, 109, 111, 113, 120, 142, 170
 Independent African Orthodox Church 580
 Indes 17, 106, 107, 108, 109, 133, 169, 174, 375, 506, 525
 Indo Chia Mindi na Mindi 73
 Indo Chia Nduire 73
 Ipeu 214
 Iregi 345
 Ireri Wa Irugi 105
 Iriaini 34
 Irlande 191, 274
 Irua 219—245, 276, 282, 283, 284, 285, 286, 292, 293, 294, 334, 352, 354, 366, 367, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 407, 452, 454, 460, 461, 471, 472, 483, 489, 490, 492, 493, 494, 497, 521, 540, 542, 547, 548, 615
 Irua ria aka 208, 219—245, 246—275, 282, 371, 376, 378, 384, 386, 388, 392, 454, 479, 480, 486, 491, 495, 504, 542, 577
 Irua ria andu 221, 271, 349, 378, 388
 Irungu 346, 347
 Iruo 221
 Islam 410, 444, 445, 446, 498, 499, 519, 551, 552, 553, 555, 616, 617
 Voir aussi : Musulmans
 Israël 390, 458, 617
 Italie 79, 133, 274, 275, 456, 472, 473
 Ithanga 36, 37
 Ituika 294, 324, 325, 326, 327, 342, 377, 378, 416, 418, 419, 462, 548
 Ituma Ndemi Army 345
 Itura 319, 325, 331

 Jamaïcain 355
 Jeanes School 199, 200, 201, 202
 Jehovah 266, 286
 Jerusalem 463
 Jie 54
 Johera 309
 Joppe 460

- Judaïsme (Juifs) 117, 118, 376, 382, 423, 440, 460
 Judée 460, 461
 Jusufu 392
- Kabaa 202
 Kabare 270
 Kabete 62, 199, 265, 270, 351
 Kabras 110
 Kachin 439
 Kahihiia, B. 359, 360, 460, 465
 Kahuhia 142, 270, 351, 381, 382
 Kahuho 256
 Kairuri 361
 Kalabari 427, 428
 Kalenjin 339
 Kalume, S. 175
 Kamba 11, 14, 15, 21, 26, 43, 44, 45, 55, 58, 60, 61, 82, 105, 106, 107, 110, 111, 116, 120, 142, 151, 162, 226, 244, 260, 352, 361, 402, 403, 436, 593, 609, 619
 Kambui 143, 168, 517, 518, 520, 521, 523, 538
 Kampala 170
 Kana 283
 Kangundo 526
 Kanitha Ya Akurinu 180
 Kanitha Ya Roho 180
 Kansu 182
 Kanyenyaini 329
 Kapitir 592
 Kaputiei 57
 Karanja, D. 328
 Karanja, J. 129, 266, 267, 352
 Karanja, P. J. 129
 Karatina 232, 251
 Karatu, M. 129
 Karego 283
 Kariara 106
 Karing'a 461
 Kariuki, J. M. 367, 451
 Kariuki, O. 270
 Karura 15, 16, 32, 36, 61
 Karuri Wa Gahure 42, 329
 Karuro 334
 Kasengu 535
 Kavironde 268, 386
- Keekonyokie 531, 532, 533, 536, 538, 540, 611
 Kengethe, J. 178, 258
 Kenya Calebasse : 11 Mont : 11, 12, 18, 19, 20, 21, 27, 30, 34, 36, 43, 44, 49, 51, 108, 180, 181, 246, 262, 270, 548, 549, 560 Pays : Passim
 Kenya African National Union 367, 417
 Kenya African Union 417, 522
 Kenya Foundation of the Prophets 184
 Kenya Meat Commission 595
 Kenyatta, J. 27, 28, 32, 37, 38, 40, 45, 53, 55, 56, 57, 72, 76, 77, 81, 93, 95, 106, 158, 174, 178, 180, 181, 183, 221, 224, 230, 250, 257, 261, 266, 269, 281, 287, 365, 366, 367, 382, 387, 389, 390, 452, 456, 468, 473, 474, 522, 527
 Kereita 328
 Kgatla 289
 Kiahiti 350
 Kiama 62, 114, 320, 321, 324, 326, 332, 336, 359, 455, 524
 Kiama, S. 204, 300
 Kiambu 12, 16, 22, 27, 38, 39, 40, 61, 88, 106, 116, 120, 121, 122, 126, 142, 151, 158, 167, 168, 169, 179, 180, 181, 232, 233, 246, 251, 255, 261, 269, 289, 298, 335, 336, 340, 345, 351, 352, 359, 362, 370, 376, 381, 399, 527
 Kiambuiri 267
 Kiande, P. 357, 359, 361, 370, 472
 Kiarie, J. 263, 269
 Kibacia, E. 357
 Kiberi, J. 360
 Kibosho 558, 560
 Kibui, S. 370
 Kibwezi 142, 144
 Kidole 262
 Kierkegaard, S. 421, 422, 423, 425, 428, 430
 Kigari 270
 Kigelia Aethiopia 212
 Kigelia Moosa 212
 Kihumbuini 261, 264, 349, 350
 Kihuruko 142

