

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

DEUX ETUDES D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE:
"EGLISES INDEPENDANTES ET ORDRE POLITIQUE
AU KENYA".

Présenté par

Hervé MAUPEU

DEA Anthropologie Sociale & Ethnologie

Sous la direction de monsieur:

JEAN COPAIN

Juin 1988

IFRA LIBRARY



No. d
Date
Code

00436 /

2006

KZ MAU 261.7

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

DEUX ETUDES D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE:
"EGLISES INDEPENDANTES ET ORDRE POLITIQUE
AU KENYA".

Présenté par

Hervé MAUPEU

DEA Anthropologie Sociale & Ethnologie

Sous la direction de monsieur:

JEAN COPANS

Juin 1988

INTRODUCTION

Deux textes consacrés aux "églises indépendantes et l'ordre politique au Kenya" seront présentés ici. Le premier, rédigé en 1987 justifiera la problématique de thèse. Le second illustrera l'approche du sujet telle qu'elle est envisagée en 1988.

"God Last Appeal Church ou les nouveaux puritains" est une monographie orientée rédigée à la suite d'un terrain effectué en 1986 alors que j'étais VSNA au Centre de Recherche, d'Echanges et de Documentation Universitaire (CREDU) de Nairobi. Avant d'effectuer un thèse de sociologie politique sur les influences des églises indépendantes sur la vie politique kenyane, je désirais approcher une de ces églises, comprendre quels en étaient les fidèles et pour quelles raisons ils choisissaient cette secte?

Une seconde question orientait ma recherche: je saisisais mal le contenu de la "*church politics*" dont les Kenyans parlent tant. Certes le terme anglais "*politics*" ne correspond pas au mot français "politique". "*Le mot anglais*

"politics" a un éventail de sens qui ne coïncide pas exactement avec celui de ses correspondants dans les autres langues occidentales. On ne l'emploie pas normalement au sens de "policy" (qu'on traduirait en français par "politique", justement, mais au sens de "ligne d'action adoptée"); d'autre part, plus que dans les autres langues il s'applique aux moyens officieux aussi bien qu'officiels par lesquels un Etat est gouverné, par lesquels sont prises les décisions qui concernent l'Etat, ainsi qu'à l'idéologie qui accompagne ces processus" (Moses I. FINLEY).

Cette lutte pour le pouvoir dans l'église me semblait beaucoup plus que la concurrence au sein d'un groupement religieux d'individus n'ayant pas le même rapport au politique. C'est ce que j'essaie de montrer dans mon texte. Cela n'a pas convaincu un auditoire d'étudiants en sociologie politique auquel le texte a été présenté.

Le second texte "AIPCA, religion d'un parti ou KCA, parti d'une église indépendante? (1928-1937)" étudie la genèse de la plus importante église indépendante kenyane. Cette étude essaie de comprendre le rôle d'un parti politique dans la fondation de l'église, la façon dont il a mobilisé la population. Elle permet d'appréhender des clivages qui perdurent dans le champ politique contemporain.

-----"GOD LAST APPEAL CHURCH" ou les NOUVEAUX PURITAINS--

"Les missionnaires auraient l'expression plus heureuse en ne pas insistant sur le terme "politique" et en prononçant celui de "social". L'éthiopisme n'est pas un mouvement politique mais social; il peut à ce titre, avoir plus tard des conséquences politiques. Pour l'heure, il est seulement le but, le fait d'un peuple ignorant, mais conscient de lui-même, qui se met en grève contre une justice qui l'écrase et contre des bienfaiteurs dont la complaisance pour les tyrans l'énerve".

M. LEENHARDT Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique, de 1896 à 1899, Cahors, 1902.

En 1972, plus de 66,2% des kenyans étaient chrétiens. Ce chiffre est ancien. Le pourcentage des chrétiens a depuis augmenté.

L'un des particularismes du christianisme kenyan est l'incroyable proportion d'églises indépendantes:

* près de 800 enregistrées en 1986 (on ne trouve des chiffres comparables qu'en Afrique du Sud).

* en 1972 , 14,6% des kenyans étaient membres d'une église indépendante:

Catholiques: 28%

Protestants: 14,7%

Anglicans: 6,6%

Orthodoxes: 2,2%

Musulmans: 6,6%.

(D.B.BARRETT & G.K.MAMBO... 1973)

Cette proportion d'églises indépendantes ne se retrouve pas dans tous les pays voisins du Kenya: la Tanzanie connaît peu ce phénomène des sectes, qui n'existe que dans le nord du pays, à la frontière du Kenya (dans des ethnies principalement représentées au Kenya: Luo...) .

Près de 150 textes ont été publiés ou présentés lors de congrès à propos des églises indépendantes kenyanes. Ces chercheurs se sont surtout intéressés aux sectes messianiques et/ou fortement liées au nationalisme, du type de "Dini ya Msambwa" chez les Abaluya ou AIPCA chez les Kikuyu (A.WIPPER . 1977; G.S.WERE . 1977; J.B.NDUNGU . 1969). Ces églises sont opposées à la présence britannique et même au pouvoir post-colonial pour "Dini ya Msambwa". Leurs options politiques sont ouvertement déclarées et défendues par la violence bien souvent (1). Ces églises sont, peu représentatives des tendances actuelles des églises indépendantes kenyanes. Depuis la fin des années 50, la grande majorité de ces sectes sont dans la mouvance du "Revival Fellowship of East Africa" (90% du clergé protestant appartient à ce mouvement trop peu étudié). Cette théologie charismatique qui met l'accent sur les effets du Saint Esprit est peu propice à la diffusion de messages explicitement politiques par les églises et rappelle les dangers que

constituerait pour les églises kenyanes, un néo-constantinisme: un des leaders revitalistes a mis les chrétiens en garde contre le "*time of Constantine... who put the church in his pocket by offering government protection*" (H.OKULLU . 1972 . pp.2-3).

Le politiste intéressé par les relations des églises indépendantes avec le pouvoir peut donc avoir des problèmes dans le choix de son cadre d'analyse. Terence O.RANGER (1985) exprime bien le dilemme: "*Few can study these movements without feeling that even if they were not unequivocally anti-colonial they constituted a form of politics; without sensing a rationality in their irrationality; without being struck by the instrumentality of their symbols. There is clearly a need to construct a more convincing account of the senses in which these movements were political. The question to ask, as BUNDY & BEINART (1986) put it, is not so much whether they were "political" but what form their religious and political activity took*".

J.F.BAYART et l'école des Modes Populaires d'Actions Politiques. (2) en France, ont eu le mérite de décrire les "savoir-faire" politiques des dominés, leurs tactiques pour se situer dans un champ social. Cette méthodologie se transforme aisément chez certains en un catalogue de "stratégies": la participation à une église indépendante devient alors une quête d'identité, l'achat d'un minimum de sécurité, une façon de redéfinir et ré-ordonner les relations entre aînés et cadets sociaux, hommes et femmes, entre les différentes

strates économiques qui coexistent dans un même endroit. L'adhésion à une secte, c'est tout cela et l'identification de ces différentes stratégies est une étape mais qu'il faut savoir prolonger (pour une description de ces différentes stratégies, voir J.W.FERNANDEZ . 1978 .7 . pp.195-234) en mettant l'accent sur les articulations entre les différentes stratégies. Cela pourrait être la première étape d'une approche qui ne se limiterait plus à l'analyse du politique dans la religion ou de la religion dans le politique mais saurait intégrer ces paramètres dans une analyse de l'articulation entre champs micro-sociaux, étudiés dans l'espace concret, global où se développent les représentations des différents acteurs.

Nous définirons ici les différentes logiques politiques qui travaillent une église indépendante pacifiste et qui se dit a-politique. Nous identifierons plusieurs logiques opposées. Cela nous permettra notamment de discuter d'une interprétation classique de la participation aux sectes comme fait politique: les églises indépendantes comme permettant aux anciens d'effectuer la transition entre un pouvoir traditionnel diffus et particulariste à un pouvoir universaliste et aux formes fonctionnelles spécifiques de l'époque moderne (W.H.SANGREE . 1966).

L'église qui nous permettra d'évaluer ces schémas théoriques est une église de l'ouest du Kenya (Nyanza Province, une région voisine du lieu de résidence des églises étudiées par R.BUIJTENHUIJS et W.H.SANGREE), "God Last appeal

Church" (GLAC) et plus précisément de sa branche de Nairobi. Cette branche ne peut être révélatrice du mouvement des églises indépendantes, moins en raison de l'hétérogénéité des églises kenyanes (peut-être plus apparente que réelle) que du fait de sa situation urbaine. Ce paramètre n'implique peut-être pas une problématique différente mais suppose des interrogations supplémentaires.

1. Des questions préalables: la nécessaire religiosité du politique et le politique sans les religieux:

Comme dans toute histoire, il faut commencer par planter le décor. L'idéal serait ici d'effectuer une rapide synthèse de la culture politique kenyane. L'entreprise est au dessus de mes capacités. Je rappellerai seulement deux caractères "incontournables" de la vie, de l'idéologie politique du pays.

1.1 La religion fait au Kenya office de marquage au sein d'un type de société où l'individu n'existe que parce que la société l'autorise à vivre comme individu sans qu'il puisse identifier son moi comme autre chose que l'ensemble des rapports sociaux. Cela rejette la laïcité dans une extériorité qui n'est même pas une marge.

* les marxistes ne sont même pas les victimes

expiatoires de tout désordre politique mais des êtres que l'on ne peut nommer par leur nom, les "êtres à barbe" comme les appelle le Président D. Arap MOI, catégorie insoutenable à extirper sans qu'il soit nécessaire de fournir une raison: par exemple, arrestation en 1986 du groupe "Mwakenya" . La répression est sans commune mesure avec le danger que représentent ces quelques universitaires. Leur critique du régime au moyen de paradigmes occidentaux est peu dangereux. Affirmer que le gouvernement est vendu à l'impérialisme rencontre peu d'échos dans la population (sauf s'ils savent titiller la xénophobie latente dans ce pays). En fait, les marxistes servent de victimes idéales car ils ne respectent pas le code politique du pays. Cela permet également de diffuser régulièrement des rumeurs de tentatives de coups d'Etat réelles ou imaginaires qui entretiennent sagement la commotion interne dans un système politique apparemment léthargique.

* les Franc-maçons sont une catégorie de personnes dont on parle à voie basse et qui cristallisent autour d'eux phantasmes et crainte. Je n'ai trouvé qu'un texte à leur sujet, publié dans une revue de sciences humaines de l'université de Makerere. Il livre toutes les composantes de ce mythe, qui m'a été rapporté de manière similaire, à propos de la loge de Nairobi, qui se situerait dans le grand bâtiment construit entre l'hôtel Panafrique et l'hôtel Serena, presque en face de la principale église anglicane de la ville.

Il est révélateur que ce texte soit anonyme. Que les détails rapportés soient véridiques est secondaire. Cet article nous intéresse dans la mesure où il révèle un discours très répandu sur la laïcité:

"Then what sort of a temple is Nyeri Masonic Temple? (...) There are stories which maintain that in fourties the building was the centre of the so called "Mangeyani" or people who used to catch civilians at night, make cuts near the heart or neck, sack the whole blood using pipes into special containers, until the victims was deshydrated and died. The corpse was left along the road while his blood was taken to Whites Hospitals for use. According to the same stories, membership was strictly whites. Although this may be incredible it may be true. Further stories hold that during colonial days any African who entered that compound was seen again either dead or alive.

Presently, membership is open to allmen of substance (...).

She is convinced that the power of the temple is so wonderful that all the members will grow rich everyday and will have no worries. If any one of them happens to fall into calamities, the power of the temple will help him/her to get away and show him the source of money to fight his way. This seems to be true because all the members are "well to do" people in the society who can organize any campaign to fight whatever blocks their way (...).

Nudity is the prime condition for worship as they belief (...). The members belief in free male-female relationship, freedom from any political or religious despotism and human natural rights in the universe (...) ("The mystery of the Masonic Temple of Nyeri" . ORPARP . Makerere . Février 1975 . Occasional Paper n°272).

Ces longues citations ne sont peut-être pas superflues. Elles permettent de comprendre qu'au Kenya il ne suffit pas au pouvoir d'être légitime comme en Europe. La décision politique doit être légitime mais également se situer vis à vis d'une Vérité transcendante qui est souvent d'origine

religieuse. Le rapport Vérité-Autorité est très présent dans ce pays. Cette Vérité est bien entendu sujette à manipulation mais reste un paramètre que l'homme politique doit intégrer dans son approche de la situation qu'il gère.

1.2 L'étude des églises chrétiennes au Kenya pourrait rebuter plus d'un politiste. Les églises ne sont pratiquement pas représentées au sein des institutions politiques du pays. Un seul dignitaire religieux joue un rôle politique de premier plan. Il s'agit de l'évêque OLUOCH, l'un des leaders des Légions de Marie, une église indépendante de l'ouest du Kenya, qui depuis 10 ans paraît contrôler le jeu politique dans la circonscription d'Ugenya (Siaya District) (The weekly Review 20.4.1984).

Cela n'est pas un hasard si le seul leader religieux au sein des institutions politiques est un leader d'église indépendante. Comme le rappelait J.LONSDALE (1978 . 267):

"Apart from the Roman Catholic Church, the churches in Kenya (and they are many) have historically possessed a very limited theology of secular power". Cela ne veut pas dire que les églises missionnaires ne jouent aucun rôle politique. Bien au contraire. Le "National Council of Churches of Kenya" est un groupe de pression puissant. Leur poids économique, leur contrôle des écoles les plus prestigieuses, la popularité de leurs hôpitaux font des églises un acteur politique même si elles aiment peu monter au créneau et apparaître sur le devant de la scène politique. Il est révélateur que les trois prélats

qui ont récemment défrayé la chronique politique en critiquant le gouvernement sont trois anglicans (The Rt. Rev. Dr. J. Henry OKULLU, évêque de Maseno South, le Rev. Dr. Timothy NJOYA et l'évêque Alexander KIPSANG MUGE d'Eldoret), détail important quand on sait que *"there have been signs that the Presbyterians have taken over the Anglicans (with their more heterogenous tribal composition) the position of quasi-establishment in terms of private access to the seat of power"* (J. LONSDALE . 1978 . 276). Il faudrait de nombreux rappels de l'histoire des missions durant l'époque coloniale (une tradition plus démocratique chez les Anglicans, des oppositions entre Presbytériens et Anglicans...), de l'histoire politique du Kenya (les Luo ont été évincés du pouvoir à plusieurs reprises et Okullu a été vu par certains comme le leader providentiel capable de réunir les Luo contre les Kikuyu et les Kalenjin) pour comprendre que ces figures de proue de la contestation politique chez les Chrétiens ne sont peut-être pas aussi représentatifs de l'élite chrétienne au Kenya que la presse voudrait le laisser croire.

Le politiste intéressé par le politique et les églises indépendantes ne peut limiter son champ d'investigation aux institutions politiques formelles. Wim M. J. van BINSBERGEN (1985) explicite parfaitement l'approche nécessaire: *"What makes his approach unhelpful for an understanding of Lumpa, is that it takes the existing, formal political system such as defined by the political elite themselves, as its exclusive frame of reference. This would*

deny us the possibility to explore the limits of that system, and to identify such social groups and institutions as, peripheral to or outside the formal political system, may legitimate it, or opt out of it entirely. If it is true that any political system can only be understood in its wider context, this is particularly so on the case of a post-colonial state system that still has to consolidate itself through processes of incorporation and legitimation".

2. Une communauté isolante:

Le GLAC a hérité de son église-mère, la Seventh-day Adventist Church, une éthique rigoureuse, une pratique dominicale forte (de 90% selon le Kenya Churches Handbook), une discipline de vie ascétique qu'ils ont réinterprété en créant une série d'obligations et symboliques nouveaux, une typologie originale des maladies qui intègre des phénomènes comme la sorcellerie. Le GLAC a la réputation de soigner de nombreux cas de sorcellerie, ce qui lui a valu une popularité certaine dans des régions où l'on assiste à une forte résurgence de la sorcellerie. Tout cela participe de la création d'une communauté isolante qui sera décrite en quatre points. Ces quelques éléments seront précédés par une courte présentation de l'église étudiée.

2.1 Présentation de l'église:

"Luong Mogik mar Nyasaye" (titre en luo) a été créée en 1966 et officiellement enregistrée en 1968. Il s'agit d'une dissidence de "Seventh Day Adventist Church", voulant mettre en évidence les dons charismatiques. Aujourd'hui cette église se revendique fortement comme une église protestante, même si elle n'appartient à aucun regroupement international d'églises protestantes, comme le "Conseil Oecuménique des Eglises" (le Kimbanguisme notamment fait partie de cette organisation depuis 1969).

Cette église a été fondée par une femme. Mais il est révélateur que Joash O. énonce ce fait ainsi: "Incidentally, it was started by a woman member of the SDA Church".

Cela rappelle un cas plus connu: celui des "Legio Maria", l'une des plus importantes églises indépendantes du Kenya avec les Akorino (chez les Kikuyu). Cette église luo a été fondée par des femmes Gaudencia AOKO et Maria RAGOT en 1952 en Nyanza Province. Mais très vite, le contrôle de cette secte lui échappera (alors même que les rites et les symboliques spécifiquement féminines restent importantes dans cette église où l'assistance est essentiellement composée de femmes: N.L.SCHWARTZ . 1985). De même dans le GLAC. En fait, très révélatrice est la façon dont les "Legio Maria" racontent la fondation de cette église. Pour eux, sa création remonte à 1962 par The Holy Father Simeon ONDETO (un homme bien sûr). Ils justifient l'emploi du luo par l'origine ethnique du "Holy Father". Comme tous les récits de fondation, il s'agit d'une re-création en fonction de l'idéologie contemporaine de l'église. Cela permet de comprendre l'oubli du rôle des deux prophétesses.

Une étude détaillée du rôle des femmes dans le rituel du GLAC serait indispensable. Lors des cultes, hommes femmes ne se mélangent pas. Durant la messe, une moitié de la nef est occupée par les hommes et l'autre moitié par les femmes. Durant les rituels de soins également, les femmes se regroupent dans un coin de la pièce, souvent en retrait (les séances de soins se déroulent souvent en appartements). Durant

ces rites, les personnes qui ont reçu des dons du Saint Esprit pour soigner, prêcher... (soit près d'un tiers des effectifs de l'église) interviennent. Ces personnes sont en grande majorité des hommes alors que dans l'assistance, on note en général une légère majorité de femmes. Qu'une femme joue visiblement un rôle prééminent dans les rites de soins indique davantage le caractère charismatique de celle-ci qu'une valorisation de la femme dans le rituel du GLAC. C'est une constatation que Benetta JULES.ROSETTE a faite à plusieurs reprises. Il n'est pas rare que des femmes fondent des églises indépendantes mais le leadership féminin disparaît dès que le personnage charismatique à l'origine de l'église s'efface.

En 1972, le Kenya Churches Handbook estimait que cette église regroupait 424 fidèles encadrés par 21 pasteurs. Huit branches disséminées dans la Province de Nyanza existaient déjà. Pour le Kenya, cette église est ancienne et donc honorable. Depuis 1972, "God Last Appeal Church" (GLAC) s'est développée hors des provinces luo, suivant en cela les migrations des membres de cette ethnie. A Nairobi seulement, existent trois branches regroupant près de 700 à 800 fidèles. La branche étudiée ici est la Kenyatta Branch. Noyée au milieu d'un quartier administratif, elle ne remplit pas les fonctions de régulation sociale que l'on observe dans les sectes intégrées dans les bidonvilles. Elle ne participe pas de la vie du quartier.

Les historiens du christianisme luo diraient que le GLAC appartient à la quatrième vague d'églises indépendantes

qu'a connu le pays Luo. Cette région a enregistré dans un premier temps (autour de 1910), l'apparition de cultes nativistes du type du culte de Mumbo (A.WIPPER . 1966 . 1977; R.A.LEVINE . 1959 ...).

La première véritable église indépendante chrétienne du Kenya est apparue en 1918. Johannes OALO quitte CMS ("Church Missionary Society") pour fonder la "Nomiya Luo Mission". Deux ans plus tard, Alfayo ODONGO quitte les Anglicans et crée l'église "Roho" (du "Saint Esprit"). En 1932, KIVULI donne naissance à la "African Israël Neneveh Church". Ces églises messianiques mettent l'accent sur la possession, l'extase et l'exorcisme.

Après guerre, l'église anglicane est secouée par un Réveil (Revival) venu du Rwanda. Plusieurs églises indépendantes naîtront de ce mouvement. Ces sectes africanisent une structure et une hiérarchie; leur doctrine reste très proche de celle des églises missionnaires dont elles sont issues (B.A.OGOT & F.B.WELBOURN . 1966).

