Les Akorino de Riruta Satellite and Kawangware (Nairobi)

1996

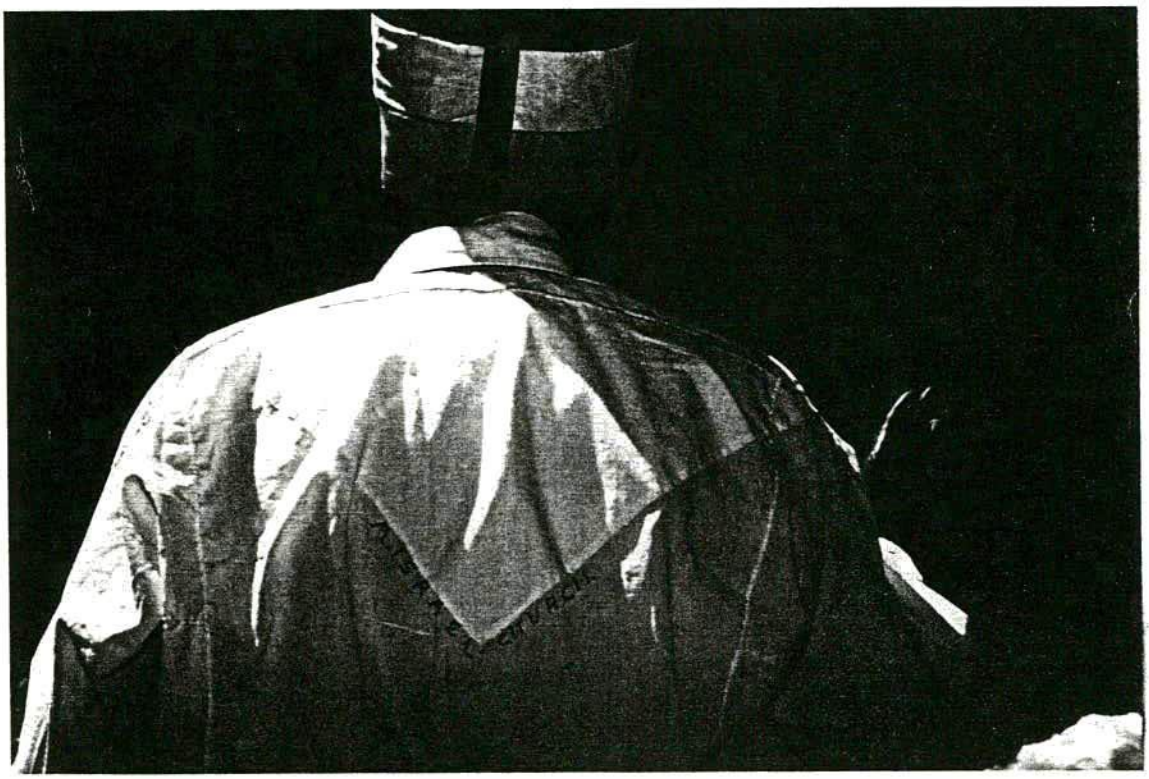
UNIVERSITÉ DE PARIS X-NANTERRE

Département d'ethnologie, de sociologie comparative, de préhistoire et d'ethno-musicologie

LES AKORINO DE RIRUTA SATELLITE & KAWANGARE (NAIROBI)

UNE COMMUNAUTÉ PROPHÉTIQUE EN MILIEU URBAIN

Mémoire présenté par Barbara MOROVICH
en vue de l'obtention de la maîtrise d'ethnologie



Directeur du mémoire : Monsieur le Professeur Serge TORNAY

IFRA
IFRA
IFRA001593
ssion de juin 1996
6595
KE/MOR T 296.8

Je tiens à remercier Monsieur Tornay, Madame Le Cour Grandmaison et les chercheurs de l'IFRA de Nairobi.
Mon remerciement va également aux membres de la communauté United Assemblies of Israeli Church of God de Riruta Satellite (Nairobi) et, en particulier, à David Wanyee Kamuyu et à sa famille.

Je remercie, pour l'aide qu'ils m'ont apportée lors de ce travail : Elodie Razy, Christophe Gleitz, Ariel Crozon, Claude Blevin, François Grignon, François Devenne et Odile Decouche.

INTRODUCTION

1. PRESENTATION DE L'ETUDE ET ANNONCE DU PLAN

Nous étudions une communauté Kikuyu en milieu urbain, à savoir un groupe religieux, les Akorino des *United Assemblies of the Israeli Church of God* (Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu, AUEID)[1], qui habite et professe son culte à Nairobi, dans le bidonville de Riruta Satellite-Kawangware.

Les Akorino sont des communautés dissidentes du protestantisme; leur origine remonte aux années 20 et, depuis l'indépendance, ils sont en pleine expansion. Organisées autour d'un prophète guérisseur, ces communautés pratiquent un prosélytisme discret. Leur message religieux s'articule sur une relecture de la Bible, tout en s'appuyant sur des caractéristiques "traditionnelles" de la société Kikuyu.
Notre étude est principalement basée sur une recherche de terrain, menée, avec des interruptions, de juin 1994 à mars 1996. La partie introductive et l'historique sont complémentaires à ce chapitre. Nous présentons dans les annexes, après la conclusion, des documents vivants.

L'introduction essaye de fournir une série de réponses à des questions générales : quel est l'intérêt, quels sont les buts d'une recherche sur ce thème? La méthodologie proprement dite est centrée sur la présentation du terrain. Nous avons cherché à donner un aperçu le plus fidèle possible, sans hésiter à donner de nombreux détails.
Ensuite, nous avons essayé d'expliquer le pourquoi du choix d'un milieu urbain défavorisé. Nous avons tenté d'inscrire notre étude dans une perspective historique en prenant en compte les bouleversements sociaux de la fin du XIX° siècle. Il s'agit d'une clef de lecture pour comprendre le changement social au Kenya.
Une partie centrée sur l'analyse des études qui, jusqu'à présent, ont concerné notre sujet et une partie d'explication terminologique, achèvent le chapitre introductif.

L'historique s'articule en deux parties différentes. La première présente la genèse de la christianisation du Kenya, fondamentale pour comprendre le sens et l'évolution des églises indépendantes.
La deuxième partie vise à éclaircir les étapes de la persécution des *Watu wa Mungu*, ancien mouvement d'Akorino ainsi qu'à expliquer les soupçons et les malentendus qui entourent les Akorino aujourd'hui. Cette partie se veut fournir une série de réponses sur la naissance, les caractéristiques et les persécutions politiques des *Watu wa Mungu*, identifiés, parfois, avec les Mau-Mau.

---

[1] Dans la constitution de l'église, le nom du groupe est différent (*Israel Full Gospel Church*). En effet, la communauté est née d'une scission des AUEID; c'est pourquoi une nouvelle dénomination était nécessaire. Cependant, les habitants du bidonville et les membres de l'église utilisent toujours le nom ancien, plus connu.

Le chapitre sur les Akorino de Riruta Satellite-Kawangware forme le centre de notre étude et s'appuie principalement sur la recherche de terrain. Il représente notre effort de pénétrer dans les structures de la communauté pour en comprendre les réponses religieuses aux transformations sociales, politiques et économiques.
Nous présentons, d'abord, le prophète qui est au centre de la communauté et la nature du prophétisme, puis la famille élargie du prophète et enfin la communauté religieuse, dans une perspective plus socio-économique que religieuse.
L'identité ethnique et politique des membres du groupe sont l'objet d'une réflexion. Nous présentons également les lois de l'église et la symbolique vestimentaire utilisée par les membres du groupe.
Enfin nous présentons les cérémonies, la hiérarchie ecclésiastique et la dialectique, parfois difficile, entre les hommes et les femmes. On a, en outre, souligné, l'aspect syncrétiste des cérémonies étudiées.

La conclusion ne prétend pas mettre un point final au sujet. Elle propose des réponses et ouvre aussi des perspectives futures de recherche.

On a voulu, finalement, utiliser les annexes pour présenter des documents originaux: la constitution de l'église; une liste de personnes interviewées ; deux des questionnaires remplis par les membres de l'église ; un extrait d'une cérémonie avec un commentaire.

2. INTERET DE LA RECHERCHE

J. Kenyatta, dans sa monographie sur les Kikuyu, après avoir traité leur religion "traditionnelle", examine, dans le chapitre suivant, une "Nouvelle Religion de l'Afrique de l'Est" (Kenyatta, 1938, pp. 269-279). Il s'agit du mouvement Kikuyu des prophètes *Watu wa Mungu* (en Kiswahili : les Gens de Dieu). Le futur président de la République connaissait bien ce dont il parlait, son grand-père ayant été un *morathi* (sing. d'*arathi*, prophète en Kikuyu). Les *arathi* étaient les prophètes précoloniaux, les *Watu wa Mungu* les prophètes de la période coloniale. Les Akorino, dont nous étudions ici un groupe, sont les prophètes Kikuyu d'aujourd'hui.
Kenyatta met l'accent sur la nécessité d'étudier ces mouvements prophétiques à travers des recherches anthropologiques de terrain (Kenyatta, 1938, p. 279).

Bien que les églises indépendantes au Kenya aient été l'objet de nombreuses études monographiques (Murray, 1973, p. 200 en donne quelques exemples), les églises Kikuyu des Akorino ont été ignorées dans ce panorama. Fait étrange, car ces mouvements religieux ont des origines historiques précises et anciennes; ces sont en effet parmi les premières communautés spirituelles syncrétistes du pays. L'anticolonialisme que ces groupes manifestaient, s'exprimait à travers une relecture de la Bible; les Akorino y trouvaient les justifications de leurs coutumes anciennes et une nouvelle foi. Le

phénomène est parallèle à celui des Mau Mau mais, à la différence de ces derniers, les Akorino étaient non violents, cependant ils ont subi des persécutions sévères. Il s'agit, si on peut dire ainsi, d'un autre aspect de l'opposition des Kikuyu au colonialisme. Si le mouvement des Mau Mau a été au centre d'une série d'études et monographies, les *Watu wa Mungu* ont été presque ignorés. En outre, le phénomène, complexe et politique, des Mau Mau, a disparu après l'indépendance; les *Watu wa Mungu*, sous le nom d'Akorino, professent encore aujourd'hui leur religion syncrétiste, une expression de l'identité Kikuyu.

Le prophétisme est un phénomène répandu en Afrique comme dans d'autres parties du monde (Amerique du Nord, du Sud, Océanie). Nous allons présenter les caractéristiques de ce prophétisme en les comparant aux autres prophétismes; puis nous présenterons les racines anciennes, religieuses et sociales, du mouvement. Le changement culturel des AUEID sera étudié en relation avec son passé précolonial. Continuité et rupture sont les signes d'un processus actuel et complexe, qui souvent se concrétise dans la naissance de formes religieuses prophétiques; ces formes sont typiques des "sociétés en train de se faire", dans lesquelles une crise profonde demeure (Dozon, 1995, p. 233).

"On a des bonnes raisons de considérer que les formes du discours religieux ne sont pas indépendantes des formes que revêt l'organisation générale de la société qui produit ce discours et les représentations qui lui sont associées" (Herrenschmidt, 1991, p. 622). La religion, partie des autres structures sociales, en fournit une clef de lecture. En outre, des groupes ethniques comme les Kikuyu ont toujours perçu la religion et la société dans une communion étroite. Dans l'analyse de la société, la religion n'est qu'un des systèmes de signification, même si elle conserve sa puissante originalité.

Une église indépendante Kikuyu est le porte parole d'une valeur ethnique fondamentale, dont l'originalité s'exprime à travers des rites qui, dans le panorama actuel, illustrent la rencontre de la tradition avec le nouveau. Le syncrétisme religieux n'est qu'une partie du syncrétisme culturel plus large. Il ne s'agit pas d'une substitution de l'ancien par le nouveau, ni de l'addition des deux; il s'agit de la manipulation des éléments de la tradition, en considération de leur défaut de puissance et de l'introduction de nouveaux éléments, (par exemple la Bible), qui deviennent des nouveaux critères de discrimination. Le Livre indique aux Akorino les structures qu'il faut garder et celles qu'il faut abandonner définitivement, parce qu'inefficaces, ou pire, dangereuses. Le produit qui en résulte est nouveau, cependant il est utilisé pour enrichir la tradition, partiellement réinventée (par exemple dans l'affirmation du prophète: "Dieu était *Ngai* (le Dieu Kikuyu), nous n'avons jamais changé"). Les néo-traditions (cf. Babadzan, 1984, pp. 309-318) participent au renforcement de l'identité du groupe et à la construction d'un passé, (le prophète nous a dit: "Nous ne suivons pas les manières anciennes") et d'un présent ("Nous sommes civilisés »).

Ce mouvement prophétique urbain, parce qu'il propose un nouveau code moral et religieux, permet de montrer la tentative d'adaptation d'un groupe Kikuyu au changement social dans une des bidonvilles de Nairobi. Son nouveau code s'enracine dans les structures anciennes et prend élan grâce à des nouvelles formes de pensée.

3. METHODOLOGIE ET PRESENTATION DU TERRAIN

3.1. HISTORIQUE DE LA RECHERCHE

Nos premiers contacts avec des Akorino ont eu lieu à Nairobi et à Murang'a où nous avons rencontré, en juin 1994, le pasteur de la *Christian Holy Ghost Church of East Africa* (Eglise Chrétienne du Saint Esprit de l'Afrique de l'Est). Lors de deux déplacements successifs, nous avons essayé, sans succès, d'obtenir un entretien.
Le choix du milieu urbain s'est imposé. L'étude d'un groupe Akorino en milieu urbain défavorisé (un bidonville) n'avait jamais été réalisée, les quelques mouvements étudiés étant ruraux. Dans tous les bidonvilles de Nairobi les Akorino sont présents et aisément identifiables grâce à leur turban blanc.

Nous avons d'abord pris contact avec une église du bidonville de Lenana (ouest du centre ville) et, pendant quelques semaines (fin juin, début juillet 1994), nous avons mené des entretiens et assisté à quelques cérémonies du dimanche.
Entre temps nous avons rencontré un autre groupe, plus vaste, dans le bidonville de Riruta Satellite-Kawangware (ouest de Nairobi). Nous savions que des Akorino tenaient une cérémonie tous les dimanches sur la place du marché de Kawangware. Après une cérémonie (juillet 1994) nous sommes parvenue à interviewer D. W. Kamuyu, le leader de l'église, les *United Assemblies of the Israeli Church of God* (les Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu) (AUEID).

Nos rencontres avec les membres des AUEID se sont déroulées pendant trois périodes: juillet 1994, février-mars 1995 et octobre 1995-mars 1996.
Pendant notre séjour de février-mars 1995 nous avons également rencontré quelques jeunes Akorino de la *Preachers Church* (l'Eglise des Prédicateurs). A la différence des membres des AUEID, les Akorino de la *Preachers Church* ont un niveau d'instruction élevé. Nous n'avons jamais visité leur église, cependant les informations qu'ils nous ont données permettent des comparaisons.
Toujours à Nairobi, nous avons sporadiquement rencontré des Akorino d'autres groupes, toujours disponibles pour des entretiens. Leurs noms sont réunis, avec les autres, en annexe.

3.2. METHODOLOGIE

Notre recherche qui n'a pas la prétention de donner une synthèse des mouvements Akorino du Kenya, est plutôt basée sur une enquête de type analytique. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes concentrée sur un seul groupe et nous avons choisi de faire une étude monographique.
En effet, bien que quelques-unes des caractéristiques des Akorino soient déjà connues, grâce aux études parues, aucun mouvement n'avait été l'objet d'une analyse approfondie.

Nous entendons, à ce propos, une investigation qui ne s'arrête pas à l'étude de l'espace religieux, mais s'aventure également dans d'autres champs, tels que la parenté, l'économie, l'impact avec la société, l'éducation.

Nous ne connaissons ni le Kikuyu ni le Kiswahili. L'utilisation d'un interprète s'est révélée bientôt nécessaire : les Akorino sont plus à l'aise avec leur langue ethnique, le Kikuyu. En outre, s'ils connaissent parfaitement le Kiswahili, leur maîtrise de l'Anglais est plutôt limitée, surtout quand il s'agit de personnes âgées.
Nous avons toujours utilisé le même interprète, Carolyne Wanja Njue, une étudiante en anthropologie (Masters) de l'Université de Nairobi. La continuité de la présence de Carolyne sur le terrain a été fondamentale pour notre travail.
Souvent nous nous sommes rendue à Riruta pour des entretiens sans notre interprète. Bien qu'une barrière linguistique ait été présente, l'utilisation d'un langage simple était la clef d'ouverture des portes les plus difficiles.
Les entretiens ont été nombreux et nous avons très rarement relevé des discordances dans les données.

Un des buts de notre recherche concernait notre aptitude à établir un rapport de familiarité, dépourvu le plus possible de compromis d'intérêts matériels, mais riche en échanges. Seule la fréquence des rencontres pouvait amener à une telle situation. Notre intérêt n'était pas finalisé à la seule recherche religieuse, ni spirituelle, mais à une confrontation culturelle.
Nous avons interviewé, plusieurs fois, le leader de l'église, D.W. Kamuyu et les membres de sa famille nucléaire. Nous avons également utilisé un questionnaire pour collecter les données concernant les autres membres de l'église. Le questionnaire a été rempli avec l'aide de l'interprète et de la secrétaire de l'église, une femme éduquée et entreprenante.
Le questionnaire était simple. Nous avons voulu reconstituer la parenté de la personne, son lien à l'église, son arrière-plan socio-économique et les raisons de sa conversion et son engagement.

Nous avons limité l'utilisation du magnétophone aux cérémonies, quand la transcription littérale était indispensable pour l'identification de thèmes précis. De temps en temps nous avons utilisé l'appareil photographique.

3.3. REACTIONS

Nous avons été accueillie chaleureusement par tous les membres des AUEID. Notre étude a provoqué la curiosité et une certaine fierté pour avoir été choisi pour une enquête.

Au départ, les Akorino de Riruta cherchaient à nous convertir et, si possible, à obtenir des contributions financières. Nous avons clarifié la nature non-lucrative de notre recherche et aucune pression n'a été faite par la suite. De plus, nous avons toujours

répondu avec honnêteté aux questions de Kamuyu. Le leader s'est non seulement montré prêt à répondre mais également intéressé à poser des questions et à donner son jugement sur la culture européenne.

Nous n'avons pas rencontré de difficultés en tant que femme. Nous avons trouvé les membres des AUEID ouverts et tolérants considérant nos différences culturelles ; parfois ils nous ont donné l'impression d'admirer la culture des Blancs. Notre relation avec les femmes a été la plus spontanée.

4. JUSTIFICATION DU CHOIX URBAIN

Actuellement les bidonvilles de Nairobi s'étendent le long d'une bande intermédiaire, entre le centre ville et les zones résidentielles périphériques. Une telle structure a son origine au début du siècle.

Ville coloniale typique, Nairobi exprime la domination des colons sur les Africains et les Indiens[2] (Picon-Loizillon, 1985, p. 2). Peu après la construction du chemin de fer Mombasa-Kisumu (1896-1902), on y trouve une urbanisation à plusieurs secteurs. Les porteurs et les domestiques, installés au Nord-Est de la ville, furent les premiers africains de Nairobi (Picon-Loizillon, 1985, p. 74). Les européens et les ouvriers habitaient des endroits très éloignés les uns des autres; le centre ville était devenu un pôle commercial de type occidental, destiné aux affaires et aux magasins, dont l'accès était interdit aux Africains (Rodriguez-Torres, 1992, p. 7).

Géographiquement divisée selon ces couches sociales, la ville attirait de plus en plus les habitants des zones rurales. Ils espéraient y trouver une vie plus facile et un emploi. Souvent, ils furent déçus. Néanmoins les immigrés s'installèrent dans des bidonvilles qui se développèrent rapidement.

La majorité des immigrés étaient des hommes seuls. Au début, leur migration était saisonnière; en effet, le gouvernement colonial était opposé à l'installation de leurs familles en ville, pour éviter le surpeuplement (Picon-Loizillon, 1985, p. 75).

Selon des études pour les périodes plus récentes, le bidonville de Mathare Valley comptait 30.000 personnes en 1969; mais en 1970 la population avait déjà doublé (Rodriguez-Torres, 1985, p. 11-12). Aujourd'hui 45 % des habitants de Nairobi vivent dans des bidonvilles.

Au niveau social, les conséquences de ce phénomène sont considérables. Le déplacement des communautés des zones rurales vers la ville a provoqué leur contact avec des nouvelles règles sociales, souvent dures. Ces groupes, soumis à des changements complexes dans leur mode de vie, se trouvent confrontés à des difficultés liées à la précarité de la vie urbaine. D'un autre côté, ils luttent pour affirmer leurs valeurs, leurs traditions, leur identité. La conséquence la plus lourde est sociale; le

[2] Les Indiens étaient présents au Kenya de la construction du chemin de fer Mombasa-Kisumu.

système de la famille élargie, base des communautés rurales, est en crise. La noyau familial est souvent détruit, mais surtout le manque de terre semble compromettre la reproduction de la société telle qu'elle avait été auparavant.

Dans les bidonvilles on trouve différentes situations socio-économiques, cependant, en général, le manque de revenus rend difficile l'abandon des quartiers défavorisés. Les activités économiques sont pour une part licites pour une autre illégales; il existe de petits commerces de tous types, en passant par la prostitution, le vol et le trafic de marchandises volées. Mais dans le bidonville habitent aussi tous les petits artisans et les travailleurs de la ville.

Le choix du bidonville est intéressant pour plusieurs raisons. L'étude d'une communauté religieuse en milieu urbain défavorisé cherche à comprendre quelles stratégies cette communauté choisit pour survivre, sur un plan religieux et symbolique et sur un plan socio-politique. Quelles sont les structures sociales qu'elle peut préserver et quelles sont celles qu'elle est obligée de modifier ? De quelle façon sont elles modifiées ? Dans son ouvrage récent sur le prophétisme, J.P. Dozon affirme "L'observation de quelques essais d'implantation prophétique en ville, notamment à Abidjan, autorise à dire qu'ils ne sont guère concluants. Tout se passe donc comme si le milieu urbain n'était pas favorable aux prophètes" (Dozon, 1995, p. 221). Nous essayerons de donner un aperçu différent. L'implantation du prophétisme à Nairobi nous semble être un phénomène actuel et en croissance.