- Kijabe 142, 213, 246, 247, 253, 264, 267, 291, 328, 401, 529
 Kikuyu Peuple : Passim Escarpment : 14 Village : 142, 150, 202, 246, 251, 252, 253, 261, 263, 337, 352
 Kikuyu Association 129, 165—167, 168, 169, 172, 173, 176, 185, 257, 258, 266, 344, 526
 Kikuyu Central Association 45, 129, 179, 180, 184, 185, 203, 204, 206, 257, 258, 259, 261, 287, 288, 356, 365, 366, 367, 368, 374, 375, 379, 383, 417, 473, 474, 522, 535, 537, 539
 Kikuyu Independent Schools Association 342, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 368, 369
 Kikuyuité 294, 295
 Kikuyu Karing'a Educational Association 129, 262, 350, 351, 352, 354, 357, 358, 359
 Kikuyu Kiore 262 Voir aussi : Kiore
 Kikuyu Land Board Association 129
 Kikuyu Loyal Patriots 167
 Kikuyu Mission Volunteers 149
 Kikuyu Provincial Association 522
 Kilimanjaro 11, 108, 480, 481, 502, 503, 544, 549, 555, 556, 557, 558, 560, 561, 563, 568, 569, 570, 571, 572, 574, 575, 580, 581, 582
 Kilimanjaro Native Coffee Planters Association 573, 574, 575, 576, 578
 Kilimanjaro Native Cooperative Union 573
 Kiliti 359
 Kimanga 357, 362
 Kimbangisme 2, 308, 334, 347
 Kimbangu, S. 281, 308, 334, 362, 528
 Kimera kia mwere 17
 Kimera kia njahi 17
 Kimnyole 105
 Kimurai 605
 Kimuri 180, 344
 Kinangop 18, 534
 Kingethu, M. 267 Voir aussi : Gitau, M.
 King's African Rifles 128
 Kinyanjui (Chef) 127, 167, 188, 257, 559, 578
 Kinyanjui, E. 181, 183
 Kinyotoku 179
 Kioi 370
 Kiongo, C. 237, 263
 Kipande 131, 138, 149, 167, 174, 525, 526
 Kipsigis 110, 120, 384
 Kiregu 283, 284
 Kirinyaga District : 12, 22
 Mont : Voir Kenya (Mont)
 Kiore 262, 265, 267, 276, 284, 390, 392 Voir aussi : Kikuyu Kiore
 Kisii 23
 Kismayu 175
 Kisumu 23, 109
 Kitab Al Zanj 30
 Kitui 21
 Kivuli, Z. 308, 309, 362
 Knapp, W. P. 258, 261, 264, 336, 518, 519, 520, 528, 529, 538
 Koinange, M. 20, 76, 127, 128, 167, 261, 266, 365, 367
 Kongo 348, 364
 Korutwo thahu 387
 Krapf, J. L. 11, 106, 107, 108, 141, 142
 Kremlin 346
 Kuaramia njira 232, 234
 Kugura 103
 Kunyiha, J. 158, 204, 286, 350, 351, 354, 356, 362, 368, 369, 370, 454, 455, 460, 465, 470, 473, 517
 Kuria 26
 Kuumba 102
 Kuumithio 241
 Kuuna 85
 Kwoth 423
 Labia majora 221, 222, 223
 Labia minora 221, 223 235, 251
 Laikipia 119, 531, 532, 533, 534, 592, 607, 612
 Laiser, L. 482, 502
 Lamu 31, 175
 Land and Freedom Army 548
 Last Church of the Lord 493