La dernière vague d'église indépendante est apparue après l'Indépendance de la nation kenyane. La "Legio Maria" est la secte la plus importante de cette période. Tout comme le GLAC, elle emprunte des traits à chacun des types d'églises précédemment cités.

2.2 Une apparente exacerbation de l'identité ethnique:

Les rites sont exclusivement menés en luo. Les fidèles qui ne comprennent pas parfaitement cette langue, se munissent de deux Bibles, l'une en luo, l'autre en anglais afin de mieux appréhender les textes que le sermon (toujours très long: de 1h30 à 2h) commente.

Le fait n'est pas commun dans les églises de Nairobi. Si, à la campagne, il est courant que des paysans ne parlent que leur langue vernaculaire, D.PARKIN (1974) a montré qu'en milieu urbain, rarissime sont ceux qui ne parlent qu'une langue vernaculaire. Dans son étude d'un quartier de Nairobi, il n'a trouvé que deux cas: une personne arrivant de Lamu et l'autre de Tanzanie; ils parlaient donc kiswahili, qui est au Kenya et plus particulièrement dans les milieux pauvres, la langue de communication entre ethnies différentes. Dans la branche du GLAC (au quartier Kenyatta), j'ai pu constater que plus de dix femmes ne comprenaient ni l'anglais, ni le kiswahili (le luo est une langue nilotique, ce qui rend l'apprentissage du kiswahili, langue bantou particulièrement difficile). Toutes, cependant comprenaient plusieurs autres langues vernaculaires: l'une avait une bonne connaissance du kikuria (langue bantou pourtant), une autre du samia. Ces femmes vivaient habituellement à la campagne. Elles ne viennent visiter leur mari, ou leur frère que très exceptionnellement à Nairobi. Elles ne connaissent donc que les langues pratiquées dans leur région d'origine et dans les régions voisines. Or ces églises se veulent (par définition, je dirais presque) oecuméniques, c'est à dire désirent convertir le maximum de gens à leur

culte. Cela explique qu'un grand nombre de sectes emploient dans leur rituel plusieurs langues. Ainsi, selon l'étude de David AOKO (1974) sur l'utilisation des langues vernaculaires dans les églises indépendantes:

- * African Israel Church Ninevah: Luyia - Kiswahili
- * The Nomiya Luo Church: Luo - Kiswahili.

Tous les membres de la GLAC sont luo. On m'a cependant cité le cas d'un Kikuyu qui avait des problèmes dans son travail et qui, sur les conseils d'un de ses amis, est venu à la GLAC afin de demander des prières susceptibles de résoudre ses problèmes. Il ne semble pas être resté au sein de la secte.

L'ethnie luo est loin d'être homogène. Comme l'a montré B.A. OGOT (1967), les luo sont arrivés par vagues successives depuis près de quatre siècles dans la partie ouest du Kenya. Ces différents groupes ont une histoire fort différente même s'ils sont actuellement voisins.

L'histoire du Kenya, ces 40 dernières années, a amplement démontré le manque d'unité des luo, leur incapacité (aujourd'hui encore et peut-être surtout aujourd'hui) à trouver un leader qui les rassemble. ODINGA a été ce leader unificateur mais seulement durant les quelques années qui ont suivi la seconde guerre mondiale. Bien vite, il n'a représenté qu'une faction luo et a recruté hors de son ethnie. T.MBOYA, de son vivant n'a jamais été un leader luo mais un leader kenyan, ne recrutant pas spécifiquement chez les luo

(D.GOLDSWORTHY . 1982). Seul son assassinat en 1969, unifiera les luo contre les kikuyu. Cette crise ne durera que l'été 1969 (J.KARIMI & P.OCHIENG . 1980).

Ce manque d'homogénéité des luo oblige à mieux définir la région d'origine des fidèles du GLAC. La grande majorité des fidèles sont natifs de South Nyanza. Le GLAC est peu implantée en Siaya District, qui reste le fief des Legio Maria (qui paraissent "couvrir le même créneau" que le GLAC: prophétisme, soins, lutte contre la sorcellerie...).

Il ne faut pas trop s'appesantir sur ce caractère . Rares sont les églises indépendantes qui ont pu dépasser le clivage ethnique.

2.3 La constitution d'une famille symbolique:

Cette famille symbolique est fondée notamment sur une pratique de la solidarité qui constitue un capital de sécurité non négligeable pour les fidèles de l'église.

Cette solidarité se traduit dans l'action des associations fondées par l'église. Lorsqu'il y a "coup dur", l'Eglise et ses membres sont toujours là: quand il y a maladie, décès... On pourrait dire que l'église indépendante est la sécurité sociale du pauvre. Bien sûr les églises missionnaires, catholiques comme protestantes, ont des oeuvres charitables. Mais lorsqu'il y a un décès et plus d'argent par exemple, on n'est jamais sûr que l'oeuvre charitable de la paroisse jouera en faveur de la famille touchée.

Qui plus est ces églises s'intéressent peu au traitement des maladies et surtout de la sorcellerie.

On peut affirmer que l'adhésion à une secte entre dans le cadre de stratégies de minimisation des risques que mettent souvent en place les catégories les pauvres de la société. Les sociologues ruraux ont décrit ce type de stratégie de production adopté par les paysans les plus pauvres: à la semence nouvelle qui augmente la production mais demande beaucoup d'eau, ils préfèrent une semence plus rustique, moins productive mais qui résiste mieux aux parasites et à la sécheresse. Bruno JOBERT (1983) estime que ce type de stratégie s'applique également au domaine politique (clientélisme...). L'adhésion aux sectes semble également entrer dans ce type de stratégie de survie et plus particulièrement de la part des catégories urbaines les plus pauvres. Il est révélateur que les branches du GLAC les plus importantes en nombre de fidèles sont celles de Nairobi puis Mombasa, Nakuru, Kisumu.

L'un des meilleurs moyens de sécurité matérielle est au Kenya, de l'avis de beaucoup de ses habitants, l'entrée en politique. Au niveau du Kenyan moyen cela se fait par l'adhésion à une association ethnique: GEMA..., aujourd'hui supprimées ou à une coopérative (toujours très liées à la vie politique locale: voir Geoff LAMB (1974), à propos de Murang'a). Janet BUJRA (1970 . 19) exprime cette opinion (à propos des musulmans kikuyu): "*The Muslims in Pumwani are not*

socially or economically isolated. In order to survive they have to operate in an urban economy. They believe, whether rightly or wrongly that tribal "contacts" are very important in this process. They cannot also remain unaffected when political developments in the country take on "tribal" overtones. This is neatly illustrated by the events of the last year (1969), when the Kikuyu in Pumwani are said to have drawn closer together, and even Muslims took oaths".

Mais, même si les Luo ont développé ces procédés de participation du peuple au politique et à la prospérité qu'elle apporte, il s'agit avant tout d'une méthode kikuyu.

Deuxièmement, la participation à ces groupes suppose souvent une certaine aisance matérielle (pas toujours cependant, je dois l'admettre).

Troisièmement, cela suppose une "non-peur" du politique. Or les Luo vivent à l'ouest du Kenya, à la frontière avec l'Ouganda. Leur ethnie s'étend des deux côtés de la frontière. Cela veut dire que bien souvent les membres d'une famille sont pour les uns en Ouganda, pour les autres au Kenya. Cela suscite de nombreuses opportunités de migrations en fonction des facilités économiques qu'offrent chacun des pays. le "magendo" (marché noir) est l'un des principaux sujets de conversation des Luo (E.S. ATIENO ODHIAMBO & D.W. COHEN . 1986). Les Luo (surtout ceux de Siaya) connaissent donc la situation en Ouganda et même apprécient particulièrement les discussions politiques, ils mesurent la valeur de la paix qui règne au Kenya et se méfient de la

politique qui peut être synonyme de massacres, famines... comme en Ouganda. Ce fatalisme est accentué par la traditionnelle exclusion des Luo de la vie politique kenyane (même et peut-être parce qu'ils ont eu des leaders politiques de tout premier plan: Oginga ODINGA, Tom MBOYA...).

Tout cela suscite donc une méfiance à l'égard du politique mais également de tout ce qui lui est associé: Etat, administration, modernisation. Cela est particulièrement vrai de la part des adhérents des sectes: nous verrons que ces personnes sont membres des catégories sociales qui ont fait les frais de la construction de l'Etat et du développement. Si B. ETIENNE & M. TOZY (1981 . 251) estiment que "*le renouveau de l'islam porte en lui les désillusions du progrès et le désenchantement consécutif aux vingt premières années de l'indépendance*", on peut dire la même chose de la fantastique multiplication des sectes au Kenya depuis dix ans.

Il faut relier cet élément au fait que les sectes sont une parcelle du domaine social peu pénétrée par l'Etat, qui en Afrique de l'Est se caractérise par une politique de pénétration dans tous les domaines de la vie sociale des citoyens. C'est la thèse de Martin R. DOORNBOS (1983 . 143-152). En effet, si la participation populaire est un thème récurrent de tout débat politico-social kenyan, il est dans la nature même de l'Etat centralisateur d'annexer les ressources périphériques à la logique dominante. James E. NGOBA (1984.1985 . 169...) le rappelle bien à propos des "harambee" et des coopératives, qui deviennent des moyens privilégiés utilisés par les hommes politiques pour s'attacher des clientèles.

Au contraire les sectes apparaissent comme des espaces autonomes. Il est d'ailleurs révélateur que le territoire d'influence du GLAC ne coïncide pas avec un territoire national: le GLAC étend ses ramifications à certaines parties et villes du Kenya, Ouganda, Tanzanie. Or tout juriste ou politiste connaît l'importance de la notion de territoire dans l'organisation de la souveraineté et des représentations nationales.

Les sectes sont représentatives (cela ne veut pas dire qu'elles représentent dans le domaine social ou politique) d'une portion de cette catégorie sociale particulière qui vit dans les bidonvilles. Celle-ci correspond à Nairobi à plus de 40% de la population totale. Elle présente la particularité d'être hors-loi c'est à dire que l'Etat y possède une influence nettement moindre que dans les autres quartiers de Nairobi. Si l'Etat intervient périodiquement (tous les cinq à dix ans) par des opérations de planning urbain dans ces bidonvilles, la police, les services sociaux... ne peuvent y jouer aucun rôle. Ces quartiers sont le lieu d'une sub-culture très peu liée et contrôlée par l'Etat et possédant:

- * un type propre d'économie de type informel ou en marge de la légalité: distillation d'alcool, préparation de bière illégale (voir le texte de N.NELSON sur mathare Valley), prostitution (voir les études de L.WHITE sur Pumwani).
- * ses formes de contrôle social: "mob justice"...

La doctrine de l'église isole le fidèle et l'intègre au sein d'une communauté. C'est dans la nature de ce type d'église: "Le salut apporté par le messie s'adresse à tout un groupe d'élus; le perfectionnement de l'individu ne peut être recherché que dans le groupe, le but de ce perfectionnement est d'aider à la rédemption de l'ensemble. Chacun est lié à tous et tous sont liés à chacun" (M.I.P. de QUEIROZ . 1968 .6)

Cette communauté religieuse prend des contours particuliers dans la société luo. Dans la société traditionnelle luo, le mal résidait dans tout ce qui contredit le groupe (voir notamment le roman de Grace OGOT The Promised Land EAPH . 1971, sur les Luo de tanzanie). Comme le montre M.F.PERRIN JASSY (1970) en parlant de l'organisation des Eglises luo, la communauté religieuse locale peut être comparée au lignage, tandis que l'Eglise apparaît comme un clan de la "Christ Church". Les communautés religieuses locales rappellent par leur dimension, leur organisation, certaines de leurs activités, celles du lignage. Mais les liens de sang sont remplacés par ceux de l'esprit. Cela fait dire à M.F.PERRIN JASSY (1970) que "les communautés locales des Eglises africaines offrent à leurs fidèles une structure d'accueil familière par son apparence mais nouvelles par son principe".

Ce trait n'est pas propre aux églises luo: l'"African Brotherhood Church" possède une structure hiérarchique et un système de conseils très proches de ceux de la société Kamba où la secte est implantée (H.W.TURNER . 1978 . 56).

D'autres sociologues ont montré que les sectes reproduisent les mêmes rapports sociaux que ceux de la société traditionnelle: J.E.GERARD (1969) pour le Kitalawa, J.EBERHARDT (1957) pour les messianismes en Afrique du Sud. Ils portent peu d'attention à l'esprit nouveau dans lequel ses églises se modèlent sur la société traditionnelle.

Cette importance de l'église comme réseau de solidarité est-elle le signe d'une faillite des autres réseaux de solidarité et plus particulièrement de la famille dont le rôle de redistributeur de ressources au sein d'une société non individualiste a souvent été décrit. En fait, la famille est à la fois ressentie comme communauté de base et communauté oppressante (voir le nombre de paricides dans certaines régions du Kenya: Meru...). L'adhésion à une église indépendante est souvent dans une stratégie d'émancipation vis à vis de la famille.

2.4 L'émancipation conservatrice de certains citadins:

Il est intéressant de voir comment les fidèles des autres religions chrétiennes du Kenya: Anglicans, catholiques... perçoivent les membres du GLAC. Je me suis souvent entretenu avec la famille de Georges Odongo W. qui appartient au GLAC. Ainsi, un cousin de Georges qui travaille à Nairobi, et qui exerce un métier comparable à celui de Georges m'expliquait que toute leur famille est anglicane.

Visiblement, il désapprouve la conversion de Georges: "*Quand les gens vont en ville, ils gardent leur religion ou ils en changent*"... m'affirme-t-il, "*tu sais maintenant, les gens sortent de l'église (sous-entendu catholique, anglicane...), ils construisent une église et la baptisent comme ils l'entendent*".

Donc, quand les gens migrent à la ville, les obligations familiales sont moins fortes. La chose intéressante est que Georges semble "s'être libéré" mais de manière conservatrice. Il est considéré dans son quartier comme "backward", assez rétrograde: un de ses amis, soldat, me confiait: "*Il faut que tu le modernises que tu l'obliges à prendre les études de ses enfants au sérieux*". Le frère de Georges, qui arrivait de Siaya me disait: "*il faudra que tu lui fasses entrer dans la tête les idées de l'Occident. Prendre deux femmes aujourd'hui, tu te rends compte. Mais comment les nourrir? Pourquoi pas onze gosses?*"

Le fait, notamment, que Georges appartienne à une église indépendante lui confère cette image d'homme traditionnel pour ne pas dire primitif qui le caractérise selon ses proches. La religion de la modernité, du standing social reste la religion des missionnaires. La réponse des églises indépendantes aux problèmes de la société kenyane est marginale. Une étude sur les mouvements religieux indépendants d'un district de North Mara (Tanzanie) montre que les sectes ne recrutent que 2500 fidèles sur les 80 000 habitants du district. Seule une frange de la population est concernée.

Pourtant, les sectes semblent aussi considérées que les églises missionnaires, dans certaines régions Luo (N.SCHWARTZ . 1985).

Il est certain que le GLAC véhicule une idéologie "ruraliste" qui valorise la vie à la campagne, utilise dans les rites de nombreux végétaux... Mais faut-il voir là une originalité? Les travailleurs urbains gardent en général une multiplicité de contacts avec leur région d'origine. Ces contacts prennent différentes formes:

* le "magendo": bien souvent un frère ou cousin vient de Nyanza District avec un stock de poissons séchés que la femme de la personne visitée à Nairobi vend dans le bidonville lui-même. Ces poissons sont une nourriture de base des Luo. Ils sont chers à Nairobi et difficiles à trouver. A Nairobi, on vend essentiellement des poissons d'eau salée, séchés, qui sont réputés de moins bonne qualité ou peu au goût des Luo. La famille domiciliée à Nairobi a annoncé l'arrivée de poissons pendant le week-end. Dans l'après-midi tous les voisins viennent dans la chambre de la famille pour découvrir la marchandise et en discuter les prix. En général, les poissons, suivant la façon dont ils sont séchés (il existe deux façons) et leur taille, sont vendus à l'unité: 5,50 ou 7,50 shillings; le frère ou le cousin qui vient de la campagne a payé chaque poisson quelque soit sa taille 2 shillings; dans le prix de vente, 50 cents par unité reviennent à la personne qui s'est acquittée de la vente.

Pour les personnes d'un rang social plus élevé, travaillant dans des bureaux comme "boy", secrétaire..., un trafic plus lucratif s'ajoute à celui décrit précédemment: il s'agit de la revente de vêtements importés d'Ouganda. En Ouganda arrivent en "duty free", toutes sortes de vêtements provenant d'Occident. Ils sont revendus à Nairobi dans des bureaux entre collègues. Cela donne lieu parfois à des échanges. Le vêtement est le plus souvent remis à l'acheteur qui le paiera à la fin du mois.

* La polygamie attire toujours un certain nombre de Luo. L'aspect réussite sociale de la chose semble encore jouer dans certaines catégories sociales. Il est pourtant impossible pour la plupart de faire vivre à Nairobi leurs deux ou trois femmes ainsi que les enfants. Elles restent donc en Nyanza District et leur mari les visite une fois par mois. Une (bien sûr la plus jeune) reste à Nairobi afin de s'occuper des enfants scolarisés dans cette ville.

* Ces femmes viennent de temps en temps à Nairobi. Elles sont souvent accompagnées par l'une de leurs soeurs. Lors de chaque messe du GLAC, un moment est consacré à la présentation des "visiteurs" (à chaque reprise, 3 à 4). Il s'agit la plupart du temps de cousins ou de belle-soeurs de membres du GLAC.

* MUKRAS & OUCHO dans une étude basée sur 824 entrevues dans deux districts ruraux (Kisumu et Siaya), ont révélé qu'entre 1981 et 1982, 27% des salaires urbains sont envoyés dans les régions rurales. Cet argent est destiné aux femmes et enfants qui résident à la campagne et cultivent la terre familiale. Il

est consacré aux frais de ménage, aux dépenses scolaires, aux investissements pour l'achat de terrain, construction de maison.

L.WHITE a même détecté à Pumwani (un quartier de Nairobi) une catégorie de prostituées, les "hayas", qui durant une période de plusieurs décennies ont constitué un processus d'accumulation réinvestie vers la zone rurale de Tanzanie dont elles étaient originaires.

* N.NYANGIRA a bien résumé la situation dans les villes kényanes:

"Overwhelming number of Kenya workers are still tightly tied to the rural peasant community, the city is a place to earn a wage, it is not a home, it is temporary. This is the way they see it. A number of the workers register and vote in rural areas in national general elections. Indeed, they are expected to be full members of the local Church while in rural areas the same workers are subject to the local chiefs authority and once dies or any member of the family the burial place is on the farm in a rural area... The roots and identity is back home in the village in a rural setting".

Cette multiplicité des contacts ne favorise pas une assimilation urbaine. Ainsi, l'Institut Mazingira (1982), dans une étude pour l'UNCHR, a mis en évidence que la participation aux projets autonomes dans les régions urbaines est liée à la propriété des maisons, à un séjour relativement long dans le quartier en question, et à un emploi régulier. Ceux qui ne présentaient pas ces caractéristiques sont moins enclins à participer.

Dans ces conditions, il est difficile de faire une sociologie de la vie urbaine kenyane comme le fait D. BOURMAUD dans le dernier chapitre de sa thèse, Le système politique du Kenya, centre et périphérie (Université de Bordeaux I, 1985). Contrairement à l'Afrique de l'Ouest, il n'y a pas de société urbaine au Kenya. Dessiner les contours d'une société urbaine en formation est aventureux. La mésestimation du facteur capital au Kenya du contact permanent des personnes domiciliées en ville avec leur région d'origine conduit D. BOURMAUD à donner une image déformée de la vie sociale kenyane. A cet égard, l'architecture de la ville est révélatrice: les bidonvilles sont constitués de maisons divisées en chambres louées chacune à une personne (homme le plus souvent) ou à un couple avec ses enfants. On ne retrouve pas comme en Afrique de l'Ouest des constructions qui réunissent toute la famille étendue. La structure des bidonvilles du Kenya est plus proche de celle de RSA que de celle d'Afrique de l'Ouest.

2.5 La secte participe du phénomène d'individuation:

Les fidèles du GLAC ont rejoint la secte afin de se faire soigner. L'étude des parcours thérapeutiques montre qu'ils ont tous consulté plusieurs églises mais également plusieurs *waganga* (devins - guérisseurs). La compréhension de quelques raisons pour lesquelles le malade rejoint l'un ou

l'autre, permet de déduire quelques caractères de la secte. Le cheminement d'un individu, Joash O. aidera à appréhender certains points.

Joash O. est né en 1957, de parents Luo. Le père était adventiste (SDA). Sa mère était anglicane; elle l'est restée. Le couple semble profondément croyant. Ils ont quatre autres enfants, qui travaillent (l'un est instituteur; il a obtenu son poste grâce à son club de basket dont il est l'un des meilleurs joueurs) ou étudient (l'une finit un DEA en science de l'éducation, l'autre est encore au lycée). L'ainé vit depuis dix ans en URSS; il est médecin, s'est marié et n'est jamais revenu au Kenya. Tous les enfants, sauf Joash sont non pratiquants et particulièrement "modernes".