La communauté choisie s'est développée progressivement à Riruta Satellite et à Kawangware, à l'ouest de la capitale. Aujourd'hui sa structure économique et ses moyens de subsistance ont changé à cause de la perte d'une grande partie des terres. Le *githaka* (patrimoine foncier) du leader, Kamuyu, a été englobé par la croissance du bidonville. Sa famille est passée d'un environnement rural à la réalité urbaine. L'appauvrissement des membres de la communauté, représente un cas typique, qui peut être considéré comme emblématique pour la société kenyanne.

5. IMPORTANCE DE LA PERSPECTIVE HISTORIQUE

Nous consacrons la première partie de l'étude aux événements historiques liés à la naissance du mouvement religieux des *Watu wa Mungu,* qui est à l'origine des Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu de Riruta-Kawangware.

L'approche diachronique nous apparaît indispensable. La religion d'une communauté s'inscrit, en effet, dans un ensemble d'événements dont la cohérence ne peut être saisie que dans une démarche historique. L'absence d'une telle perspective, dans le cas spécifique des religions syncrétiques africaines, peut entraîner un déséquilibre

dangereux en ce qui concerne les résultats de l'analyse. En effet on risque d'accorder une importance excessive à l'action du monothéisme (dans ce cas du Christianisme) et ce au détriment de la contribution des religions "traditionnelles". Or, les nouvelles formes des religions africaines (et parmi elles les "églises indépendantes") sont le résultat d'un processus syncrétique entre l'apport des religions monothéistes et l'héritage, non moins important, des religions "traditionnelles".

Le syncrétisme est toujours caractérisé par une dynamique interne, dans laquelle le changement n'est pas antinomique de la permanence. La nature "élastique" des cultures africaines (selon l'expression de Mbembe, 1988) est alors indispensable à l'intégration et l'utilisation de nouvelles idéologies. Il est clair qu'on ne peut saisir le "produit" syncrétiste qu'à travers une analyse de ce que la société était avant et pendant l'intégration de nouveaux éléments religieux, en étudiant tous les aspects de la réalité sociale, politique et économique.

Déjà grâce aux comparaisons on observe que, au sein de la multitude des mouvements syncrétiques, un phénomène est récurrent; en effet ces derniers sont toujours nés dans un moment de changement, voire de crise de la société. Cet aspect apparaît clairement, par exemple, dans les études des mouvements syncrétiques africains de l'ouvrage "L'invention religieuse en Afrique" (Chrétien, 1993) et également dans l'étude sur les mouvements prophétiques de J.P. Dozon (Dozon, 1995). Autrefois, la naissance de tels mouvements, surtout quand ils impliquaient un choix violent, était interprétée comme une révolte au colonialisme (Balandier, 1971; Lanternari, 1960); l'accent était donc mis sur la réaction des religions africaines à une violence culturelle et politique, négligeant de ce fait partiellement leur action et leur contribution créative. Dans cette perspective, l'hypothèse de la disparition des prophétismes après les indépendances a été avancée (Bastide, 1961). Le concept d'élasticité des cultures africaines déjà évoqué a mis en lumière le pouvoir de celles-ci à utiliser des modes de pensée étrangers, comme le Christianisme.

La démarche historique que nous avons adoptée, nous permet aussi de percevoir certains aspects de la genèse de l'ethnicité. Il est ainsi possible de mieux comprendre la réalité historique d'un groupe religieux qui, aujourd'hui, s'identifie étroitement à un groupe ethnique.

5.1. LES BOULEVERSEMENTS SOCIAUX A LA FIN DU XIX° SIECLE ET LE RENFORCEMENT DE DEUX PHENOMENES : LE PROPHETISME ET L'ETHNICITE

Jusqu'à la fin du XIX° siècle la région du Kenya Central se divisait en communautés qui vivaient d'une économie poly-active et d'échange à petite échelle (Ambler, 1988, pp. 14-30 ; Peatrik, 1995, p. 4). Si l'agriculture dominait dans des groupes comme les Kikuyu, l'élevage, surtout de caprins et ovins, n'était pas absent. La division des tâches entre hommes et femmes était une règle commune, mais la société était principalement organisée grâce au système des classes d'âge et de génération. Les

migrations, en outre, fournissaient le moyen d'échapper à la sécheresse et à la variation démographique (Peatrik, 1995, p. 5).

Ces collectivités subirent les conséquences des catastrophes naturelles en chaîne. Une sécheresse de vingt ans, une grande épidémie de peste bovine, des invasions de sauterelles avaient décimé les populations. Ces événements coïncidèrent avec l'arrivée des missionnaires et, peu après, des Britanniques au tournant du siècle.

A cette époque si difficile les pratiques religieuses, principalement celles liées à la prophétie, augmentèrent. Les prophètes des différentes communautés, dépositaires du savoir ancien, essayèrent de comprendre les raisons des catastrophes; ils lièrent souvent le malheur à l'arrivée des étrangers sur leurs terres (Kenyatta, 1938, pp. 31-41; Ambler, 1988, p. 3).

Bientôt les savants, comme les autres, devaient s'apercevoir que les pratiques anciennes étaient incapables de résoudre la crise sociale. C'est dans ce contexte que des syncrétismes prophétiques vont naître, intègrant le nouveau savoir biblique aux pratiques anciennes.

La domination coloniale agit sur plusieurs plans. L'expropriation des terres et la création d'un impôt par capitation engendrèrent la nécessité, pour les Africains, de travailler comme *squatters* sur les propriétés de colons; l'institution du *kipande* (passeport intérieur) "contribua à définir une nouvelle identité prenant en compte le district d'origine, et conférant à l'ascendance et au lieu de naissance une importance inédite pour ces populations" (Peatrik, 1995, p. 16). Ainsi, plusieurs ethnonymes furent créés dans les années 1930, à partir des limites géographiques ou d'identité linguistique. Les termes Meru et Mijikende datent de cette époque (Peatrik, 1995, p. 22), le terme Kalenjin est encore plus tardif[3].

Aujourd'hui le problème du tribalisme est très important. En effet les collectivités se sont emparées des ethnonymes et en revendiquent l'authenticité. La revendication ethnique est ainsi devenue une stratégie pour défendre, dans une situation de détresse, les "droits" de telle ou telle communauté. Elle permet aux groupes plus forts (l'ethnie majoritaire, ou celle qui détient le pouvoir) de dominer les autres (les ethnies minoritaires, ou perçue comme dangereuses).

Le concept d'ethnie dans la société kenyanne cache et dissimule de graves problèmes sociaux, qui sont la cause et la conséquence des disparités économiques actuelles.

Le prophétisme qui, loin d'avoir disparu après la fin du colonialisme, est en train de se développer à l'intérieur des communautés indépendantes, traduit, à notre avis, la permanence de la crise traversant la société kenyanne.

---

[3] « Kalenjin » signifie, en langue nilotique « je te dis » et ressemble au terme Kikuyu *Atiriri*, utilisé pour désigner l'ordre.

6. SOURCES ET CONTRIBUTIONS

La persistance historique des groupes des Akorino fait l'objet d'un débat qui concerne leurs origines et leurs caractéristiques. Le chercheur dispose d'une série de sources chronologiques. Dès le départ, l'activité des *Watu wa Mungu* a été l'objet de rapports et enquêtes, de notes dans des articles, mais surtout de critiques et de condamnations. C'est pourquoi l'analyse de telles sources doit être menée avec précaution. Il s'agit des écrits qui précèdent l'indépendance.

Dans le Memorandum on Female Circumcision (Memorandum de la Circoncision Féminine), les *Watu wa Mungu* sont critiqués par les religieux de la Mission Ecossaise et accusés de vouloir conserver la coutume d'exciser les filles (Church of Scotland Mission, 1931, pp. 49-50). L'article polémique du Rev. Pich, les appelle "Faux prophètes" (Pich, 1934, pp. 84-86). N. Farsons, dans Last Chance in Africa, de 1949, mentionne des événements qui stigmatisent les prophètes comme violents et primitifs (Farsons, 1949, pp. 218-230), ainsi que H. E. Lambert (The background of Mau-Mau), qui voit dans le mouvement religieux les prodromes des Mau-Mau (Lambert, 1952, p. 21). F. B. Welbourn, dans East African Rebels , décrit les *Watu wa Mungu* comme un groupe ayant un niveau moral très bas et sans aucun respect pour les autorités(Welbourn, 1961, p. 140). D'autres épisodes sont nommés dans les Archives Nationales du Kenya (KNA), soulignant toujours la nature étrange et dangereuse des *Watu wa Mungu*.

Les auteurs suivants ne portent pas de jugement négatif sur les *Watu wa Mungu*. J. Kenyatta, dans son livre sur la société Kikuyu, consacre un chapitre aux prophètes. Il les considère comme les représentants de la nouvelle religion des Kikuyu (*the new Kikuyu religion)*. Il souligne les persécutions subies par les *Watu wa Mungu* et insiste sur leur nature apolitique et communautaire. Plusieurs auteurs prennent parti pour ou contre l'engagement politique des *Watu wa Mungu* et un débat naît sur la nature, violente ou pacifiste, des Akorino. R. Buijtenhuijs, dans son ouvrage sur les Mau-Mau, considère les liens éventuels entre les Mau-Mau et les *Watu wa Mungu*. Selon l'auteur ces derniers embrassèrent le pacifisme (Buijtenhuijs, 1971, pp. 138-141 et pp. 311-313).

Dans son article, The Kikuyu Spirit Churches, J. Murray fournit un recueil de sources historiques. Sa contribution constitue une étape significative dans l'étude des origines et des caractéristiques du mouvement (Murray, 1973, pp. 198-234). Dans un autre article, paru dans le Kenya Churches Handbook, (le Livre des Eglises du Kenya KCH), Murray présente les Eglises de l'Esprit Kikuyu, caractérisées par le baptême "du Saint Esprit", sans l'utilisation de l'eau (Murray in Barrett, 1973, pp. 130-133).

Le prophète Kinyanjui, un des Akorino les plus connus, fait également une intervention dans le Kenya Churches Handbook. Dans son article, The Rise and Persecution of Aroti Prophets, il fait une apologie de son propre mouvement. Les *Watu wa Mungu*, d'après lui, ont été des martyres, non-violents, persécutés et condamnés injustement par la police coloniale. Son témoignage représente également une source précieuse pour connaître les caractéristiques de ces groupes au début du siècle (Kinyanjui, 1973, pp. 124-127).

V. Neckebrouck, qui analyse une église indépendante "au pied du mont Kenya", reprend la vision critique des sources anciennes. En ce qui concerne les aspects culturels des *Watu wa Mungu*, il parle de leur "communisme sexuel", du maintien de la polygamie, de l'excision (cette dernière étant assez probable) et de la pratique du culte des ancêtres (Neckebrouck, 1978, pp. 180-181).

J. Lonsdale, pour sa part, dans un chapitre de Unhappy Valley, voit les *Watu wa Mungu* comme des révolutionnaires, les seuls, parmi les Kikuyu, capables de refuser le culte de la richesse et de la propriété privée (Lonsdale, 1992, pp. 397-401).
Dans une brève intervention, F. Grignon formule l'hypothèse que la *Christian Holy Ghost Church of East Africa* (l'Eglise Chrétienne du Saint Esprit de l'Afrique de l'Est), un des groupes Akorino existant aujourd'hui, pratique l'abstention en politique (Grignon, 1994, pp. 1-5).
Dans les années 80, des articles concernants les Akorino ont paru dans la presse nationale. Leur contenu est souvent critique.

Il existe uniquement deux monographies sur les Akorino : l'étude de Philomena Njeri sur la *Holy Ghost Church of East Africa* (l'Eglise de l'Esprit Saint de l'Afrique de l'Est), résultat d'un terrain dans la Province Centrale du Kenya (Njeri, 1984) et l'ouvrage, plus complexe, de N. Wamathai Ndung'u, sur les églises Akorino en général (Ndung'u, 1994).

Njeri fournit des éléments importants pour une connaissance approfondie des Akorino, cependant affirme "bien que certaines parmi les croyances et pratiques des Akorino peuvent apparaître syncrétiques, ils (les Akorino) sont essentiellement chrétiens et bibliques" (Njeri, 1984, p. 7). Outre le fait de nier la présence du syncrétisme, l'auteur ne voit aucun engagement politique à l'oeuvre dans les groupes Akorino. Nous ne partageons pas ses avis.

L'ouvrage de N. W. Ndung'u, qui présente une analyse théologique, reconnaît l'élan politique des leaders Akorino. Ses conclusions (Ndung'u, 1994, pp. 420-421) touchent d'autres thèmes intéressants: les Akorino, bien qu'ils aient une eschatologie, ne sont pas un mouvement messianique; certains d'entre eux ont su bien s'adapter à la société actuelle. Ils sont des hommes d'affaire et de riches agriculteurs. En outre, l'avenir des Akorino dépend de leur aptitude à impliquer les jeunes dans leurs églises.

Finalement, on ne peut pas oublier les nombreux témoignages oraux qui ont été une source précieuse pour notre travail.

7. TERMINOLOGIE

Assemblées Unies : indique la constitution de plusieurs groupes d'Akorino en structure communautaire. Ces groupes sont liés par une collaboration, religieuse et matérielle, réciproque.
Chaque Assemblée a son leader et sa structure, cependant la collaboration des différentes Assemblées est importante, par exemple en cas de mariage; l'union se réalise, habituellement, entre deux membres de deux communautés différentes, afin de renforcer la structure générale des Assemblées Unies. Finalement on ne peut pas oublier que l'étymologie même d'"église" (du grec *ekklesia*) renvoie au concept d'"assemblée", comme réunion des fidèles.

Eglise : ce terme est employé au sens large. Le modèle n'est pas l'Eglise selon la terminologie "classique", à savoir une institution convaincue d'être dépositaire du salut et de la vérité universelle, qui est légitimée par une hiérarchie établie et trouve sa base dans une orthodoxie (Pace, 1988, p. 240). Même s'ils reconnaissent la Bible, qui est leur livre de référence, et acceptent les dogmes chrétiens, les membres du groupe étudié constituent une "église indépendante". Le terme église prend ici une valeur particulière : il souligne le lien entre des individus de la même ethnie, l'appartenance à une association à caractère religieux qui respecte certaines règles et exige la participation de ses membres. C'est dans ce sens que le terme devient compréhensible, et dans ce sens qu'il sera employé.

Israël : le terme n'est nouveau ni dans les dénominations ni dans les métaphores utilisées par des mouvements religieux. En 1934 un mouvement des "Israélites" naquit en Afrique du Sud, à Bullboek. Son "évêque, prophète, gardien" Mgijima proclama son peuple "élu". Le gouvernement décida la destruction du village et la dispersion des adeptes qui furent massacrés (Lanternari, 1960, pp. 40-41). D'autres "peuples élus" sont apparus : parmi les Maori de Nouvelle-Zélande et les populations autochtones de la Polynésie (Lanternari, 1960, p. 41).
Le phénomène existe aussi au Kenya. En 1944 un mouvement nommé l'Eglise Anglicane d'Israël, plutôt connu sous le nom *Dini ya Msambwa* (en Kiswahili : la religion des esprits ancestraux) adopta une attitude violente. En 1948 il fut déclaré illégal et son leader Elijah Masinde, fut emprisonné (KCH, 1973, p. 245; Cerulli, 1992, pp. 78-81).
La métaphore d'Israël a aussi été utilisée par le mouvement des Mau-Mau.

Le Kenya Churches Handbook (publié en 1973), rassemble plusieurs exemples actuels : l'Eglise Africaine d'Israël de Ninive; l'Eglise *Roho* (en Kiswahili : Esprit) d'Israël de l'Afrique de l'Est; l'Eglise d'Israël de l'Afrique de l'Est; l'Eglise de Dieu d'Israël Zion; la Sainte Mission de l'Eglise d'Israël; les Assemblées d'Israël du Kenya; la Mission de Judah d'Israël; les Israélites Perdus du Kenya. Il faudra ajouter à cette liste les Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu (AUEID), qui constitue l'objet de notre étude.

Les ethnies impliquées dans les "églises d'Israël" sont surtout les trois les plus importantes du Kenya, Kikuyu, Luo, Luhya. Pourquoi ont-elles choisi une telle appellation ? La métaphore d'Israël a été souvent interprétée comme un signe

symbolique de rébellion à l'oppression subie (Balandier, 1971, pp. 185-186; Lanternari, 1960, p. 41). Cependant on trouve plusieurs exemples de mouvements non-violents. En outre, si les églises d'Israël naquirent en réponse à l'oppression colonialiste, pourquoi florissent-elles encore après l'indépendance? Considérer que certaines de ces ethnies (Kikuyu, Luo) sont, aujourd'hui, écartées du pouvoir par les Kalenjin du Président actuel n'est pas suffisant; cela ne permet pas une compréhension totale du phénomène. Il faut, peut-être, retourner à la source : Israël, avant d'être un peuple opprimé fut un peuple élu et, surtout, un peuple dont la culture était bien définie. C'est donc dans la notion d'identité qu'il faut, avant tout, chercher une réponse à l'utilisation de la métaphore.

Watu wa Mungu: en Kiswahili, le peuple de Dieu. Nom ancien des Akorino persécutés pendant le colonialisme. Le concept de peuple élu est ici repris. *They proclaim that they belong to the lost tribes of Israel* (« ils proclament appartenir aux tribus perdues d'Israël ») dit Kenyatta des *Watu wa Mungu* (Kenyatta, 1938, p. 275).

Arathi (sing. *Murathi*) : en Kikuyu, prophètes. Le terme indique le pouvoir et le don de la prophétie.

Aroti : en Kikuyu, rêveurs. La définition dérive du pouvoir de recevoir des messages divins pendant le sommeil.

Andu a Iremba : en Kikuyu, les gens au turban. Nom donné aux Akorino par des gens externes au mouvement.

Akorino/Akurino (sing. Mokorino/Mokurino) : c'est un nom utilisé au moins dès 1944 (KNA PC/CP 8/7/5); il est le plus commun pour les prophètes Kikuyu d'aujourd'hui.
Ce nom vient du Kikuyu et des étymologies différentes ont été proposées à ce sujet:

- *Mukuri-no* en Kikuyu signifie "Qui est le sauveur". Selon cette interprétation (Murray, 1973, p. 201, note 17) le nom aurait son origine dans une moquerie. Les gens se seraient adressées aux prophètes en plaisantant: "Qui est le sauveur?' auraient-ils demandé avec insistance. C'est la raison pour laquelle les prophètes seraient devenus les "Qui-est-le-Sauveur".

- La deuxième étymologie (Kinyanjui, 1973, p. 127, note 4) dérive du mot *Gukurina*, en Kikuyu "parler en langue", dans le sens particulier de "parler une langue incompréhensible", comme les cris des animaux, pendant la possession. En effet, les prophètes, dans les documents qui les nomment, "rugissent comme des lions ou aboient comme des chiens" (KNA DC/FH 2/1/4; in Murray, 1973, p. 108). Selon cette hypothèse ils seraient devenus "ceux-qui-parlent-une langue-incompréhensible" ou "ceux-qui-poussent-des-cris-d'animaux". Le mot *Gukurina* aurait été déformé en "akurino".

- Une troisième étymologie a été proposée par Ndung'u (Ndung'u, 1994, p. 126). Mukurino serait une personne qui choisit une vie ascétique. "*I will drink and dance with the girls for I am not a "Mukiru"*" (Je boirai et danserai avec les filles, parce que je ne suis pas un "moraliste"). Par la suite, *Mukiru* a été changé en Mukurino.

La deuxième étymologie est citée par Elija Kinyanjui, ancien prophète, qui ne nomme pas les deux autres. Elle est, peut être, la plus pertinente.

HISTORIQUE

1. SOCIOLOGIE RELIGIEUSE DU KENYA

1.1. LA CHRISTIANISATION

Nous ne voulons pas parcourir entièrement l'histoire de la christianisation du Kenya, entreprise complexe que bien d'autres ont déjà accomplie. Nous nous limiterons à mentionner les étapes principales du processus.

L'histoire de la colonisation chrétienne du Kenya débute avec la compétition acharnée entre les missionnaires protestants et les catholiques qui voulaient, les uns et les autres, s'assurer le rôle le plus important. Les catholiques arrivèrent dès 1498, à la suite du navigateur Vasco de Gama. Leur activité sur la côte fut entièrement effacée par la conquête de Mombasa par les Arabes (1729). En 1844, le pasteur luthérien J. Ludwig Krapf installa des missions sur la Côte et, par la suite, chercha à pénétrer à l'intérieur des terres. Il caressait le rêve, bientôt déçu, de la christianisation du mythique Empire des Galla, qu'on croyait s'étendre du Kenya à l'Ethiopie (Anderson, 1977, pp. 1-8). Des populations dangereuses et un climat défavorable furent des obstacles décourageants. Finalement, en 1891, les pères catholiques français de la *Holy Ghost Mission* (la mission du Saint Esprit), réussirent à fonder une station à Bora, près de Voi.

L'occasion de s'aventurer plus loin leur fut donnée par la construction du chemin de fer, destiné à rejoindre *enkare nairobi* (en Maasai: la source d'eau fraîche), la future Nairobi, en 1899. A partir de ce moment, de nombreuses missions, catholiques et protestantes, dessinaient le paysage avec des frontières nouvelles, celles entre missions. Le Kenya Central fut, dès le début, le territoire le plus impliqué. Différentes stratégies furent mises en place; au savoir théorique s'ajouta bientôt l'enseignement pratique.