- Leader of East Africa (The) 168
 Leakey, H. 146, 167, 261, 267, 473
 Legio 309
 Leibniz, G. W. 447
 Leipzig 479, 480
 Lekganyane, E. 308
 Lenana 57, 534, 600, 605
 Lenshina, A. 308, 362
 Lentswe 289
 Lévy-Brühl, H. 420, 421, 425, 430, 431, 433
 Ligue des Nations 567, 573
 Limuru 62, 120, 121, 142, 146, 180, 233, 251, 265
 Lindequist (F. von) 566, 567
 Livingstone, D. 108, 134
 Local Native Councils 178, 254, 255, 341, 380, 578
 Logoli 26, 333
 Loliondo 24
 Lolo 214
 Londres 109, 171, 172, 177, 260, 278, 523, 525, 526, 567
 Longonot 18
 Louvain 7, 252
 Lucas, V. 490, 556, 557
 Lugard (Lord) 111, 112, 113
 Lumpa 308
 Luo 22, 110, 120, 244, 268, 294, 309, 417, 435, 466, 542
 Luther, M. 333, 441
 Lutheran Evangelistic Leipzig Mission 479, 480, 481, 482, 503, 554, 555, 556, 580, 589
 Luthériens 141, 479, 480, 481, 482, 490, 503, 549, 555, 556
 Luyia 26, 110, 469, 542

 Maa 582
 Maariki 385
 Maasai 4, 14, 24, 36, 37, 40, 43, 45, 46, 47, 50, 51, 52—59, 60, 61, 82, 93, 94, 105, 110, 116, 119, 120, 128, 129, 146, 188, 211, 223, 236, 361, 483, 485, 504, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 539, 546, 556, 558, 582, 583, 586, 589, 590, 591—615, 619
 Maasai Association 539
 Machakos 21, 111, 118, 151, 155, 197, 609
 Machakos Native Training School 197
 Macpherson, M. 519
 Magago 39
 Mahiga 142
 Maina 324, 326, 327, 347
 Maina, D. 337, 338, 340, 352, 357, 359, 361, 362, 369, 370, 454, 472, 539
 Maine de Biran 425
 Maitho-Maitha A Ciano 35
 Maji Maji 151, 562
 Makindi 340
 Makuyu 300
 Malaria 34
 Malawi 550, 581
 Malindi 19, 21
 Malinowski, B. 27, 273, 309, 421, 425, 431, 433
 Mamba 503
 Manaus 439
 Mandari 429
 Manduti 32
 Mangi 560, 576, 578
 Mangi Mkuu 576, 578
 Mangu 142, 181, 202
 Mangu Highschool 202
 Manyatta 534, 613, 614
 Mara 309
 Marakwet 63, 110
 Marangu 558, 560
 Maranke, J. 308
 Mararo 267
 Marealle 558, 560, 578
 Mariira 350
 Marsabit 175, 519
 Marx, K. 76, 346, 413, 447
 Masaite 188
 Masinde, E. 469
 Maswatch-Wanya 35
 Mataara 213
 Mathera 61
 Matiba 523
 Matsoua 362
 Mau 592, 602
 Mau Mau 5, 17, 23, 116, 136, 138, 160, 185, 230, 268, 300, 342, 343, 344, 345, 346, 368, 382, 417, 419,