Les deux parents ont la soixantaine mais continuent de travailler. Le père est retraité de la fonction publique (il était fonctionnaire à la Direction de l'Enseignement à Nairobi); il enseigne aujourd'hui dans une institution privée. Idem pour la mère. Ils habitent à Buru Buru, un quartier neuf de Nairobi pour la petite bourgeoisie africaine (loyers: 3500 shillings environ).

Education de Joash:

* éducation primaire dans des écoles pour Indiens (il était le seul africain), à Kisii puis Kakamega.

* De 10 à 13 ans, pensionnaire dans une école missionnaire catholique, puis pensionnaire pendant 6 ans à Maseno Public School.

* Il fera ensuite 2 ans d'études universitaires en Pologne (Mathématiques - Physique). Il devra revenir au Kenya pour des problèmes de santé qui ne se sont pas interrompus depuis.

Les périodes de soin:

Ses troubles ont commencé lors de son séjour en Pologne. Il prétend qu'il se savait malade bien avant. La maladie n'a fait que se déclarer en Pologne.

Les troubles semblent consister en un état nerveux prononcé, entrecoupé par des crises d'hystérie. Il connaît des troubles du langage. A beaucoup maigri en 1986, vomit souvent, refuse de s'alimenter quand le menu lui déplaît (il hait l'ugali et le sukuma wiki, les deux plats nationaux du Kenya).

Depuis le début de ses troubles, il prend régulièrement des médicaments. Il connaît bien les types de calmants disponibles au Kenya. Il en parle de manière méprisante ou sans espoir. Il a effectué deux séjours à l'hôpital psychiatrique de Mathare (connu pour sa vétusté). Il interrompra la prise de médicaments au début 1986 quand les soins apportés par une église indépendante semblaient donner des résultats. A ces soins de type occidental se sont ajoutées des consultations de *waganga* dans un premier temps puis d'églises indépendantes.

Les waganga:

Il a visité plusieurs *waganga* dont certains sur la côte. Les Luo produisent beaucoup de guérisseurs mais la réputation de ceux de Mombasa est forte dans l'ensemble de

l'Afrique de l'Est (l'un a été mêlé à une tentative de coup d'Etat en Tanzanie, nous ont appris les journaux kenyans en 1986).

Contrairement aux églises indépendantes, le *mganga* donne une explication du mal: quel type de mal? Causé par qui? et pourquoi? Les résultats des visites sont les suivants: Joash serait ensorcelé par un oncle de son père. Cet oncle (aidé de son fils) tenterait d'ensorceler toute la famille mais Joash serait le plus touché. Pour les autres, la manifestation de la tentative d'ensorcellement résiderait dans de constantes disputes, le manque d'unité au sein de la famille rapprochée.

L'oncle attaquerait la famille de son neveu en raison d'une affaire de vaches non remises à l'occasion d'une compensation matrimoniale et ce, avant que la génération de l'oncle ne soit adulte.

La consultation des guérisseurs ressort d'un processus collectif et plus précisément familial. L'initiative est prise en commun. La visite au *mganga* suppose la réunion préalable de tous les membres de la famille étendue. Le processus, dans le cas de Joash, s'est rapidement bloqué: réticences de la famille proche, les premières consultations de guérisseurs ont rapidement consommé la désunion de la famille. Le père a coupé tous les ponts avec sa terre d'origine: il a vendu sa "shamba" et n'est jamais revenu sur la terre de ses ancêtres (il est rare qu'un Luo vende la terre où il aurait du être enterré).

Les églises indépendantes:

La consultation des églises traduit une logique différente. On va à l'église pour ne pas aller ou ne plus aller au *mganga*. De 1981 à 1986, Joash a adhéré à trois églises indépendantes successivement.

En 1981, il est resté membre pendant huit mois de la "Holy Ghost Coptic Church of East Africa", à Kisumu, une église essentiellement luo. Sa mère l'amenait régulièrement prier dans cette église car le leader, très exactement, le Leader of the Faith and Holy Father: His Holiness John N.S. Juma PESA avait la réputation de pouvoir soigner. Ses parents ont finalement décidé de le laisser dans cette communauté où il est entré comme novice (le leader de l'église est un ancien catholique; il emploie la terminologie et les titres catholiques (messe - basilique...)). En fait, la plupart des novices semblent rester dans cette communauté afin de se faire soigner. En échange des soins que la mission leur dispense, ils travaillent toute la semaine pour la mission. Les soins consistent en des prières mais également en des relations sexuelles. Le leader de cette église affirme que son homosexualité constitue un don du Saint Esprit et lui permet de soigner (sources: plusieurs articles du Daily Nation consacrés aux procès que ce prophète a connu). Il semble que ces relations sexuelles soient une des raisons pour lesquelles Joash se soit sauvé de cette communauté et soit retourné à Nairobi. Je ne sais si c'est depuis cet épisode qu'il connaît un dégoût incroyable pour tout ce qui touche au sexuel: mariage, enfant...

Joash rejoint en 1983, la "Gospel Church of God". Ses parents ont appris l'existence de cette secte par leur bonne dont le mari est membre de cette église. Il s'agit d'un petit groupe formé de Zimbabwéens essentiellement. Ils sont installés à Nairobi et affirment avoir la mission de répandre leur religion au Kenya puis en Ethiopie et Afrique du Nord. La secte sera interdite durant le dernier trimestre de 1985 et leurs membres de nationalité zimbabwéenne expulsés (The Weekly Review 20.9.1985).

Les messes se déroulaient le samedi et étaient suivies par des séances de soins. La plupart des chansons et des sermons étaient en shona.

Les soins dispensés par cette secte n'ont donné aucun résultat. De plus, l'utilisation d'une langue étrangère lors des offices, le fait que les fidèles étaient d'origine ethnique, nationale très différentes rendaient les offices ennuyeux; Joash et son père se sentaient peu concernés, étrangers pour tout dire. Ils quitteront vite cette secte.

Tous deux rejoindront finalement la GLAC, étudiée dans les pages précédentes. Durant plusieurs semaines, Joash a voyagé de branche en branche du GLAC afin de subir les soins par des prières dans chacune des églises.

Depuis avril 1986, il ne fait plus partie du GLAC. Plusieurs raisons à ce départ:

* il semble que l'église demandait de plus en plus d'argent au père de Joash. Leur famille étant l'une des plus aisée de la branche de Kenyatta du GLAC, les voyages du malade,

l'accueil au foyer de plusieurs fidèles ont été facturés au prix fort.

* Joash et son père étaient peu à l'aise dans un milieu qui ne correspondait guère à leur stratification sociale. De plus, Joash est né à Nairobi et ne comprend pas parfaitement le Luo. Il fait partie de ces jeunes nés à la ville, ayant toujours vécu dans un milieu urbain et appréciant peu ces langues vernaculaires et les valeurs traditionnelles qu'elles véhiculent. Joash aime biensûr fumer, aller dans les lieux de danse et est fasciné par la société de consommation et son modèle américain. Son passage dans une secte imposant un mode de vie peu en rapport avec ses idéaux, ses rêves n'a donc pas été aisé.

La participation à la secte est donc individuelle; elle n'implique pas la famille (elle se fait même souvent contre la famille: il existe une relation entre l'appartenance à une église et la mauvaise intégration des fidèles à leur entourage; c'est le cas des femmes mariées loin de leur famille . M.F.PERRIN JASSY . 1970 . 203). Si églises comme guérisseurs parlent de sorcellerie, le *Mganga* offre une protection alors que la secte propose une prise en charge du malade. Guérisseurs et églises ne sont pas deux sphères autonomes l'une de l'autre (même si les sphères ne coïncident pas parfaitement: certains types de maladies ne seraient soignés que par les guérisseurs): les sectes dénoncent les premiers, condamnent les amulettes mais se sont des dénonciations qui font marcher le système.

Plusieurs logiques travaillent le GLAC. Dans les pages précédentes, le regard posé sur l'église était statique, descriptif. Les pages suivantes tentent d'analyser la dynamique de l'église.

3. Les clercs dans l'église:

Si l'idéologie officielle du GLAC semble véhiculer plusieurs clivages majeurs:

- * hommes - femmes
- * mariés - non mariés,

une analyse sociologique et historique met en évidence un autre clivage important: entre les gens éduqués et les gens plus ou moins illettrés.

Historiquement, les créateurs de cette église étaient illettrés. Or une église au Kenya doit être enregistrée. Elle doit ménager ses contacts auprès des politiciens et des administrations. Des hommes providentiels, plus éduqués que les fondateurs sont alors apparus et ont peu à peu monopolisé ce rôle de représentation. Ils ont formé une faction qui leur a permis de séparer nettement à l'intérieur de l'église le leadership spirituel et le leadership "organisationnel". La logique de cette tendance a été poursuivie jusqu'au bout: l'absence de contrôle du leadership spirituel sur l'organisation a suscité une corruption (terme qui, au Kenya recouvre la corruption au sens occidental du

terme mais aussi tout ce qui concerne la mauvaise gestion des fonds) endémique. De plus, ces gestionnaires ont pris soin de garder le pouvoir financier à Homa Bay alors que des branches du GLAC se fondaient dans de nombreux villages de Nyanza Province ainsi que dans les principales villes du Kenya. En raison d'un rituel assez libre, une large autonomie de chaque branche existait du point de vue spirituel. Par contre, du point de vue financier, l'argent était centralisé à Homa Bay (chaque fidèle reverse 10% de ses revenus à l'église). Ce centre devait en principe redistribuer les fonds en fonction des nécessités que chaque branche exprimait. On note la force de cette faction capable d'institutionnaliser une séparation si nette entre pouvoir spirituel et pouvoir "organisationnel". La chose a été facilitée par le fait que la hiérarchie spirituelle est largement illusoire: au niveau national, le GLAC est censé être dirigé par un évêque; au niveau local (dans chaque branche) la hiérarchie s'établit de la façon suivante: pasteur, "deacon", anciens. Ces titres ne correspondent de fait à aucune fonction différenciée. L'aspect acéphale et sans hiérarchie du pouvoir spirituel a facilité la centralisation du pouvoir financier. Ce clivage a suivi des lignes sociales: le pouvoir spirituel a été investi par les moins éduqués alors que le pouvoir temporel a été monopolisé par des personnes éduquées, recrutées principalement durant les premières années de l'existence de cette église. Mais l'église s'est développée et a recruté d'autres intellectuels. Certains de ceux-ci sont entrés dans le groupe des leaders:

j'ai consulté le dossier du GLAC déposé à l'"Office de l'Enregistrement des Sociétés". Chaque année, l'église doit déposer le nom du "chairman", du secrétaire, du trésorier et de son adjoint, du directeur et de son adjoint (ces deux derniers postes correspondent au leadership religieux). Ces noms sont donnés avec le métier que ces personnes exercent. Il est net que depuis 1978, l'exécutif est passé des mains d'agriculteurs à celles d'instituteurs ou de marchands. On peut également observer qu'un certain nombre de représentants de l'exécutif exercent leur profession en dehors de Nyanza Province. On peut penser que le noyau de leaders a su s'assurer la complicité d'intellectuels entrés plus récemment dans l'église et capables de servir de relais dans les branches éloignées du centre de pouvoir.

Pourtant, certains intellectuels, nouveaux au sein de l'église ont cristallisé le mécontentement que suscitait cette corruption.

Les réactions contre ce noyau de détenteurs du pouvoir ne se sont pas faites de manière unitaire:

* en décembre 1984, lors des élections au plan national, des bagarres ont eu lieu. L'administration a menacé d'annuler l'enregistrement de l'église.

La faction des mécontents n'a pas su concrétiser ces mouvements d'opposition: l'administration de l'église qui était déjà en place a été réélue car personne ne s'est proposé pour contester ces sièges lors des élections.

* en 1985, les factions des mécontents ont continué à exprimer leur opposition de manière non unitaire:

A Homa Bay, un directeur d'école s'est proposé de créer une nouvelle église: la "Kenya Saved Christian Church". Il voulait que les pouvoirs spirituels comme financiers soient rassemblés dans les mêmes mains (les siennes ont dit les mauvaises langues). L'enregistrement de cette secte n'a pas été accepté. La conjoncture politique nationale rendait la création de nouvelles églises impossible: le Président D. Arap MOI venait d'interdire la création de nouvelles sectes, au nom de sa fameuse philosophie Nyayo: "Peace, Love and Unity". Les dissensions au sein des églises ne peuvent que susciter (ou refléter peut-être) des dissensions au sein de la société globale, selon lui (Daily Nation 28.9.84, par exemple). Il fut conseillé à la faction que ce directeur d'école contrôlait de se réconcilier avec le leadership du GLAC.

Un groupe de 5 à 6 intellectuels de la Kenyatta branch de Nairobi ont adopté une stratégie différente pour bloquer le pouvoir en place. Ils ont intenté un procès portant semble-t-il sur les détournements de fonds et sur la validité des élections de 1984.

Ces intellectuels de la Kenyatta branch avec qui j'ai pu discuter se voulaient les défenseurs des "petits", qui étaient les premiers floués dans l'affaire. Pour cela, ils recommandaient plus de démocratie dans l'église, avec des élections régulières...

Il faut noter que tous les intellectuels de la Kenyatta branch ne se sont pas solidarisés avec le groupe des contestataires. Tous semblent d'accord pour affirmer qu'il y a eu corruption. Le point d'achoppement se situe au niveau de la nécessité ou non d'agir contre ces personnes. Un intellectuel qui est resté neutre dans cette affaire m'a sous-entendu qu'il ne voulait pas se mêler de politique, que cela pouvait être dangereux (le leadership en place semble posséder de bonnes accointances avec l'administration et les politiciens). L'âge de cette personne (près de 60 ans) le rend marginal et l'exclut de la bataille.

Nous sommes au coeur de la dynamique de l'église. Les péripéties de cette crise sont ressenties d'autant plus vivement que la communauté vit repliée sur elle-même. Ce clivage met en scène des intellectuels plutôt "capturés" par l'Etat, pour reprendre les concepts de G.HYDEN et les petits qui sont nettement moins "capturés" par l'Etat.

Les premiers sont plutôt "capturés" par l'Etat en raison de l'économie dans laquelle ils sont insérés, de l'idéologie qu'ils véhiculent, du métier qu'ils exercent: ce sont souvent des fonctionnaires (même si selon G.HYDEN, les fonctionnaires pourraient toujours se réfugier dans l'"économie affective" sans trop de problèmes).

Les seconds sont nettement moins "capturés" par l'Etat en raison:

* de leur lieu de résidence: la plupart des membres du GLAC vivent dans les bidonvilles. Ces quartiers qui regroupent la

moitié de la population de Nairobi sont "hors-Etat".

L'influence de la police y est nulle. La régulation sociale se fait par d'autres biais.

* de leur type d'économie: la majorité des fidèles du GLAC tirent leurs revenus du secteur informel: menuisiers, petits épiciers dans les bidonvilles...

Les intellectuels du groupe ont fait pénétrer l'idéologie bureaucratique dans l'église.

On est surpris dans les sectes (le GLAC du moins) par l'abondance d'écrits, mais d'écrits d'un type particulier: registre de présence, document comportant le nom des personnes supposées intervenir à un moment ou à un autre de la messe... Papiers destinés à organiser le déroulement de la messe. Abondance de paperasserie qui ressemble à une caricature de la bureaucratie. Bureaucratie qui est bien sûr l'un des idéaux des membres du GLAC. Des Kenyans mal intentionnés affirment que les Luo ne veulent que travailler dans des bureaux et refusent aujourd'hui de cultiver la terre. Affirmation excessive mais la fascination du travail de bureaucratie existe: Georges, le "boy" de mon organisation a demandé à un photographe professionnel de le photographier derrière un bureau, un téléphone à la main (reproduisant l'image d'une publicité fameuse où l'on voit un homme élégamment vêtu, dans un bureaux luxueux sur fond de buildings neufs, un téléphone à la main, et la mine réjouie: il vient de prendre "hedex" et son mal de tête a disparu). J'ai retrouvé à plusieurs reprises ce type de photos dans les albums-souvenirs que des Kenyans modestes me demandaient de compulsier lorsque je les visitais.

Plus en profondeur, cette idéologie bureaucratique pénètre dans l'église par le phénomène de la corruption et des factions opposées qu'elle suscite. Paradoxalement, il semble que l'idéologie bureaucratique pénètre les consciences, les habitudes de certains Kenyans par l'intermédiaire d'un phénomène que certains politistes décrivent comme pathologique: la corruption. Je ne prétends pas que l'idéologie étatique se révèle à de nombreux Kenyans exclusivement grâce à des luttes de pouvoir au sein des églises. Quelque soit le degré de fermeture des communautés religieuses, le fidèle reste confronté à une série de phénomènes extérieurs qui induisent ses attitudes, influencent sa vision du monde. L'ouverture des mentalités à la logique bureaucratique est le fait d'une série de micro-procédures. Il n'en reste pas moins que la survalorisation de la communauté religieuse ne peut que renforcer la portée des enseignements recueillis en son sein.

L'idéologie bureaucratique peut découler de la doctrine même de l'église. Ainsi, dans la vision du prophète Simeo des Legio Maria, la description du Paradis rappelle trait pour trait l'ensemble administratif de Kisii ou de Kisumu, avec la traditionnelle pelouse des Britanniques (M.F.PERRIN JASSY 1970 . 104).

Cette église nous offre un cas de figure nouveau d'adaptation de l'imaginaire à une situation politique

nouvelle. W.H.SANGREE dans son étude d'un mouvement religieux chez les Tiriki de l'ouest du Kenya a décrit un processus différent. Cette église a permis aux Anciens d'effectuer une transition entre un pouvoir traditionnel diffus et particulariste à un pouvoir de type occidental. "*Church activities seemed well suited to making this transition, combining both particularistic and universalistic leader-follower relations*". Cette monographie déjà ancienne, décrit une église relativement comparable au GLAC: l'économie du terroir de cette église est proche de celle de la région du GLAC; les deux églises recrutent dans les mêmes catégories sociales; leurs théologies sont de même nature. Pourtant, on ne retrouve plus au sein du GLAC, ce rôle prééminent des Anciens. Les fidèles du GLAC se recrutent principalement chez les 25.35 ans (idem chez les Legio Maria, selon M.F.PERRIN JASSY . 1970). Cela correspond à la répartition par âge de la population kenyane (surtout à Nairobi). L'inexistence des 35.45 ans au sein de la branche de Kenyatta du GLAC alors que cette catégorie d'âge comprend 120 000 personnes à Nairobi, n'est tout de même pas justifiée. De même que la minorité des membres du GLAC, dans les 15.25 est peu représentative des 265000 habitants de Nairobi dans cette catégorie d'âge.

Au sein de la Kenyatta branch de Nairobi, les Anciens sont au nombre de 5 à 7. Trois d'entre eux sont les pasteurs. Ce titre est peu significatif. Leur rôle consiste à bénir les fidèles au début de la cérémonie et à présider la messe. Ils n'interviennent pas lors des moments importants du

rituel: après la confession publique, les bénédictions, les fidèles tournent en rond à l'intérieur de l'église. Ceux qui ont oublié de confesser des péchés sont censés entrer en possession. Un ou deux "deacons" demandent à ceux qui ne sont pas assez purs de sortir de l'église. Ce rôle de juge, dans un des moments d'extrême tension n'est pas adjugé aux Anciens mais semble le monopole de quelques "deacons" de la génération des 25.35 ans.

J'ai pu constater qu'en général les Anciens, et même ceux qui sont respectés pour leurs connaissances adoptent en général un profil bas. Il semble que cette attitude se soit accentuée après le conflit intellectuels / non intellectuels que j'ai relaté précédemment. Les séances de soins restent cependant la chasse gardée des Anciens. La chose est capitale quand on sait que la majorité des fidèles entrent dans l'église pour des raisons de santé.

Mais au fait, qui est considéré comme "intellectuel", comme "éduqué" au sein de l'église? Le clivage entre éduqués et non éduqués semble se situer:

- * entre ceux qui n'ont pas dépassé le niveau d'éducation primaire

- * et ceux qui ont fini des études secondaires.

Pour faire partie de ce groupe informel mais influent des intellectuels, il ne suffit pas d'avoir un background intellectuel. Faire partie de la classe d'âge des 25.35 ans et avoir fondé une famille sont deux autres caractéristiques indispensables. L'éducation est le facteur le plus important

parmi d'autres facteurs qui créent l'influence d'une personne.

Ces problèmes d'identification d'un groupe social nous amènent logiquement à la grande question: les membres des sectes constituent-ils une classe sociale ou du moins une force sociale plus ou moins autonome et différenciable d'autres catégories sociales?