Les réactions des populations furent généralement tolérantes. On y eut les premières conversions. W.B. Anderson (1977, p. 67) mentionne un épisode qui indique la différence des buts entre populations et missionnaires. Des vieux de la *Mbari ya Igi* (le sub-clan de Igi) voulaient un "homme de Dieu", avec une arme, pour les protéger des hostilités des voisins. Les missionnaires de la *Holy Ghost Mission* (la Mission du Saint Esprit) pour toute réponse, ouvrirent une mission à Kambui (1899).

Le grand nombre d'églises amena les communautés protestantes à se réunir en assemblée en 1913 et 1918. Leur "Alliance des missions protestantes" déclara l'abandon de la politique des églises séparées. Mais les divisions confessionnelles d'Angleterre sur le thème du modernisme empêchèrent, dans les faits, l'unité envisagée. Cet événement,

comme d'autres, indique le conditionnement que les églises "mères" exerçaient sur leurs missions kenyannes.
La première Guerre Mondiale marqua un changement social. La participation des Kenyans dans les *carrier corps*,[4] leur donna l'occasion de développer une conscience sur la situation politique de leur pays. L'esprit nationaliste en est à ses débuts.
Dans les années vingt nacquirent les premières associations kikuyu et commença la protestation anticoloniale.

L'identification entre missionnaires et colons était faite *gutiri mubea na muthungu* (« il n'ya pas de différence entre le missionnaire et le colon ») disaient les Kikuyu.
Les missionnaires, dès le départ, s'étaient opposés à certaines coutumes, telles que la polygamie et la circoncision féminine. En 1929 ils prohibèrent formellement la pratique de l'excision des filles. L'interdit fut refusé par la majorité des nouveaux chrétiens, à cause de ses conséquences sur le système social réglé par les classes d'âge et sur le contrôle de la reproduction des femmes (crise de la clitoridectomie) (Lonsdale, 1992, pp. 392-397). Certaines églises firent sécession et fondèrent des églises indépendantes et des écoles. C'était le moyen de sauvegarder leurs coutumes, et d'accéder à l'éducation. Comment faire, par contre, pour ordonner des pasteurs après la sécession? Le problème fut résolu par l'arrivée de l'évêque Alexandre de l'église orthodoxe sud-africaine. En 1934 il avait déjà ordonné quatre pasteurs.

Les Africains se sont donc écartés de la route tracée par les missionnaires tout en s'emparant de la nouvelle doctrine. La religion était liée à l'éducation qui était considérée comme un moyen d'émancipation. Par les missionnaires, les habitants du Kenya connurent la Bible qui devint la source principale de leur religion et de leurs revendications d'indépendance. S'il est vrai que le Kenya ne connut jamais une réelle théologie de libération (Lonsdale, 1992, p. 267), on peut, par contre, affirmer que la Bible a donné vigueur aux thèmes de l'indépendance, en devenant une autorité pour les revendications politiques. Harry Thuku y trouvait un support pour ses discours (Anderson, 1977, p. 104); les chefs Mau-Mau connaissaient par coeur certains passages de l'Ancien Testament et leurs hymnes étaient en partie religieux, en partie politiques (Buijtenhuijs, 1971, p. 164). Cependant, l'église officielle anglicane, avant l'indépendance, s'identifia toujours à l'ordre colonial.

1.2. RELIGION ET POUVOIR

On a souvent souligné que l'église officielle au Kenya n'a jamais été une voix dissidente. Mais, après l'indépendance, elle a souvent été très critique envers le gouvernement. Elle est sortie de son silence en 1969, quand, sous la présidence de J. Kenyatta, elle s'opposa aux serments qui eurent lieu après l'assassinat de Tom Mboya [5].

[4] Il s'agissait de corps de transporteurs.
[5] Le serment était une pratique typique des sociétés du Kenya Central et également des Mau Mau; elle fut reprise, par les Kikuyu, après l'assassinat de Tom Mboya, un des protagonistes de la politique kenyanne pendant la présidence de Kenyatta.

L'évêque Henry Okullu, dans *Target* (Cible), journal du Concile National Chrétien, critiqua l'initiative Kikuyu et la considéra comme un "attentat à l'unité nationale" (Throup, 1995, p. 145).

Quel rapport entretient aujourd'hui l'église officielle avec le pouvoir ?

On sait que le président actuel, D. Arap Moi, est un fervent chrétien. Chaque dimanche il se fait surprendre par les journalistes dans une église différente, à l'exclusion des églises indépendantes (Dauch-Martin, 1985, p. 128). Il y prononce des discours dont la politique est loin d'être absente. A travers l'idéologie de *Nyayo* ("suivre les empreintes", celles de Kenyatta), Moi opte pour une position bien définie par rapport aux églises. En effet il accorde une grande importance aux leaders, politiques et religieux. Le leader a une tâche considérée comme *Holy and Divine* ("sainte et divine"; Moi, 1986, p. 76). Moi considère les églises comme *part and parcel of the government* ("partie et parcelle du gouvernement") (Benson, 1995, p. 185).

Cependant il existe maintenant quelques voix critiques, notamment celles des évêques H. Okullu, A. Muge, D. Gitara et du révérend T. Njoya, tous les quatre des églises protestantes. Leurs attaques se développèrent surtout dès le milieu des années 80, contre le virage autoritaire du gouvernement. A cette époque les religieux appelèrent au respect des droits et des libertés, contre la corruption croissante à l'intérieur des structures étatiques (Throup, 1995, pp. 161-164). En 1988, Okullu, compara les dictature de l'Est au monopartisme; il devint ainsi un porte-parole du pluripartisme, avec T. Njoya.

Les religieux pouvaient parler plus librement que les autres opposants politiques. Cependant leur attaque n'a jamais été frontale car elle ne visait pas au renversement du régime. Leur théologie, assurément politique, est vouée à la démocratisation du pays. G.P. Benson (1995, p. 196) affirme, à ce propos : "Les églises ont lancé un défi en existant comme institution séparée". Cette théologie a pour base la Bible, seule autorité reconnue, au-dessus des pouvoirs temporels.

1.3. LES EGLISES INDEPENDANTES

En ce qui concerne les églises non-officielles, il faut d'abord considérer leur croissance extraordinaire. En 1986, près de 800 églises étaient enregistrées (Maupeu, 1991, p. 206). L'augmentation du nombre d'églises est considérée comme un phénomène dangereux, qui dérive des intérêts particuliers des leaders (Mbiti, 1973, p. 145). En 1972 on invoqua l'intervention du gouvernement et souhaita la création d'un "Ministère pour les affaires religieuses", pour freiner le "scandale" des dénominations (Mbiti, 1973, p. 147).
Le leadership et le pouvoir sont, sans doute, des moteurs pour les schismes, mais d'autres facteurs interviennent. La variété des cultures semble être un obstacle à l'unité des églises. Aujourd'hui le facteur ethnique joue un rôle important dans la création de ce type

de mouvements (Lonsdale, 1978, p. 176, note 16).

Il faut aussi tenir compte du rôle social de ces groupes spirituels. Dans un moment de crise du système de la famille élargie, ils ont souvent pris la place du groupe de parenté.
L'Etat, surtout à partir des années 80, s'est opposé à la prolifération des dénominations, soi-disant pour favoriser l'unité de l'Eglise officielle. En réalité, cette politique a pour but de freiner l'expansion des groupes spirituels liés aux ethnies mal vues du pouvoir actuel.

Les églises indépendantes sont nombreuses parmi les Kikuyu. Murray les divise en groupes différents (Murray, dans KCH, 1973, pp. 128-134). Les églises "Nationalistes" sont nées des luttes culturelles et politiques des années 20-30; les principales sont aujourd'hui l'*African Independent Pentacostal Church* (l'Eglise Pentecôtiste Indépendante Africaine) et l'*African Orthodox Church* (l'Eglise Orthodoxe Africaine). Les églises "Sécessionnistes" dérivent des scissions à l'intérieur des missions, la principale étant l'*African Christian Church and Schools* (l'Eglise et les Ecoles Chrétiennes Africaines). Les églises "Pentecôtistes-Révivalistes" sont caractérisées par le baptême par immersion; il s'agit, par exemple, de la *Holy Church of Evangelistic Apostles Faith* (l'Eglise Sainte de la Foi des Apôtres Evangéliques) et la *Disciples of Christ in Africa* (les Disciples de Christ en Afrique).
Finalement, les églises "de l'Esprit" dérivent, selon Murray, du mouvement des années 20, des prophètes *Watu wa Mungu*. Ces groupes sont caractérisés par le baptême "du Saint Esprit" sans l'utilisation de l'eau.

Les communautés de l'Esprit sont nombreuses (Murray, dans KCH, 1973. p. 131), certaines ne sont pas enregistrées. S'il est difficile d'établir le nombre des adhérents des mouvements de l'Esprit, qui naissent et se séparent sans cesse, nous pouvons sans doute affirmer leur croissance depuis les années 60. A Kiambu, Murang'a, Nyeri, terres Kikuyu, il est facile d'apercevoir des hommes avec un turban blanc en bicyclette, ou des femmes avec un foulard immaculé qui vendent des légumes sur la route, ce sont des Akorino d'une des communautés de l'Esprit. Et les dimanches, dans les bidonvilles de Nairobi, les Akorino offrent des spectacles gratuits, au-dessous d'un arbre, vêtus en blanc, chantant à côté de leur drapeau.
Bien que nous n'ayons pas des données statistiques, nous pensons qu'il existe plusieurs dizaines de milliers d'Akorino qui forment des centaines de petites communautés, chacune avec son pasteur, qui répondent aux directives d'un prophète plus important.

Nous étudions ici une communauté de l'Esprit. Cependant, avant de présenter ses caractéristiques, nous analyserons le mouvement qui est à l'origine des AUEID. L'histoire que nous allons parcourir a été reconstruite grâce aux témoignages des anciens Akorino (recueillis par J. Murray, Ph. Njeri et N.W. Ndung'u) et grâce aux documents des Archives Nationales du Kenya. Pour les temps récents, nous avons également utilisé des articles de journaux parus dans la presse nationale.

2. PERSECUTIONS DES *WATU WA MUNGU*

2.1. LE DEBUT DE LA PERSECUTION

En février 1931, le commissaire du District de Kiambu renvoya à Fort Hall (aujourd'hui Murang'a) cinq hommes et trois femmes qui avaient été arrêtés pour avoir tenu des réunions illégales à Kiambu. "Ils disent être des évangélistes d'une nouvelle foi et ont été en pèlerinage sur les Ngong Hills" (KNA DC\FH 2/1/4, 17 fév. 1931; Murray, 1973, p. 202). Ils sont nommés "faux prophètes", mais le contenu de leurs prophéties n'est pas expliqué, (un autre groupe avait déjà été interdit en 1930 et, de la même façon, les causes de son illégalité n'avaient pas été mentionnées).

Un tel mouvement aurait eu un fondateur : des témoignages oraux réunis par J. Murray nomment un certain Joseph Ngang'a, originaire du village de Mangu, à proximité de la *Gospel Missionary Society* (Société missionnaire de l'Evangile) à Kiambui. Joseph Ngang'a, âgé d'un peu plus de vingt ans, alors qu'il était ivre, entendit la voix de Dieu. Le Seigneur lui dit de prier pour lui même et pour les gens , qui "pourraient être libérés de leurs dominateurs" (témoignage oral: J.Ngang'a Kimani, Kiambu, 1971; Murray, 1973, p. 203). A la suite de cet appel Ngang'a se retira pour quelques années en prière. Il apprit la Bible et, une fois sorti de son isolement, forma un groupe d'adeptes avec lesquels il commença son oeuvre de prosélytisme, jusqu'aux premières arrestations.

Les "faux prophètes" étaient aussi appelées *Watu wa Mungu* (en Kiswahili "Gens de Dieu" (Kenyatta, 1938, p. 237) à cause de leur foi inébranlable. Ils pouvaient être identifiés grâce à un turban blanc sur la tête, ce qui les caractérise encore aujourd'hui.
J. Kenyatta lie étroitement la naissance des *Watu wa Mungu* à la "crise de la clitoridectomie" (Kenyatta, 1938, p. 237). A cette époque (1929), de nombreux Kikuyu se détachèrent des missions et créèrent leurs écoles et églises indépendantes, en s'opposant à l'interdiction missionnaire d'exciser les filles. La même hypothèse, pour expliquer le mouvement, est aussi soutenue par les missionnaires de l'Eglise de la Mission Ecossaise (Scotland Church Mission, 1931, pp. 49-50).

La crise de la clitoridectomie fut une période cruciale pour les Kikuyu. C'est à partir de ce moment là qu'ils répondirent aux prétentions d'exclusivité des missionnaires sur l'interprétation de la Bible. Les Kikuyu découvrirent dans le Livre des notions différentes de celles défendues par les missionnaires; la Vierge, par exemple, y était appelée *muiritu* (en Kikuyu : fille vierge mais circoncise) (Lonsdale, 1992, p. 390), en outre aucun passage n'indiquait l'interdiction de l'excision. Grâce à cette découverte, de nombreuses écoles et églises Kikuyu se formèrent. Est-ce aussi le cas des églises des *Watu wa Mungu*? A notre avis les prophètes se firent remarquer pendant la crise de la clitoridectomie, cependant le processus de leur naissance fut plus complexe.

Une hypothèse défendue par J. Murray met la diffusion des prophètes en relation avec la publication du Nouveau Testament en Kikuyu, événement qui eut lieu en 1926 (Murray, 1973, p. 204). Selon l'auteur c'est le *terminus post quem* pour la naissance des

Watu wa Mungu. Cette théorie est très intéressante, le Nouveau Testament traduit en Kikuyu a sans doute contribué à la diffusion de la nouvelle croyance; cependant une objection s'impose. A travers les témoignages écrits et oraux, anciens et actuels, il apparaît évident que les *Watu wa Mungu* fondaient leur communauté sur les lois et récits bibliques de l'Ancien Testament (surtout le chapitre Lévitique). L'utilisation du Nouveau Testament semble un phénomène plus récent; en outre les communautés plus conservatrices des prophètes accordent, aujourd'hui encore, moins d'importance au Nouveau Testament qu'à l'Ancien. C'est dans ce dernier que les Kikuyu trouvèrent des similitudes très fortes avec leurs traditions. L'hypothèse de Murray perd donc sa validité.
Ph. Njeri développe une autre hypothèse. Bien qu'elle accepte celle de Murray, elle souligne que quelques-uns des *Watu wa Mungu* se détachèrent des églises missionnaires (*African Inland Mission et Church Missionary Society*) de Weithage (Njeri, 1984, p. 82). Ni la date ni les motivations de la scission ne sont indiquées. La provenance de certains des *Watu wa Mungu* des écoles missionnaires est probable, bien qu'ils s'opposèrent, en général à l'éducation d'inspiration européenne.

Plutôt que de lier la naissance du syncrétisme des *Watu wa Mungu* à un événement précis, il faut l'appréhender dans une perspective plus large. Des prédicateurs, comme Joseph Ngang'a, ou des événements exceptionnels, peuvent accélérer un processus syncrétique, mais il existe une préparation complexe en amont. Pour que ce processus puisse être clarifié, il faut comprendre quels besoins, quelles exigences ont conduit certains des Kikuyu à choisir ce nouveau chemin.
La famine de la fin du siècle dernier, le colonialisme, l'inefficacité des vieilles croyances, furent des éléments qui amenèrent à chercher de solutions. Les conséquences, au Kenya comme ailleurs, seront révolutionnaires: elles impliqueront le passage d'une connaissance orale à une connaissance fondée sur l'écriture et l'adhésion à une croyance nouvelle.
Jusqu'ici le discours a été général. Ce phénomène s'est vérifié au Kenya, et ailleurs, dans des communautés différentes. Cependant en ce qui concerne les *Watu wa Mungu*, comment et quand ce processus a-t-il eu lieu ? Quand les Kikuyu ont-ils commencé à utiliser la Bible ?

Les premiers missionnaires arrivèrent sur les hauts plateaux Kikuyu à la fin du siècle dernier. Il est donc certain qu'au commencement de notre siècle les communautés de cette région pouvaient déjà disposer d'une base de notions chrétiennes.
Dans la société Kikuyu ancienne une place importante était occupée par les *arathi* (en Kikuyu : sages, visionnaires ou prophètes) qui faisaient partie du conseil des anciens et avaient la tâche de faire des sacrifices à la divinité (en Kikuyu : *Ngai*) (Kenyatta, 1938, p. 243). On leur prêtait des pouvoirs surnaturels, comme la connaissance du passé, du présent et du futur; Dieu leur parlait dans les rêves et à travers des visions (Kenyatta, 1938, p. 242; Middleton, 1953, p. 68). Dépositaires du savoir religieux ancestral, mais avec un nouveau patrimoine chrétien, quelques-uns des *arathi* de la nouvelle génération seront prêts à devenir les "évangélistes d'une nouvelle foi".

Les anciens Akorino se rappellent que, pendant l'année 1930, un ordre de Dieu les avait invités à escalader le Mont Kenya. Sur la montagne, pendant un séjour de quelques jours, Dieu leur avait donné le turban blanc et des lois; ces "commandements" étaient centrés sur le refus des coutumes occidentales et le retour à l'ancien mode de vie

kikuyu (Ndung'u, 1994, pp. 111-116). Cependant la Bible indiquait aux Akorino, à travers les péripéties des Israélites, un nouveau chemin. Bien que similaires aux lois anciennes, les lois du Lévitique mettaient l'accent sur certaines attitudes nouvelles (une propreté extrême; l'interdiction d'avoir des contacts physiques avec les "impures") (Ndung'u, 1994, pp. 119-120).

Après une énième arrestation en 1931, les "faux prophètes" ne sont plus mentionnés jusqu'en février 1934, lors de l'accident de la forêt de Ndaragu, où Joseph Ngang'a et deux autres prophètes furent tués par la police (Kenyatta, 1938, p. 278; Kinyanjui, 1973, p. 126; Murray, 1973, pp. 205-207). Les circonstances de l'accident ne sont pas claires. Kenyatta et Kinyanjui évoquent le meurtre, Jocelyn Murray est plus prudent. Les autorités protégèrent les policiers qui firent feu, selon eux par autodéfense et accusèrent les prophètes d'avoir utilisé leurs armes en premier. Kinyanjui affirme que les prophètes étaient obligés de porter des armes (arcs, machettes) à cause des prophéties d'une guerre soudaine. Ce sont des signes évidents de l'incertitude et des tensions croissantes dans le pays. Selon Kinyanjui, quelques jours avant leur mort, Ngang'a et ses compagnons auraient prévu l'événement :
Joseph and Samuel said goodbye to us before going on to meet the police. They told us that they were going away never to come back because God had brought their work to an end (Murray, 1973, p. 207), (« Joseph et Samuel nous dirent adieu avant d'aller rencontrer la police. Ils nous dirent qu'ils s'en allaient pour ne jamais revenir parce que Dieu avait amené leur travail à sa fin »).
Aujourd'hui les trois *Watu wa Mungu* tués à Ndaragu sont considérés, par les prophètes actuels, comme des martyrs, inscrits dans l'histoire du mouvement.

Une menace d'arrestation pesait désormais sur les Akorino, pour tout activisme religieux; les persécutions continuèrent pendant toute l'année 1934. Pendant les procès intentés aux prophètes, ceux-ci ne se défendaient pas, mais se contentaient de chanter leurs prières.(Kenyatta, 1938, pp. 277-278).
Malgré les persécutions et les arrestations, les *Watu wa Mungu* continuèrent à exister. Leurs communautés étaient déjà bien installées dans les districts de Kiambu, Fort Hall, Limuru, aux alentours des rivières Thika et Chania (Murray, 1973, p. 205). Il est probable qu'ils prêchaient en petits groupes, chacun avec ses particularités, mais dans une unité doctrinale de base, plutôt simple, dont les piliers étaient surtout la prophétie et la prédication d'une nouvelle foi.

En 1935 une séparation eut lieu : quelques-uns des prophètes de Kiambu émigrèrent dans la région Mwimbi-Chuka du district de Meru. Certains d'entre eux abandonnèrent la pratique de la prophétie pour rejoindre les membres de l'*African Independent Pentacostal Church* (Eglise Africaine Indépendente Pentecôtiste) et la *Kikuyu Independent Schools Association* (Association des Ecoles Indépendantes Kikuyu) (Murray, 1973, pp. 210-211). Ce choix témoigne de la recherche d'un engagement politique explicite. Les deux associations étaient des organismes à tendance nationaliste, qui jouèrent un rôle fondamental dans l'organisation des Kikuyu opposés au colonialisme. D'autres Akorino émigrèrent à Meru et continuèrent avec le prophétisme. Le déplacement à Meru est évoqué par les anciens comme un exode, voulu par Dieu, pour convertir les gens de Meru et Embu. En effet les anciens de Meru accueillirent les

Akorino et leur donnèrent des terres, mais en 1940 les Akorino furent obligés de quitter Meru à cause des querelles avec les habitants (Ndung'u, 1994, pp. 137-145).

Dans la seconde moitié des années 30, des sources de conflit surgirent au sein des communautés des prophètes.
La nouvelle génération, guidée, à Fort Hall, par Samuel Thuku, choisit un retour aux rites kikuyu anciens. Selon la théorie que les patriarches de la Bible étaient polygames, Samuel Thuku prêcha la polygamie, qui avait été interdite dans d'autres communautés Akorino (Ndung'u, 1994, pp. 150-152). Déjà en 1929, quand de nombreux Kikuyu se détachèrent des missions, pendant la "crise de la clitoridectomie", les *Watu wa Mungu* avaient pris parti pour le respect de la tradition kikuyu. En ce qui concerne la polygamie, la réponse semble être plus complexe et les pressions pour le changement de coutume plus fortes. Plusieurs groupes se scindèrent progressivement (KCH, 1973, pp. 242-245) et optèrent pour la monogamie, qui ne s'explique qu'à travers les bouleversements qui touchèrent la société à partir du colonialisme.