- 451, 462, 464, 474, 480, 496, 522,
 525, 540, 548, 563, 576
 Mbari 65, 73, 85, 86, 91, 95, 114, 121,
 122, 168, 213, 218, 227, 230, 287,
 295, 299, 300, 316, 317, 318, 319,
 323, 324, 325, 331, 334, 335, 338,
 361, 387, 403, 404, 406, 452, 523,
 524
 Mbatian 57, 105
 Mbauni 404
 Mbea 141, 151
 Mbeere 14, 15, 32, 36, 37, 38, 44, 82,
 83, 270
 Mbeni 553, 554, 555
 McGuire, A. 355
 Mecca letters 555
 Meinertzhagen, R. 116
 Mélanésie 310, 313
 Memorandum on Female Circumci-
 sion 221, 238, 246, 247, 248, 271
 Meru Du Kenya : 12, 14, 15, 23, 26,
 28, 31, 35, 39, 44, 55, 61, 63, 143,
 210, 221, 233, 234, 237, 255, 260,
 347, 359, 423, 463, 464, 582 De
 Tanzanie : 582, 589 Mont : 582,
 583, 588, 590
 Methner, W. 563, 570, 571
 Methodistes 202, 473
 Metumi 15, 16, 32, 34, 36, 61, 120
 Miano, N. 357
 Mingunura 78
 Misri 26
 Miti Ya Kenya 179—180, 185, 344,
 381
 Miutini 14
 Mhoi 86, 111, 114—115, 120, 122,
 123, 213, 299, 300, 316, 319
 Mkuyu 39
 Mockerie, P. 204
 Mohammed 616
 Molelia 560
 Molonket Olokorinya Ole Sempele
 529—540, 610, 611, 613, 614
 Mombasa 21, 23, 106, 107, 108, 109,
 141, 170, 194, 265, 359
 Mongo Peuple : 63 Prophète : 105
 Moramati 86, 324, 396
 Moran 599, 601, 602, 603, 604, 605,
 606
 Moscou 346
 Moshi 23, 555, 558, 570, 571, 573,
 574, 575, 576
 Moyen Orient 103
 Mozambique 17, 107
 Mucii 318, 331, 332
 Mugo 392
 Mugo wa Kebiro 105—106, 107, 116,
 128, 382
 Mugumu 39, 303
 Muhiki 284
 Muhoro Kareri, C. 213
 Muhungi, J. 357
 Muigwithania 287
 Muiritu 283, 284
 Muiritu Muthuru 283
 Muiru Cakuu 106
 Mukami, J. 247
 Mukeri, P. G. 356
 Mukeu 328
 Mukoma 127
 Mukunga wa Njehu 336, 340
 Mukurue Wa Gathanga 27, 32, 82,
 397
 Mukurweini 61
 Mukwa 391
 Mumbeere 82
 Mundia, H. 206, 362, 369, 370, 517
 Mundo Mugo 426
 Murang'a 12, 16, 22, 27, 34, 35, 36,
 39, 40, 62, 85, 88, 106, 116, 121,
 122, 127, 173, 178, 206, 232, 268,
 300, 337, 339, 340, 349, 350, 351,
 352, 359, 361, 362, 374, 376
 Muratina 212
 Muriranja 178
 Muruithia 222, 223, 247, 250, 252,
 271
 Musée Royal d'Afrique Centrale 7
 Musulmans 481, 490, 512, 553, 555
 Voir aussi : Islam
 Mutego 49
 Muthamaki 322, 323, 324, 359, 455,
 532, 559
 Muthambi 14, 63
 Muthirigu 265—269, 276, 286, 349,
 385, 390, 391, 518
 Muthuri 525
 Muturi, A. 352