Conclusion:

Les sciences humaines d'Afrique de l'Est sont très marquées par la problématique marxiste (telle que l'a posé l'école londonienne). Cela a suscité en Tanzanie une série de débats sur l'Etat, la classe des bureaucrates (W.RODNEY . 1971; J.S.SAUL; I.SHIFJI ...). A la fin des années 70, l'Université de Nairobi s'est illustrée par un fameux débat entre C.LEYS, N.SWAINSON, M.P. COWEN et G.KITCHING (3), sur la nature de la bourgeoisie kenyane. Leur accumulation est-elle suscitée par le capital international... On l'a compris, il est difficile même en sociologie religieuse d'esquiver la question de l'identification des forces sociales en terme de classes sociales (au risque d'irriter de nombreux africanistes français qui ont jeté ce concept au rayon des ustensiles usagés). Mais comme le rappelle G.KITCHING:

"The search for such stratification criteria, however useful and necessary for political purposes, should not be confused with Marxist class analysis. Indeed the term "class analysis", a modern coinage, is severely misleading. For in seeking to disaggregate any society into social or economic groups, the Marxist is not concerned with these groups per se, but with isolating the mechanisms by which the products of labour power either in their natural or monetary form are transferred between groups, and by which accumulation of money and the means of production is accomplished. This may involve placing

in the same class men and women whose monetary wealth, lifestyles and political positions are enormously varied. Having accomplished this initial and fundamental analysis of classes at the level of the "deep structure" of production relations, one may then go on to look at the implications for politics and for political strategy made by differences induced by wealth and lifestyle and by tribal identity, regional origins... Differences in the degree of exploration may be of importance here too". En fait, les Marxistes ont obscurci le débat en mélangeant les structures objectives de classes, les relations de production et la structure subjective de conscience, d'idéologie, les factions politiques. C'est ce que regrette G.KITCHING qui refuse de s'intéresser au second point. On retrouve le même constat chez G.HYDEN (4). Pour lui, l'émergence de l'économie politique en Afrique durant les années 60, a brisé la science politique, l'a dévalué, l'a rendu non marketable et a factionalisé le milieu académique. Il s'agit à partir de ces présupposés méthodologiques de suggérer quelques hypothèses de recherche.

Les églises indépendantes ne sont pas les seuls lieux de sociabilité luo qui existent à Nairobi. A cet égard, la description faite par E.S. ATIENO ODHIAMBO & D.W. COHEN d'un quartier de Nairobi, Kaloleni est instructive. Kaloleni est un quartier où la communauté luo de Nairobi a organisé une sociabilité entre Luo. Faire partie de Kaloleni ne veut pas dire que l'on y réside mais cela signifie que l'on s'y

retrouve entre Luo (de Siaya avant tout), dans des bars comme le K'Odungo ou des clubs.

Les deux auteurs estiment que ce quartier possède sa propre structure sociale avec ses VIP. Ils détectent une structure générationnelle: *"The Owandas, Ofafas, Gwandas... of the 1940's had been replaced as the Kaloleni elite by their children: by Crispo, Lwaya and Baby"*.

Tous les intérêts sont centrés autour du football; la "football politics" est le sujet favori des conversations. Kaloleni est sans nul doute une branche de la "Gor Republic", la république spirituelle qui apparaît comme une alternative à l'Etat kenyan. Le nom de cette république vient biensûr de Gor Mahia, le club de kisumu, fondé par Tom MBOYA (ce fut pour lui l'un des principaux moyens pour s'assurer une clientèle parmi les Luo).

Pourtant, cet intérêt paraît toucher avant tout une catégorie sociale de petits bourgeois: clercs, petits commerçants... Kaloleni est un quartier relativement prospère de petites maisons et "maisonnettes" (petites villas à un étage qui possèdent un mur mitoyen avec des maisons construites sur le même modèle). Entre une heure et deux heures de l'après-midi, dans le centre de Nairobi se regroupent dans les parcs... ces passionnés de football; leurs costumes laissent penser qu'il s'agit de personnes travaillant dans les bureaux. Certes, la règle comporte des exceptions. Ainsi, le fameux Orindi club, un club de fans de Gor Mahia est basé à Mathare, l'un des plus grands bidonvilles de Nairobi.

Au contraire, les membres de notre secte viennent d'une catégorie sociale plus défavorisée.

La plupart sont du niveau d'éducation primaire. Dans la branche de Kenyatta, une dizaine de fidèles se distinguent par un niveau d'éducation supérieur à la moyenne. A ma connaissance, cinq ont fini la "high school" (équivalent du Lycée); un autre a interrompu ses études en "form 2" (en France, on parlerait de cinquième ou de troisième, approximativement). Les renseignements recueillis sur le niveau d'éducation des fidèles du GLAC doivent être comparés avec le niveau d'éducation moyen des Kenyans. A cet égard, les chiffres du Kenya Census, 1979 peuvent nous aider même s'ils sont certes déjà anciens.

1. En général, la plupart des membres du GLAC savent lire et écrire, alors que la majorité des Kenyans ne sont jamais allés à l'école: 7 853 494 sont illettrés pour 7 423 404 Kenyans qui ont été scolarisés (sur une population totale de 15 327 061 personnes; on remarque que 50 163 n'ont pas répondu au questionnaire).

Il faut cependant prendre en compte que ces croyants sont Luo et que les districts Luo ont été christianisés relativement tôt. Cela explique que Luo et Kikuyu sont les deux ethnies les plus éduquées du Kenya. Examinons les chiffres des quatre districts Luo:

* Districts	* ALPHABETISES	* ILLETRES	* Total
* KISUMU	* 264 153	* 216 543	* 482 327
* SIAYA	* 232 561	* 241 811	* 474 516
* Sth NYANZA	* 424 733	* 389 163	* 817 601
* NYANZA	* 1 404 724	* 1 231 669	* 2 643 956
* Total	* 2 326 171	* 2 079 186	* 4 418 400

REPUBLIC of KENYA Statistical Abstract . 1985

Nairobi . Central Bureau of Statistics . Ministry of Planning and national Development.

NB.: Ces districts ne comprennent pas que des Luo mais les Luo y sont majoritaires.

On voit donc qu'à la différence des chiffres nationaux, le nombre d'alphabétisés est plus important que celui des illettrés. Mais l'écart n'est pas énorme: il est de 246 985 en faveur des premiers cités sur une population de 4,4 millions.

Dans un pays très structuré socialement, l'éducation reste un critère significatif.

Il est révélateur que les trois églises de Nairobi soient basées à Mathare Valley, Kibera (deux bidonvilles) et Kenyatta. La dernière église se situe certes dans un quartier aisé mais le choix ne semble pas prémédité: le GLAC squatte ou loue (je n'ai pas pu le savoir) une très vieille église située dans le domaine de Kenyatta Hospital. Cette occupation est

provisoire: ils comptent organiser un "harambee" en octobre 1986 afin de construire une nouvelle église. Il faut remarquer que cette église semble rassembler un certain nombre de personnes aisées: j'ai remarqué que plus d'une dizaine (sur 150 personnes environ) habitent Dagorretti, un quartier de petite bourgeoisie africaine. Parmi eux, je connais une personne qui travaille à la météo (salaire d'environ 1500 à 2500 shillings). Il n'en reste pas moins que la majorité des membres du GLAC exercent une profession dans le secteur informel. P.J.DIRVEN (1970) a montré que les Legio Maria recrutent principalement parmi les "liminal individuals in society": les pauvres, les malades, les personnes qui manquent de sécurité ("insecure") et les personnes délaissées. On n'est pas dans la situation que décrit M.L.DANEEL (1971 . 1974) à propos des églises indépendantes du Zimbabwe. Selon lui, 40% des membres des sectes viendraient des classes les plus basses de la société.

Nous avons vu dans les pages précédentes qu'il est difficile de voir chez les fidèles de cette église un ensemble homogène, ayant des intérêts parfaitement concordants. Je serais tenté de voir ici "la cohésion d'un ensemble flou". A cet égard, Luc BOLTANSKI (1982) dans son analyse des cadres offre un cadre conceptuel intéressant: "*Mais pour comprendre comment le groupe reproduit ses différences internes, tout en conservant une forme d'unité, pas nécessairement fictive, il faut peut-être abandonner les conceptions trop simples de la cohésion comme produit de l'agrégation du semblable au*

semblable ou, même de l'imposition à un agrégat hétérogène d'une représentation dominante et officielle, et analyser comme les mécanismes qui régissent l'appréciation par les agents de leur position relative et de leur trajectoire ont contribué à empêcher que les clivages implicites n'aboutissent explicitement à des scissions" (...)

"C'est la cohésion par le flou qu'il faut invoquer ici pour comprendre la permanence du groupe". L'aggrégation des fidèles à une église indépendante est peut-être fondée sur une prise de conscience que le monde social est composé de quelques types fondamentaux clairement distincts les uns des autres mais la détermination de ces types passe par des lignes, des critères qu'il reste à préciser.

Le champ politique kenyan donne parfois l'impression d'un tronçonnement du politique. Avant l'arrivée des Britanniques, chaque classe d'âge vivait le politique de manière différente. Il semble qu'aujourd'hui chaque catégorie sociale pratique le politique de manière autonome et à des niveaux différents:

* la petite et moyenne paysannerie, les travailleurs du secteur informel se livrant de manière privilégiée à la "church politics".

* la petite bourgeoisie préférant la "football politics".

* l'élite monopolisant la politique au sens où les Européens l'entendent.

Des passerelles existent entre ces niveaux. J.D.BARKAN & F.HOLMQUIST (1986) estiment que le lien entre le premier et le troisième se fait principalement grâce aux "harambee" ("harambee"="tirons ensemble" en kiswahili. Il s'agit de l'un des grands thèmes de l'idéologie kenyane prétendant effectuer le développement du pays grâce à l'effort de chaque citoyen. Concrètement, le "harambee" consiste en un financement par la population des hôpitaux, églises, écoles grâce à des quêtes...). Quant à la "football politics", elle est souvent animée par des hommes politiques de premier plan ou du moins a souvent servi de tremplin à leur carrière: Tom MBOYA, Martin SHIKUKU, Kenneth MATIBA, Clement GACHANJA...

"Church politics", "football politics", "harambee", associations sont au noeud d'un caractère troublant de la vie sociale kenyane: la propension aux petits groupes et son pendant, l'exercice d'une démocratie directe et la constante tendance à la scission. Certains ont expliqué cette difficulté à former des groupes importants par une tradition d'organisation sociale, dans les temps précoloniaux, acéphale. Il existait seulement quelques petits royaumes au sein de sous-tribus de l'ethnie Abaluya. Des explications moins réductrices pourraient apparaître dans une étude sur la portée de ce phénomène de tension entre "l'esprit d'association et l'esprit d'exclusion" pour reprendre l'opposition de de TOCQUEVILLE (Voyage en Angleterre et en Irlande) mais sans pour autant le classer comme le fait cet auteur parmi les "anomalies".

NOTES;

(1) Point discuté par R,BUIJTENHUIJS "Dini ya Msambwa: Rural rebellion or counter-society?" in; Wim Van BINSBERGEN & Matthew SCHOFFELEERS Eds Theoretical Exploration in African Religion (London; Routledge & Kegan Paul , 1985).

R,BUIJTENHUIJS (1985 , 329) dans cet article met en cause les présupposés théoriques de A,WIPPER et estime que *"we can therefore conclude that Msambwa is a rather complex and ambiguous movement, using violence, but only occasionally, and believing in the virtues of prayer and supernatural intervention at least as much as in action and militancy. However, WIPPER tends to neglect the "pacifist" side of Msambwa and stresses its radical and active side as her underlying theory invites her to do so"*.

(2) Voir les cinq numéros de la revue Modes Populaires d'Actions Politiques publiés par le CERI sous l'égide de J,F,LEGUIL,

(3) La meilleure synthèse de ce débat est effectuée par G,KITCHING "Politics; method and evidence in the Kenya debate" in; H,BERTEIN & B,CAMPBELL Eds Contradictions of accumulation in Africa (Sage , 1985).

BIBLIOGRAPHIE:

AOKO (David), 1974 : "Language Use within the African Independent Churches of Nairobi" in: WHITELEY (W.H.) : Language in Kenya (Nairobi: OUP . 590p).

BARKAN (J.D.) & HOLMQUIST (F.), 1986 : "Politics and the peasantry in Kenya: the lessons of Harambee" (Nairobi: IDS WP n°440).

BARRETT (D.B.) & MAMBO (G.K.)... Eds, 1973 : Kenya Churches Handbook (Kisumu: Evangel Publishing House . 349p).

BOLTANSKI (L.), 1982 : "Les cadres" (Paris: Ed. de Minuit).

BUJRA (J.), 1970 : "Ethnicity and Religion: a case study from Pumwani" (Nairobi: IDS WP n°13).

BUNDY (C.) & BEINART (W.), 1986 : "Hidden Struggles. Rural Politics and Popular Consciousness in South Africa" (London: James Currey).

DANEEL (M.L.), 1971 - 1974 : "Old and New in Southern Shona Independant Churches" Volume Un et Deux. (The Hague: Mouton)

DIRVEN (P.J.), 1970 : "A Protest and a Challenge: The Maria Legio Breakaway Church in West Kenya" African Ecclesiastical Review, Vol.12, 2, pp.127-133.

DOORNBOS (M.R.), 1983 : "Role de l'Etat en Afrique de l'Est" Revue Tiers Monde t.24 . n°93 . pp.143-152.

EBERHARDT (Jacqueline), 1957 : "Messianismes en Afrique du Sud", Archives de Sociologie des Religions, 4, 1957.

ETIENNE (B.) & TOZY (M.), 1981 : Le Maghreb musulman en 1979 (Paris: Ed. CNRS . p.251).

FERNANDEZ (J.), 1978 : "African religious Movements", Annual Review of Anthropology.

GERARD (J.E.), 1969 : Les fondements synchrétiques du Kitawala (Bruxelles).

GOLDSWORTHY (David), 1982 : Tom Mboya . The man Kenya wanted to forget (Nairobi: HEB . 308p).

JOBERT (Bruno), 1983 : "Clientélisme, patronage et participation populaire", Revue Tiers Monde, t.29 . n°95 . pp.537-556.

KARIMI (J.) & OCHIENG (P.), 1980 : The Kenyatta Succession
(Nairobi: Transafrica . 195p.).

LAMB (Geoff), 1974 : "Peasant politics"
(New York: St. Martin's press).

LEVINE (R.A.), 1959 : "An attempt to change the Gusii initiation cycle", Man, Vol.59, pp.117-120.

LONSDALE (J.)..., 1978 : "The emerging pattern of Church and State Cooperation in Kenya" in: FASHOLE-LUKE et Al.Eds. Christianity in independant Africa (London: Rex Collings).

NDUNGU (J.B.), 1969 : "Gituamba and Kikuyu independancy in Church and School" in: Mc. INTOSH Ed. "Ngano 1"
(Nairobi: EAPH).

NGOBA (J.E.), 1984-1985 : "Centralisation administrative et clientélisme: le développement sans participation au Kenya", L'Année africaine, 1984-1985.

ODHIAMBO (Atieno) & COHEN (D.W.), 1986 : "Four landscapes of Siaya"
(Washington: WP. prepared for Kenya Day at SAIS . 19p.).

OGOT (B.A.), 1967 : History of Southern Luo
(Nairobi: EAPH)

OGOT (B.A.) & WELBOURN (F.B.), 1966 : A place to feel at home
(London).

OKULLU (Henry), 1972 : "The church and politics"
East African Journal, 9, pp.2-3.

PERRIN JASSY (M.F.), 1970 : La communauté de base dans les églises africaines (Bandundu: publications du centre d'études ethnologiques, Série II, Vol.3, 231p.).

QUEIROZ (Maria Isaura Pereira de), 1968 : Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques
(Paris: Anthropos . 391p.).

RANGER (Terence O.), 1985 : Religious and politics in sub-saharan Africa (WP. 28th annual meeting of the African Studies Association, November 23-26 1985 . New Orleans; Louisiana).

RODNEY (Walter), 1972 : How Europe underdeveloped Africa
(Dar-es-Salaam: Tanzania Publishing House . 316p.).

SANGREE (W.H.), 1966 : Age, Prayer and Politics in Tiriki, Kenya
(London: Oxford University Press).

SCHWARTZ (N.L.), 1985 : "Selected aspects of Legio Maria symbolism: a case study from a village Community in East Alego" (Nairobi: IAS WP . 38p.).

VAN BINSBERGEN (W.M.J.), 1985 : "Religious innovation and political conflict in Zambia: a contribution to the interpretation of the Lumpa Rising" in: VAN BINSBERGEN (W.M.J.) & SCHOFFELEERS Eds., Theoretical Explorations in African Religion (London: RKP.).

VAN BINSBERGEN (W.M.J.) & SCHOFFELEERS (M.), 1985 : "Introduction. Theoretical explanations in African Religion", in: Theoretical Explorations in African Religion (London: RKP.).

WERE (Gideon S.), 1977 : Essays on African religion in Western Kenya (Nairobi: EAPH. . 76p.).

WIPPER (Audrey), 1977 : Rural Rebels. A study of two protest movements in Kenya (Nairobi: Oxford University Press . 363p.).

-----ELEMENTS D'UNE PROBLEMATIQUE SUR "EGLISES
INDEPENDANTES ET ORDRE POLITIQUE AU KENYA"-----

L'idée de départ est que toutes les églises indépendantes n'ont pas la même approche du politique, n'envisagent pas le même type de mobilisation politique et que l'Etat n'a pas la même attitude vis à vis de toutes les églises indépendantes.

Il s'agit donc de dégager une typologie qui facilite l'analyse. Il n'existe pas de classification locale des églises. Certes de nombreuses personnes distinguent les églises missionnaires / les églises indépendantes. Mais cela ne veut pas dire que les églises indépendantes sont nécessairement des dissidences des églises missionnaires. Certaines sectes pentecôtistes américaines sont considérées comme des églises indépendantes. Au contraire, certaines sectes fondamentalistes américaines sont au Kenya des églises missionnaires (du fait de leur implantation ancienne, de leur collaboration avec d'autres églises "européennes": Presbytériens...). La frontière entre église indépendante / église missionnaire est donc souple pour les Kenyans. La distinction était plus facile avant l'Indépendance: les églises "africaines" étaient toutes les églises autres que les églises implantées par des Blancs

(contrairement à l'Ouganda, aucun Blanc n'a fondé au Kenya d'église indépendante). Ce critère historique semble toujours pertinent: les églises indépendantes seraient les églises autres que les églises introduites par des Blancs avant l'Indépendance.

Il est difficile de définir une classification opératoire des églises indépendantes. Comme toutes catégories qui ne sont pas locales, une typologie implique des éléments qui risquent de fausser l'analyse. Conscient de ces dangers, il faut dégager une typologie peu contraignante, adaptée à une étude de sociologie politique et à un terrain bien spécifique: le Kenya.

La plupart des typologies anglo-saxonnes d'églises indépendantes s'inspirent de la distinction fameuse de B.G.M.SUNDKLER églises éthiopiennes / églises sionistes. G.BALANDIER (1971 . 423-424) résume cette analyse en ces termes: "*L'église dite éthiopienne reste très marquée par l'organisation et l'enseignement des missions chrétiennes dont elle s'est détachée; elle limite le plus possible la contamination par les apports sacrés traditionnels (redoutant d'apparaître comme une institution rétrograde) et fait un réel effort d'enseignement... L'église de type sioniste, plus instable et plus menacée par les sécessions... attire dans la mesure où elle se veut syncrétique, et en raison de la marge de liberté qu'elle*

concède aux fidèles. Le prêtre se conforme à des modèles traditionnels, mais c'est le caractère prophétique qui domine en lui: il est plus proche du devin, du guérisseur, du chasseur de sorcier... que du chef tribal".

D'autres africanistes ont adapté cette typologie en privilégiant d'autres caractères: B. JULES ROSETTE (1987) distingue: "les "églises indigènes" qui rejettent le contrôle comme la doctrine des missions alors que les "groupes séparatistes" essaient souvent de rester au sein des églises missionnaires. Les "mouvements néo-traditionnels" représentent "the opposite end of the continuum". Ils contiennent des modifications des cultes coutumiers comme des pratiques religieuses qu'ils combinent avec des éléments chrétiens". M.F. PERRIN JASSY (1970), qui étudie les églises Luo, préfère opposer les Eglises de type Legio qui "se présentent comme des mouvements d'esprit révolutionnaire, qui apportent un message nouveau, destiné d'abord aux Africains, et qui doit leur apporter une place privilégiée parmi les autres peuples au jour du Jugement Dernier". Les Eglises de type Johera "se présentent comme une version africaine des églises occidentales dont elles sont issues. Il ne s'agit pas d'un message nouveau, mais de l'africanisation des structures et des coutumes de l'Eglise-mère".