Au début des années 40, les groupes des *Watu wa Mungu* ne se firent pas trop remarquer par les autorités. Probablement à cause des persécutions, les prophètes s'isolèrent dans leurs groupes et renoncèrent, au moins en partie, à la prédication. Cependant les sources orales indiquent cette période comme le début de l'exode dans la Rift Valley. Les prophètes, qui étaient partis à cause d'un autre appel de Dieu, rencontrèrent à Kakamega certains membres d'une "église de l'esprit" de l'ethnie Luhya. Quoique les premiers contacts ne furent pas très amicaux, les membres des deux églises réalisèrent qu'ils avaient beaucoup en commun en ce qui concerne les expériences spirituelles. Les Akorino adoptèrent la croix rouge que les Luhya avaient sur leurs vêtements et le tambour (Ndung'u, 1994, pp. 142-145).

L'année 1947 fut difficile à cause des troubles d'Olengurone, considérés comme le premier acte de la rébellion des Kikuyu au régime colonial (Buijtenhuijs, 1971, pp. 108-109). Pendant la même période, le mouvement *Dini ya J. Kristo* (en Kiswahili : les gens de J. Christ), dont les affiliés ont été, plusieurs fois, pris pour des *Watu wa Mungu*, fut réprimé. Les membres des deux groupes étaient des Kikuyu. Les *Dini ya J. Kristo* voulaient chasser les colons à tout prix et libérer les Kikuyu de leur domination; ils défendaient leur mission en disant qu'elle leur avait été délivrée par Dieu. Quelques ressemblances existent, cependant le recours systématique à la violence des *Dini ya J. Kristo* a été constamment refusée par les *Watu wa Mungu* (Murray, 1973, pp. 214-215).

Le début des années 50 constitua un moment difficile pour le Kenya: en 1952 l'administration britannique déclara l'état d'urgence. Peu à peu le phénomène des Mau Mau émergea. Quelques auteurs ont émis l'hypothèse que les Mau Mau seraient l'émanation directe des *Watu wa Mungu*, qui auraient abandonné la vocation purement religieuse pour combattre les colons explicitement (Rawcliffe, 1954, pp. 32-33; Beecher, 1955, p. 207). Dans cette perspective, les *Dini ya J. Kristo* constituaient une première scission des *Watu wa Mungu*, où l'élément religieux était encore présent. Par la suite, le mouvement Mau Mau choisit une optique entièrement politique et de guérilla.

Il est certain que les *Akorino* étaient obligés, par les Mau Mau, de "prêter

serment" comme tout Kikuyu; cependant ils pouvaient le faire avec du lait et la Bible, le sang étant interdit par leur croyance (Ndung'u, 1994, p. 167).
Après l'état d'urgence, à partir de 1955, les communautés de prophètes qui avaient néanmoins survécu, commencèrent à s'enregistrer régulièrement dans le *Kenya Registrar General of Society* (Registre Général des Sociétés du Kénya). Les prophètes n'avaient plus rien à craindre, excepté les scissions, qui continuèrent à se produire. En 1958, après l'échec d'une tentative de conciliation, le groupe de Kiambu se divisa en deux parties: la *Holy Ghost Church of Kenya* (l'Eglise du Saint Esprit du Kenya), dont la particularité est une grande ouverture et l'abandon des restrictions les plus sévères (KCH, 1973, p. 243); et la *Holy Spirit Christian Church of East Africa* (l'Eglise Chrétienne du Saint Esprit de l'Afrique de l'Est), qui représenta, dans la scission, la partie conservatrice (KCH, 1973, p. 273; Murray, 1973, pp. 216-217).

2.2. LES CARACTERISTIQUES DES *WATU WA MUNGU*

C'est surtout la nouvelle génération qui commença à prêcher la nouvelle religion. Dans les documents d'archives on parle de prédicateurs très jeunes, hommes et femmes, fortement motivés pour répandre la nouvelle foi (KNA: DC/FH 2/1/4 19 fév. 1934).
Certains d'entre eux avaient reçu une éducation missionnaire, au moins élémentaire: Joseph Ngang'a, par exemple (Murray, 1973, p. 202). D'autres indices suggèrent qu'ils devaient être en marge du processus d'alphabétisation, peut-être même en marge de la société (Jamin, 1970, p. 186 ; Murray, 1973, p. 218). Dans un rapport du 1947, le chef Njiri de Fort Hall (Murang'a) écrit :
Those people have their own customs not like the people of this country. They refuse to eat food with others; they refuse to shake hands with people; they refuse to sit down on the chairs of other people. They have become people of a separate kind. Therefore it is desirable (...) that they be removed to a place a part (Murray, 1973, p. 217) (« Ces gens ont leur propres coutumes, différentes de celles des gens d'ici. Ils refusent de serrer la main au gens; ils refusent de s'asseoir sur le siège des autres. Ils sont devenus des gens à part. C'est pourquoi il est souhaitable (...) de les déplacer dans un endroit séparé »).

Certaines de leurs conduites étaient considérées (et étaient) asociales; d'autres pouvaient être dangereuses; en cas de maladie, ils refusaient de prendre des médicaments ou de se faire soigner (Murray, 1973, p. 222); ils refusaient aussi de tuer les rats lors d'une épidémie de peste (Njeri, 1984, p.68). En outre, l'hostilité des Kikuyu résidait dans la condamnation des Akorino de la propriété privée (*Indo ciothe cia Mwene-Nyaga* "Tout appartient à Dieu", disaient ils) (Kenyatta, 1938, p. 274); ils étaient aussi accusés de ne pas vouloir payer de dote et, parfois (mais pas toujours), cela était vrai (Ndung'u, 1994, pp. 130-131). *The Akurinu were in fact the only true Kikuyu revolutionnaries* propose Lonsdale, *they committed their Christianity against conventional materialism, traditional and modern.* (Lonsdale, 1992, p. 398); (« Les Akurino furent en fait les seuls vrais révolutionnaires Kikuyu. Ils engagèrent leur chrétienté contre le matérialisme conventionnel, traditionnel et moderne »). L'auteur parle d' une authentique "Chrétienté de la pauvreté" (Lonsdale, cit. p. 399). Dans cette perspective, les caractéristiques des

Watu wa Mungu seraient uniques et ce même par rapport à la société kikuyu "traditionnelle".

J. Kenyatta, dans son ouvrage, souligne que les *Watu wa Mungu* ne s'occupaient pas de politique, mais qu'ils se consacraient aux activités religieuses (Kenyatta, 1938, p. 278). Cette hypothèse est également soutenue par P. Njeri. La deuxième règle de la constitution de la *Holy Ghost Church of East Africa* (l'Eglise du Saint Esprit de l'Afrique de l'Est), une des églises nées des *Watu wa Mungu*, dit clairement que les prophètes ne font pas de la politique (Njeri, 1984, p. 60).
Si les *Watu wa Mungu* ne s'intéressaient qu'à la religion, pourquoi les autorités s'acharnèrent-elles à les persécuter ? Si on ne peut pas parler d'engagement politique actif, les *Watu wa Mungu* étaient pourtant hostiles au gouvernement colonial de façon manifeste. Leur abstentionnisme était une manière très efficace d'exprimer leur protestation; leur refus des règles exprimait la volonté de les nier.
E. Kinyanjiui, un des prophètes de la première génération, président de la *Chosen Church of the Holy Spirit* (l'Eglise Choisie du Saint Esprit), explique que les Akorino, pendant la période du colonialisme, devaient chasser les Européens au moyen de leurs prières (Kinyanjiui, 1973, p. 125). Un document relatif aux *Watu wa Mungu* confirme cette hostilité: *These false prophets profess to be evangelists of a new faith; amongst other tenets of their faith teach the following: (a) No Europeans clothes to be worn, only skins or white cukas (b) No huts to be built; adherents to live in grass shacks (c) No shambas to be dug or planted as Jehovah provide food for his followers (d) No one must go to government or mission school (e) No body must be baptised at a Mission* (KNA:DC/FH 2/1/4, 30 mars 1931) (« Ces faux prophètes prêchent comme porteurs d'une nouvelle foi, entre autres principes de leur foi ils enseignent les choses suivantes: (a) Ne pas porter de vêtement européen, seulement des peaux et des tuniques blanches (b) Ne pas bâtir de maison. Les adhérents doivent vivre dans des cabanes (c) Ne pas labourer des champs, ni y planter puisque Jehovah apportera de quoi se nourrir à ses fidèles (d) Personne ne doit aller dans une école gouvernementale ou une mission (e) Personne ne doit être baptisé dans une mission »).
Nous retrouvons, dans le contenu de cette lettre, les indices de la *Christianity of the poor* dont parle Lonsdale. Cette tendance nous amène à un refus du monde, à la recherche d'un refuge dans l'idéologie millénariste.

Cependant cette attitude est-elle suffisante pour justifier les persécutions ?

Il faut rappeler que le même document affirme, un peu plus loin, qu'il existait un lien entre les *Watu wa Mungu* et la *Kikuyu Central Association* (Association Centrale des Kikuyu; KCA). Cette affirmation, qu'on ne peut ni confirmer ni infirmer, clarifie l'attitude de suspicion et de méfiance des autorités. Les *Watu wa Mungu*, plus qu'un vrai danger, constituaient une menace. Les mesures que les autorités prirent contre eux étaient donc d'ordre préventif. Un rapport du 1944 est clair à ce propos: *Although the sect is not regarded as subversive at present it need watching; as leaders claim to be guided directly by the Holy Spirit and by visions (...) (there is the) possibility that one or other of (its) leaders will announce some order alleged to come from the Spirit, which will bring the sect into conflict with authority* (KNA: PC/CP 8/7/3/, 18 nov. 1944) (« Même si la secte ne présente pas actuellement de caractère subversif il est nécessaire

de la surveiller; comme ses leaders prétendent être guidés directement par le Saint Esprit et par certaines visions, il est possible que l'un ou l'autre d'entre eux annonce un ordre d'origine spirituel, qui amènera la secte en position de conflit face à l'autorité »).
La tension montait au Kénya: il fallait prévenir les désordres. Pour les autorités, il était préférable de procéder d'emblée à des arrestations plutôt que d'attendre le moment de l'explosion de la violence.
Cependant la réaction des *Watu wa Mungu* n'a pas été violente. Le seul épisode où les prophètes rèagirent, fut l'accident de la forêt Ndaragu: cela reste un événement isolé. La réponse aux attaques et aux emprisonnements fut une autoexclusion orgueilleuse et l'abandon de la prédication.
Une chose est, cependant, acquise d'après notre analyse, les *Watu wa Mungu* furent un mouvement de protestation politique, bien que passive.

2.3. LES *WATU WA MUNGU* ET LES MAU-MAU

Même si le mouvement des *Watu wa Mungu* pouvait être considéré, avant et pendant l'état d'urgence, comme dangereux pour son hostilité envers les Européens, l'hypothèse que le phénomène des Mau-Mau serait né des *Watu wa Mungu* n'a aucun fondement.
Après la déclaration de l'état d'urgence, la situation devint difficile pour les Kikuyu et les généralisations fréquentes, les Mau-Mau étant des Kikuyu, les Kikuyu devaient nécessairement être Mau-Mau (Lonsdale, 1990, p. 396). Et si les *Watu wa Mungu* étaient également des Kikuyu, pour certains auteurs la conséquence était évidente.
Il existe des similitudes entre les prophètes et les *freedom fighters* (ceux qui luttent pour la liberté). Par exemple, lors du serment Mau-Mau, les hommes étaient obligés d'ôter tout vêtement européen et de prier tournés vers le Mont Kénya (Barnett-Nyama, 1966, pp. 116-119; Bujtenhuijs, 1971, pp. 255-259). Cette cérémonie est supposée avoir être empruntée aux *Watu wa Mungu* (Rawcliff, 1954, p. 35). En réalité les cérémonie des uns et des autres avaient comme origine commune les anciens rituels Kikuyu, auxquels les prophètes avaient ajouté des éléments chrétiens. En outre les Akorino, suivant leurs interdictions, ne pouvaient pas prêter serment avec le sang, ils le faisaient alors avec du lait (Ndung'u 1994, p. 167). Des exception existaient; le leader de Murang'a Musa Thuo était directement lié aux Mau-Mau, cependant, en général, les Akorino n'étaient pas des Mau-Mau.

Les Mau-Mau étaient également des chrétiens. Ils fréquentaient des églises indépendantes, leur croyance était surtout liée à une connaissance personelle de la Bible (Buijtenhuijs, 1971, pp. 302-305). Dans le Livre, ils pouvaient trouver l'histoire d'un peuple opprimé, ils pouvaient aussi y trouver des personnages mythiques identifiables à leurs leaders. Cependant leur utilisation de la Bible était centrée surtout sur des thèmes politiquement exploitables, tandis que la lecture des *Watu wa Mungu* était beaucoup plus approfondie. Ces derniers cherchaient dans le Livre des indications, des suggestion pour ajuster tout aspect de leur conduite. Si les Mau-Mau employèrent souvent des thèmes bibliques pour justifier leurs actes et trouver une base idéologique, les *Watu wa Mungu*

allaient plus loin : ils y cherchèrent le sens même de leur existence.
Les deux mouvements choisirent de manifester leur opposition de deux manières différentes, les Mau-Mau à travers l'intervention, les *Watu wa Mungu* à travers l'abstentionnisme. De plus, l'un n'est pas le père de l'autre, ils représentent deux aspects de la complexe réaction des Kikuyu au colonialisme.

2.4. DE L'INDEPENDANCE A AUJOURD'HUI

En 1964 déjà, on peut trouver, dans le Registre des Société, plusieurs dénominations différentes (Murray, 1973, pp. 216-217 et note 91). En 1976 l'idée de l'unité des communautés Akorino apparut pour la première fois. Durant cette année, des réunions eurent lieu dans le district de Nyandarua. A Nyahururu naquit l'*Akorino Church Leaders Committee* (le Comité des leaders des Eglises Akorino), sous la présidence de John Chege (Ndung'u, 1994, pp. 232-233). En 1980, la *All Akorino Church Assembly* (l'Assemblée de toutes les Eglises Akorino) et la *Akorino Youth Convention* (la Convention des jeunes Akorino) furent fondées (Ndung'u, 1994, p. 235).

Ces organisations ont su réunir seulement un nombre limité de membres: la *Christian Holy Ghost Church of East Africa* (l'Eglise Chrétienne du Saint Esprit de l'Afrique de l'Est), l'*African Holy Ghost Church* (l'Eglise Africaine du Saint Esprit), la *God's Word and Holy Ghost Church of Kenya* (l'Eglise de la Parole de Dieu et du Saint Esprit du Kénya) et la *Preachers Church of God* (l'Eglise des Prédicateurs de Dieu). "*These are the true Akorino Churches we have in Kenya*" (Ce sont les vraies Eglises Akorino que nous avons au Kenya), dit, dans un article du Daily Nation un représentant de l'*Akorino Youth Convention* (DN/17/5/83).

Pendant les années 80, les *Akorino*, ont été au centre d'une série d'articles parus dans la presse nationale. Les polémiques étaient centrées sur leur attitude de refus envers les soins médicaux. Le journaliste du Daily Nation (DN) est explicite *...The Akorino, whose leaders force their followers not to seek medical attention...* ("...Les *Akorino*, dont les leaders obligent leurs adeptes à ne pas chercher l'aide médicale..." (DN 10/1/82). Ces attaques sont portées à la suite de la mort d'une petite fille qui n'avait pas été amenée à l'hôpital, cependant elles reflètent aussi l'antipathie des citoyens envers les Akorino. Les membres de l'*Akorino Youth Convention* répondent aux articles diffamatoires, ils ont l'intention de clarifier les malentendus (DN 17/5/83). Ils affirment que leurs groupes ont toujours été injustement accusés de fanatisme; d'autres mensonges concernent le manque d'intérêt pour l'éducation, l'interdiction de manger chez d'autres personnes et de leur serrer la main, l'accusation d'enterrer leurs morts à l'intérieur des maisons. Tout est faux.

Dans une interview à Kenya Times (KT), le Président du Kenya D.A. Moi, affirme à ce propos : "On attend que tous les leaders utilisent leur position d'autorité pour servir et guider le peuple" (KT 17/8/83). Il ajoute qu'il est persuadé de la loyauté des Akorino. Position intéressante pour un "ennemi" des Kikuyu.

Les polémiques ne cessent pas. En 1984 le vieux problème de l'hôpital revient : deux femmes sont arrêtées à Molo parce qu'elles n'avaient pas amené un enfant se faire soigner (KT 20/12/84). En outre les femmes sont blâmées pour ne pas posséder des cartes d'identité. Pour la même raison, 19 Akorino sont arrêtés quelque temps après. Ils affirment que Dieu leur a interdit de se faire photographier pour les cartes d'identité (DN 21/4/85 et DN 27/4/85).
Un mois après, le Président commente : « ceux des Akorino qui ne veulent pas envoyer les enfants à l'école se trompent, ceux qui refusent la carte d'identité se trompent ». Cependant il ne faut pas les condamner tous, les Akorino étant généralement fidèles aux lois de la Nation (DN 19\5\85).

Très récemment des Akorino ont été, de nouveau, arrêtés (Sunday Nation 25/2/96). Ils n'avaient pas amené deux femmes malades à l'hôpital. La chose la plus frappante est qu'une des deux femmes avait, probablement, subi une circoncision, avec le prétexte qu'il s'agissait d'une partie des soins contre la malaria.

Ces articles prouvent que les Akorino, comme les *Watu wa Mungu* anciens, sont encore mal perçus par les gens externes à leur mouvement; cependant aujourd'hui on a tendance à souligner leur différence plus qu'à blâmer leurs comportements. Il est évident que, dans certains cas, la réticence de l'opinion publique est justifiée, par exemple quand il s'agit des groupes conservateurs qui refusent totalement le recours aux soins médicaux, ou qui pratiquent la circoncision féminine en cachette. Finalement, le refus de certains groupes d'acquérir la carte d'identité rappelle certaines attitudes des *Watu wa Mungu*. L'abstentionnisme des Akorino est, certainement, un fait politique.

LES AKORINO DE RIRUTA SATELLITE & KAWANGWARE (NAIROBI)

UNE COMMUNAUTE PROPHETIQUE EN MILIEU URBAIN

La communauté des bidonvilles de Riruta Satellite-Kawangware, *United Assemblies of the Israeli Church of God* (les Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu, AUEID) a été fondée par David Wanyee Peter Kamuyu, né à Riruta Satellite en 1946, qui est aujourd'hui l'"archevêque " de sa communauté. Kamuyu et son groupe religieux sont des Kikuyu, un facteur dont la spécificité apparaîtra clairement dans notre analyse.

L'archevêque est également un prophète et un guérisseur, son rôle est très important, cependant son oeuvre ne peut pas être séparée du contexte, plus vaste, de ses rapports familiaux. En effet nous analyserons la structure de sa famille, nucléaire et élargie, et ceci pour deux raisons : pour reconnaître sa nature et comprendre ses analogies par rapport à la structure familiale des Kikuyu précoloniaux; la majorité des membres de la famille de Kamuyu sont membres de son église. Ils en constituent un noyau important.

Par la suite, notre enquête se concentrera sur les autres membres du groupe religieux, afin de donner un aperçu complet de la communauté.

On arrive au bidonville de Kawangware par l'autobus n° 46. Des deux côtés de la rue un paysage urbain contradictoire se développe, dégradé, coloré et fourmillant de gens. La rue est entourée de petits commerces de toute sorte : des cafés, des *nyama choma* (restaurants spécialisés dans la viande grillée), des boucheries, des hôtels modestes, des kiosques de fruits et de légumes, des magasins de musique, d'où proviennent des sons qui envahissent la rue, des magasins de vêtements, des ateliers de menuiserie. Une petite rivière s'écoule à travers les ordures où des chèvres trouvent leur nourriture. Partout les enfants courent et crient. Le grand marché de Kawangware n'est pas loin.

Un bidonville est un microcosme, une micro-société de gens démunis. Un lieu à la fois dangereux, à la fois poétique, d'où viennent tous les employés de maison, tous les jardiniers, tous les gardiens de nuit qui veillent sur les habitants de « l'autre » ville. Le bidonville est un monde parallèle, qu'il faut connaître pour pouvoir le comprendre.

Une route mène de Kawangware à Riruta Satellite. On traverse des champs, on descend le long d'un sentier qui plonge dans la végétation et on arrive sur la terre de Kamuyu, le chef des AUEID.

1. UN PROPHETE D'AUJOURD'HUI : ENTRE INNOVATION ET CONSERVATISME

Depuis au moins trois générations, David Wanyee Kamuyu habite avec sa famille l'aire géographique de Riruta Satellite qui fait partie du bidonville à l'Ouest de Nairobi. Kamuyu affirme qu'il s'agit du patrimoine foncier (en kikuyu *githaka*) de ses ancêtres.

L'histoire nous précise que cette région appartenait aux Masaai ; leur puissance étant en déclin, les Kikuyu, en expansion, s'en emparèrent dans les années 1880 (Muriuki, 1974, p. 72). Kamuyu, dans ses témoignages, n'indique pas de tels événements et revendique la possession ancienne du *githaka* par son *mbari* (en Kikuyu lignage). Son attachement à la terre reflète, d'un côté, l'incertitude de sa propriété foncière qu'il appelle "ancestrale", dans l'autre, le sens d'une perte progressive et injuste et d'une revendication impossible.

Il n'a jamais connu son grand-père, mais l'histoire de son aïeul lui est familière. Stephen Wanyee était une figure importante; l'archevêque des AUEID soutient que la "*Wanyee Road*", pas loin de Riruta, a été nommée en honneur de son ancêtre. Sa richesse et son autorité personnelle lui conféraient un rôle significatif dans sa communauté. Il faisait partie du *muthuri wa kiama* (en Kikuyu: le conseil des anciens), était un responsable politique et cérémoniel. Il pourrait être défini, selon le code d'honneur kikuyu, comme un homme accompli, un homme qui a franchi tous les dégréés du pouvoir socio-politique des Kikuyu. A l'arrivée des colons il essaya de défendre son domaine foncier contre les expropriations. Il perdit, néanmoins, la plus grande partie de ses terres; « elles lui seront rendues, en partie après l'indépendance » souligne son petit fils. Stephen Wanyee était polygame.