- Muumbi 25, 39, 65, 72, 89, 102, 160,
 325, 334, 388, 397, 398, 465
 Mwaikombe, Y. 493
 Mwaki 319, 325, 331
 Mwanake 216, 268, 321, 525
 Mwangi 324, 326, 327, 347
 Mwanza 574
 Mwarania, E. 247
 Mwasalwiba 493
 Mwendamwea 105
 Mwene-Nyaga 181, 182
 Mwimbi 14, 63
 Mzee 230
- Nairobi 1, 6, 12, 21, 22, 23, 120, 121,
 122, 142, 165, 166, 168, 169, 174,
 175, 214, 258, 268, 302, 455, 519,
 524, 592
 Nairobi Baganda Union 166—167
 Naivasha 340, 402, 531
 Nakuru 127, 158, 335, 340, 531
 Nandi 23, 93, 105, 110, 120, 596
 Narok 600, 601, 602
 National Independent Church of
 Kenya 360, 464
 Native Industrial Training Depot
 265, 269
 Nats 439
 Ndamathia 416, 418
 Ndarugu 184
 Ndebe 328
 Ndembu 229
 Ndemi 345
 Ndia 14, 15, 32
 Ndirangu, M. 341, 352
 Ndobu, E. 247
 Ndoikaine 77
 Ndorobo 22, 35, 36, 37, 38, 39—43,
 45, 46, 47, 49, 50, 51, 60, 61, 74, 85,
 183, 298, 376
 Nduriri 328
 Ndurubu 35
 Négritude 355
 Negro World 355
 Ngai 27, 59, 73, 81, 92, 94, 181, 280,
 282, 286, 376, 397, 426, 468, 469
 Ng'ang'a, J. 181, 184, 280
 Ng'ang'a Ngoro 129, 261
 Ngoima ya njohi 213
- N'goke-Sangha 348
 Ngoma 91, 393, 394, 395, 396, 397,
 398, 467, 468, 469
 Ngoma cia aciarie 394, 398
 Ngoma cia muhiriga 394, 395
 Ngoma cia riika 395, 396
 Ngoma thoku 396, 397
 Ngong 14, 18, 300, 531
 Ngorongoro 52
 Nguiko 215, 216, 231, 250, 275, 283,
 288, 289, 290, 383
 Nguiko 215, 216, 231, 250, 275, 283,
 288, 289, 290, 383
 Ngwati 237, 248, 273, 294
 Nicolas (St) 443
 Niger 427
 Nigéria 542, 546, 556
 Nil 108, 109
 Nilo-Hamites 52
 Nilotes 43, 52, 58, 415
 Nilotique 26, 27, 35, 37, 39, 43, 46,
 47, 52, 58, 59, 60, 480
 Njama 215, 289, 320, 321
 Njama ya anake 321
 Njama ya anake a mumo 321
 Njama ya ita 321
 Njane 179
 Njeri 391
 Njohi 212, 213, 214
 Njonjo, J. 57, 167
 Njora 334
 Njoro 127
 Njoroge 167
 Njoroge, W. 233
 Njuu 56
 Noël 28, 339, 443, 444, 445
 Northcote 116
 Northey, E. 130, 147, 148, 170, 567,
 568
 Nouvelle Guinée 310
 Nouvelle Zélande 12, 118
 Nuer 419, 423
 Nyaga, W. 357, 360, 361, 370, 371,
 464, 465, 472
 Nyakyusa 493
 Nyamwezi 565
 Nyandarua District : 12, 22, 32
 Monts : 12, 14, 18, 23, 548
 Nyanduma 328

- Nyanza 550
 Nyenyeri, J. 213, 216, 263, 267, 269, 329, 402
 Nyerere, J. 489, 549, 569, 583, 593
 Nyeri 12, 16, 19, 22, 27, 35, 61, 88, 106, 116, 122, 142, 202, 203, 232, 233, 234, 246, 251, 255, 256, 257, 258, 262, 301, 345, 347, 351, 352, 354, 359, 360, 361, 362, 370, 374, 404, 490, 517
 Nyeri Highschool 202
 Nyika 119
 Nyombeni 14
 Nyumba 150, 318, 319, 323

 Oblats 620
 Occident (Occidental, Europe, Européens, Blancs) 66, 67, 68, 71, 72, 75, 76, 78, 79, 84, 85, 90, 91, 96, 99, 110, 139, 143, 155, 156, 157, 161, 162, 171, 182, 187, 188, 193, 194, 201, 202, 203, 208, 209, 213, 217, 220, 230, 237, 238, 239, 259, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 286, 295, 297, 299, 301, 302, 310, 317, 320, 322, 327, 333, 336, 337, 338, 362, 363, 364, 370, 372, 373, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 390, 403, 404, 409, 410, 416, 422, 423, 425, 427, 429, 433, 434, 438, 441, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 452, 457, 459, 468, 470, 474, 477, 478, 481, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 493, 494, 501, 503, 505, 506, 507, 508, 511, 514, 515, 516, 518, 524, 525, 526, 528, 529, 531, 533, 534, 535, 537, 538, 539, 547, 549, 552, 558, 559, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 570, 571, 573, 574, 575, 580, 583, 586, 587, 588, 590, 591, 593, 598, 605, 608, 611, 612, 617, 618, 619
 Océan Indien 11, 18, 30, 31, 107
 Oggiek (Okiek) 35
 Okila Wuon Ndalo 105
 Olaigwenani 532, 533, 537, 540, 602, 611
 Olduvai 40
 Oloiboni (Laibon) 534, 605
 Organisation Commerciale Européenne et Africaine 191
 Orient 66, 67, 68, 171, 338, 356, 457, 462, 522
 Ormsby-Gore (Commission) 178, 198
 Orthodoxe 356, 357, 462, 522
 Oshiletu 308
 Othaya 61
 Ouganda 11, 23, 52, 108, 109, 111, 112, 117, 133, 148, 166, 285, 355, 356, 358, 465, 550, 569, 583, 465, 550, 569, 583, 594
 Owen, W. E. 149, 218