R. BUIJTENHUIJS (1976 et 1985), intéressé par les aspects politiques des messianismes kenyans, complète la distinction de SUNDKLER par une notion tirée de J. BAECHLER (1970), la

notion de "contre-société". La contre-société "vise le pouvoir, mais sans possibilité objective de l'emporter. La disproportion entre la fin poursuivie et les moyens est telle que, sous peine d'inconsistance, ces mouvements se constituent en contre-sociétés, ostensiblement opposées à la société globale, reniée en bloc. Ces formes constituent de véritables sociétés, avec leurs aspects politiques, économiques, culturels, religieux... sociétés fondées sur des valeurs antagoniques de celles de la société en place". Les traits spécifiques des contre-sociétés sont leur caractère non violent, la limitation des effectifs concernés, l'importance aussi bien de l'idéologie que de l'organisation interne; les contre-sociétés représentent des alternatives généralement cohérentes à la société dominante. La thèse de R.BUIJTENHUIJS est que les églises sionistes visent à la création de contre-sociétés alors que les églises éthiopiennes visent une réforme de la vie politique. Plus discutables sont les caractères des églises sionistes qu'en déduit R.BUIJTENHUIJS: "elles recrutent avant tout parmi les masses non-éduquées, ce qui inclut la quasi-totalité des ruraux africains, ainsi que parmi les femmes" (1976 . 36). En 1985, il édulcore son affirmation. L'étude sur le GLAC, une église sionistes selon les critères de SUNDKLER, a montré qu' elle recrute principalement parmi une population peu éduquée mais pas illettrée alors que la majorité de la population du Kenya ne sait ni lire, ni écrire. Les femmes ne sont pas plus nombreuses au sein de

cette église que les hommes. Souvent les églises qui attirent les femmes sont les sectes qui interdisent la polygamie.

Selon R. BUIJTENHUIJS, ces sectes recrutent parmi les classes les plus pauvres de la société. Cela est faux pour le GLAC comme pour Dini ya Msambwa.

Mais en 1985, R. BUIJTENHUIJS (1985 . 339) sent que ses affirmations de 1976 étaient trop péremptoires: *"explanations of the recruitment of Zionist churches in terms of social classes, therefore, seem to come to a deadlock, all the more so as political parties also recruit part of their following in the rural areas and amongst the urban poor"*.

Il faut donc chercher d'autres facteurs. R. BUIJTENHUIJS nous livre alors ses convictions:

* *"les églises sionistes recrutent leurs fidèles parmi ceux qui vivent la situation coloniale avant tout comme une destruction sociale et un bouleversement culturel et elles expriment une protestation sociale et culturelle plus que politique"* (1976 . 37). Peut-être, mais cela semble supposer que l'économie, la culture de ces personnes disparaît. Il faut remarquer que l'"économie de l'affection" comme l'appelle G. HYDEN est loin d'agoniser. Le secteur informel, ce "nouveau" vieux système de production et de commerce (qui est apparu il y a moins de 15 ans) ne s'est jamais mieux porté comme le faisait remarquer deux congrès organisés par la Friedrich Albert Foundation à Nairobi. Le développement

de cette culture que G.HYDEN qualifie de pré-capitaliste va de pair avec une multiplication des églises sionistes.

* *"les églises éthiopiennes font partie intégrante du nationalisme, mais peuvent aussi bien précéder les partis politiques que leur succéder"* (1976 . 40). R.BUIJTENHUIJS en déduit que partis politiques et sectes éthiopiennes recrutent parmi les mêmes catégories de personnes. Il illustre sa théorie par l'exemple de l'église AIPCA en terroir kikuyu. Le texte qui suit, étudie la genèse de cette église et montre qu'un parti politique s'est employé à créer AIPCA précisément pour étendre sa clientèle électorale à des catégories sociales que les associations politiques avaient du mal à sensibiliser.

Il faut se résoudre à abandonner le critère de la composition sociale comme critère pertinent pour distinguer les églises indépendantes. Toutes les églises indépendantes recrutent plus ou moins dans les mêmes catégories de personnes. Les critères pour différencier les sectes sont plutôt à rechercher dans leur doctrine politique et leurs mobilisations.

La valeur heuristique du concept de "contre-société" reste pourtant évidente. Elle permet de montrer les points communs (du point de l'analyse politique) existant entre églises prophétiques et églises nativistes que les anthropologues distinguent nettement (J.MURRAY . 1973).

Au contraire, le concept d'église éthiopienne réunit des églises qui suscitent des mobilisations politiques différentes. Le texte qui suit sur la genèse d'AIPCA ("African Independent Pentecostal Church of Africa") montre que des clivages apparus dans les années 30 ont entraîné des attitudes politiques différentes de la part des églises "nationalistes" (AIPCA; "African Orthodox Church"...) et des églises "revitalistes" (dans la mouvance du "East African Revival Fellowship") alors même que leur doctrine religieuse est très similaire.

Trois types d'églises indépendantes donc: les "contre-sociétés" (églises prophétiques + églises nativistes), les églises "nationalistes" et les églises "revitalistes". Cependant, comme le souligne Denise PAULME (1962), *"dans la réalité les distinctions sont moins tranchées, la physionomie de chaque nouvelle religion résultant du dosage d'éléments qui sont presque toujours les mêmes"*. On passe insensiblement d'un type à un autre; une église peut évoluer d'un type à un autre.

Il s'agira:

* de déterminer l'apparition de chacun de ces types d'églises dans différentes régions du Kenya et à des époques différentes (le plus souvent entre les années 30 et 40).

* de montrer les liens que ces églises entretiennent avec les hommes politiques des régions concernées, d'analyser les mobilisations politiques des églises.

* de voir l'attitude de l'Etat colonial à l'égard de chacun de ces types de secte (au Kenya, église indépendante = secte; il n'existe pas de connotation péjorative dans le terme de "secte"). L'Etat n'a pas la même position vis à vis de toutes les églises indépendantes; mais l'Etat colonial avait-il une doctrine qui dictait sa politique à l'égard des sectes?

Il faut espérer que cette analyse historique permettra de comprendre la situation contemporaine des églises indépendantes kenyanes et plus particulièrement le "neo-constantinisme" du Président D. Arap MOI. A la mort de J.KENYATTA, MOI s'est appuyé sur les églises missionnaires afin d'assurer sa légitimité. Issu d'une ethnie minoritaire, il devait obtenir le soutien de corps aux allégeances ethniques limitées. En contrepartie, MOI a limité le pouvoir des institutions concurrentes des églises missionnaires: l'Islam (Loi sur la Succession) et les églises indépendantes (Interdiction en 1984, d'enregistrer les nouvelles églises; poursuites judiciaires contre de

nombreuses sectes; expulsion des membres de certaines églises...). La politique contemporaine de l'Etat vis à vis des églises indépendantes n'est pas brutalement apparue en 1978. Il convient de détecter les prémices de cette doctrine dans les décennies précédentes.

Dernier centre d'intérêt: le Kenya abrite un millier d'églises indépendantes alors que le pays voisin, la Tanzanie ne connaît pas ce phénomène. Cette différence est-elle due à un type d'évangélisation peu comparable? à un type d'Etat différent?

D'une certaine façon, cette partie répondra à un texte introductif qui étudiera la profonde différence d'approche du phénomène politique dans les sectes, qu'ont la sociologie religieuse francophone et la sociologie religieuse anglo-saxonne.

Le texte qui suit, sur la genèse de la plus importante église indépendante kenyane, permettra d'illustrer certaines idées lancées au cours de ces pages.

BIBLIOGRAPHIE:

BALANDIER (Georges), 1955 (2^e éd. 1971) : Sociologie actuelle de l'Afrique noire (Paris: PUF . 529p).

BAECHLER (J.), 1970 : Les phénomènes révolutionnaires (Paris: PUF).

BUIJTENHUIJS (Robert), 1976 : "Messianisme et nationalisme en Afrique noire: une remise en question", African Perspective . 2.

1985 : "Dini ya Msambwa: rural rebellion or counter-society?" in: VAN BINSBERGEN (W.M.J.) & SCHOFFELEERS (M.) Eds., Theoretical Explorations in African Religion (London: RPK.).

JULES-ROSETTE (Benetta), 1987 : "New religious consciousness and the State in Africa: selected case studies", Arch. Sc. soc. des Rel. 64/1, pp.15-35.

MURRAY (Jocelyn), 1972 : "Varieties of Kikuyu Independent Churches" in: BARRETT (D.B.) & MAMBO (G.K.)... Eds. Kenya Churches Handbook (Kisumu: Evangel Publishing House).

PERRIN JASSY (M.F.), 1970 : La communauté de base dans les églises africaines (Bandundu: publications du centre d'études ethnologiques, Série II, Vol.3, 231p.).

----- AIPCA, RELIGION D'UN PARTI
OU KCA, PARTI D'UNE EGLISE INDEPENDANTE? ----
(1928.1937)

"Les complots ou l'agitation des uns, la "politique indigène" des autres, ne sont que deux façons rivales d'affabuler ce qui s'opère en fait à savoir le ravage et le renouvellement d'un milieu",

(Jacques BERQUE, "Dépossession du monde" Paris, Seuil, 1964, p 74)

Parmi les 800 églises indépendantes enregistrées au Kenya, AIPCA (African Independent Pentecostal Church of Africa) est peu représentative du fait même de son importance: 500 000 fidèles en 1971. A titre de comparaison, CPK, l'église anglicane déclarait à la même époque 582 000 fidèles répartis sur 6 diocèses.

La lecture de l'"Annual Report du Kenya" de 1930 a de quoi surprendre. Une ligne seulement est consacrée à la

"crise de la circoncision" qui donna naissance à notre église. Le rédacteur affirme que certaines missions protestantes s'étant opposées à la clitoridectomie ont perdu une partie de leurs élèves. Il suggère que la crise est circonscrite à une région et n'a touché que peu de missions. Aucune allusion aux violences qui ont accompagné ces mobilisations. Certes, ce type de document destiné au "Colonial Office" est peu enclin à montrer les clivages et les tensions. Cette économie de style étonne le sociologue qui a parcouru les milliers de pages consacrées depuis à cette crise. Il convient donc de s'interroger sur l'image restituée de la "crise de la circoncision" par les historiens.

1. Cette période et cette crise sont longtemps restées confinées dans les chapitres introductifs à l'étude de la crise Mau Mau. Sociologues et historiens essayaient de détecter les germes de cette rébellion dans l'opposition entre les Kikuyu et les missions dans les années 30. Ces scientifiques étaient peut-être enclins à accentuer la violence et l'importance de cette crise. Chez les africanistes des années 60, les églises indépendantes étaient en passe de devenir un des "mythes révolutionnaires du Tiers-Monde" pour reprendre un titre fameux (1).

Il faut remarquer une autre influence. Ces premiers historiens travaillaient souvent pour le gouvernement ou étaient d'anciens fonctionnaires coloniaux. L'étude des archives coloniales montre chez les administrateurs une forte propension à détecter dans de nombreux mouvements religieux,

des mobilisations de contestation politique. Une anthropologue a montré que cette obsession a parfois induit des interprétations audacieuses: en valorisant l'aspect politico-religieux de la rébellion Giriama du début du siècle, les britanniques auraient échoué dans la compréhension de cette mobilisation. (C.BRANTLEY.1972) On retrouve cette tendance dans les premières interprétations de la rébellion Mau Mau. L.BEECHER (1952), L.S.B. LEAKEY (1954) notamment classeront cette révolution dans les mouvements "nativistiques" et "religieux" (pour une analyse différente de ce mouvement: R.BUIJTENHUIJS . 1971; MAINA wa KINYATTI . 1980. ROSBERG & NOTTINGHAM . 1966)..

2. Un peu plus tard, l'étude de la "crise de la circoncision" deviendra un chapitre obligé de toute histoire des missions au Kenya. Cette branche des sciences humaines est particulièrement développée dans les pays anglo-saxons et reste le quasi-monopole de membres du clergé. Ces historiens enrichiront les sources précédemment décortiquées pour l'étude de la crise de la circoncision (Rapports des DC et DO; les journaux ainsi que les témoignages de quelques membres de l'élite de KCA en utilisant les archives de deux missions du nord du territoire kikuyu. Dans ces conditions, la politisation de la religion et un besoin de "nativisme" exprimé durant cette période de tension seraient la clef de la difficulté d'évangélisation des kikuyu.

Aujourd'hui d'autres sources sur la période concernée permettent de reprendre l'analyse de la "crise de la

circoncision": études sur le fonctionnement des premiers partis politiques kikuyu, monographies d'anthropologie économique et politique, publication de biographies d'hommes politiques africains de l'époque. La diversité de ces sources n'est pas sans poser certains problèmes méthodologiques (le politiste doit cependant s'y résigner) : utilisation d'un "jargon multidimensionnel" (P.P.REY) dont on oublie de définir les termes et d'en montrer la cohérence dans la démarche propre à la sociologie politique. Cela nous renvoie aux "cadets des soucis" de Jean COPANS (à propos des "cadets sociaux" repérés par J.F.BAYART dans L'Etat au Cameroun). Enfin les projecteurs de la politologie, en portant sur les objets des autres sciences humaines, peut déplacer les volumes réels. Jean LECA (1978 .44) suggère à la science politique des sociétés post-coloniales ou dépendantes: "*Si ce sont, au contraire, des "tendances générales" dépendant de conditions qu'on essaie de formuler explicitement, la recherche a une issue: la détermination, aussi précise que possible, des conditions dans lesquelles ces tendances persistent et des formes d'organisation politique qui en permettent ou au contraire en entravent la persistance*".

La théorie des clivages de LIPSET et ROKKAN (1967) qui montre que "*des conflits et des controverses peuvent naître d'une grande variété de relations dans la structure sociale, mais seuls quelques uns tendent à polariser la politique d'un système donné*", peut aider à définir un angle

d'analyse qui permet de repérer quelques tendances lourdes de la vie politique kényane. A la fin des années 20 apparaissent en terroir kikuyu une série d'écoles et églises indépendantes (AIPCA mais également l'Eglise Orthodoxe Africaine qui compte aujourd'hui près de 200 000 fidèles). Durant quelques années, elles vont capter les énergies politiques. Une jeune association, KCA (Kikuyu Central Association) semble au noeud de conflits. Nous verrons comment KCA essaie d'apparaître comme l'agent principal de mobilisation, comme l'organe qui a transformé une controverse en clivage et l'a articulé sur le marché politique en utilisant les rouages du système politique traditionnel des Kikuyu.

1. Les éléments de la controverse:

La question de la valeur chrétienne ou non de la clitoridectomie, prétexte de la création de nos églises indépendantes est mise en place par les missions protestantes. Il est nécessaire de comprendre pourquoi cette question est montée en épingle tout en analysant les caractères de cette communauté missionnaire qui permettent d'expliquer qu'elle deviendra l'un des acteurs de cette crise politique majeure.

Une communauté fragmentée:

En pays kikuyu et pour les seuls protestants, six missions se sont implantées. Deux britanniques aux liens privilégiés avec

l'administration: CMS de l'église basse d'Angleterre et les Ecossais de CSM. Ils sont concurrencés par une poignée de petites sociétés missionnaires américaines de doctrine fondamentaliste: AIM (African Inland Mission), la Gospel Missionary Society et la United Methodist Mission principalement. Ces revivalistes américains seront toujours méprisés par les Britanniques qui les considèrent comme fort peu "gentlemanly".

Ces missions se partagent 13 lieux principaux d'implantation. Donc, contrairement à la situation ougandaise ou en Afrique australe, on ne retrouve pas en pays kikuyu l'extraordinaire influence d'un ou deux centres missionnaires. Même CMS Kabete du Canon Harry LEAKEY n'a rien de comparable avec la situation hégémonique de centres tels que Livingstonia ou Epworth en Afrique australe. Ce choix de missions permettra aux Kikuyu de changer souvent d'églises en fonction de la qualité de l'enseignement proposé et de la protection contre les chefs et l'administration coloniale assurée par les missionnaires. Ce type de "vagabondage religieux" restera relativement répandu durant plusieurs décennies.

Une communauté factionalisée:

L'expansion des missions à l'intérieur du Kenya a commencé au début du siècle. Très vite apparaît le "*Mouvement d'Alliance des Sociétés Missionnaires*" qui essaie de dégager les plus petits dénominateurs communs d'une politique missionnaire des différentes églises missionnaires du Kenya. Son apparition

lors de la seconde conférence à Kikuyu en 1918 a été précédée par la conférence de Maseno en 1908 puis celles de Nyanza et de Nairobi en 1909 (Z.J.NTHAMBURI . 1982 . Chap 7). La doctrine de ces premières réunions est donnée par l'article de l'Archdeacon WILLIS, qui deviendra l'évêque d'Ouganda, intitulé "Des avantages d'une unique église africaine en Afrique de l'Est britannique" ("The Desirability of a Single Native Church in British East Africa"; lu lors de la conférence de Nairobi de 1909). Il y exprimait sa conviction du danger qu'il y aurait à reproduire dans l'église protestante africaine le factionalisme et les divisions des églises-mères. Bien vite, les missionnaires de l'Ouest du Kenya (Kavirondo) estiment que l'unité de l'église revêt pour eux une signification plus théorique que pratique (peu d'églises se partagent la région) (K.WARD . 1978). Ils quittent le mouvement. Subsistent les missionnaires de la région kikuyu. Même au niveau de cette petite région, la cohésion de l'église protestante est difficile à sauvegarder. En 1922, les américains d'AIM accusent les anglicans d'être sensibles à la doctrine libérale qui agite leur mouvement en Grande Bretagne ("AIM Memorandum de 1922"). Il s'agit d'un faux procès. Le modernisme ne touchait que les anglicans de l'église haute c'est à dire en Afrique, UMCA (University Missions in Central Africa) qui oeuvrait seulement au Tanganyika et en Rhodésie.

A ce débat théologique, se superposent des désaccords sur les éléments de la société africaine compatibles avec le message chrétien. Là encore, les

Américains et les Ecossais accusent les Anglicans de compromettre l'unité de la foi en n'interdisant pas l'alcool et surtout les rites d'initiation.

En 1928, ces questions se transforment en problème politique du fait de l'intervention de KCA. Elle annonce en mars qu'elle disputera les prochaines élections aux "Local Native Councils" et que ses revendications porteront essentiellement sur la défense des traditions kikuyu et notamment sur la circoncision. Dès avril, la mission écossaise réagit en créant un nouveau parti, le "Progressive Kikuyu Party", favorable à l'interdiction de la clitidorectomie. Les résultats des élections ne sont pas décisifs. En 1929, CSM demande à ses fidèles de renoncer à la clitidorectomie ou de quitter l'église. 90% des fidèles quittent ces missions afin de créer une église indépendante qui deviendra AIPCA. Durant ce conflit, la plupart des missionnaires anglicans sont restés neutres. Cela scelle le divorce avec les Américains et les Ecossais. Au début des années 30, le "*Mouvement d'Alliance des Sociétés Missionnaires*" est abandonné.

Les missions protestantes en pays kikuyu sont donc fragmentées et factionnalisées (2). Mais les communautés missionnaires ne sont pas seulement constituées par les stratégies et les antagonismes d'une centaine de blancs. Les recrues africaines ne vivent pas le phénomène des missions de la même façon.

De la secte à l'ouverture des missions à la société

kikuyu:

L'évangélisation de la région fut lente et difficile.

Tous les historiens des communautés missionnaires s'entendent pour marquer la spécificité de la première génération de chrétiens kényans. Les Anciens kikuyu se sont dans un premier temps opposés à la scolarisation des adolescents dont le rôle économique était important. A leurs premiers appels, les missionnaires n'ont donc réunis que des jeunes gens qui venaient de terminer la période de leur initiation tribale et se voyaient traditionnellement accorder une période de loisir et de liberté (V.NECKEBROUCK . 1978 . Chap 5). En fait, il s'agissait de jeunes adultes de 18/22 ans. Les missionnaires attiraient également des personnes plus particulièrement défavorisées dans la société kikuyu du début du siècle. J.FORBES MUNRO (1975 . 108.109) dans son étude sur la christianisation de l'ethnie voisine, les Kamba note que AIM a recruté ses premiers fidèles parmi les populations qui ont souffert de la famine; les filles qui désiraient échapper à l'autorité parentale, quelques femmes qui se sont disputées avec leur mari. Chez les Meru, une autre ethnie voisine des Kikuyu, les Méthodistes (Z.J.NTHAMBURI . 1982 . Chap 4) se sont implantés en recueillant les victimes de la famine et de l'épidémie de grippe de 1918 et 1919 (durant lesquelles 25% de la population est décédée). En terroir kikuyu s'ajoutent à ces facteurs de recrutement le phénomène des "ahoi". En temps normal, ces occupants provisoires de terre pouvaient espérer

trouver un terrain libre à la frontière du territoire de l'ethnie. Certains sont devenus squatters dans des fermes de planteurs blancs. Comme le remarque R.W. STRAYER (1978), les missions sont pour eux une possible opportunité de mobilité sociale et économique.