David Kamuyu définit son grand-père aussi comme un *arathi*, qui avait le rôle de "conseiller les leaders des différents groupes". Les *arathi*, grâce au don de la prophétie et de l'oniromancie, occupaient une place centrale lors de cérémonies sacrificielles en l'honneur de la divinité (en Kikuyu *Ngai*) (Kenyatta, 1938, pp. 241-258). Son petit-fils, David Kamuyu, joue actuellement le même rôle prophétique dans sa communauté; il s'agit là d'une continuité très significative.

Le père de l'archevêque des AUEID, Paul Wanyee Kamuyu, était un personnage moins important. Néanmoins il était lié au mouvement Mau-Mau et son activisme lui a coûté 7 ans de détention pendant l'état d'urgence. David Kamuyu, son fils, ne précise pas la raison de cet emprisonnement, il parle d'un générique "engagement politique". On n'a jamais retrouvé un "Kamuyu" de Riruta dans des ouvrages sur les Mau-Mau, mais, pendant l'état d'urgence, il suffisait d'appartenir à l'ethnie Kikuyu pour être passible d'emprisonnement (Barnett-Njama, 1966, p. 128). Paul Wanyee Kamuyu était agriculteur et perdit une bonne partie de ses terres à cause de mauvais investissements. Il était chrétien et monogame.

Grâce à la présentation du passé de la famille de l'archevêque des AUEID, nous pouvons déjà mettre en évidence deux thèmes que nous retrouverons dans le type

d'engagement de David Kamuyu: le prophétisme et l'intérêt pour la politique.

Aujourd'hui David Kamuyu affirme posséder moins de terre que son père et son grand-père n'en avaient: seulement 1,25 acre.[6] Il est conscient de la perte de son statut, surtout par rapport à son aïeul. La maison qu'il habite, entourée de végétation, est une construction simple. Une maison en bois de trois chambres. Le sol est en terre battue, le toit en tôle. Sur une façade est écrit "*Israel Church*" (Eglise d'Israël).

1.1. LE PASSE RELIGIEUX DU PROPHETE

L'archevêque des AUEID a un parcours religieux qu'il faut évoquer.

Avant d'être Mukurino il avait choisi l'église catholique, comme son père. Normalement les églises Akorino sont issues du protestantisme. Dans son cas on peut invoquer une tradition familiale due à des contacts spécifiques avec des missionnaires catholiques.

En 1960, alors que Kamuyu était adolescent, un groupe d'Akorino d'une "Mission du Saint Esprit" de Limuru (Nord de Nairobi), commença à prêcher et à faire des conversions à Kawangware. Cette époque correspond à une période d'expansion des Akorino. Kamuyu décida de se convertir. Probablement, avant de fonder son propre groupe, il participa à deux scissions, dans les années 70 et 80. Cette instabilité des communautés Akorino, qui est la cause de leur fission en petits groupes, est une caractéristique du prophétisme Kikuyu. Souvent un des membres les plus charismatiques de la communauté se sent investi d'une mission et provoque une scission à l'intérieur de son groupe. Kamuyu justifie le besoin de fonder une nouvelle église à travers un "appel de Dieu" lors d'un rêve prophétique, origine commune à toutes les églises Akorino.

La voix de Dieu disait à Kamuyu l'importance du Nouveau Testament. Aujourd'hui David Kamuyu reconnaît avoir la mission de "prêcher le salut et convertir le plus grand nombre d'adeptes". Ce message est absent de l'Ancien Testament, plus suivi par les communautés conservatrices des Akorino.

---

[6] Nous n'avons pas demandé de voir le titre de propriété de Kamuyu. Etant donné que le territoire de Riruta Satellite se trouve sur l'espace du *City Council,l* il est possible que l'ancien patrimoine foncier du grand-père de Kamuyu ait aujourd'hui le caractère de bail emphhytéotique (valide pour 90 ans).

1.2. CARACTERISTIQUES DU PROPHETISME

Dans quelle mesure le rôle de Kamuyu est innovateur ? Quelles caractéristiques nous indiquent, plutôt, la reproduction d'un modèle préexistant ?

Né dans une famille d'*arathi* (prophètes), il affirme avoir été choisi par Dieu et posséder le don de son grand-père. L'utilité sociale des *arathi* avait pour enjeu le bien-être de la communauté et se basait sur les sacrifices anciens à la divinité. Ceux-ci se déroulaient à certaines périodes de l'année ou lors de crises, par exemple, lors de sécheresses (Kenyatta, 1938, pp. 241-252). Un prophète Kikuyu pouvait également posséder les pouvoirs du *mundo mugo* (*medecine man*; Kenyatta, 1938, p. 243), un guérisseur qui soignait pour son propre profit. Cependant les *arathi* n'en faisaient pas un métier, étant toujours tournés vers le bien-être du peuple.

Chaque lignage Kikuyu avait son *morathi*. On peut supposer que c'était une institution comparable à celle du *mugwe*, le prophète des Meru, étudiée à fond par B. Bernardi (Bernardi,1989, pp. 148-149).
La pratique de l'oniromancie, les prophéties et l'activité de guérisseur sont toujours au service de la communauté, dans l'action de Kamuyu.
Le refus des Akorino des soins à l'hôpital et des médicaments fait partie des règles des *Watu wa Mungu* qui visaient à bannir toute coutume occidentale. Cependant, dans la communauté de Kamuyu, le refus est modéré. Bien qu'il soigne à travers les prières, en cas de maladie grave il ne s'oppose pas au recours à l'hôpital.

Les éléments qui remontent directement à la typologie du prophétisme proposée par Freund (1989, p. 62) sont nombreux :

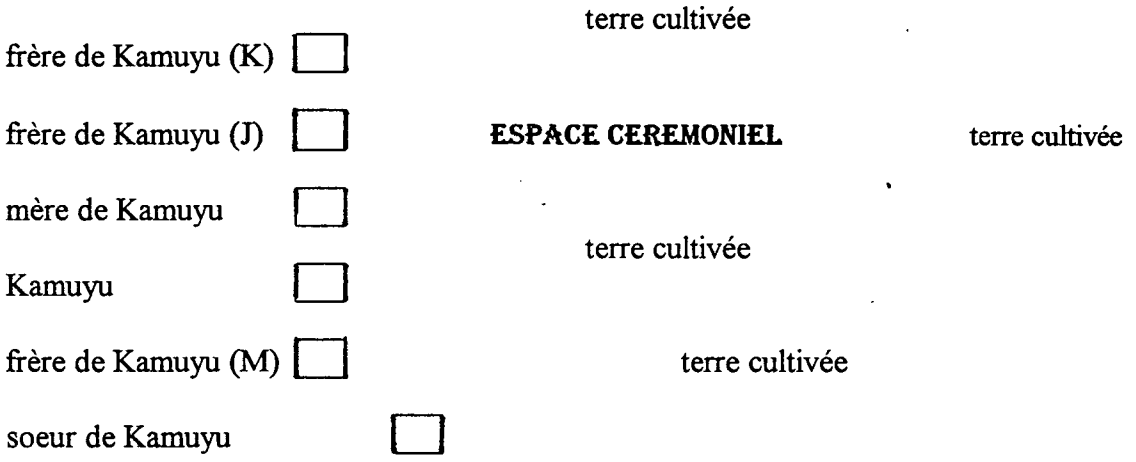
- l'élection,
- la révélation comme source d'un comportement religieux,
- l'identité du chef spirituel et politique,
- la prophétie comme intermédiaire entre la divinité et la communauté, à travers les rêves et les visions,
- la capacité de guérir.

Ce système, typique également des prophètes Kikuyu précoloniaux, est enrichi par l'apport de la Bible, qui donne un aliment substantiel aux "formes traditionnelles" et prend la place des institutions religieuses anciennes considérées désormais inefficaces.
Une caractéristique que Kamuyu partage avec d'autres prophètes d'Afrique (Dozon, 1995, p. 188) réside dans son aversion contre la religion "primitive" des Kikuyu, comme il l'appelle, et son insistance à prendre des distances avec le passé.
Son intérêt pour l'actualité politique est évident et son opinion influence l'ensemble de la communauté. Pour tout événement il fournit une explication cohérente avec sa "vision du monde". Tout est simple, tout s'explique, car, pour Kamuyu, tout est signe d'une volonté divine.

2. LES STRATEGIES DE SURVIE D'UNE FAMILLE ELARGIE

David Kamuyu est marié et a trois fils et une fille. Cependant sa famille nucléaire fait partie d'un ensemble plus vaste, une famille élargie, composée de la mère de Kamuyu avec tous ses fils, filles, petits-fils et arrière petits-fils (*nyumba* en Kikuyu). Kamuyu insiste sur la structure dans la disposition des maisons autour de son habitation. Cette disposition répond aux critères de la parenté.

N ⟵ S



L'archevêque nous a fourni une explication : "Au centre est la mère, derrière elle, moi-même, le fils aîné. Mes autres frères l'entourent. Ma soeur n'est pas mariée, c'est pourquoi sa maison fait partie du groupe, mais dans un alignement différent, parce-qu'elle est une femme".
Dans ce groupe de maisons habitent plusieurs personnes, les fils et petits-fils.

Nous pouvons en conclure que le modèle patrilocal des Kikuyu est présent. Là persiste aussi l'identification du *nyumba* (groupe familial élargi) avec le *githaka* (patrimoine foncier) sur lequel les maisons sont édifiées. Cependant d'autres considérations s'imposent. Dans le temps, le dynamisme démographique des Kikuyu incitait à l'expansion territoriale (Adam-Kuria, 1991, p. 2). En effet, dès qu'il y avait surpeuplement dans un *mbari*,(lignage, composé par plusieurs *nyumba*) certains individus s'en détachaient pour occuper d'autres terres. Pourquoi le groupe familial de Kamuyu n'a-t-il pas suivi ce modèle? La réponse est simple: aujourd'hui il n'existe plus de terres disponibles où fonder de nouveaux *mbari*. On assiste donc à l'impossibilité de la fission de la famille élargie pour une raison économique.

Le seul exemple de fission dans la famille de Kamuyu est représenté par son frère John (J) qui vit à Murang'a, bien qu'il possède une maison sur le *githaka* de Riruta. Il est

Akorino et pasteur dans la branche de Murang'a, où il possède de la terre.
On pourrait également expliquer autrement l'absence de fission du groupe familial de Kamuyu. Il existe, parmi les membres, une volonté de ne pas se séparer; c'est l'attitude des deux soeurs de Kamuyu qui ne se sont jamais détachées du noyau familial par le mariage. Peut être que la solidarité parmi les membres, leur collaboration et surtout leur appartenance à l'église, sont les raisons sociales qui, en plus de la raison économique, expliquent l'absence de fission.

2.1. LA PARENTE

Kamuyu, à la différence de ses frères et soeurs, n'a pas eu beaucoup d'enfants (3 fils et une fille). Il partage avec sa femme, Sarah Jane, une vision « moderne » de la famille. Sarah, une femme pratique et très ouverte, affirme: « Aujourd'hui nous ne pouvons pas nous permettre d'avoir beaucoup d'enfants ». Le frère et la soeur de Kamuyu n'ont pas la même stratégie, ils suivent le modèle « traditionnel » des Kikuyu : Susan a 7 enfants, Moses en a 10.

Nous avons déjà souligné le fait que les deux soeurs de Kamuyu ne sont pas mariées bien que elles aient des enfants. Nous sommes en face d'une morale qui semble contredire les règles, strictes, de l'église en matière d'enfantement. Les soeurs de Kamuyu, n'étant pas mariées, peuvent continuer à cultiver la terre familiale, en accord avec les règle Kikuyu « traditionnelles », ce qui explique, en partie, leur choix de ne pas entrer dans les liens du mariage.

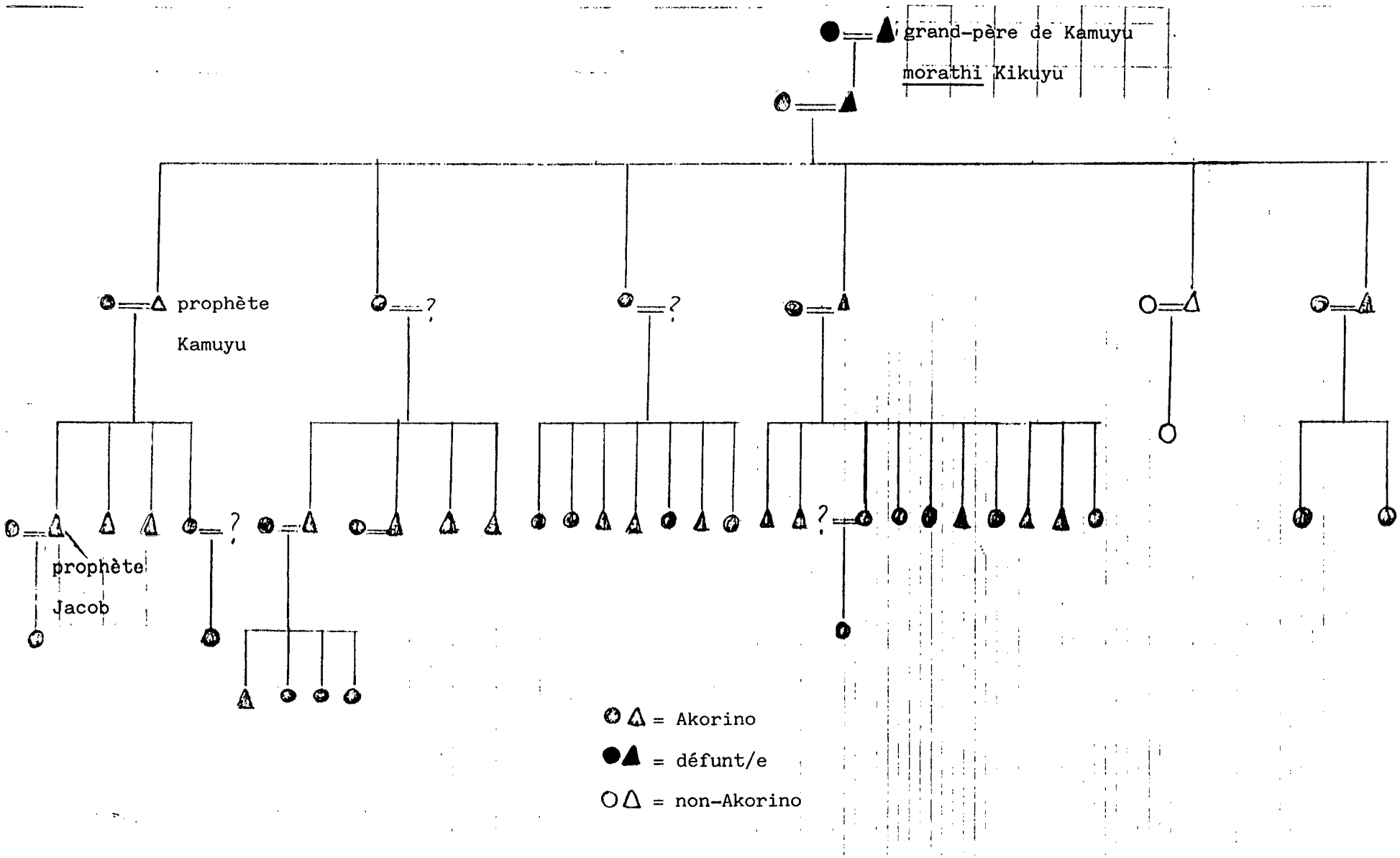
En ce qui concerne l'alliance, les Akorino du prophète Kamuyu pratiquent une exogamie « limitée ». Une prescription positive les oblige à se marier entre Akorino, cependant ils choisissent toujours des membres d'autres communautés des AUEID. Le mariage suit des stratégies. Les fils aîné de Kamuyu, par exemple, a épousé la fille d'une famille aisée : Alice est la nièce de la seule femme des AUEID qui ne vit pas dans le bidonville.

Nous présentons ici le schéma de la parenté de la famille élargie de Kamuyu. Bien que partiellement incomplet, ce dessin montre que le groupe familial s'identifie également avec un groupe religieux. Sur 51 personnes, seules 4 ne sont pas membres des AUEID. Il s'agit d'un fils et d'un des frère de Kamuyu, avec sa famille. Le frère a sa maison dans le *githaka* familiale et Kamuyu affirme avoir une bonne relation avec lui, cependant il le qualifie de "pas civilisé". Peter, le deuxième fils de Kamuyu, est le seul de la famille à ne pas être converti. Néanmoins il travaille le *githaka* de son père. L'aspect spirituel de l'église ne l'intéresse pas.

Aux membres de la famille élargie on peut ajouter les adeptes du côté des femmes (la mère et la femme de Kamuyu; la femme de Jacob, le fils aîné de Kamuyu). Dans les groupe des *mothoni* (famille par alliance), qui ne paraît pas dans le schéma, on compte 7 autres membres.

Nous avons remarqué que les membres de le famille de Kamuyu utilisent des termes d'adresse caractéristiques des Kikuyu anciens. Par exemple, les enfants des frères de Kamuyu il l'appellent « père » (*baba* en Kikuyu), alors que les enfants des soeurs de Kamuyu, eux, l'appellent « oncle » (*mama* en Kikuyu).Cette dernière appellation, qui signifie « mon père féminin » (Leakey, 1972, p. 841) est particulièrement importante. Pour le Kikuyu, en cas de décès du père de la mère, le frère le plus proche de la mère prenait la place du défunt: ce que Kamuyu fait actuellement.

Si les termes d'adresse sont utilisés à l'intérieur de la famille élargie, pendant les cérémonies nous n'avons cependant pas remarqué leur utilisation en référence aux membres externes au *nyumba* de Kamuyu.


grand-père de Kamuyu
morathi Kikuyu
prophète
Kamuyu
prophète
Jacob
= Akorino
= défunt/e
= non-Akorino

2.2. L'ECONOMIE

La famille élargie de Kamuyu constitue une unité économique parce qu'elle s'identifie avec le *githaka* (patrimoine foncier) et en raison de son unité religieuse. En effet tous les membres de la famille en dépendent pour leur subsistance et deuxièmement ils cherchent tous à accroître le patrimoine de l'église. Il est donc de rigueur de présenter la famille élargie sous un aspect économique.

Notre analyse est basée sur les témoignages fournis par une vingtaine des personnes qui font partie du noyau familial de Kamuyu. Presque la moitié (9) sont des agriculteurs, parmi les autres on trouve des couturières, des marchandes, une employée de maison, des chauffeurs, un transporteur, un marchand de fleurs. Bien que la majorité exerce le métier typique des Kikuyu, agriculteur, la variété des professions est frappante. Nous avons l'impression d'être en présence d'une adaptation par contrainte. En effet, sur les 20 interviewés, seulement 4 personnes sont propriétaires terriens. Les autres, 5 agriculteurs utilisent le *githaka* de la famille de Kamuyu, bien qu'il ne leur appartienne pas. Cependant le *githaka* est limité; c'est pourquoi un des objectifs communs à tous les membres de la famille élargie reste l'acquisition de nouveaux terrains.

Ce problème concerne surtout les jeunes qui aspirent au mariage. En 1912, 7 travailleurs Kikuyu sur 10 répondirent qu'ils étaient salariés pour pouvoir acheter des chèvres pour se marier. Le mariage leur ouvrait, ensuite, le contrôle de la terre (Lonsdale, 1992, p. 356). Aujourd'hui la question est encore plus complexe car, même mariés, les jeunes n'ont pas de terre disponible. Le problème du manque de la terre, caractéristique des bidonvilles où l'agglomérat urbain occupe une grande partie de l'espace, est central pour la famille de Kamuyu. A la mort de sa mère, qui a aujourd'hui environ 80 ans, le patrimoine foncier sera partagé entre ses 5 fils qui, un jour, vont diviser leurs parties, déjà minuscules, entre leurs enfants. Dans moins de deux générations, chacun d'entre eux aura un petit terrain insuffisant pour subvenir aux besoins d'une famille. C'est pourquoi l'exercice d'autres métiers, qui permet l'acquisition d'autres terres est une solution convenable.

On a déjà dit que tous les membres du *nyumba* participent à la croissance économique de l'église; on verra de quelle manière dans la partie sur la communauté religieuse.

2.3. L'EDUCATION

Dans la famille élargie on retrouve un niveau d'éducation plutôt bas. L'archevêque de Riruta a arrêté ses études au "standard 8", juste après la fin de l'éducation primaire. Il ne le regrette pas : la Bible représente son savoir théorique principal. Aucun de ses fils n'a atteint les études universitaires, par manque d'argent. Seule sa fille a pu terminer le cycle des études secondaires (Form 4).

Parmi les autres membres du *nyumba*, on trouve 3 femmes illettrées (la mère et

les soeurs de Kamuyu). C'est la mère qui en explique la raison: "Dans le temps, à une femme qui voulait aller à l'école on disait: tu vas devenir une prostituée". Cette position est confirmée par un témoignage récolté par Lonsdale (Lonsdale, 1992, p. 321).
Les autres membres du *nyumba* ont, au moins, quelques années d'école primaire ou d'école secondaire. La femme de Jacob, le fils aîné de Kamuyu, a elle aussi terminé le cycle secondaire.

Dans les communautés Akorino les plus anciennes on ne retrouvait jamais un niveau d'éducation très élevé (Ndung'u 1994, p. 2); leur marginalisation sociale, leur refus des écoles missionnaires, leur fidélité aux enseignements bibliques ne favorisèrent pas la recherche d'instruction. Cependant aujourd'hui la conscience de l'importance de l'éducation présente un facteur de changement.

2.4. LA LANGUE

La communauté parle la langue Kikuyu. Avec les autres habitants non Kikuyu de Riruta-Kawangware, les Israeli utilisent le Kiswahili. Les jeunes sont plutôt à l'aise en Anglais, mais il est clair qu'ils se n'en servent pas tous les jours. Les adultes (de plus de 30 ans) ont des difficultés en Anglais.