 Pacifique 452
 Pakistan 169
 Pangani 168
 Pape 470, 471, 472
 Paranilotes 52
 Pentecôtisme 459—463, 490
 Pères du Saint-Esprit 142, 151, 162, 202
 Perse 106, 107, 117, 506
 Peters, C. 563, 564
 Phelps-Stokes (Commission) 198, 199, 202, 341, 488, 492
 Phéniciens 506
 Philadelphia 478, 479, 510
 Philia 478, 510
 Philp (Dr) 247, 253
 Pokomo 31, 265
 Portugal 107, 108, 141
 Prébantu 35
 Presbytériens 142, 171, 213, 238, 256, 269, 336, 369, 400, 454, 455, 462, 489, 490, 502
 Proche-Orient 277
 Progressive Kikuyu Party 257, 258, 374, 375
 Protectorat de l'Afrique Orientale 109, 116, 118, 119, 123, 126, 130, 134, 141, 143, 144, 170, 186, 187, 208
 Protestantisme (Protestant) 188, 192, 194, 202, 207, 210, 212, 216, 246, 250, 253, 255, 260, 261, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 279, 290, 311, 313, 327, 333, 335, 336, 338, 360, 371, 374, 378, 379, 384, 400, 405,

- 452, 454, 455, 456, 458, 463, 466,
 471, 472, 473, 479, 491, 497, 512,
 514, 540, 542, 587, 615
 Protokikuyu 34, 35, 36, 38, 39, 43
 Proverbes (Kikuyu) 56, 57, 58, 67,
 72, 120—121, 143, 151, 159, 173,
 229—230, 318, 319, 322, 324, 327,
 589
 Province Centrale 12, 16, 246, 258,
 351, 356, 357, 358, 359, 379, 402,
 540
 Province Côtière 23
 Province Orientale 12, 21
 Pueblo 443
 Purko 604, 605, 612
 Pygmées 36, 39, 60

 Question indienne 169—171, 172,
 177, 205, 246, 278

 Rabai Mpya 108, 142
 Raëli 392
 Rampley, W. 270
 Rebmann, L. 108, 142
 Rechenberg (F. von) 562, 563, 564,
 565, 566, 567, 568, 570, 571
 Regiru 370
 Registrar of Societies 459
 Revival 274, 291, 460, 462
 Rhodésie 178, 500, 551, 581
 Rift Valley 12, 17, 23, 52, 117, 119,
 120, 123, 300, 339, 340, 351, 359,
 465, 529, 531, 532, 536, 592, 607
 Riika 230, 320, 321, 322, 324, 325,
 326, 327, 331, 383, 395, 396, 404,
 406, 452, 524
 Rindi 558
 Rironi 351
 Rithimutu 359, 370
 Romaines 445, 506
 Rome 459, 462, 463, 471
 Rudolphe (Lac) 17
 Rugara, S. W. 357
 Rugongo 319, 325, 331, 332
 Rumuruti 532, 533, 536
 Rungwe 493, 553, 555
 Russe 287
 Rwanda 36, 473

 Sagana 62
 Sakawa 105
 Salisbury (Lord) 109
 Saykimau 105
 Scandinaves 287
 Schnee, H. 566
 Scott, D. C. 146, 156, 163
 Sebei 293
 Segeju 15, 44
 Sendeo 57
 Sénégal 364
 Serengeti 52
 Seventh Day Branch 184
 Seventh Day Missionary Church 184
 Shagishu 44
 Shambaa 30
 Shaw, J. 250, 252, 262, 272
 Shemba, I. 308
 Shoa 141
 Shona 2, 500
 Shungwaya 29, 30, 31, 32
 Sikhs 182
 Sina 558, 560
 Sionistes (Eglises) 309
 Siyiapei 539, 613
 Slaves 287
 Smith, E. 111, 120
 Société Biblique du Kenya 593
 Société Chagga de Transport 576
 Société Coopérative des Bouchers
 Chagga 576
 Soga 26
 Soldiers Settlement Scheme 130,
 167, 176, 567
 Soli 63
 Somali 110, 231, 234, 236
 Somalie 11, 30
 Songea 555, 556
 Sonjo 15, 44
 Sorgho 88
 Sotik 110
 Soudan 11, 234
 Soviétique 1
 Spartas, R. 355, 356, 358
 Speke, J. H. 108
 Squatters (Squatting) 122—128, 136,
 138, 144, 351, 577
 Standard Resolution N° 1 254, 255,
 258, 259