Cette première génération de chrétiens s'est agglutinée autour des missions, adoptant rapidement le mode de vie occidental (habits, usages du corps, abandon de coutumes kikuyu). Mis au ban de leur société d'origine, ils subissent souvent les moqueries des Kikuyu non convertis.

Forts de la protection des missionnaires, ces premiers chrétiens entrent donc souvent en dissidence avec les chefs de leur région.

Si l'on reprend la distinction weberienne église / secte, on peut affirmer que les églises missionnaires étaient vécues par les Kikuyu, durant le premier tiers du 20^e siècle, sur le mode de la "secte". M.WEBER (1906 . 262) définit ainsi ces concepts:

"L'appartenance à l'Eglise est, en principe, obligatoire, et ne saurait donc rien prouver en ce qui concerne les vertus de ces membres. Une "secte", en revanche, constitue en principe l'association volontaire, exclusive, de ceux qui sont religieusement et moralement qualifiés pour y adhérer. C'est volontairement qu'on y entre, si toutefois l'on s'y trouve admis par la volonté de ses membres, en vertu d'une probation religieuse".

La conversion au christianisme est conditionnée par l'apprentissage de la lecture, la mémorisation de quelques rudiments d'instruction biblique. Le baptême n'intervient que plusieurs années après la prise de contact auprès des missionnaires. Durant la crise Mau Mau, les chrétiens essaieront de convertir un maximum de prisonnier. Cela donnait lieu à ce que K.COLE appelle des "*cleansing ceremonies*". Le candidat devait:

- * réaliser que les serments Mau Mau constituaient un péché. Il devait désirer le pardon du Christ.

- * subir une instruction sur la notion de péché, de repentir.

- * avoir la volonté de recevoir plus d'instructions sur la foi chrétienne et le désir d'entrer au sein de l'église.

Alors seulement, le prêtre pouvait offrir au détenu, l'opportunité d'effectuer une confession publique où il renierait ses errements païens et embrasserait la religion chrétienne.

L'adhésion au christianisme est individuelle. Elle se fait contre l'avis de la famille. J.GOODY (1985 . 99) nous apprend que

"Le désespoir des parents fait la joie de la révolution. C'est lorsque les sectes s'installent, lorsqu'elles sont en voie de se muer en Eglises, qu'elles prônent une doctrine de continuité pour la famille, garantie par l'endogamie des fidèles".

Ces lignes se rapportent au christianisme primitif. En Afrique, la secte ne s'oppose pas seulement à la famille mais également à la logique lignagère et clanique.

Mais très vite, cette image négative des premiers chrétiens cède la place à la conviction qu'il faut ravir à l'homme blanc son pouvoir magique. A la racine de ce pouvoir serait la faculté de lire et d'écrire, de "parler avec le papier" (*koalia na karatathi*). C'est dans cet esprit que Waiyaki, le héros du fameux roman de NGUGI "The River Between" est envoyé à l'école. Son père, un chef puissant, hostile à la présence des blancs espère ainsi usurper le pouvoir de ces nouveaux-venus.

De façon plus pragmatique, un nombre croissant de Kikuyu espère trouver, grâce à l'enseignement des missions, un de ces emplois réservé aux alphabétisés et particulièrement rémunérateurs. Ces chrétiens ont des contacts moins privilégiés avec les missionnaires que les premiers convertis. Ils n'aspirent pas à rester dans les communautés resserrées autour des missions. Les fidèles de la seconde génération, une fois formés dans les écoles ont donc souvent rejoint leur village d'origine. Un certain nombre d'entre eux a fondé des écoles de brousse. Cela les obligeait à plus de conciliation vis à vis de la société kikuyu. Ces jeunes chrétiens kikuyu n'ont pas oublié leurs traditions et ne participent pas aux destructions d'idoles ou de temples païens comme leurs aînés. Les postes de responsabilité dans les missions étant accaparés

par les Anciens, ils aspirent à plus de responsabilité au sein des écoles de brousse qu'ils fondent. Très vite apparaît chez eux un désir d'autonomie qui heurte les missionnaires. En 1926, un centre de AIM perd 24 de ses 30 écoles de brousse en raison du refus des missionnaires d'accorder l'autonomie financière à ces relais de AIM. Les chrétiens qui quitteront les missions lors de la "crise de la circoncision" proviennent souvent de ces bases extérieures des missions.

Une controverse théologique sur la valeur chrétienne ou non de la clitoridectomie sera à la base du schisme, alors même que cette église indépendante restera strictement orthodoxe dans ses rituels, sa théologie et son organisation. Il convient donc de comprendre comment cette controverse s'est transformée en clivage politique.

2. La controverse devient clivage politique:

A la même époque éclatent dans d'autres régions du Kenya des conflits à propos de la circoncision (à Kapsabet, dans la Rift Valley, notamment). La question ne se transforme en mobilisation politique qu'en pays kikuyu. Plusieurs raisons à cela. Certaines relatives à la politique missionnaire, d'autres relatives à la situation politique dans la région.

Régionalisation des discours missionnaires:

On s'est souvent interrogé sur la profonde différence entre les mobilisations politiques luo (à l'ouest du Kénya) et Kikuyu (au centre du Kénya). Chez les Luo, les associations politiques sont très liées aux églises missionnaires et servent de forum aux élites chrétiennes mais aussi aux chefs nommés par le pouvoir. Les églises indépendantes sensibilisent une foule s'adaptant mal à la situation coloniale.

Au contraire, chez les Kikuyu, les associations politiques inspirent des églises indépendantes qui recrutent principalement parmi l'élite en conflit avec les chefs.

Des données anthropologiques permettent de dessiner des cultures politiques différentes entre ces deux populations. Pourtant, cela ne gomme pas la différence des discours missionnaires dans ces deux régions. Le débat instauré autour de la "*législation sur le mariage et l'héritage des veuves chez les chrétiens africains*" offre une étude de cas intéressante (LP.SPENCER . 1973). Les missionnaires désiraient que les veuves chrétiennes héritent du patrimoine de leur mari et ne soient pas obligées d'habiter au foyer de leur beau-frère.

La "*Native Christian Marriage (Amendment) Ordinance*" est introduite par le Conseil Législatif en 1931. Les tractations sur cet amendement ont commencé dès 1911. Très vite se sont dégagés deux discours missionnaires, celui des missions kikuyu et celui des missions luo. Derrière un front relativement uni à l'égard de l'administratiron, c'est deux traditions missionnaires qui se révèlent.

Dans la province de Nyanza, les missionnaires développent un discours nuancé autorisant une marge de manoeuvre. Selon eux, on ne peut séparer le mariage chrétien du background de la société luo où vivent les fidèles. Jusqu'en 1921, le district de Nyanza dépendait du diocèse d'Ouganda. Cette région a profité grâce à WILLIS puis OWEN de la politique libérale des anglicans ougandais. Dès son implantation dans la région en 1906, CMS a développé la responsabilité dans la direction des paroisses. Elle a contribué à la création de l'association politique et économique "*The Young Kavirondo Association*" (1921).

Les missionnaires kikuyu estiment qu'en devenant chrétien l'individu africain a modifié son statut et s'est retiré volontairement de son ethnie. Ils refusent donc que les affaires relatives au mariage et à l'héritage des chrétiens relèvent du tribunal des Anciens avec possibilité d'appel auprès du DC, comme le veut le droit commun. En fait, ces missionnaires protestants réduisent le débat à un jeu à somme nulle. Le discours à somme nulle est un principe de sociolinguistique que Ch. ROIG (1980) distingue dans son analyse de la pensée de LENINE. De façon relativement classique, il y voit page 78 "*la formalisation des stratégies possibles dans des conflits où les gains d'un joueur sont toujours égaux aux pertes de son adversaire*". Ch. ROIG montre avec quelle facilité ce type de discours se transforme en redoutable arme de guerre idéologique. Il devient intéressant pour nous quand il décrit les attitudes réactives impliquées par ce type de discours et

adoptées par les opposants à ce discours. Ce modèle permet de comprendre qu'en délivrant un discours de détribalisation sans concession admissible, les missionnaires engendrent dialectiquement le discours contraire qui viendra renforcer la conception du monde des premiers. Leur message suppose une réaction qui ne peut se limiter au domaine religieux. L'attitude conciliatrice des missionnaires en pays luo, à propos du mariage ne rend pas le problème moins sensible. Beaucoup de schismes trouvent leur origine dans l'obligation de la monogamie. Mais le problème reste chez les Luo théologique et sous-politisé alors que le sujet est sur-codé politiquement chez les Kikuyu. Plusieurs facteurs expliquent cette situation kikuyu: le caractère de certains acteurs (Mrs HOOPER, une féministe enragée et particulièrement opposée au lévirat, relancera constamment le débat); la présence dans une même région de plusieurs dénominations protestantes incite chacune d'elle à protéger son originalité théologique. Cela se traduit chez certains par un puritanisme marqué...

Ce détour par le débat sur le mariage chrétien permet d'appréhender la parole totalisante des missionnaires kikuyu et la difficulté de réduire un problème théologique au domaine religieux.

C'est d'autant plus important que ce débat théologique éclate dans des régions travaillées par une tradition politique. Le problème de la clitidorectomie se posera dans l'ensemble du pays kikuyu mais ne deviendra

politique que dans deux districts: ceux de Nyeri et de Fort Hall (Murang'a aujourd'hui).

Le premier groupement politique kikuyu sera la "Kikuyu Association". Ce parti de chef était essentiellement urbain (Kiambu et Nairobi). La grande innovation de la "East African Association" de Harry THUKU (arrêté en 1922) sera de ruraliser les mobilisations politiques (J.SPENCER . 1985 . 44). L'influence de ce parti se fera à partir de centres missionnaires des districts de Nyeri et de Fort Hall (des missionnaires tels que H.HOOPER aideront de leurs conseils et de leurs infrastructures cette nouvelle association). Une consciencisation politique apparaît dans ces régions : certains meetings de H.THUKU rassemblent plus de 10 000 personnes (dont beaucoup de femmes).

Cette donnée permet de comprendre la crise des vocations que connaîtra l'église catholique du district de Nyeri, alors même qu'elle restera étrangère au débat sur la clitoridectomie (voir les données statistiques des baptêmes, confirmations et mariages de la paroisse de Karima entre 1905 et 1974 . S.BOTTIGNOLE . 1984 . 47.48). Les écoles catholiques de la région se videront (F.B.WELBOURN .1961).

Je ne veux pas dire pourtant que l'interdiction de la circoncision par certaines églises protestantes constituait un prétexte à une agitation politique. Des monographies sur deux centres missionnaires voisins (STRAYER & MURRAY . 1978 . 144.145.146) ont montré que CMS Kabare sous la responsabilité d'un pasteur libéral n'a connu aucune désaffection alors que

CMS Kigari dirigé par J.COMELY particulièrement intransigeant sur le sujet a perdu une grande partie de ses fidèles.

Mais ce facteur de géographie politique ne suffit pas à expliquer l'intervention de KCA. Les premières associations politiques kikuyu ressemblent davantage à des groupes de pression économiques qu'à des partis politiques. Il est difficile de distinguer la différence de nature de la KCA et de la "Kikuyu Native Cart Owners Association" ou de la "Kikuyu Native Traders Association". Ça n'est pas un hasard si le "Secretary" de ces deux dernières associations, Petro KIDONGO est le "Deputy" du secrétaire général de KCA, KANG'ETHE (SPENCER . 1985 . 63). KCA a longtemps fonctionné comme un groupe de défense des intérêts de ses membres c'est à dire ce que l'on appellera l'"African Petite-Bourgeoisie". Ainsi en 1927, le DC de Fort Hall, préoccupé par le nombre d'alcooliques dans son district demande au "Local Native Council" de voter une résolution interdisant les moulins à sucre détenus par des Africains. KCA s'opposera résolument à cette mesure du fait qu'un nombre important de ses membres possédait de tels moulins (G.KITCHING . 1980 . 162). A la fin des années 20, KCA a ressenti la nécessité d'obtenir une représentativité au delà du cercle des commerçants et agriculteurs aisés afin d'investir grâce aux élections les "Local Native Councils". Créés en 1925, ces conseils permettaient un accès privilégié à l'Etat colonial jusque là monopolisé par les chefs, distribuaient des prêts et des

garanties (ils détenaient une fiscalité propre), suggéraient des mesures législatives favorables à leurs membres.

En 1930, les "LNC" étaient d'autant plus attractifs que les milieux d'affaire kikuyu ressentait les secousses de la crise économique mondiale et qu'une famine dévastait les pays Kikuyu et Ukamba (en raison de "long rains" trop violentes nous dit le "Annual Report of Kenya, 1930") (3).

KCA connaît donc la nécessité d'étendre sa clientèle. L'intérêt des milieux aisés kikuyu pour cette agence aux ressources prometteuses que constitue les "Local Native Councils" a induit une stratégie de "catch-all politics" ("une politique attrape-tout") selon l'expression heureuse de D.FELDMAN, c'est à dire une série de mobilisations locales et sporadiques en réaction à des événements spécifiques: arrivée à Nairobi d'une commission d'enquête, éviction de paysans de leurs terres dans le district de Kiambu...

En 1929, J.KENYATTA édite pour KCA un journal, *Muigwithania* (*Le réconciliateur*). A côté des exhortations classiques à adopter de nouvelles cultures, d'éduquer les enfants apparaît le thème de l'unité nécessaire des Kikuyu. La défense de la clitoridectomie apparaîtra vite comme l'un des plus sûrs moyens d'exaltation de la "kikuyuté" au sein d'une communauté où le sentiment ethnique restait largement fictif (4).

Cela permet de nuancer les remarques de G.BALANDIER (1955 . 4^{éd.} 1982 . 495) sur les églises indépendantes kikuyu: "...les éléments les plus agissants relèvent de cette catégorie sociale que nous disons celle des "évolués". Le

manque de moyens modernes d'expression politique les "renvoie" aux organisations d'allure traditionnelle, cependant que ces dernières permettent une semi-clandestinité". Les hommes politiques kikuyu utilisent toutes les lignes de force qui peuvent affermir leur autorité. Ils ont l'habileté de prendre comme support à leurs entreprises d'esprit "moderniste", une forme familière aux individus encore liés par la coutume. Grâce à l'église qu'ils créent, ils imposent un "nationalisme sacré" (G. BALANDIER . 1955 . 4^{éd.} 1982 . 497).

Nous avons donc un discours totalisant des missionnaires qui rejète la société "traditionnelle" kikuyu, une région travaillée par une tradition politique et un parti de cadres qui aspire à devenir un parti de masses (s'il est possible d'adapter ces catégories aux premiers partis africains). Comment ces données s'articulent-elles lors de la fondation de l'église indépendante AIPCA ?

La création d'AIPCA:

Lors de la "crise de la circoncision", de nombreux chrétiens quittent les missions et créent une série d'écoles indépendantes ou reprennent des écoles de brousse des missions (5). Ces écoles, aux liens organiques vivaces avec KCA, permettront à ce parti puis à KAU ("Kenya African Union") qui lui succèdera, de diffuser ses messages dans chacune des vallées du pays kikuyu. Cette relation durera pendant plus de vingt ans.

Très vite, des leaders de KCA s'inquiètent du vide religieux laissé par le départ des missions. Ils savent que ces Kikuyu ne renoueront pas avec les cultes traditionnels (6). Ils craignent un retour vers la religion des Blancs et un endoctrinement politique peu favorable à leur mouvement.

En 1932, un responsable de KCA, James BEAUTTAH rencontre l'archevêque Daniel ALEXANDER. Ce dignitaire sud-africain de l'Eglise Orthodoxe Africaine revient d'Ouganda où il a ordonné une série de prêtres. J.BEAUTTAH estime que cet homme apporte une nouvelle religion, une religion africaine. Il est convaincu que la liberté religieuse préfigure l'indépendance politique. Trois ans plus tard, ALEXANDER retourne au Kenya sur l'invitation de J.BEAUTTAH. Il est accueilli à Mombasa par les dignitaires de KCA et de la KISA (une association qui regroupe une série d'écoles indépendantes). En 1937, il repart en Afrique du Sud après avoir ordonné plusieurs prêtres. Peu de mois plus tard l'église orthodoxe se scinde. Certains la

quittent pour fonder AIPCA. On obtient alors le clivage suivant: la "Kikuyu Karing'a Schools Association" fonde la "African Orthodox Church" alors que la KISA ("Kikuyu Independent Schools Association") parraine la "African Independent Pentecostal Church of Africa" (7).

Tant les écoles que les églises indépendantes connaissent un grand succès. De nombreux Kikuyu lassés par les luttes pour le pouvoir au sein de l'élite de KCA (depuis l'arrestation de KANG'ETHE), se sont investis dans les actions concrètes que sont les écoles et les églises. Mais du fait des liens organiques avec KCA, leur engagement ne les éloigne pas du mouvement politique.

En fait, il s'agit là, de la version officielle de la création de l'église AIPCA, telle que James BEAUTTAH a bien voulu l'imposer dans sa biographie (1983) ainsi que dans les entretiens accordés aux historiens intéressés par cette période. Cette église fut pourtant fondée huit ans après le schisme qui la justifie. Il est douteux que les leaders de KCA se soient inquiétés si tard de l'absence de structures religieuses capables de recueillir les militants ayant quitté les églises missionnaires. D'autant plus que selon l'administration coloniale, des églises indépendantes ont participé à la "crise de la circoncision" en diffusant les chansons Muthirigu aux paroles violemment anti-missionnaires. Ces églises sont les églises "Arathi" (Prophètes en Kikuyu) ou Watu wa Mungu (le peuple de Dieu). James BEAUTTAH ne fait à aucun moment allusion à ces églises prophétiques. Il ne

pouvait pourtant en ignorer l'existence: en 1934 et 1938, KCA interviendra officiellement auprès de l'administration afin de condamner les brutalités perpétrées par la police sur des membres de ces sectes. Il est probable que durant plusieurs années, KCA essaiera de noyauter ces mouvements afin d'en faire la branche religieuse de leur mouvement politique. Des prophètes éminents ont longtemps milité au sein du parti: Musa Thuo notamment (J.MURRAY . 1973 .221). Cette OPA de KCA semble avoir été crainte par l'administration (KNA: DC/FH 2/1/4. DC Fort Hall to PC Kikuyu Province, 30 March 1931). Cette entreprise a échoué pour plusieurs raisons. Des raisons externes à ces deux mouvements: l'Etat colonial s'est très vite acharné sur les églises prophétiques:

* 1930 Arrestation à Kiambu de huit fidèles pour meeting illégal.

* 1931 Six nouvelles arrestations pour le même motif, à Fort Hall. Le DC de ce district demande la déportation des leaders de cette église.

* 1934 Les trois fondateurs de la secte sont tués par la police dans la forêt de Ndaguru.

A posteriori, ces personnes sont accusées d'avoir préparé une rébellion et d'avoir pris contact avec les forgerons Wandorobo afin de confectionner des armes (J.KENYATTA . 1938 . 278).

Suivent une série de procès et de bastonnades qui obligent les fidèles de ces églises à se faire plus discrets ou à émigrer dans d'autres régions du Kenya.

Des raisons internes au mouvement des "Arathi" ont empêché KCA de prendre le contrôle de cette église. Watu wa Mungu est apparu à la même époque que KCA: en 1923 selon Fr V.M.PICH, en 1926 selon J.MURRAY. Son fondateur, Joseph NG'ANG'A aurait entendu un appel de Dieu affirmant que son peuple souffrait de l'occupation coloniale et devait être libéré. Cette église milite donc, comme KCA pour un nationalisme kikuyu mais, pour ces chrétiens, la libération du peuple est intimement liée à la libération religieuse de chaque individu. L'Esprit Saint ne pourrait sauver les fidèles que s'ils respectent certaines valeurs: refus de la propriété individuelle, de l'argent, des habits et de la médecine occidentale... Enfin leur théologie charismatique implique une opposition passive au pouvoir. Les jeunes entrepreneurs capitalistes de KCA ne pouvaient que se dissocier de ces principes. L'idée de créer une église de type éthiopien naîtra certainement de cette incompatibilité entre la doctrine de KCA et celle des "Arathi". La fondation d'AIPCA empêchera la création au Kenya de vastes communautés messianiques, à l'influence politique significative, du type des sectes décrites par M.I.P. de QUEIROZ (1968): la Nouvelle Jérusalem du Père CICERO dans le Nordeste du Brésil, durant le premier tiers du siècle ou la communauté de Pedro Batista da SILVA dans le nord de la province de Bahia.