Plusieurs facteurs expliquent cette réalité linguistique. Le faible niveau d'éducation, en outre les contacts épisodiques avec la ville et la société anglophone déterminent le rôle, secondaire, de l'Anglais. Enfin les Kikuyu expriment leur identité par leur attachement à la langue maternelle.

Le mode de vie de cette communauté Akorino nous semble, à première vue, conservateur. Le maintien du système de la famille élargie et l'utilisation de la langue Kikuyu, sont frappants. Cependant, si nous analysons les avantages que ce système apporte, ce conservatisme s'explique. En effet la famille élargie fournit la base de l'aide réciproque, très importante dans une situation économique difficile, à condition que les membres partagent le même espace. Les activités agricoles sont menées en commun, le *githaka* est exploité au maximum et donne une grande variété de produits. Cependant il y a le risque d'une érosion de la terre.

Le mode de vie est communautaire. L'activité de cuisine est menée par une femme ou par un nombre limité de femmes qui s'occupent de plusieurs personnes. Le sens de la responsabilité réciproque est très large; la famille de Kamuyu a adopté 3 enfants dont la mère (une soeur de la femme de Kamuyu) est décédée. Ce n'est qu'un exemple du sens de la communauté que partagent les membres de la famille élargie. Souvent, dans les groupes Akorino, un tel système est en place. Il fournit une organisation efficace pour affronter l'appauvrissement et les défis de la nouvelle réalité urbaine. En plus, le caractère religieux de la communauté pousse ses membres à se réunir souvent pour partager le culte.

Les Akorino créent toujours leurs communautés religieuses au sein de leurs familles et de leurs groupes de parenté; dans leurs lieux d'origine (mais également en ville) et à l'intérieur de leur ethnie. La religion des prophètes Kikuyu couvre toutes les sphères du réel et donne un cadre religieux à l'intérieur duquel la vie quotidienne doit s'organiser. Cependant il nous semble que le prophétisme lui-même a besoin, pour exister, d'une structure préexistante (la famille élargie), d'un support auquel il peut donner ordre, vigueur et identité.

La société actuelle oblige à des adaptations. Le groupe examiné est en contact avec l'extérieur, il l'accepte et il y recrute ses membres.
L'innovation la plus marquante est sans doute le changement économique que nous avons identifié dans la variété des travaux. Mais le but reste néanmoins l'acquisition de la terre. On trouve aussi un changement de mentalité face à l'instruction, cependant le manque d'argent est un handicap.

Nous sommes en face d'un système de compromis, qui tend à la conservation de certains traits culturels, pourvu qu'ils ne compromettent pas l'adaptation à la société actuelle. De tels traits, formels ou substantiels, sont complémentaires à une série de changements, indispensables pour affronter la réalité sociale contemporaine.
Dans ce contexte, déjà syncrétiste, le culte a une place déterminante. La communauté des Akorino de Riruta a choisi la religion du prophète Kamuyu comme stratégie de survie.

3. UNE COMMUNAUTE RELIGIEUSE AVEC LA STRUCTURE D'UN *MBARI*[7]

Après l'analyse de la famille élargie de Kamuyu, nous présentons ici les autres membres de la communauté des AUEID. Comme pour le groupe familial, nous nous intéressons au statut socio-économique des membres externes.

Il s'est avéré difficile d'établir le nombre exact des membres de la communauté, à cause de sa variabilité selon les cérémonies. Environ 50/60 personnes peuvent être considérées comme des membres "fidèles", qui sont inscrits et participent au culte régulièrement. Cependant, on arrive à un nombre beaucoup plus élevé (300/400 individus), quand on considère l'affluence, occasionnelle, pendant les cérémonies que les Israeli tiennent au marché de Kawangware, les dimanches après-midi. Il s'agit là d'adhérents qui ne sont pas sauvés (baptisés dans l'église), comme les autres membres et qui n'appartiennent pas à la structure de l'église. Néanmoins, l'importance de ce groupe "externe" nous laisse comprendre l'impact de l'idéologie de l'église de Kamuyu sur la population du bidonville.

---

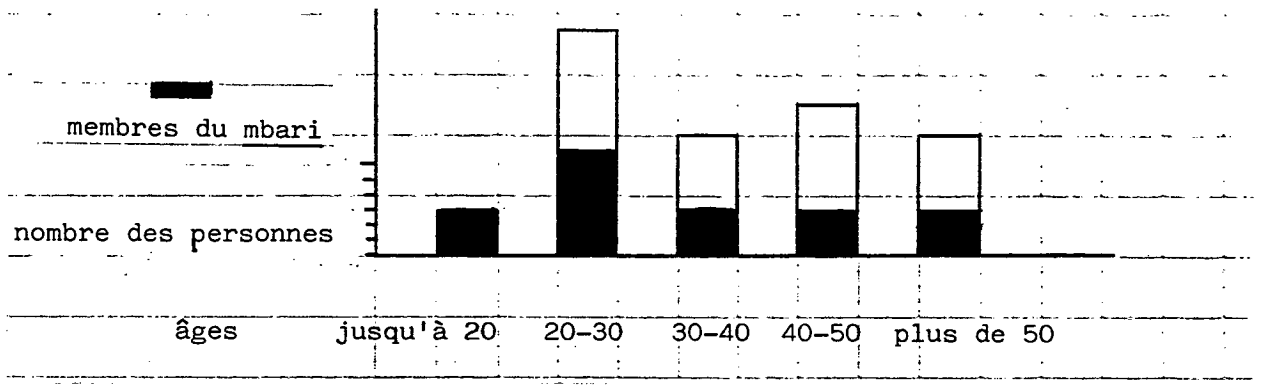
[7] Le *mbari* est un lignage dont les membres sont liés par un ancêtre commun. Anciennement le *mbari* s'identifiait à un territoire spécifique; ses membres officiaient ensemble lors des rituels religieux pour les ancêtres, renforçant ainsi le sens de l'unité sociale et religieuse. (Muriuki, 1974, pp. 34-35).

En présentant les caractéristiques des membres, nous utilisons un questionnaire auquel ont répondu 25 personnes, dont 18 femmes et 7 hommes, tous des disciples réguliers. Ce nombre, loin de refléter une disparité des genres à l'intérieur de l'église, est la conséquence d'une ouverture majeure des femmes par rapport aux hommes.

3.1. LES AGES

Il nous semble intéressant d'analyser brièvement l'âge des membres. Nous prenons en compte globalement les adhérents, externes et internes au *mbari* de Kamuyu (20 membre de sa famille élargie plus 25 membres externes).

Les jeunes, âgés entre 20 et 30 ans, sont les plus nombreux cependant le rapport entre les jeunes et les moins jeunes est assez équilibré (voir le graphique).



Parmi les adhérents les plus jeunes, le nombre des membres qui appartiennent à la famille de Kamuyu est élevé, ce qui prouve un conditionnement de l'idéologie familiale; cependant seuls les très jeunes (moins de vingt ans) risquent de quitter l'église, les autres semblent avoir déjà fait leur choix.

Les recherches de N.W. Ndung'u sur plusieurs groupes Akorino, ont amené l'auteur à souligner la pénurie des membres entre 25 et 35 ans (Ndung'u, 1994, p. 190). Notre étude indique que les AUEID de Kamuyu présentent un équilibre quant aux âges.

Cette discordance par rapport aux résultats de Ndung'u peut s'expliquer: les AUEID de Kawangware sont un groupe urbain plus ouvert, dont les règles sont plus faciles à accepter, tandis que les groupes étudiés par Ndung'u sont typiquement ruraux et plutôt conservateurs. Par conséquent les AUEID ont adopté une attitude plus tolérante face aux interdits. Cette tolérance explique sans doute la présence importante des jeunes. De plus, même si notre questionnaire n'a pas touché tous les membres de l'église, l'observation des cérémonies donne l'impression d'une église plutôt jeune.

Parmi les 25 membres qui ont répondu au questionnaire on retrouve des cas différents; il y a des couples, des célibataires, des femmes dont les maris n'ont pas partagé le choix, et quelques veuves.

3.2. L'ECONOMIE

Parmi les membres, il y a peu d'agriculteurs, seulement 4 sur 25. Les autres exercent les travaux les plus différents: une employée de maison, une couturière, des marchands, un mécanicien, un maçon, un gardien, une institutrice et une secrétaire. Les profils professionnels sont plus diversifiés que dans la famille élargie de Kamuyu, dont presque la moitié des personnes sont agriculteurs. Cependant cette différence n'étonne pas si on considère que les membres de la famille élargie vivent sur leur *githaka*.

Un certain nombre des femmes (une dizaine) a déclaré être sans travail, en précisant qu'elles exercent, quand cela est possible, des travaux occasionnels.
Pour compléter l'aperçu économique, seulement 5 personnes sur 25 ont accès à la terre. En outre, 3 seulement sont propriétaires de leurs maisons. Les autres, généralement, la louent.
Le manque de terre explique, de nouveau, la diversité des emplois.
Bien que les membres des AUEID de Riruta n'aient pas de liens de parenté avec le prophète, leur attitude renvoie au modèle pré-colonial du *mbari*; en effet, les personnes qui prient ensemble appartiennent à la même communauté. Les membres de la communauté n'ont pas d'ancêtre commun, cependant ils affirment appartenir aux tribus perdues d'Israël et revendiquent la terre promise. La terre est, en effet, l'élément qui manque pour la reconstitution du *mbari*.

Au présent, la situation économique est difficile : généralement les membres de la communauté mènent une vie dure, marquée par le manque d'argent. Ils ont donc besoin du prophète, du guérisseur, de sa thérapie bénévole en tant qu'individus et en tant que groupe. Leurs revendication ont besoin d'un porte-parole.

3.3. L'EDUCATION

Le niveau d'éducation des membres des AUEID externes à la famille élargie est similaire à celui des membres du *nyumba* de Kamuyu.
Généralement, la plupart a reçu une scolarisation primaire, souvent inachevée. Trois personnes, deux femmes et un homme, sont illettrés. Parmi les femmes on retrouve les plus éduqués : l'institutrice et la secrétaire ont terminé l'éducation secondaire.

On a souvent souligné que les Akorino recrutaient leurs membres parmi les couches les moins éduquées de la population, en oubliant que le panorama est de plus en plus diversifié. Aujourd'hui des Akorino de Nairobi sont, dans quelques cas, des diplômés, des professeurs, des hommes d'affaires (Ndung'u, 1994, pp. 421). Pour la communauté de Riruta, l'accès à l'éducation est, en réalité, un problème financier.

3.4. LIEUX D'HABITATION

Nous nous proposons de considérer les lieux d'habitation des membres des AUEID, aux fins de déterminer leur mobilité par rapport au lieu du culte.

Une moitié des membres interviewés habite Riruta ou Kawangware, pas loin de la maison de Kamuyu. Ils sont en mesure de se rendre aisément aux cérémonies. Cependant un bon nombre d'entre eux habite plus loin; soit des bidonvilles limitrophes (Kangemi), soit des endroits plutôt éloignés (Ruiru, Ngong, Limuru).

Ces membres doivent parcourir une longue distance pour se rendre à Riruta les dimanches alors que des églises Akorino existent partout. Ils choisissent donc de faire partie de la communauté de Kamuyu. Ils apprécient la manière avec laquelle le prophète les amène à parler de leurs problèmes en leur donnant le sentiment qu'une solution est possible. Ils l'admirent pour sa connaissance de la Bible et pour sa capacité de raconter des histoires.

Cette communauté vit dans un milieu défavorisé. Les misères humaines favorisent une réponse religieuse. Les AUEID insistent sur la nécessité de moralisation de la société. Des interdits (de boire de l'alcool ou d'avoir des relations avant le mariage) sont liés aux conditions de vie du bidonville. Le manque de revenus, la condition modeste, aux limites de la subsistance, amènent la communauté à chercher une solution dans la religion d'un prophète, dont le "métier" est d'étudier et comprendre le réel et de donner des espoirs concrets d'amélioration, à travers des pratiques religieuses efficaces. L'appellation *mzee*, père, utilisée par les fidèles, explique le rôle paternel de Kamuyu, en relation à une communauté réduite, presque familiale.
La conversion est un moyen de construire une solidarité sociale. Le sens de la conversion, dans l'affirmation *I was born again* (« Je suis né/e de nouveau »), apparaît comme la renaissance d'un être différent (par rapport aux "autres") et solidaire (à l'intérieur de sa communauté).

La conversion est d'abord un choix personnel, même si plusieurs membres ont d'autres Akorino dans leur famille; cependant, à la base, elle n'est pas différente de toute conversion religieuse.

Finalement on peut reconnaître une différence entre les hommes et les femmes, en ce qui concerne la raison de leur conversion et leur rôle à l'intérieur du groupe. Les hommes sont très actifs, tandis que les femmes sont tournées vers l'eschatologie. En ce qui concerne les jeunes, hommes et femmes, on remarque leur idéalisme, leur anticonformisme par rapport à la société, mais aussi l'influence du choix religieux de leur famille.

4. UNE UNITE ETHNIQUE UTOPIQUE

Le groupe de Kamuyu constitue seulement le point de départ pour une analyse plus vaste. Nous l'avons déjà souligné, les Akorino des AUEID sont tous des Kikuyu, comme les Akorino en général. Aujourd'hui on trouve, dans des groupes Akorino, des membres des ethnies Meru et Embu (Ndung'u, 1994, p. 194) qui ont un arrière-plan socioculturel proche des Kikuyu. Il est, par contre, très rare que d'autres groupes ethniques choisissent cette religion.

Cependant la question de l'unité des groupes Akorino s'impose. Elle semble difficile à réaliser. Pourquoi ?

Nous avons choisi, pour répondre, de s'interroger sur la "réalité" de l'ethnie Kikuyu. Nous pouvons soutenir, avec J.L. Amselle que « la définition de l'ethnie étudiée devrait constituer l'interrogation épistémologique fondamentale de toute étude monographique et qu'en un sens tous les autres aspects devraient en découler » (Amselle, 1985, p. 11).

Avant l'arrivée des colons, la "tribu" des Kikuyu était constituée d'un ensemble de lignages (*mbari*) qui ne partageaient pas une unité territoriale (Adam-Kuria, 1991, p. 8) et qui pratiquaient l'exogamie avec d'autres groupes ethniques ("nous épousons nos ennemis" Lonsdale, 1992, p. 329). Il y avait, en outre, un apport continu des immigrants sur leur terres, disponibles sans limite (Lonsdale, 1992, p. 333 et 335). Les immigrés introduisaient leur bagage culturel, social et religieux. Les Kikuyu aujourd'hui appellent Dieu avec le nom Maasai de *Ngai* (Bernardi, 1989, p. 129); en outre « l'organisation d'âge et de génération des Kikuyu présente des particularités qui n'apparaissent que rapportées à l'ensemble des systèmes d'Afrique orientale » (Peatrik, 1994, p. 5).

Les nouveaux venus devenaient des Kikuyu, des agriculteurs par excellence : l'etymologie du nom Kikuyu dérive du terme *mokoyo*, figuier, (Kenyatta, 1936, p. 257), appelé aussi *mugumo*. Cet arbre, seul témoin que les Kikuyu laissaient après le défrichement du bois, était le symbole de l'oeuvre des agriculteurs sur la nature sauvage. Les figuiers étaient le centre des sacrifices, des cérémonies, des offrandes à *Ngai* (Kenyatta, 1936, p. 257), pour remercier la nature d'avoir cédé aux civilisateurs.
Chaque lignage avait son figuier et son territoire, mais ces groupes manquaient d'unité ethnique et, surtout, politique; tout se jouait à un niveau local. La prétention de distinguer des "vrais" et des "faux" Kikuyu en est une conséquence (Lonsdale, 1992, pp. 335-341).

Aujourd'hui les Akorino semblent faire la même chose. "Nous, pas les autres, sommes les vrais Akorino". Combien de fois nous avons entendu ce refrain. Chaque groupe religieux, en plus, affirme être le "peuple élu", les "Israëli". Il existe donc une compétition pour la suprématie d'un groupe Akorino sur l'autre, d'un prophète sur l'autre. Les tentatives d'unité ont abouti à la réunion de quelques communautés (DN 17/5/83).

Le problème est plus complexe. Chaque prophète Kikuyu propose sa propre

configuration religieuse, son propre syncrétisme qui lui permet d'être reconnu par sa communauté. Cette situation est fréquente dans les prophétismes africains. J.P. Dozon, dans son analyse sur les prophètes ivoiriens souligne que: "Chacun d'eux est fondamentalement suspect de tromperie aux yeux des autres" (Dozon, 1995, p. 229).

Finalement, une dernière raison, structurale, réside probablement dans le fait que les communautés Akorino veulent rester des organisations réduites, comportant peu de membres et qui respectant la structure du lignage "traditionnel".

4.1. L'EGLISE ET LA POLITIQUE

Nous avons vu, à propos des *Watu wa Mungu*, leur opposition au colonialisme. Cette opposition s'exprimait à travers le refus des coutumes occidentales et amenait souvent les prophètes à vivre aux marges de la société. Dans les années 80 certains Akorino récusaient l'obligation d'acquérir la carte d'identité : c'était également une manifestation politique qui représentait leur antipathie pour le gouvernement. Quelle est, finalement, aujourd'hui la position des Akorino par rapport à la politique du pays ?

Certains groupes pratiquent toujours l'abstentionnisme. *Only God can choose the leaders. Multipartism can only be introduced by Satan, because it brings about conflicts and divisions*(« Seulement Dieu peut choisir les leaders. Le multipartisme peut seulement être introduit par Satan parce qu'il amène des conflits et des divisions ») dit Cléophas, un vieux Akorino de la *Christian Holy Ghost Church of East Africa* (Eglise Chrétienne du Saint Esprit de l'Afrique de l'Est) (Grignon, 1994, p. 4).

Au début de nos entretiens, Kamuyu soutenait la même chose. Peu à peu cette opinion s'est révélée fausse, ou mieux, de façade.

Le père de Kamuyu était un Mau Mau, Kamuyu ne professe pas l'abstentionnisme de Cléophas. L'opposition politique de son groupe au régime actuel est évidente. Ils ne nient pas qu'ils votent, mais ils ne votent pas pour la KANU (*Kenya African National Union*), le parti majoritaire du Président.

"Dieu choisit les leaders, c'est vrai. Kenyatta a été choisi par Dieu et par le peuple; Arap Moi a été choisi seulement par le peuple" affirme l'archevêque des AUEID. Dans sa certitude d'intervention de Dieu dans le monde, il ne peut pas admettre une faute divine; l'erreur est donc humaine. Son espoir d'un changement, d'une victoire prochaine "du bien" est manifeste.

Dans sa vision de la politique Kamuyu affirme détester le tribalisme, un des problèmes les plus frappants du Kenya actuel. Cependant il n'échappe pas à une vision ethnocentrique, qui s'exprime dans la pensée d'une supériorité morale des Kikuyu par

rapport aux autres groupes ethniques. [8]

Les Akorino, tous des Kikuyu, pourraient constituer un groupe de pression dans le panorama politique du Kenya, si seulement ils étaient unis. L'intervention en leur faveur, du Président
dans les années 80, montrait une tentative de les flatter, afin de prévenir une opposition ouverte à son régime. En réalité l'opposition des Akorino ne constitue pas un danger pour le pouvoir actuel, à cause des divisions mais, surtout, à cause de leur marginalité par rapport aux événements politiques. Les Akorino semblent absorbés par leur vie communautaire, bien qu'ils ne renoncent pas à la critique de la société, nécessaire pour justifier leur choix.

5. LES LOIS DE L'EGLISE : L'OFFICIALISATION D'UN SYNCRETISME

Dans la constitution des AUEID, l'église est présentée sous le nom de *Israel Full Gospel Church* (l'Eglise d'Israël de l'Evangile Intégral). Il s'agit du nom officiel, sous lequel le groupe a été enregistré au début des années 80. La communauté de Kamuyu, en effet, est née d'une scission d'un groupe des AUEID. Une nouvelle dénomination fut alors nécessaire. Kamuyu a choisi de garder le nom Israël, dont le message idéologique est très important, mais le reste a été changé. Cependant la communauté des Akorino de Kamuyu est connue par l'ancien nom, *United Assemblies of Israeli Church of God* (Les Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu, AUEID), plus familier aux personnes qui habitent Riruta et Kawangware.

La constitution de l'église est divisée en 14 chapitres, que nous présentons ici brièvement.

Le but de la fondation de l'église est clairement indiqué (chapitre 1). L'église propage la parole de Dieu. On retrouve ce concept dans la dénomination *Full Gospel* (Evangile Intégral): c'est surtout dans l'Evangile que la parole de Dieu est répandue grâce à la prédication de Jésus. L'importance de la prédication et de la création des branches est une exigence centrale pour Kamuyu.

Les membres sont soumis à une collaboration financière de 50 shillings par mois (environs 5 francs; un salaire moyen est de 300 francs par mois). La quête pendant les cérémonies est un autre moyen pour obtenir de l'argent.
L'organisation de plusieurs assemblées est prévue dans le chapitre suivant.
On envisage également l'ouverture d'un compte bancaire, l'achat et la location d'édifices. Le trésorier doit s'occuper des comptes. Le bilan entre les contributions et les dépenses

[8] Les Kikuyu sont l'ethnie majoritaire du Kenya. Privilégiés sous la présidence de Kenyatta, les Kikuyu ressentent aujourd'hui la frustration d'avoir été exclus du pouvoir.

constitue le salaire du leader. Celui-ci doit aussi verser sa contribution, qu'il soustrait de ses rentes personnelles. Il est cependant admis que le leader ait d'autres activités à côté du travail pour l'église.

La constitution prévoit un conseil (*assembly board*). En font partie le président, le secrétaire, le trésorier, ceux qui ont des fonctions importantes et d'autres membres choisis. Les limites à l'autorité des organismes résident dans la constitution et dans les lois de l'église. Le conseil se réunit d'habitude chaque dimanche, après la cérémonie du matin.
Des organisations de jeunes, des hommes, des femmes sont également envisagées, ainsi qu'une école du dimanche.