- Stanley, H. M. 108
 Stauffacher, J. 145, 530, 531, 532,
 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539,
 611, 613
 Stevenson 247
 Stewart, D. W. 119
 Stumpf, H. 265, 374, 401—403
 Suba 26
 Suez 108
 Sunday Branch 184
 Swahili 43, 58, 84, 107, 110, 111, 113,
 114, 115, 119, 120, 166, 187, 265,
 551, 552, 553, 555, 558, 580, 588
 Syrie 17

 Tabora 565
 Taita 110, 119, 260
 Tanga 571
 Tanganyika 108, 151, 549, 551, 555,
 558, 561—569, 572, 574, 576, 581
 Voir aussi : Tanzanie
 Tanganyika Land Ordinance 567,
 588, 619
 Tangazo 173, 287, 524
 Tanzanie 4, 11, 15, 23, 40, 44, 52,
 285, 309, 465, 479, 480, 490, 493,
 531, 542, 546, 549, 550—555, 556,
 561—569, 570, 571, 576, 579, 580,
 581, 583, 587 Voir aussi : Tanga-
 nyika
 Teleki (C. von Szek) 110, 112
 Tervuren 7
 Tetu 34, 61, 62
 Thabari 115
 Thagicu 15, 43—51, 60
 Thana (Tana, Thagana) 14, 31
 Tharaka 14, 31, 32, 36, 44, 63, 107
 Themithu 17
 Thika 62
 Thingira 150, 215
 Thogoto 158, 263, 265
 Thomson, J. 110, 252
 Thuku, H. 168—179, 183, 185, 188,
 203, 205, 266, 278, 280, 281, 297,
 337, 341, 344, 369, 381, 390, 459,
 473, 474, 496, 517—529, 536, 538,
 539, 567, 606, 614
 Tigania 14, 32, 34, 43
 Tigoni 176

 Tiv 556
 Tompo Ole Mpaayei, J. 593, 611
 Tumutumu 142, 144, 213, 246, 247,
 251, 252, 253, 255, 256, 257, 261,
 263, 284, 334, 337, 369
 Turkana 54, 110
 Turugat 105
 Turumbu 427
 Tutho 329

 Uasin Gishu 592
 Uchagga 556, 558, 560
 Ufipa 553, 555
 Ujamaa 335
 Ukabi 54, 56, 57, 58, 59, 210, 221,
 222, 317, 405
 Ukambani 22, 106, 111, 127, 259
 Umbani 215
 Union de Moshi 576
 Usambara 563, 583
 Uthoni 74

 Vapostori 308
 Vasco da Gama 107
 Vatican 502
 Victoria (Lac) 11, 21, 23, 108, 109, 574
 Victorien 209, 212, 214, 248, 272
 Villatte, J. R. 355
 Virginia 534
 Voltaire 441
 Vugusu 293, 333

 Wabai 334
 Wacheke 251, 252
 Wagurugu 166
 Wahari 334
 Waiguru Nyawira 247
 Wainaina, Z. 370
 Waiyaki 57, 111, 166, 176
 Wakaburu 302
 Wakuavi 54
 Wambico 362
 Wambura, Z. 370
 Wambu Wa Mbiyu 265, 266, 268, 269
 Wanga 318
 Wangombe 27
 Wangui, R. 247
 Wanjiku 232, 392
 Wanya Wakine 227

Wanyoiike Kamawe 264, 341	Wisconsin 7
Waruhiu 523, 524	Witu 175
Washington, B. T. 187	Wovenu, C. 308
Waterloo 615	
Watkins (Col.) 178, 179	Yao 490, 543, 556, 557
Watson, T. 142	Yimbo 105
Watt, J. 118	Yoruba 2, 307, 410, 473
Watu Wa Mungu 180—185, 188, 280, 282, 344, 454, 470, 527	Young Kikuyu Association 169, 344
Watu Wa Ngozi 180	
Wazungu 183	Zaire 36, 37, 401, 535
Weber, M. 148, 440	Zambia 24, 229, 453, 550, 581
Weithaga 142, 174, 270	Zanzibar 108, 109, 133, 141, 149
Wellington (Gén.) 615	Zikri 555
Wilkinson, J. 250, 252	Zinjanthropus Boiei 40
Wilson, G. 111, 341	Zion City Maria 308
	Zulu 383