AIPCA marginalisera les "Arathi" politiquement mais aussi religieusement dans une région travaillée par une tradition qui prédisposait à une éclosion prophétique. M.I.P. de QUEIROZ (1968) a montré que certains mythes sont nécessaires pour que

X

le messianisme se produise: mythe du héros civilisateur, du paradis des ancêtres... Elle estime que seules les sociétés à lignages (ou à famille étendue) permettent l'apparition de mouvements messianiques. Les conditions nécessaires au messianisme seraient réunies dans l'ensemble du domaine bantou (G.BALANDIER . 1955 . 4^{éd.} 1982 . 419). Des "proto-prophètes" (BUREAU) servant de référence aux générations qui suivent, existent en pays kikuyu: Cege wa KIBIRU (G.MURIUKI . 1974 . 137)... Les "Arathi" se sont divisés en plusieurs branches, enregistrées sous des noms différents mais qui ne forment pourtant pas des sectes et ne reproduisent pas plus les formes segmentaires de la société kikuyu: parmi les plus importantes "The Kenya Foundation of the Prophet Church" dans le district de Murang'a, "The Holy Spirit of Zayun" (Thika et le sud du district de Murang'a), "The African Mission of Holy Ghost Church" (autour de Muruka)... Les "prophètes de la seconde génération" (M.AUGE) existent mais leur influence semble réduite. Le plus important des groupes "Arathi" (ou "Akorino", terme plus communément employé de nos jours), "The Holy Ghost Church of Kenya" (district de Kiambu, Nairobi, Rift Valley) est dirigé par un personnage charismatique, Hezron TUMBU qui ne possède pas les traits d'un prophète. Son organisation est la seule à recruter un grand nombre de jeunes. Elle contrôle les "Akorino Youth Conventions". En 1983, cette convention s'est employée à affirmer son intérêt pour l'éducation et s'est désolidarisée des factions poursuivies judiciairement par l'administration car elles refusent

d'envoyer leurs enfants dans les écoles. Elle a réfutée les allégations selon lesquelles ses membres n'assistent pas aux réunions politiques. "Certains de nos fidèles sont fonctionnaires. Ils assistent à ces meetings mais également en suscitent certains. Nous sommes irrités par de telles accusations" affirme un rapport final. "Assurer que nous ne supportons pas le gouvernement est ridicule"... A propos des "night meetings" (réunions illégales; une connotation de sorcellerie existe dans ce terme): "Nous nous réunissons pour prier. Quant à appeler cela des "night meetings", nous ne savons pas ce que cela veut dire" (Daily Nation 25.3.1983 ; 17.5.1983). Mais cette volonté de réintégration dans le champs politique, n'est-elle pas le signe d'un essoufflement du prophétisme qui par définition, entretient un rapport à l'histoire, au contexte politique, faible? L'opposition au sein des "Arathi" entre factions "conservatrices" et "progressistes", apparue avec la naissance des églises nationalistes du type de AIPCA, traduit l'évolution de certains groupes vers un type de secte de nature non messianique.

Nous connaissons maintenant les motivations conjoncturelles de certains acteurs pour créer des églises indépendantes. Mais un thème porteur ne suffit pas à expliquer qu'une organisation si étroitement corporatiste réussisse à sensibiliser rapidement autant de gens différents. Un détour par ce que WEBER aurait appelé l'"ethos" des Kikuyu peut apporter des réponses.

3. Le clivage fossilisé:

Une étude de la grammaire politique "traditionnelle" kikuyu permet de comprendre pourquoi un clivage majeur de la vie politique kényane est apparu à ce moment précis et a perduré pendant plus de 40 ans.

La société "traditionnelle" kikuyu est particulièrement délicate à analyser du fait de la diversité des logiques à l'oeuvre. Comme les ethnies qui l'entourent, la société kikuyu connaît un système générationnel marqué. Pourtant cette ethnie s'est sédentarisée depuis près d'un siècle et demi, valorisant ainsi une logique clanique. A.M. PEATRIK (1985 . 168) résume ainsi la situation kikuyu à la fin du 19^e siècle:

"permanence d'une référence générationnelle mais multiplication de conseils "parasites" que LAMBERT (1956) dénomme "loges" et apparition de rapports de clientèles sinon d'exploitation".

Si le sociologue utilise ces données historiques, il doit savoir distinguer la dynamique passée et actuelle de ces types d'organisation (sur le sujet, voir W.SANGREE . 1962 à propos des groupes d'âge chez les Tiriki du Kenya occidental) (8).

Création d'AIPCA et logique lignagère:

Certains témoins prétendent que la création d'AIPCA fait partie d'une stratégie de compétition entre deux "mbari" (famille étendue, subdivision du clan): le "mbari ya Wahari" et le "mbari ya Wabai", appartenant tous deux au clan des Agacuka (V.NECKEBROUCK . 1978 . 334-403). Les motifs de cette opposition n'avaient guère de rapport avec la question scolaire ou celle de la clitidorectomie. Mais on sait peu de chose de ces motifs d'opposition inter-clanique. De plus, les principes élitistes du "Mbari" où la promotion s'effectue selon les principes de primogéniture ou de séniorité, induiraient logiquement une hiérarchie au sein d'AIPCA. Or cette église, malgré les titres formels d'évêque, diacre est en fait restée largement acéphale. De plus, les principes claniques et lignagers ne valorisent pas particulièrement l'éducation (au noeud de la crise) bien au contraire du système générationnel que nous verrons plus loin. La logique clanique est plus pertinente pour comprendre les oppositions inter-districts qui factionnalisent le parti KCA. Elle permet d'appréhender le traditionnel antagonisme des politiciens de Kiambu et de ceux de Nyeri durant la présidence de KENYATTA.

Création d'AIPCA et logique générationnelle:

Il est devenu un lieu commun de rappeler que les deux crises politiques majeures qu'a connu le Kenya (la "crise de la circoncision" et la rébellion Mau Mau) sont apparues à l'exacte période où la génération en place devait céder le pouvoir à la génération cadette (G.BENNETT . 1963 . 64; J.MIDDLETON . 1965 . 358; R.BUIJTENHUIJS . 1971). Cette constatation permet cependant de développer plusieurs hypothèses à propos de la création d'AIPCA.

La logique générationnelle permet de comprendre pourquoi la clitidorectomie était à la fin des années 20 un sujet particulièrement sensible.

Le système générationnel fonctionne à plusieurs vitesses (pour une description du système générationnel: H.E.LAMBERT . 1956; L.S.B.LEAKEY . 1977; J.L.VILLE .1985). La clitidorectomie des enfants constitue l'une de ces vitesses. Elle semble revalorisée durant le premier tiers du siècle du fait de l'évolution économique et sociale de la région.

La clitidorectomie fait de la fille, une femme à marier. En 1920, la compensation matrimoniale constitue toujours un moyen important d'enrichissement (d'autant plus qu'une autre source d'accumulation: la guerre faite aux ethnies voisines afin de ramener les troupeaux des vaincus, a disparu du fait de la "pax britanica").

Les pères de fils à marier sont également concernés par cette valeur économique accrue de la clitidorectomie. Le manque de terre qui commençait à se faire sentir dès la

seconde moitié du 19^e siècle devient le problème majeur de la Province Centrale. Un rapport de l'administration coloniale (S.H.FAZAN) estime qu'en 1931, 60% des terres du district de Kiambu et 53% des terres des districts de Nyeri et Fort Hall étaient sous culture (à une époque où les besoins en pâturage restaient importants du fait d'une augmentation importante du cheptel). Deux principes gouvernaient traditionnellement la déforestation:

* nettoyer le maximum de terre en déforestant et ce, le plus rapidement possible.

* cultiver le maximum de terre afin d'éviter la contestation sur l'usufruit de cette terre par d'autres immigrants. Le succès de l'entreprise dépendait donc du nombre de jeunes prêts à contribuer à la déforestation et du nombre de femmes pour cultiver cette terre.

Jusqu'à la crise de 1930, le responsable de la déforestation doit considérer que les jeunes gens qui l'ont aidé possèdent un droit de contrôle direct sur une parcelle de terrain. Dans les années 20, du fait de la pénurie de terre disponible, ces mécanismes d'intégration des "cadets sociaux" ne fonctionnent plus (M.COWEN . 1972 . 3). L'absence de terre secrète de nouvelles stratégies:

* le développement du salariat et l'abandon des systèmes d'entraide pour la culture de la terre et qui supposent une réciprocité.

* Le mariage rapide de tous les fils, la superficie cultivable dépendant directement du nombre de femmes

disponibles (du fait de la division sociale du travail) et donc des filles circoncises.

Dans ces conditions, l'interdiction de la clitidorectomie devient une entrave au développement d'un capitalisme kikuyu. Les missions menacent un chaînon essentiel du système générationnel rendu sensible par l'évolution économique.

La logique générationnelle et le clivage Kirore / Aregi:

*Dans le système générationnel, le pouvoir était largement monopolisé par les anciens. Mais une grande différence existait entre les "Jeunes anciens" (kamatimu ou muranja) et les "vieux anciens" (athuri). Les fonctions judiciaires, législatives, exécutives et religieuses restaient entre les mains de ces derniers. La génération au pouvoir cède les rênes du pouvoir à la génération suivante tous les 25-30 ans, après une cérémonie, l'*itueka* (la cassure). En 1932, la génération *Irunigi* semble avoir pris le pouvoir (9).*

L'accession au pouvoir induit souvent une aisance économique qui incite ces privilégiés à reculer au maximum la date de passation du pouvoir à une autre génération. Tous les moyens sont bons pour atteindre ce but: reculer la date des clitidorectomies par exemple.

D'un autre côté, les jeunes aînés, au fur et à mesure que le temps passe, deviennent de plus en plus âgés. Leur groupe devient un groupe de pression important. Il conteste de plus en plus le pouvoir, en manœuvrant leurs cadets, en exploitant les événements malheureux qui frappent l'ethnie. Contestation

et conflits sociaux se cristallisent sur cette lutte pour le changement de la génération au pouvoir. Quand la situation devient trop intenable, quand les tensions sont prêtes à faire éclater la société, c'est alors que survient la succession. Dans un mouvement cathartique, la société repart à zéro.

Dans l'ethnie voisine des Kikuyu, les Meru, la vie politique a fonctionné selon ce schéma jusqu'à l'Indépendance en 1963 (H.E.LAMBERT . 1956 . 132; J.T.S.KAMUNCHULUH . 1975). Chez les Kikuyu, le système générationnel semble s'être estompé comme organisation sociale. Il paraît fonctionner comme idéologie. J.KENYATTA qui écrit en 1938 le fameux Au pied du Mont Kénya estime page 196 que "*l'esprit de l'itwika, c'est à dire le changement de gouvernement par une révolution pacifique et constitutionnelle reste profondément ancré dans la mentalité des Kikuyu*". Ainsi l'opposition cadets-ainés que l'on trouve dans la "crise de la circoncision" suit les contours de la logique générationnelle. Très vite apparaît le clivage "Kirore", c'est à dire ceux qui restent au sein des missions et "Aregi", ceux qui quittent les missions. Les premiers sont constitués de la première génération de chrétiens kikuyu et de chefs qui ont rejoint les missions. Les seconds se recrutent parmi la seconde génération de chrétiens kikuyu. Ces jeunes aspirent à plus de responsabilité au sein de l'église. Les missionnaires, soutenus par les Anciens, ont entretenu la dispute sur la clitidorectomie afin de reprendre le contrôle des écoles de brousse dirigées jusqu'alors par les jeunes et qui échappaient ainsi, peu à peu, à leur maîtrise.

Les Anciens et plus particulièrement les chefs ont vu dans cette crise l'opportunité de limiter l'influence de ces jeunes alphabétisés qui devenaient de plus en plus respectés au sein de la population.

Le conflit entre les deux groupes s'est manifesté par un échange quotidien d'insultes, par des chansons satiriques les "Muthirigu" que le pouvoir colonial interdira vite. Certains autochtones ont appelé cette période la "guerre de la parole" ("Mouth War").

Manifestement, le système générationnel ne fonctionne plus comme structure sociale mais seulement comme pratique sociale (10) puisque le clivage Kirore / Aregi s'est perpétué bien au delà de la passation de pouvoir d'une génération à une autre en 1932. Comme le montre David P. SANDGREN (1982), durant la rébellion Mau Mau, les "Kirore" se sont engagés dans les "Carrier corps" alors que les "Aregi" ont rejoint les maquis Mau Mau. En 1969, après la mort de Mboya, les Kikuyu ont organisé une vaste prise de serment afin de soutenir KENYATTA. Encore une fois, le clivage Kirore / Aregi est réapparu. Plusieurs "Kirore" se refusant à cette cérémonie païenne ont été assassinés.

Aujourd'hui, ce clivage s'est transformé. Le premier semestre 86 a été marqué par une série de revendications d'associations d'anciens Mau Mau. Rapidement, l'hebdomadaire protestant "Beyond" a publié une série de témoignages de chrétiens sur la période Mau Mau et la crise de 69. Le clivage exprimé semble être alors Revitalistes (membres du East African Revival

Fellowship) / Mau Mau ou ex-Mau Mau. La crise de la circoncision où ce clivage trouve son origine est oubliée. Durant la présidence de KENYATTA, le mythe de la construction nationale kényane s'est fondé autour du thème de la rébellion Mau Mau: "on a combattu pour "Uhuru" (Indépendance)". L'imaginaire de l'unité nationale a ainsi sacrifié (et oublié) la "crise de la circoncision" ("Beyond" . May 1986 B.MBUGUA & K.KAMAU "Faith Heroes and the Mau Mau"; "Beyond" . June 1986 Rev A.JUFFER "Tukutendereza. What happened?").

Le succès immédiat de l'église AIPCA, la portée des clivages que sa création a générés, oblige à s'interroger sur les déterminants de ces phénomènes. M.WEBER s'est penché sur la structure organisationnelle des groupes protestants qu'il étudiait (G.POGGI . 1983 . 76.77). G.BALANDIER (1971 . 32) reprend dans la situation africaine, des réflexions de J. Van DOORN (1966) et suggère que "*le conflit présente des différences significatives selon qu'il opère au sein d'une organisation de type "coalition" ou d'une organisation de type "secte"*". AIPCA dans les premières années de son existence, a été vécue par les Kikuyu sur le mode de l'"église" et non de la "secte". KCA, avons-nous vu, a fondé AIPCA afin d'élargir sa clientèle, de diffuser son idéologie dans les catégories les plus diverses de la population. L'admission au sein de l'église était donc largement ouverte. Afin de légitimer son action, KCA a défendu la clitoridectomie, c'est à dire un rite qui cimentait l'unité de l'ethnie kikuyu. On n'est plus dans

le schéma de la secte opposée à la famille, au clan, telle que L.GOODY l'envisage dans son étude sur le christianisme primitif. Alors que, de l'avis de M.WEBER (1907 . 289), l'un des traits structurels des secte est l'importance des laïcs, KCA a préparé la naissance d'AIPCA en ordonnant des prêtres avant même que l'église fut fondée. Dans l'année de sa création, AIPCA a pris contact avec les Anglicans afin que ses novices soient formés par le collège théologique des églises missionnaires (Anglicans - Presbytériens...).

Ces quelques notes sur le rôle du parti de Jomo KENYATTA dans la fondation de AIPCA prennent leur relief quand on connaît l'évolution de cette relation. Pendant 20 ans, les cadres de KCA puis KAU ont entretenu l'illusion que AIPCA durant l'"Emergency" permettra aux politiciens de couper leurs liens organiques avec la secte puis de l'oublier quand il s'agira de "récolter les fruits de l'indépendance". Tout se passe comme si les politiciens ne s'intéressaient plus à AIPCA dès lors qu'elle a cessé d'exister comme "église" pour vivre sur le mode d'une "secte" (admission contrôlée; lieux de culte clandestins; prosélytisme limité...) (11).

Les attitudes politiques des membres de AIPCA depuis 1963 sont peu connues. Cette église sera interdite en 1969 (Kenya Official Gazette 4.2.1969). Après un débat houleux à la Chambre des Députés, le gouvernement reviendra sur sa décision.

L'histoire a tendance à verrouiller les faits dans l'unicité de l'évènement. Pourtant, aux moments décisifs, plusieurs voies existent, des "scénarios" différents se déroulent successivement ou simultanément. La "crise de la circoncision" est un de ces conflits qui permet d'indiquer les "points nodaux" où se cristallisent différents choix possibles.

NOTES:

(1) Ce trait n'est pas propre aux africanistes;

* Norman COHN (1957 , 11) dans son analyse des mouvements millénaristes du XI^e au XVI^e siècle en Europe estime que; "Ces traits ne peuvent précisément être compris que par référence à cette eschatologie révolutionnaire souterraine qui ébranla si souvent le lourd édifice de la société médiévale".

* M.I.P. de QUEIROZ (1968) (qui, à plusieurs reprises reconnaît sa dette au travail de N.COHN) intitule son analyse des mouvements messianiques d'Amérique du Sud; Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles.

(2) La période où les missions constituaient un groupe de pression véritablement influent auprès de l'administration se situe entre le début du siècle et le début des années 20. Depuis, leur autorité au sein de l'Etat colonial s'effrite. Certains historiens n'ont pas hésité à prétendre que les Kikuyu se seraient (volontairement?) trompé de cible. En attaquant des missions affaiblies, ils désiraient toucher l'Etat colonial, trop puissant pour être atteint par une stratégie frontale. Le proverbe souvent cité; "*Gutiri mubea na muthungu*" ("*Il n'y a pas de différence entre le missionnaire et le colon*"), plaide pour cette interprétation. Il ne faut pourtant pas ignorer la profonde différence d'attitude vis à vis de la clitodirectomie entre les missions et l'Etat. L'administration coloniale a fixé au milieu des années 20 sa doctrine sur la clitodirectomie, lors d'une conférence des gouverneurs de l'Afrique de l'Est. Ces fonctionnaires sont décidés à ne pas intervenir sur ce sujet qui relève du domaine privé ("Standard Resolution n°1 de 1926"). Durant le conflit qui opposera KCA et CSM, L'administration se désolidarisera des missionnaires et n'hésitera pas à destituer le Rev ARTHUR qui représentait les intérêts africains au Conseil Exécutif (9 nov 1929). Cela correspond à l'un des grands principes de l'Etat colonial kenyan; préserver l'ethnie dont les autorités traditionnelles sont censées servir de base à l'"Indirect Rule". Deux logiques antagoniques s'affrontent ici; "*L'administration pense en termes "d'évolution" alors que les églises pensent en termes de "conversion"*" (G.BALANDIER , 1955 , 4^e éd, 1982 , p.69).

Il est douteux que les politiciens kikuyu aient besoin de l'intermédiaire des missions pour toucher l'Etat colonial. Après des mobilisations significatives en pays kikuyu, le gouvernement a baissé en 1922 la "Taxe par hutte". Comme le remarque J.LONSDALE (1975 , p 233), les politiciens kényans en ont depuis déduit que "*la politique est une technique à leur portée*" ("*politics was a possible art*").

Enfin, il ne faut pas perdre de vue que la crise de la circoncision constitue la mobilisation politique africaine la plus importante au Kenya avant la rébellion Mau Mau. Or la sociologie politique de l'Etat nous a montré que seuls les pays pourvus d'un Etat bureaucratique fort voient se mobiliser contre eux les mouvements révolutionnaires (T,SKOCPOL ,1979). Certes cette constatation touche l'histoire européenne. On n'a pas à faire en pays kikuyu à un mouvement révolutionnaire. Il faut pourtant rappeler que l'Etat colonial est à l'époque un Etat discret pour ne pas dire réservé. J.LONSDALE & B,BERMAN (1979) estiment que l'Etat colonial kényan entre 1895,1914 était plus interventionniste qu'un Etat capitaliste normal du fait de la nécessité d'articuler le capitalisme aux modes locaux de production. Mais cet article hautement théorique s'appuie sur peu de données empiriques. Dans une étude plus ancienne (1970 , 240), J.LONSDALE montre que ça n'est que durant les années 30,40 que l'Etat s'est fortement différencié. Les économies de l'Afrique de l'Est ont largement subi la dépression des années trente. Au Kenya, le gouvernement colonial a essayé de préserver la base fiscale de l'Etat colonial en encourageant les Africains à augmenter leur production à l'exportation (D,W,THROUP , 1985 , 399). Il ne faut pourtant pas surestimer la transformation de l'Etat, ni sa précocité; les effectifs de l'administration provinciale du Kenya sont passés de 136 en 1930 à 112 en 1939. Après 1932, personne ne sera recruté de 1932 à 1935 (A,H,M,KIRK,GREENE ,1980 , tableau p,35). Pour les zones urbaines, L,WHITE montre que ça n'est qu'à la fin des années 30 que l'Etat devient interventionniste afin de bloquer le développement d'une bourgeoisie africaine). D,THROUP (1987) estime que cette tendance se confirme sous le gouvernorat de MITCHELL. L'Etat colonial change alors sa politique agricole des 15 années précédentes. Les gros agriculteurs kikuyu ainsi que les marchands ne sont plus encouragés. Ces personnes sont au contraire considérées comme les auteurs de troubles qui agitent les Réserves. Ce que l'on appellera "la Seconde Occupation coloniale" de la mi-1947 correspond à un Etat qui se veut plus présent dans la vie quotidienne des Kényans (D,W,THROUP , 1985 , 410,411). Commence l'inflation des effectifs de l'administration provinciale (1950; 149 personnes). L'Etat colonial prend alors l'amplitude qui lui a permis de résister dix durant à une révolte de l'importance des Mau Mau.