Le troisième chapitre parle de la formation et des règles des branches.

Le chapitre 4 décrit le "conseil des travailleurs". Celui-ci est composé des hommes qui ont des charges, plus des travailleurs dans l'église à temps complet. Ce conseil a des pouvoirs décisionnels.

Un comité exécutif est aussi prévu (chapitre 5). Il est composé par les membres qui ont des charges dans toutes les branches du pays.

Le chapitre suivant nomme leurs titres et leurs devoirs.

Ensuite il est question des réunions (chapitres 7 et 8). L'assemblée générale est prévue chaque année au mois de décembre. Lors de circonstances exceptionnelles, une réunion spéciale est organisée.
L'église, on l'a déjà noté, prévoit des travailleurs à temps complet, mais également à temps partiel (chapitres 9 et 10). Les leaders, nommés "pastors", les évangélistes, les anciens (*elders*), sont dévoués au travail ecclésiastique.

Il faut respecter la discipline de l'église, dénoncer les péchés, chasser les indignes (chapitre 11), afin de "rétablir la relation correcte avec Dieu".

Toutes les propriétés de l'église ont certaines règles, comme l'établit le chapitre 12.

Le chapitre suivant (13), explique la croyance et les enseignements de l'église :
- le dogme trinitaire,
- la parole de Dieu, donnée à l'église comme loi à suivre dans la foi et les pratiques,
- la nature dépravée de l'homme, qui, seul, ne peut pas plaire à Dieu (péché original),
- la grâce de Dieu, à travers mort, résurrection et ascension de Jésus, qui procure un moyen de salut à l'homme,
- l'importance des Saints et de Jésus Christ,
- les sacrements du baptême du Saint Esprit et du lavage des pieds,
- la manifestation des dons et des grâces du Saint Esprit,

- la guérison divine,
- le deuxième avent (arrivée) de Jésus,
- la résurrection du corps, le jugement de Dieu, la damnation de Satan, un nouveau ciel,
  une nouvelle terre,
- le don des offrandes du Seigneur, pour le travail du Seigneur,
- l'observation des dimanches pour le culte.

Le dernier chapitre (14) envisage la possibilité d'amender la constitution, la liste des membres et les règles en cas de dissolution. La constitution termine avec la devise de l'église qui dit vouloir maintenir de bonnes relations avec les autres églises; établir un haut niveau de foi et discipline et "se battre pour la foi", qui a été "transmise par les Saints" (Jude 3).

Ce texte mérite un commentaire.

Du point de vue de la forme, il est clair que la constitution a un modèle, commun à toutes les associations au Kenya. C'est le « statut-type », rédigé par un notaire, que chaque association doit déposer près du « Registre des Sociétés de Nairobi », pour l'enregistrement.

Le langage bureaucratique, les règles pour la répartition des rôles contrastent avec la spontanéité que nous avons remarquée dans les rites; en réalité la succession des étapes et la « ritualisation » jouent un rôle très important dans l'église, tout comme les règles statutaires propres à cette institution.

En ce qui concerne le contenu, la prédication joue un rôle central pour la communauté de Kamuyu. Celui-ci défend les principes de cette église, optant pour la libéralisation, contre certains actes devenus impopulaires (par exemple le refus de serrer la main aux non-membres). Certains groupes d'Akorino maintiennent les règles les plus strictes; c'est le cas de la *Christian Holy Ghost Church of East Africa* (l'Eglise Chrétienne du Saint Esprit de l'Afrique de l'Est) de Murang'a (Grignon, 1994, pp. 2-5). Cependant l'église de Kamuyu n'est pas la seule à avoir adopté une attitude plus ouverte. Le leader de la *Chosen Church of Holy Spirit* (l'Eglise Choisie du Saint Esprit) E. Kinyanjui, affirme *I have outgrown the teachings of the Old Arathi* (« J'ai dépassé les enseignements du Prophète Ancien ») (Ndung'u, 1994, p. 196). La souplesse vis à vis des règles les plus intransigeantes et la prédication sont étroitement liées. Quand ils prêchent aux autres, les Akorino sont obligés d'être moins stricts et de faire fi de certaines de leurs interdictions.

A ce propos, Kamuyu a une opinion bien définie *Murang'a is dying* (« Murang'a est en train de mourir ») affirme-t-il, en parlant d'un des lieux où les plus anciens Akorino demeurent. Il veut ainsi s'adapter à la modernité et proposer son propre syncrétisme, original et différent par rapport aux autres prophétismes Akorino.

La prédication est importante parce qu'elle représente l'unique moyen dont Kamuyu dispose pour le prosélytisme, faute de moyens économiques à l'intérieur de la communauté.

Selon Ndung'u, parmi les Akorino, les ministres ne sont pas payés (Ndung'u,

Selon Ndung'u, parmi les Akorino, les ministres ne sont pas payés (Ndung'u, 1994, p. 210). C'est pourquoi une "classe ecclésiastique" qui puisse dédier tout son travail au service de l'église, n'existe pas. Tout le monde doit chercher ailleurs les moyens de subsistance. Il est vrai que Kamuyu a des ressources personnelles qui lui viennent de sa terre, cependant la constitution de l'église prévoit un salaire pour lui. Le leader est donc payé (chap. 2); mais s'il profite d'une somme qui dérive de la différence entre contributions et dépenses, de l'autre côté il verse lui même une somme prise de ses rentes personnelles. Si l'église est riche il pourra en profiter; si l'archevêque est riche l'église pourra en profiter. Ce système élastique permet l'interaction de plusieurs patrimoines, ceux de l'église, du leader et des autres membres. En effet, si tout le monde est invité à verser une contribution fixe (50 shillings par mois), seuls certains peuvent se le permettre; d'autre part, le système des offrandes laisse ouvert la possibilité d'introduire d'autres sommes d'argent.
Dans l'église de Kamuyu, bien que des travailleurs à temps plein soient nommés, il est évident que ces individus ont d'autres activités économiques, l'église n'étant pas en mesure de les payer.

Des règles prévoient l'expulsion des membres qui ont manqué gravement, afin de "rétablir la relation correcte avec Dieu". Cette affirmation nous semble significative. La "relation correcte" avec Dieu est réfléchie par le "bon ordre" dans la société. Les concepts d'ordre et de désordre semblent garder une place centrale dans les AUEID, comme dans la société Kikuyu, où ils étaient un moyen de codifier et distinguer le monde civilisé du monde sauvage. Le *thahu* (impureté) dérivait de la rupture de l'ordre. Il avait lieu à plusieurs occasions : en cas de contact incorrect entre des catégories différentes (par exemple l'humaine et la "sauvage") ou quand un acte, même banal, était effectué d'une manière jugée mauvaise ("sauvage"). L'individu qui devenait *thahu* devait être purifié pour pouvoir rétablir l'ordre rompu (Murray, 1973, pp. 227-229). Dans la communauté de Kamuyu l'ordre est implicite dans le respect des règles du rituel.

Certaines croyances et certains enseignements de l'église de Kamuyu sont typiquement chrétiens, comme le dogme trinitaire, l'idée du pêché originel, la résurrection du corps, le jugement final etc... Cependant il faudrait s'interroger sur la manière dont ils sont perçus. La mort de Jésus est qualifiée de sacrificielle; il s'agit du sacrifice symbolique du Christianisme. L'appellation chrétienne *agnus Dei* explique bien cette métaphore. Aujourd'hui le sacrifice de Jésus semble avoir pris la place des sacrifices "traditionnels" et dans l'imaginaire des membres des AUEID, il est efficace : il permettra à la communauté choisie (Israël) de sortir des malheurs actuels. Le sacrifice du Christ, si important pour les Akorino de Riruta, est indiqué par les croix rouges qu'ils portent, brodées, sur leurs vêtements. Les sacrifices du sang sont, par contre, interdits à cause de leur impureté (*thahu*). Pour les Akorino , comme pour tout Chrétien, les sacrifices de sang font désormais partie du passé. Kamuyu les qualifie de « rites primitifs ». De tels rituels ont été abandonnés à cause de leur inefficacité; cependant les Akorino, pour justifier leur changement, invoquent les lois du Lévitique de la Bible, bien que, dans la Bible, les victimes sanglantes ne soient pas condamnées. En effet, le Livre se borne à prescrire la pureté des victimes sacrificielles.

Le baptême du Saint Esprit, sans l'utilisation de l'eau, est typique des églises de

l'Esprit (Murray, KCH, 1973, pp. 133; Ndung'u, 1994, pp. 307). Le Saint Esprit est la source des *gifts* (dons) que les Akorino possèdent individuellement (le don de prêcher, de chanter, de parler en diverses langues, des visions, des rêves, de la prophétie).

La guérison divine est un des signes les plus marquants du syncrétisme. Le *faith healing* (guérison à travers la foi) est un aspect que les Akorino ont hérité du mouvement anticolonialiste des *Watu wa Mungu*, mais il n'exprime plus une contestation antimoderniste. Les guérisons des prophètes montrent leur puissance, afin de ne pas décevoir les membres de la communauté. Pour les Kikuyu précoloniaux, le rôle du médecin était partagé entre le *mundo mugo* (guérisseur à payement) et le *murathi* (prophète) (Kenyatta, 1938, p. 133). Le deuxième, au service de la communauté, guérissait à travers les prières, sans être payé. Aujourd'hui, tous les leaders Akorino soutiennent avoir la capacité de guérir. Leur prestation est généralement gratuite et, parfois, collective.

On a déjà vu comment la guérison à travers les prières était l'un des points les plus controversés et critiqués par l'opinion publique; en effet le refus du système médical moderne a causé la mort de quelques enfants. Aujourd'hui l'attitude des Akorino est généralement plus flexible. Bien que le *faith healing* soit réputée efficace par les membres des AUEID, en cas de maladie prolongée ou grave, la personne a recours aux soins hospitaliers.

En ce qui concerne l'eschatologie, bien qu'une deuxième arrivée de Jésus soit annoncée, l'observation des comportements et l'analyse des prédications des Akorino de Riruta, montrent qu'il ne s'agit pas d'un thème prioritaire. Quoique la parousie soit nommée dans les hymnes Akorino (Ndung'u, 1994, pp. 396-405) on peut seulement imputer aux Akorino plus anciens (les *Watu wa Mungu*) une véritable eschatologie. Leur déception par rapport à leur mode de vie ancien, leurs tentatives pour se conformer aux Israélites de la Bible (Ndung'u, 1994, p. 118), sont l'indice d'une crise culturelle, d'un manque de repères. Cette crise peut les avoir amenés à une attitude de refus de la société et vers un espoir millénariste.

Dans la constitution de l'église de Kamuyu les interdictions et les prescriptions typiques des églises Akorino sont plus souples. Il s'agit des règles qui ont le chapitre Lévitique de la Bible comme base. On remarque une étonnante ressemblance entre les prescriptions et interdictions alimentaires, sexuelles et morales des Kikuyu anciens, des Akorino et le texte biblique (Murray, 1973, p. 231). C'est un des aspects les plus significatifs de la réalité du syncrétisme. Les lois des Kikuyu pour éviter le *thahu* (impureté rituelle) obtiennent un nouveau droit de vie grâce à leur synthèse avec les lois bibliques.

Le manque de ces prescriptions dans les lois de l'église de Kamuyu s'explique avec les changements dans les églises Akorino les moins conservatrices. Par exemple, l'interdit de serrer la main et d'avoir des contacts avec les non-Akorino (considérés comme impurs) n'est plus respecté par les membres des AUEID. Par contre certaines règles alimentaires (interdiction de l'alcool et du tabac), sexuelles (contre l'utilisation de la contraception, contre les rapports sexuels pre-matrimoniaux), morales (contre l'avortement, le divorce, mais également la polygamie) sont tellement évidents, qu'il n'y a

pas d'utilité de les nommer.

En conclusion, la constitution de l'église de Kamuyu indique la présence d'un syncrétisme. La communauté est prête à abandonner les aspects les plus rigides pour favoriser son expansion. Cependant le maintien de certaines coutumes et comportements rituels indique l'identification stricte avec un groupe Kikuyu.

6. LES VETEMENTS

Comme toute église Akorino (Ndung'u, 1994, pp. 254-259), les adeptes des AUEID portent des vêtements particuliers.
La caractéristique principale est le turban blanc, pour les hommes, et le foulard blanc, pour les femmes. Il s'agit là de traits communs à toutes les communautés Akorino. Le turban et le foulard, que les Akorino n'ont pas le droit d'ôter en public, constituent leur signe d'identification le plus important. Nous avons même rencontré des Akorino excommuniés, qui ne voulaient pas l'ôter.

Des légendes existent sur l'origine du turban. Il leur aurait été donné sur le mont Kenya, en 1930, en même temps que les lois (Ndung'u, 1994, pp. 111-113). Cette ascension qui rappelle celle de de Moïse au Sinaï (Exodus, 20-24), représente un moment fondamental dans les souvenirs des vieux Akorino. Il s'agit aussi d'un signe du nationalisme des prophètes, le mont Kenya étant le symbole de l'identité d'un pays opprimé par les colonialistes.

Pour expliquer le port du turban et de leurs vêtements, les Akorino donnent des explications bibliques. Par exemple, ils lisent : "Or Josué était couvert de vêtements sales, et il se tenait debout devant l'ange. L'ange, prenant la parole, dit à ceux qui étaient devant lui: ôtez-lui les vêtements sales! Puis il dit à Josué: vois, je t'enlève ton iniquité et je te revêts d'habits de fête. Je dis: Qu'on mette sur sa tête un turban pur! Et ils mirent un turban pur sur sa tête, et ils lui mirent des vêtements. L'ange de l'Eternel était là" (Zach., 3, 3-5).

Pour les Akorino cette caractéristique est saillante; elle définit leur identité "sainte", illustrée par la couleur blanche du turban. Ceci permet aux prophètes de se distinguer et souligne leur différence parmi les gens.
Quelques adeptes de l'église de Kamuyu ne portent pas le turban; peut être que leur adhésion n'est pas encore totale, ou elle est récente.

Les Akorino en général, et les membres des AUEID en particulier, se distinguent par d'autres vêtements cérémoniels. De nouveau, ils les justifient à travers des passages bibliques. Il s'agit de longues tuniques blanches qui ont l'écriture "A ISRAEL", brodée en rouge, ainsi que des croix rouges et des P, indiquant les pasteurs. Les Akorino ont emprunté ce type de vêtement aux églises *Roho* (de l'Esprit) des Luhya (Ndung'u, 1994,

p. 95 et p. 254), ainsi que les voiles que les femmes ont sur la tête pendant les cérémonies.

Les couleurs ont beaucoup d'importance dans l'église de Kamuyu. Le blanc, la couleur la plus importante, est signe de pureté et de sainteté; il s'agit de la couleur des prophètes bibliques (Ndung'u, 1994, pp. 257-258).
La tiare que Kamuyu porte est colorée de vert, jaune et blanc, avec une étoile et une croix rouges, exactement comme le drapeau des AUEID. Selon Ndung'u les couleurs, dans les communautés Akorino, sont le signe de l'influence de l'Eglise Catholique, connue pour sa polychromie. C'est une interprétation probable et Kamuyu, avant de devenir Mukurino, était catholique. Mais l'explication est, peut être, plus complexe. Les couleurs ont, pour nous, un sens précis.

Voici un exemple qui mentionne le sens du drapeau Kenyan :
When Kenyatta returned on the platform for the third time, ... he explained the flag. He said "Black, is to show that this is for black people. Red is tau show that the blood of an African is the same colour as the blood of an European, and green is to show that when we were given this country by God it was green, fertile and good but now you see the green is below the red and is suppressed"... What he said must mean that our fertile lands (green) could only be regained by the blood (red) of the African (black). (Barnett-Njama, 1966, p. 75). (« Quand Kenyatta retourna sur la plate-forme pour la troisième fois, ... il expliqua le drapeau. Il dit " Le noir montre que ça c'est pour les noirs. Le rouge montre que le sang d'un Africain a la même couleur que celui d'un Européen, et le vert montre que lorsque nous avons reçu cette terre de Dieu, elle était verte, fertile et bonne, mais maintenant vous voyez, le vert est au-dessus du rouge et il est supprimé »... Ce qu'il a dit doit signifier que nos terres fertiles (vert) pourraient être gagnées de nouveau seulement à travers le sang (rouge) de l'homme Africain (noir) »).

Nous essayons d'interpréter les symboles sur la tiare de Kamuyu avec l'aide des explications que l'archevêque nous a fourni. Le blanc signifie pureté, le vert la paix, le jaune la bénédiction du Saint Esprit, la croix rouge le sacrifice de Jésus et l'étoile rouge la communauté religieuse. On peut conclure que le peuple (étoile rouge) gagne la paix (vert) à travers la pureté morale (blanc), la bénédiction du Saint Esprit (jaune) et le sacrifice de Jésus (croix rouge). Mais nous sommes tentés d'identifier la couleur verte avec un symbole central de l'idéologie kikuyu: la terre. La terre serait alors le but final, une récompense de la pureté des Israeli, à travers la bénédiction du Saint Esprit et le sacrifice de Jésus.

Des ceintures colorées distinguent les différentes catégories des personnes pendant les cérémonies des AUEID. Les femmes et les jeunes hommes portent une ceinture verte; les jeunes femmes une ceinture blanche; les pasteurs une ceinture jaune; l'archevêque une ceinture rouge. Les couleurs peuvent être identifiées sur une échelle de valeurs différentes. La pureté (blanc) est une caractéristique des jeunes femmes, la fertilité (vert) des femmes, la terre (vert) un espoir pour les jeunes hommes, le jaune (bénédiction) est un signe d'élection pour les pasteurs. L'archevêque, avec sa ceinture rouge, représente la valeur la plus élevée, le sacrifice de Jésus, immolation centrale, qui permettra l'élévation de la communauté.

Dans le passé, les Akorino avaient en horreur les vêtements occidentaux (Ndung'u, 1994, p. 254). Ils exprimaient ainsi leur refus de la culture européenne qui leur était imposée. Encore aujourd'hui des groupes Akorino respectent les coutumes anciennes et n'utilisent jamais l'habillement "étranger". Cependant les membres de l'église de Kamuyu, comme la grande partie des Akorino, ont délaissé cette attitude intransigeante, difficilement acceptable par les plus jeunes. Cette "révolution" concerne plus les hommes que les femmes, pour lesquelles la règle morale oblige encore à porter des longues jupes tous les jours.

7. LES CEREMONIES : L'IMPORTANCE DU RITUEL

Les rituels ont une importance centrale pour les communautés Akorino, comme pour tout mouvement prophétique. On peut tomber d'accord avec Sundkler qui, à propos des prophètes sud-africains, affirme: *The African heritage shows itself in the fact that the antiritualistic programme of the mission is replaced by a tendency to move to the other extreme, to lay a strong emphasis on the importance of ritual* (Sundkler, 1961, p. 181) (« l'héritage africain apparaît dans le fait que le programme antiritualiste de la mission est substitué par une tendance à se mouvoir vers l'autre extrême, à donner une forte emphase à l'importance du rituel »).

Le respect du rituel, de l'ordre nécessaire, de la séquence prescrite aboutiront à l'efficacité de la performance.

7.1. LA CEREMONIE DU MATIN

Pendant notre recherche de terrain à Riruta-Kawangware, nous avons pu constater qu'il existe deux types de services religieux. Ils ont lieu le même jour, le dimanche, tous deux en plein air.

Les Akorino de Kamuyu ne possèdent pas de bâtiment ayant fonction d'église. Le problème n'est pas nouveau pour les églises Akorino. Ndung'u mentionne le témoignage de E. Kinyanjui, de la *Chosen Church of Holy Spirit* (L'Eglise Choisie du Saint Esprit), qui affirme avoir postulé plusieurs fois pour des terrains afin de construire une église à Nakuru. Ses insistances sont restées sans réponse, alors que les églises missionnaires reçoivent aisément des allocations foncières (Ndung'u, 1994, p. 224). Le problème est évoqué aussi dans un article du Daily Nation (DN 17/5/83), où les Akorino se défendent contre des accusations soulevées par l'opinion publique, entre autre le fait qu'ils se rencontrent pendant la nuit. *They pointed out that they do not have church plot in all*

places. They have thus been forced to meet in their members homes... but they said this problem could be eliminated if the church was to be given plots just like any other church (« Ils indiquèrent qu'ils ne possèdent pas de terrains pour l'église dans chaque endroit. Ils ont donc été obligés de se rencontrer dans les maisons des membres ... cependant ils ont dit que le problème pourrait être réglé si l'église obtenait des terrains comme les autres églises »).

Ce refus de l'administration de fournir des terrains pour la construction des églises Akorino est fréquent et témoigne de son hostilité envers les églises strictement Kikuyu. La communauté de Kamuyu a rencontré le même problème. L'archevêque a affirmé (déc. 1995) qu'après beaucoup d'insistance, il avait obtenu un terrain et la construction de l'église avait pu commencer. Un jour, la concession a été révoquée et l'administration a détruit le bâtiment. Jacob, le fils aîné de l'archevêque, affirme que la raison de la révocation réside dans le refus des Akorino de payer *kitu kidogo* (en Kiswahili : un quelque chose. Expression qui désigne l'acte de corrompre). Après cette expérience, les membres des AUEID préfèrent récolter de l'argent petit à petit, à travers l'*harambe*, au lieu de compter sur des donations peu probables.

Toutes les églises Akorino, qui, généralement, sont sans grandes ressources financières, officient leurs services en plein air. Les *Watu wa Mungu* prêchaient en plein air, comme les Kikuyu anciens qui choisissaient toujours un grand arbre (Kenyatta, 1938, pp. 249-250; pp. 257-258), pour les rituels les plus importants. Leur contact avec la nature était fort, bien que conflictuel, et ils voyaient dans les phénomènes naturels l'expression d'une volonté divine, à la fois bienveillante, à la fois mauvaise. Aujourd'hui l'urbanisation qui entoure les Akorino de Kamuyu, va contre ces sentiments de symbiose avec la nature. Les membres des AUEID estiment la construction d'un bâtiment nécessaire, pour se protéger du soleil de janvier-février et des pluies de mars-avril. Leurs cérémonies dominicales durent de 10 heures du matin jusqu'à 18-19 heures du soir.