Geboren te Korbeek-Dijle (België) in 1936. Priester van het aartsbisdom Mechelen-Brussel. Studeerde filosofie, theologie en anthropologie aan de Katholieke Universiteit te Leuven alwaar hij een licentie behaalde in de twee laatst genoemde disciplines. Werkte als *Fidei Donum* priester in Rwanda (1963—1967) en in Zaïre (1967—1971) en als anthropoloog in Kenya (1971—1973, aug. 1974—maart 1975). Was *Visiting Professor* aan de Rechtsfakulteit van de *Université Nationale du Rwanda* te Butare (lente 1976) en werd daarna benoemd tot lector aan de Theologische Fakulteit van de KU Leuven (1977). *Le Onzième Commandement. Etiologie d'une Eglise Indépendante au Pied du Mont Kenya*, wordt voorgelegd ter verkrijging van de graad van doctor in de theologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Publiceerde eerder: *L'Afrique Noire et la Crise Religieuse de l'Occident* (Tanzania Mission Press – Book Department, Tabora, 1971, 270 blz.).

- I. Le réflexe intégriste possède des racines psychologiques et anthropologiques profondes qui le font apparaître comme un phénomène quasiment inévitable.
- II. La culture étant une réalité essentiellement dynamique, il n'y a pas de contradiction entre les deux mouvements simultanés qui poussent les peuples non occidentaux à affirmer à la fois leur attachement à leur culture propre et leur volonté de s'ouvrir à la civilisation occidentale.
- III. Il est dangereux d'affirmer de certains peuples du Tiers Monde qu'ils sont « incurablement », « viscéralement » religieux et, par conséquent, entièrement à l'abri de la contestation athée.
- IV. Le projet de l'élaboration d'une théologie africaine est subordonné à – et secondaire par rapport à celui d'une pratique théologique authentique en Afrique.
- V. L'historiographie des missions en Afrique, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à présent, est gravement tronquée et unilatérale parce qu'elle néglige pratiquement entièrement la part importante qu'ont assumée dans cette entreprise les populations locales.
- VI. L'élaboration d'une théologie approfondie de la maladie et de la guérison répondrait à un des besoins les plus ressentis dans les Eglises africaines.
- VII. L'explication causale de la religion n'aboutit pas nécessairement à une option athée.
- VIII. La reconnaissance de l'autonomie du religieux est parfaitement compatible avec une subordination au plan axiologique de ce religieux aux valeurs et aux mobiles anthropocentriques, terrestres, matérielles.
- IX. L'importance centrale du fondateur pour la compréhension de la genèse et de la nature des différents mouvements religieux indépendants africains ne se vérifie pas dans tous ces mouvements.
- X. Plutôt que de constituer une protestation contre les missions, l'épisode de la lutte des Kikuyu contre les jardins d'école dans les années 1920 procède des frustrations politiques et économiques du peuple.
- XI. Le message biblique a constitué moins la source proprement dite de la révolte des chrétiens kikuyu qu'un moyen pour exprimer, structurer et justifier cette révolte.

- XII. L'alphabétisation et la fréquentation de la bible ont favorisé chez les Kikuyu tantôt des intentions progressistes et des sentiments révolutionnaires, tantôt des tendances à combattre et à retarder les changements socio-culturels.
- XIII. Les modalités du schisme de la *African Independent Pentecostal Church of Africa* reproduisent des processus structurels et conflictuels régissant le fonctionnement de la société traditionnelle.
- XIV. Le meurtre de la missionnaire américaine H. Stumpf en 1930 n'a rien à voir avec la controverse autour de la clitoridectomie à la lumière de laquelle il est communément interprété.
- XV. La célèbre querelle de la circoncision qui, dans les années 1930, opposait les chrétiens kikuyu aux missions protestantes, constituait avant tout une réaction vitale du peuple, visant, au-delà des missionnaires, le défi et la menace que représentaient pour sa survie économique les colons européens.