(3) =====

* Année(s) * exportations agricoles des Africains *

=====

* 1924	*	480 360	*
* 1925	*	564 865	*
* 1926	*	470 750	*
* 1927	*	497 780	*
* 1928	*	482 437	*
* 1929	*	500 740	*
* 1930	*	395 750	*
* 1931	*	213 000	*
* 1932	*	262 000	*
* 1933	*	344 000	*

=====

Exportations agricoles des Africains kényans ("Annual Reports of Kenya")

Ces tonnages donnent une idée de l'ampleur de la crise subie par la bourgeoisie africaine kényane (c'est à dire de la région kikuyu et de la province de Nyanza essentiellement). La dépression a biensûr moins touché l'économie africaine que l'économie des planteurs blancs; durant la décennie 1930 , 1940, les surfaces cultivées comme les output vendus ont augmentés dans les Réserves du pays kikuyu, SH,FAZAN estime qu'en 1931 les surplus dégagés étaient de 43,3% de la production du district de Kiambu, 28,2% dans les Réserves de Fort Hall, 17, 3% à Nyeri, Pourtant, les DO ("District Officers") de ces régions notent une grande fréquence d'apparition et de disparition des magasins; ils remarquent une certaine instabilité des partenaires, La crise économique n'est pas étrangère à cette situation (P,MARRIS & A,SOMERSET , 1971 , 157 à 161).

(4) Affirmer que le sentiment ethnique kikuyu restait largement fictif à la fin des années 20, demande quelques explications. De nombreux historiens nous ont montré que certaines ethnies kényanes sont de création récente.

Des facteurs externes ont contribué à ces naissances. J.E.G.SUTTON (1970, 18) nous apprend que les Marakwet ne comprenaient à l'origine qu'un petit groupe situé le long du versant nordique de l'escarpement d'Elgeyo. Durant le premier tiers du siècle, l'administration britannique a combiné plusieurs sections afin de créer l'"ethnie" Marakwet. W.J.ARGYLE (1969, 55) nous livre le témoignage d'un vieux chef qui affirme que son peuple ne s'était jamais considéré comme Soli jusqu'à ce qu'en 1937 un commissaire de district leur disait qu'ils étaient Soli. G.WAGNER observe le même processus de constitution de l'ethnie Abaluya. Les Tharaka, Mwimbi, Muthambi et Chuka ont été assimilés aux Meru par l'administration (J.A.FADIMAN, 1973, 9).

Des facteurs internes aux sociétés africaines ont parfois joué un rôle considérable. Ainsi, le groupe bantu des Abasuba s'est assimilé durant la première moitié du siècle aux Nilotiques Luo (Henry Okello AYOT, 1979). La combinaison des deux facteurs a permis la constitution, toujours au début du siècle de l'ethnie bantu, Gusii (J.LONSDALE, 1977).

La géographie contemporaine des ethnies kényanes s'est donc fixée durant la première moitié du vingtième siècle. M.HAY (1975) suggère que durant cette période les Africains ont vendu leur production aux Indiens plutôt qu'aux peuples adjacents, limitant ainsi les contacts inter-ethniques. J.LONSDALE (1977, 130) ajoute à cette observation, le fait que durant la période coloniale on assiste à une spécialisation des productions en fonction des avantages écologiques de chaque région.

Il convient de se méfier de ce que John SUTTON (1970, 18,19) appelle le "tribal antiquarianism". Il est clair que les "mythes de la pureté tribale" servent à résoudre les problèmes contemporains de coexistence. L'idéologie de la parenté et de la descendance, sur laquelle est fondée l'ethnie, est précisément formulée pour nier tout changement comme le remarque justement J.LONSDALE. Faut-il pour autant éviter l'ethnie ou le clan comme objet d'étude scientifique, ainsi que le suggère J.SUTTON? Rien n'est moins sûr comme le suggère le cas kikuyu.

Les anthropologues s'entendent pour affirmer que du point de vue physique, les Kikuyu sont le résultat d'un mélange de population diverses. Le patrimoine culturel kikuyu serait moins homogène que les définitions habituelles de la notion d'ethnie ne semble l'exiger (V. NECKEBROUCK, 1978, 60,61). P.H. GULLIVER (1969, 22) estime *"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"*. Cela n'étonnera pas les sociologues qui étudient la vie politique du Kenya. Les hommes politiques

kikuyu ont commencé par construire (avec difficulté) un nationalisme kikuyu. Cela fait dire à J. LONSDALE (1986, 4): *"As many nations, Kenya has as many imaginary histories which stretch back much further than the British conquest, but they are imaginary; for the tribes in which nowadays most Kenyans unashamedly claim membership have been created by political means in this century from out of previously loose groupings of people who spoke more or less the same language and followed similar livelihoods."*

Kikuyu, Luo, Luyia, Kalenjin, Kamba and other nationalisms barely preceded the conception of Kenyan nationalism. They were similar to Kenyan nationalism in almost every respect. All were invented by the new literate middle classes of mission education, government service, commercial farming and petty trade, who sought to justify their minority privilege by the exercise of political responsibility on behalf of all who could imaginably be recognized as their fellow citizens. All were creative attempts to moralise new social inequalities, to make class formation tolerable."

L'un des meilleurs artisans de cette nation kikuyu politique et culturelle reste J. KENYATTA. Ses écrits ont essayé d'unifier les identités kikuyu en homogénéisant ses composantes. Ecrit sous la direction de MALINOWSKI, *"Au pied du Mont Kenya"* est imprégné d'une idéologie fonctionnaliste qui coïncide bien avec les ambitions politiques de ses pages. Cet ouvrage destiné dans un premier temps à un public extérieur à l'ethnie kikuyu tente de légitimer l'idée d'une unité de la tribu. On y retrouve des mythes et idéologies qui seront exploitées dans les années qui suivent. Ainsi la monarchie et le mythe du roi Gikuyu semblent structurellement nécessaires à la formation de l'unité nationale kikuyu (J. LONSDALE, 1986, 19). J. KENYATTA aide à faire revivre ce mythe. Il publie son livre en 1938 mais comme le remarque LONSDALE (1986, 22), en 1942, dans une autre édition, les générations Ndemo et Mathathi ne suivent pas la révolution

contre le roi afin de constituer une société acéphale mais au contraire prêtent hommage au roi, KENYATTA se rappelle que THUKU fut acclamé comme le "roi des Kikuyu". Lui-même sera fêté dans des chansons Mau Mau comme le roi de la tribu. Le principe de la monarchie fascine; Dedan KIMATHI, le leader de l'armée Mau Mau, proposera d'envoyer une armée afin de sauver de l'exil le Kabaka de Buganda. Aujourd'hui encore, l'unité de la nation est sous la garde d'un "rais" (terme kiswahili exprimant le commandement avec une connotation religieuse et utilisé pour caractériser le Président MOI) ou d'un Père. Le roi s'est sacralisé mais subsiste. Au début des années 80, ODINGA sera relégué pour s'être présenté comme un père ou un aîné vis à vis de D. Arap MOI.

La définition et la direction de ce nationalisme Kikuyu sont l'objet d'une compétition entre les deux factions qui génèrent la différenciation sociale au sein de l'ethnie (en développant le salariat, la propriété privée et individuelle, les productions agricoles commerciales); les chefs et les "athomi" (chrétiens alphabétisés). C'est ce clivage que nous retrouverons dans la création de l'église AIPCA.

(5)

Le schisme porte sur l'interdiction de la circoncision, L'aspect éducatif, de socialisation de l'enfant de ce rite est évident, Sa suppression équivaut à une amputation du pouvoir éducatif des parents,

(6) G. BALANDIER dans "Afrique ambiguë" (1957, 283) a décrit ce phénomène du double refus:

"La colonisation a rendu insupportable, pour un nombre toujours croissant de paysans noirs, l'Afrique traditionnelle autant que l'Europe expansionniste qui s'est édifiée au cours du 19^e siècle, Elles se sont détruites l'une l'autre, en tant qu'idéal, à l'occasion de combats insidieux. Ce double refus, Nganga Emmanuel, fondateur de l'une des "églises nègres" du Congo, ne le manifeste-t-il pas de la manière la plus évidente? Devant sa chapelle fragile et insolite, il brûle les derniers "fétiches" témoins des vieilles fidélités africaines, mais il exhorte aussi ses adeptes à croire en un messie qui n'est plus solidaire du monde blanc réprouvé".

(7) Cette imbrication des écoles et des églises indépendantes est étonnante. Plus original encore est le fait que ce soit des écoles qui aient fondé des églises. L'étude de ces points dépasse notre problématique, Il faut pourtant remarquer qu'un même terme générique "*githomo*" désigne en langue kikuyu, école et église.

(8) Cette partie étudiera les relations entre la création d'AIPCA et la logique lignagère puis générationnelle. Des données nous ont manqué afin d'étudier dans ce conflit l'influence de la logique des classes d'âge. Après l'arrestation de H. THUKU, s'est formée une association politique réservée à la classe d'âge des Kikyotoku; "Miti Ya Kenya". Ce groupement fut le premier à mobiliser politiquement les Kikuyu sur la défense de la clitoridirectorie, au tout début des années vingt.

(9) Selon KENYATTA (1938, 196), la dernière grande célébration de l'"itueka" a eu lieu dans les années 1890,96. Il ne parle pas des "itueka" qui ont suivi. Durant la seconde décennie du vingtième siècle, le gouvernement a interdit la cérémonie. T.G. BENSON (1964) estime que la célébration n'a donc pas eu lieu. C. CAGNOLD (1933) pense le contraire. E. CAVICCHI (1977 mais écrit en 1953), s'appuyant sur plusieurs lettres

et notes qu'il cite en kikuyu et qu'il traduit, juge que l'"itueka" a eu lieu dans le premier tiers de 1932.

(10) Un autre indice permet de penser que le système générationnel disparaît comme structure sociale; l'église indépendante créée lors de la "crise de la circoncision" reste strictement chrétienne et plus précisément protestante c'est à dire que le clergé ne fait pas écran entre le fidèle et Dieu alors que dans le système générationnel, l'accès à Ngai, le Dieu des Kikuyu se faisait par l'intermédiaire des Anciens qui possédaient le monopole des rites.

(11) D'autres éléments permettent d'avancer que AIPCA est aujourd'hui travaillé par des tendances "sectoriales". Au Kenya, ce qui distingue les églises indépendantes des églises missionnaires, c'est moins que les premières constituent des schismes des secondes, que la valorisation de certaines pratiques: soins aux malades par des prières, exorcisme, lutte contre la sorcellerie... Ça n'est pas un hasard si le cardinal OTUNGA (évêque catholique de Nairobi qui a la haute main sur le catholicisme de l'Afrique de l'Est et Australe) a violemment condamné l'évêque zambien MILINGO, qui soignait par des prières. Ce dernier abolissait la frontière entre les églises missionnaires et les sectes.

En 1985, AIPCA a été secoué par une grave crise. En mai, l'archevêque Benjamin KAHIHIA, chef spirituel de cette église a expulsé 28 membres de AIPCA's Muthuaini Church à Nyeri car ils se livraient aux soins des malades et "parlaient en langues étrangères" ("speaking in tongues").

Immédiatement KAHIHIA a été pris à parti par un groupe d'Anciens de l'église de Muthuaini, qui se disent être parmi les fondateurs de AIPCA (cette controverse a pris cette ampleur car Muthuaini est l'une des toutes premières églises de AIPCA). Parlant en leur nom, Taddeo MWAURA, qui se dit le "elected national chairman of the denomination", affirme que l'action de KAHIHIA n'est pas justifiée et lui demande de démissionner.

· Finalement, les 28 chrétiens expulsés ainsi que 200 membres de cette église ont quitté AIPCA pour rejoindre d'autres églises pentecostistes qui acceptent ces pratiques. (Weekly Review , 10,5,85)

BIBLIOGRAPHIE:

ARGYLE (W.J.), 1969 : "European nationalism and African Tribalism" in: GULLIVER (P.H.) Ed., Tradition and Transition in East Africa (Berkeley).

X AYOT (Henry Okello), 1979 : A history of the Luo-Abasuba of Western Kenya (Nairobi: KLB . 214p).

BALANDIER (Georges), 1955 (4^e éd. 1982) : Sociologie actuelle de l'Afrique noire (Paris: PUF . 529p).

1971 : Sens et Puissance
(Paris: PUF . 334p)

BEAUTTAH (James), 1983 : voir à SPENCER (J.), 1983.

BEECHER (L.J.), 1952 : "Au Kenya. Nationalisme et Eglises séparatistes africaines", Le Monde non chrétien 23 : 324.336.

> BENNETT (G.), 1963 : Kenya: a political history
(Londres)

BOTTIGNOLE (Silvana), 1984 : Kikuyu Traditional Culture and Christianity (Nairobi: HEB . 233p).

BRANTLEY.SMITH (Cynthia), 1972 : "The methodology of the historical study of an African's religion: notes on religion among the Giriama" 15^e Annual meeting of the African Studies Association . Philadelphia.

▷ BUIJTENHUIJS (Rob), 1971 : Le mouvement Mau Mau
(The Hague: Mouton).

CAGNOLO (C.), 1933 : The Akikuyu. Their customs, Traditions and Folklore (Nyeri).

CAVICCHI (E.), 1977 : Problems of change in Kikuyu tribal society (Bologna: EMI . 297p)

COHN (Norman), 1957 (éd. française: 1962) : Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle (Paris: Julliard . 339p).

COWEN (M.P.), 1972 : "Differentiation in a Kenya location"
(Nairobi: non publié . 30p)

FADIMAN (J.A.), 1973 : "Early history of the Meru of Mount Kenya", Journal of African History.

FORBES MUNRO (J.), 1975 : Colonial rule and the Kamba. Social change in the Kenya Highlands, 1889-1939 (Oxford: Clarendon Press , 276p)

GOODY (Jack), 1985 : L'évolution de la famille et du mariage en Europe (Paris: Armand Colin . 301p).

GULLIVER (P.H.) Ed., 1969 : Tradition and Transition in East Africa (Berkeley)

HAY (M.), 1975 : "Local Trade and Ethnicity in Western Kenya", African Economic History Review, Vol.2, 1, pp.7-12.

KAMUNCHULUH (J.T.S.), 1975 : "The Meru participation in Mau Mau", Kenya Historical Review, Vol.3, 2, pp.193-216.

KENYATTA (Jomo), 1938 : Facing Mount Kenya (London: Martin Secker & Warburg Ltd . 338p)

KINYATTI (Maina wa) Ed., 1980 : Thunder from the Mountains: Mau Mau patriotic songs (London: Zed)

KIRK-GREENE (A.H.M.), 1980 : "The British Colonial Service Reconsidered", African Affairs, Vol.79, n°314 . Jan. . pp.25-44.

KITCHING (G.), 1980 : Class and Economic Change in Kenya (London . New Haven: Yale University Press . 479p)

LAMBERT (H.E.), 1956 : Kikuyu Social and Political Institutions (Londres).

LEAKEY (L.S.B.), 1954 (a) : Defeating Mau Mau (Londres).

1954 (b) : "Mau Mau as a religion", Manchester Guardian . 24-6-1954.

1977 : The Southern Kikuyu before 1903 (New York: Academic Press . 3 vols.).

LECA (Jean), 1978 : "Postface à J.F.BAYART: nuances", Cahiers d'études africaines, Vol. XVIII . 69-70 . pp.37-44.

LIPSET (S.M.) & ROKKAN (S.) Eds., 1967 : Party systems and Voters alignments (New york: Free Press).

LONSDALE (John), 1970 : "Political associations in western Kenya" in: ROSBERG (R.I.) & MAZRUI (A.A.) Eds. Protest and Power in Black Africa (New York: OUP . pp.589-638)

1975 : "Europeans attitudes and African pressures" in: OGOT (B.A.) : Hadith 2 (Nairobi: EAPH . 267p) (pp.229-242)

1977 : "When did the Gusii (or any other group) become a "tribe"?", Kenya Historical Review, Vol.5, n°1, pp.123-133.

1979 : (& BERMAN (B.))
"coping with the contradictions: the development of the colonial state in Kenya . 1895-1914",
Journal of African History, 20 . pp. 487-505.

1986 : "Kenya's civil war and glorious revolution: notes towards a rural political theory",
Historical association of Kenya, 27p..

MARRIS (P.) & SOMERSET (A.), 1971 : African businessmen: a study of Entrepreneurship and Development in Kenya (London: Routledge & Kegan Paul . 288p.).

MIDDLETON (J.), 1965 : "Kenya: changes in African life" in: HARLOW (V.) & CHILVER (E.) & SMITH (A.S.) Eds., 1965: History of East Africa (Londres).

MURRAY (J.), 1973 : "The Kikuyu Spirit Churches", Journal of Religion in Africa, Vol.5, fasc.3, pp.198-234.

NECKEBROUCK (V.), 1978 : Le onzième commandement (Immensee: Nouvelle revue missionnaire . 634p.).

NTHAMBURI (Z.J.), 1982 : A history of the Methodist Church in Kenya (Nairobi: Uzima Press . 162p.).

Ø PEATRIK (A.M.), 1985 : Sociologie des politiques à générations d'Afrique orientale (Nanterre: diplôme de Maitrise d'Ethnologie)

POGGI (Gianfranco), 1983 : Calvinism and the capitalist spirit (London and Basingstoke: Macmillan . 121p.).

QUEIROZ (Maria Isaura Pereira de), 1968 : Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques (Paris: Anthropos . 391p.).

ROIG (Charles), 1980 : La grammaire politique de Lénine (Lausanne: L'Age d'homme . 217p.).

SANDGREN (D.P.), 1982 : "Twentieth century religious and political divisions among the Kikuyu of Kenya", African Studies Review, Vol.XXV, n°2 and 3, June/Sept. 1982.

SANGREE (W.), 1962 :

SKOCPOL (T.), 1979 : States and social revolutions: a comparative analysis of France, Russia and China (Cambridge and New York: Cambridge University Press).

SPENCER (John), 1983 : James Beuttah. Freedom fighter (Nairobi: Stellascope . 118p.).

1985 : KAU
(London: KPI . 295p.).

SPENCER (L.P.), 1973 : "Defence and protection of converts: Kenya missions and the inheritance of christian widows . 1912-1931", Journal of religion in Africa, Vol.5, 2, pp.107-127.

STRAYER (R.W.), 1978 : The making of mission communities in East Africa (London: HEB . 174p.).

SUTTON (J.E.G.), 1970 : "Some reflections on the early history of western Kenya" in: OGOT (B.A.) Ed., Kenya: A History (Nairobi: HEB . 1970)

THROUP (D.W.), 1985 : "The origins of Mau Mau", African Affairs, Vol.84, n°336, July, pp.399-433.

1987 : Economic and social origins of Mau Mau. 1945-1953 (London, Nairobi, Athens: James Currey & HEB & Ohio University Press . 303p.).

VILLE (J.L.), 1985 : "Age, Succession générationnelle chez les Kikuyu", Production pastorale et société, n°17, pp.83.89.

WARD (K.), 1976 : The development of protestant christianity in Kenya, 1910-1940 (PhD. Cambridge . Non publié).

WEBER (Max), 1964 : "Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme" (1907) in: L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (Edition française: Paris: Plon).

WELBOURN (F.B.), 1961 : East African Rebels (London: SCM Press . 258p.).

"elibridentomie" au lieu de "dihidorectomie".

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	1
"GOD LAST APPEAL CHURCH ou les NOUVEAUX PURITAINS".....	3
1. Des questions préalables.....	7
2. Une communauté isolante.....	13
3. Les clercs dans l'église.....	37
4. Conclusion.....	47
ELEMENTS D'UNE PROBLEMATIQUE SUR "EGLISES INDEPENDANTES ET ORDRE POLITIQUE AU KENYA".....	59
"AIPCA, RELIGION D'UN PARTI OU KCA, PARTI D'UNE EGLISE INDEPENDANTE? (1928.1937)".....	69
1. Les éléments de la controverse.....	73
2. La controverse devient clivage politique.....	81
3. Le clivage fossilisé.....	95