Dans la matinée les Akorino se réunissent devant la maison de l'archevêque, dans un champ qui fait partie de son *githaka*. C'est ici que se déroule la fonction du matin[9]. Elle est réservée aux membres inscrits et fidèles des AUEID. Pendant cette réunion les thèmes sociaux et économiques sont sous-entendus dans les thèmes religieux.

Toutes les cérémonies du matin suivent le même schéma :

- Bénédiction de l'archevêque (au début et à la fin de chaque cérémonie) ;
- Lectures des passages de la Bible, interprétés et expliqués à travers les prêches ;
- Prêches de l'archevêque (en plusieurs sessions) à partir d'un thème biblique ;
- Prêche du pasteur principal, fils aîné de l'archevêque, toujours développée à partir des thèmes bibliques ;
- Témoignages de l'archevêque et du pasteur principal ;
- Interventions des autres membres: confessions, témoignages ;
- Chants, surtout en Kikuyu ;
- Moments de recueillement ;

[9] Le terme anglais *function*, que Kamuyu utilise, indique une réunion ou une cérémonie publique en générale.

- *Harambe* (en Kiswahili : tous ensemble) ; collecte ;
- Guérisons.

Les deux derniers éléments ne se reproduisent pas chaque dimanche matin.

L'archevêque domine la cérémonie. Avec sa tiare colorée sur la tête, il se trouve au centre d'un cercle formé par ses fidèles, habillés en blanc. Avant de prêcher, il bénit la communauté religieuse, en prononçant une litanie rapide, dans un crescendo d'émotion collective. Les femmes et les hommes sont agenouillés, ils ont ôté leurs chaussures, selon les enseignements bibliques (Exodus, 3-5; Ndung'u, 1994, p. 259). Les hommes lèvent les bras au ciel, les femmes se prosternent. Tous sont tournés vers le même côté, vers le même point, le mont Kenya, la demeure de Dieu, la montagne sacrée des Kikuyu (Kenyatta, 1938, p. xxi et p. 274).

Après la bénédiction, l'archevêque ouvre la Bible dont il lit certains passages, qu'il commente sur un ton oratoire. La présence du Saint Esprit, émanation de Dieu, est ressentie avec ardeur: "Il s'écoule parmi nous".
Kamuyu commence : " Aujourd'hui, dans la première session, nous parlons de la prière..."; "Vous êtes en train de prêcher la foi en Dieu ... Nous voulons que les gens aient la foi".

Il y a des sujets récurrents. L'inutilité d'une éducation poussée par rapport aux enseignements divins : "Ce n'est pas à travers l'éducation que nous apprenons, mais grâce à la sagesse que Dieu nous donne" (c'est un argument que les Akorino les plus jeunes ne partagent pas); le salut grâce à Jésus Christ : "Quant à ceux qui sont sauvés, nous disons qu'ils sont sauvés par le sang de Jésus Christ"; la suprématie des hommes sur les femmes, établie par la Bible : " La prochaine fois nous apprendrons pourquoi les femmes ne doivent pas demander le pouvoir". Parmi les thèmes les plus importants il y a, sans doute, l'identification du groupe de Kamuyu au peuple d'Israël, la quête d'une terre promise et la métaphore de la guerre pour combattre "le mal" et gagner la récompense. La revendication de la terre, liée au thème parallèle du peuple élu, s'inscrit en continuité avec les discours politiques qui ont récemment forgé l'identité Kikuyu.

Un temps est toujours réservé à la présentation des membres et de leurs problèmes. L'archevêque introduit, sans pudeur, un ex-ivrogne et un ex-criminel: ce sont deux "nouveau-nés" dans l'église. Tous participent à la discussion et chacun peut raconter son expérience personnelle (confessions, témoignages). La cérémonie prend alors le rythme d'un récital théâtral, où la personne s'exprime en racontant son expérience, l'expérience des autres, en mimant les différentes étapes des événements. L'archevêque explique aux autres les raisons de la conversion et son sens à travers le récit de sa vie : "Mes fils avaient faim; un jour ils prièrent pour avoir de l'argent et acheter du pain. Ils dirent "amen" et ils retournèrent à la maison. Le soir des gens arrivèrent avec du pain ... Mes fils eurent la foi" . Les deux fils Akorino de l'archevêque confirment; sa femme, qui au début "haïssait" l'église et la mère de l'archevêque confirment aussi.

Les autres participants ont également envie de parler des miracles que Dieu leur a

apportés : une fille "prodigue" qui est revenue à la maison de sa mère; la conversion d'une femme de Londres, racontée par une jeune fille qui a séjourné dans la capitale anglaise. Les histoires actuelles trouvent leur inspiration, leur base, leur justification dans les récits bibliques. Seuls les noms changent; les événements restent les mêmes : l'identification avec le peuple élu est permanente.

La cérémonie du matin est aussi le moment durant lequel les cas les plus désespérés sont présentés aux autres, afin d'obtenir une aide financière immédiate des fidèles. A nouveau le récit joue un rôle très important: l'histoire de la personne en difficulté est exposée en détail. Une orpheline a besoin d'argent pour payer l'école. A travers l'*harambe* la communauté réunie se transforme, à ce moment-là, en groupe d'aide. Il s'agit d'un trait caractéristique des communautés Akorino (Ndung'u, 1994, p. 224), mais aussi d'un phénomène très répandu au Kenya (Abreu, 1982).

Dans l'église de Kamuyu, tout achat résulte d'une collecte commune d'argent : l'archevêque demande l'acquisition d'une nouvelle chaise pour lui, l'église a besoin de nouveaux tambours; l'archevêque montre des bancs achetés avec l'argent récolté de la fois passée.

Souvent, au cours de la cérémonie, il est question de la pauvreté du groupe. Une consolation est vite trouvée : "La foi est plus importante que l'argent" dit le pasteur Jacob "l'argent peut s'épuiser, pas la foi". Cependant l'argent est source de contradictions; il constitue aussi un mirage auquel les Akorino ne sont pas prêts à renoncer : "Jadis les gens (des AUEID) n'avaient pas d'argent, grâce à la foi un homme est arrivé (et a apporté la richesse)... c'était un miracle. (Mais) il faut se contenter de ce que nous avons déjà".

La perception du malaise social est évidente. La maxime politique Kikuyu *kuuga na gwika* (dis-le et fais-le; Lonsdale, 1992, p. 337) qui exprimait leur efficacité et leur pragmatisme, n'est plus valable. Le pauvre, méprisé dans le temps, est aujourd'hui une personne comme les autres. Mais la détresse est toujours perçue comme une honte. L'insécurité sociale a alors généré la métaphore du peuple élu, expression d'un espoir.

En effet la réponse religieuse apparaît comme utile.
"Nous prêchons pour obtenir une réponse". "La raison pour prêcher est d'obtenir une réponse". "Chacun devrait prêcher avec la certitude de la réponse". "Dieu est parmi nous ... nous devrions lui dire tous nos besoins". La foi, selon l'archevêque, doit nourrir l'espoir.

"Dans un état heureux il n'y a pas besoin des prières" dit Kenyatta (Kenyatta, 1938, p. 273). C'était là le sens de la religion des Kikuyu. On retrouve ce même concept dans la formule *Ngai ndagiagiagwo* (en Kikuyu : Dieu ne doit pas être dérangé tout le temps). Il est clair que le rôle de la divinité était surtout d'intervenir dans des situations difficiles. Ngai (le Dieu kikuyu) était distant. Le Dieu providence judéo-chrétien au contraire est interventionniste, un Dieu tribal.

Actuellement la communauté, en crise, est devenue "communauté religieuse". La religion est donc une des stratégies possibles d'amélioration.
Cependant, à travers leur foi, les Akorino de Riruta soulignent également l'identité de leur groupe : "Un Israeli est une personne qui connaît son background". "Nous ne sommes pas les Israélites de la Bible, aujourd'hui nous sommes les Israélites de Dieu, les élus". Aussi le pasteur Jacob parle d'identité: "L'église n'a pas de bâtiment. L'église c'est nous; s'il n'y a pas de bâtiment, il y a toujours l'église".

Les thèmes abordés pendant la cérémonie du matin sont variés et influent sur les attitudes et les sentiments. Le recueillement alterne avec des chants joyeux, ou l'expression d'une douleur profonde. L'émotion est forte.
Les phénomènes de glossolalie et de tremblement ont souvent lieu pendant la cérémonie du matin. Ils manifestent la possession de la personne par le Saint Esprit. Dans le temps, les *Watu wa Mungu* avaient la réputation "d'imiter les cris des animaux sauvages, comme le lion et le léopard et de trembler en même temps" (Kenyatta, 1938, p. 274). Ce sont des attitudes qui ont partiellement disparu, surtout chez les Akorino les plus "modernes".
Pendant la cérémonie du matin, un moment est parfois consacré aux guérisons collectives. L'archevêque appelle les malades pour les guérir. La tension est considérable. En criant, Kamuyu prêche, appelle : "Dieu d'Israël, envoie ton Saint Esprit; qu'il s'écoule en eux; Jésus sauve-le, pardonne-leur, touche-les là où ils sont malades ...".
Les fidèles au milieu, agenouillés, crient et applaudissent pour chasser les mauvais esprits.

Kamuyu crie souvent dans une langue incompréhensible. La glossolalie est un phénomène typique des églises indépendantes (voir la photo dans Mc Veigh, 1973, p. 135). Puisque la maladie a toujours une cause externe, un système complexe est mis en place pour s'en débarrasser. Si pour les populations anciennes la cause du mal était liée aux mauvais rapports avec les ancêtres et avec la divinité, pour les syncrétistes les concepts de "manque de foi" et de "péché" expliquent les châtiments de Dieu (Mc Veight, 1973, pp. 140-141).

Finalement, il est intéressant de remarquer que les guérisons de Kamuyu sont souvent collectives. Comme les *arathi* Kikuyu et le *Mugwe*, prophète des Meru, le prophète Akorino est responsable du bien-être de la communauté dans laquelle il agit.

7.2. LA HIERARCHIE ECCLESIASTIQUE

On peut identifier une hiérarchie à l'intérieur du groupe des fidèles dédiés au culte du matin.

Un rôle important est lié au concile qui administre l'église, à travers la division des tâches entre l'archevêque, le président et trésorier, le secrétaire, le vice-président, le leader des jeunes et l'assistant. Pendant la cérémonie du matin, les gens du concile ont une place précise dans le champ de Kamuyu qui représente l'espace religieux. Les

membres du concile sont placés au nord, orientation privilégiée parce que c'est celle du mont Kenya.

Parmi les autres membres, l'assemblée s'organise selon les âges et les sexes.

Les hommes sont assis ensemble, des plus âgés aux plus jeunes, de droite à gauche. Les femmes mariées sont à leur gauche, avec les petits enfants (mais les garçons sont près des hommes). D'autres femmes, plus âgées, qui ont des responsabilités dans l'église, sont ensemble, assises transversalement par rapport aux autres femmes. Les jeunes filles qui ne sont pas mariées, sont assises plus à gauche. Ce cercle imaginaire semble réglé par la loi de la droite et de la gauche : à la droite de chacun siège son supérieur. En effet, pour les Kikuyu "la droite est supérieure à la gauche et désigne la séniorité" (Adam, 1992, p. 8). On retrouve, de droite à gauche, l'archevêque, une ou deux des mères de l'église, le groupe du concile de l'église, les hommes (en ordre d'âge décroissant), les femmes mariées, les femmes âgées, les jeunes femmes. Une seule catégorie n'a pas d'équivalent dans l'autre sexe : on retrouve des femmes âgées, pas un groupe d'hommes âgés. C'est, selon toute probabilité, un indice de la jeunesse de l'église[10].

La hiérarchie dont on parle a un sens spécifique. Il s'agit d'une division des âges et des rôles, qui répond à un souci d'ordre, plutôt qu'à une sujétion des uns aux autres. L'ordre, entre catégories différentes, qui était déjà un des piliers de l'idéologie kikuyu, est aujourd'hui nécessaire à un rituel parfait.

Le terme prétentieux d'"archevêque", dont Kamuyu s'est auto-investi, n'implique pas une autorité indiscutable. Bien que le problème du leadership soit crucial pour les communautés Akorino, aucun leader n'a jamais dépassé son rôle de prophète, pour s'investir de pouvoirs divins. Les exemples d'une pareille attitude sont rares, en ce qui concerne les églises indépendantes du Kenya, cependant ils existent. C'était le cas de l'église *Maria Legio*, née d'une scission de l'église catholique. Le leader, *Holy Father* (le Saint Père) Simes Lodivicus Malkio Messias Ondeto, était Jésus Christ incarné pour ses disciples (Mc Veight, 1973, p. 137).

Dans le cas présenté, le rôle de *primus inter pares* de Kamuyu est évident. Il préside la cérémonie du matin, mais pas le culte de l'après-midi. Il laisse une place considérable aux pasteurs (mais principalement à son fils Jacob). Selon Jacob, l'archevêque quittera sa place entre ses 65 et ses 75 ans, au profit d'un successeur. Dans ce passage, automatique, du leadership, on peut identifier le fossile de la transmission des pouvoirs entre les générations, une des caractéristiques du système composite des Kikuyu précoloniaux (Peatrik, 1994, pp. 3-36).

Le rôle de l'archevêque est représentatif et organisationnel. Il voyage pour visiter les branches des AUEID, il est engagé pour en fonder d'autres. Il officie des cérémonies importantes (mariages, funérailles), il reçoit les voyageurs, il passe des journées à discuter sur le futur de sa congrégation.

---

[10] Bien qu'un groupe d'anciens soit prévu dans la constitution, il est clair qu'il n'existe pas encore.

Les membres du concile de l'église (l'archevêque, le président et trésorier, le vice-président, le secrétaire, le leader des jeunes et l'assistant) se rencontrent après la cérémonie du matin. Ils discutent du bilan, des aides financières, de l'utilisation des fonds. Il ne s'agit pas de fonctions religieuses; les membres du concile ne tiennent pas leur charge par une origine divine.

Les pasteurs ont une fonction proprement religieuse. Dans la communauté de Kamuyu il ne sont pas nombreux (5). Le plus important est Jacob, le fils aîné de l'archevêque. Généralement il s'agit d'hommes plutôt jeunes (entre 25 et 35 ans), mais déjà mariés. Le mariage et l'enfantement restent donc des moyens de franchir des étapes, au niveau social, économique et religieux (Peatrik, 1994, p. 8). Pour les Kikuyu un homme ne pouvait pas contrôler la terre avant de se marier; le travail de sa partie de *githaka*, était réservé à sa famille restreinte (l'homme, sa/ses femme(s), ses enfants) (Lonsdale, 1992, p. 335).

Au niveau religieux, les pasteurs sont un des intermédiaires entre le leader et les fidèles, nécessaire pour garantir la continuité de l'église (parmi eux se trouve le successeur de Kamuyu) et son expansion (parmi eux les possibles leaders de branches futures).

Dans le prophétisme "classique", la disparition du prophète est souvent la cause de la fin du mouvement (Freund, 1989, p. 62), cependant, le prophétisme africain connaît des générations des prophètes (Sunkler, 1964, p. 111), qui mettent les mouvements à l'abri d'une telle éventualité. Au Kenya, les générations d'*arathi* (prophètes Kikuyu) et des *agwe* (prophètes Meru) donnent des exemples de cette continuité.

Les pasteurs soutiennent avoir été appelés par Dieu, cependant il semble difficile que "l'appel de Dieu" soit reconnu, s'il n'y a pas, parallèlement, le consensus de la communauté religieuse. Ce consensus s'exprime pour un leader "naturel", à savoir un jeune homme qui s'est distingué pendant toutes les étapes de sa vie.

Dans la famille de Kamuyu, en plus de son fils Jacob, son frère est aussi pasteur. Moses est, également, le vice-président des AUEID, cependant il ne pourra pas prétendre au leadership suprême. En effet, ce cumul des fonctions, sans doute voulu par Kamuyu, est un moyen pour satisfaire l'ambition de Moses ou son amour propre et prévenir une tentative de prise du pouvoir.

Il existe, dans l'église de Kamuyu, une organisation hiérarchique féminine, parallèle à l'organisation des pasteurs. Au moins 5 femmes sont appelées "mère de l'église". Entre elles, il y a la femme et la mère de Kamuyu et une riche femme, Sarah, apparentée à Kamuyu du côté féminin.

La mère de l'archevêque garde seulement l'appellation à titre d'honneur, son âge lui empêchant d'être un membre actif.
Les tâches des mères de l'église touchent surtout l'accueil des étrangers et l'évangélisation du côté féminin. Il est intéressant, à ce propos, de présenter et d'analyser le parcours d'une d'entre elles.

Sarah Wamboi Kamau est née à Murang'a (elle est Kikuyu) il y a une soixantaine d'années. Elle vint à Nairobi en 1958, avec son mari. Ils s'installèrent à Riruta. Tous deux avaient un vrai talent pour le commerce et ils devinrent riches. Ils quittèrent le bidonville pour s'installer dans une maison en maçonnerie, signe évident d'ascension sociale. Cependant ils restèrent près du bidonville. Le mari de Sarah commença une carrière politique dans le gouvernement de Kenyatta et la continua après l'élection de l'actuel président, D.T.A. Moi, jusqu'à la retraite.

A la suite d'un appel de Dieu et de visions, Sarah devint Akorino, vers 1976. Plus tard elle rejoignit l'église de Kamuyu. Sarah est la seule personne aisée de la communauté des Israeli de Kamuyu. Elle est la tante de la femme de Jacob, fils aîné de Kamuyu, qui a donc réalisé un bon mariage.

"Je suis comme une mère pour les autres". Sa tâche est de donner la naissance aux nouvelles adeptes. Elle s'occupe de leur "mettre le turban" (en réalité le foulard) et de les consacrer lors de la cérémonie d'entrée dans la communauté. Elle s'occupe aussi de convaincre des membres potentiels d'entrer dans l'église.

Son prestige est certainement dû à plusieurs facteurs : son âge, ses affinités par rapport à Kamuyu, son pouvoir économique. *Business-woman* expérimentée, elle envisage des projets concernant les femmes (pour la production de paniers, la vente de fleurs et de vêtements). L'argent irait, en premier lieu, à la construction de l'église. Sarah était impliquée dans la création d'un lieu de secours des enfants des rues du bidonville de Riruta, le *Street and Needy Children Rescue Centre* (« Centre de secours des enfants des rues et dans le besoin »). Ce projet avait également une école: la *Commercial School of Arts* (« l'Ecole Commerciale des Arts »). Par manque de participation financière de l'Etat, ce projet a été récemment fermé.

Ni le Centre ni l'Ecole n'avaient de lien avec les Akorino de Kamuyu, qui n'ont pas assez de revenus pour financer des organisations caritatives.

L'importance des femmes dans le prophétisme africain a été déjà soulignée par Sundkler. En ce qui concernait les femmes Zoulou, ce phénomène contribua à les émanciper; mais un pouvoir lié aux femmes était déjà présent dans les structures sociales anciennes (Sunkler, 1964, pp. 139-140). C'est également le cas pour les communautés précoloniales du Kenya. Pendant le conseil des anciens, des femmes âgées et riches avaient parfois le droit de participer (Ambler, 1988, p. 25-26). En ce qui concerne les Kikuyu précoloniaux, il existait un "conseil des femmes" (en Kikuyu : *ndundu ya atumia*), qui s'occupait des problèmes liés à l'excision des filles, des accouchements et des tâches religieuses (Kenyatta, 1938, p. 111). Ces femmes, qui avaient été mères et épouses depuis longtemps, étaient considérées comme "achevées" au même titre que certains hommes (Adam, 1992, p. 6).

7.3. LES HOMMES ET LES FEMMES

Pendant les cérémonies du matin, parmi les thèmes présentés par l'archevêque et le pasteur principal, Jacob, il est souvent question des femmes.

"La prochaine fois nous allons apprendre où Jésus, ou plutôt la Bible, explique pourquoi les femmes ne devraient pas toujours demander à être leader ". "La femme doit désirer ce qui est en ligne avec son mari. Il gouverne sur elle. Elle n'a pas le choix, mais doit suivre ce qu'il dit. La Bible le dit. Et ce qu'il dira, toi (femme) tu obéiras. Ceux (hommes et femmes) qui travaillent, parmi vous, sortent de la maison ensemble. Quand vous (femmes) y retournez l'homme demandera : "Où est le thé? Et l'eau pour se laver?" Il ne se soucie pas de savoir que vous êtes rentrés tous deux tard du travail. C'est pourquoi il lui a été commandé de gouverner sur vous. Même si vous allez à Beijin ou pas; ça doit aller comme la Bible commande..."
"Si vous essayez de gouverner sur votre mari vous ne réussirez pas, il vous chassera, il prendra une autre femme. Amen ".

Dans leurs mythes culturels, les Kikuyu revendiquaient la supériorité de la société patrilinéaire, qui avait remplacé la société matrilinéaire, plus ancienne.
J. Kenyatta raconte que, dans le temps, les femmes avaient le pouvoir et pratiquaient la polyandrie. "Les hommes étaient indignés par la manière avec laquelle les femmes les traitaient". Les hommes décidèrent alors de se révolter et, pour le faire, de les rendre enceintes. Ils réussirent et s'emparèrent du pouvoir. A la polyandrie ils substituèrent, tout de suite, la polygynie (Kenyatta, 1938, pp. 6-7).

Un autre mythe est raconté par J.L. Beecher : "A l'origine, les hommes et les femmes partageaient la garde des animaux, lesquels formaient ainsi deux groupes distincts. Mais, révoltés par la cruauté des femmes qui les tuaient avec des couteaux de bois, les animaux du premier groupe se sauvèrent dans la brousse où ils figurent aujourd'hui les antilopes, éléphants, lions et autres espèces sauvages. Ainsi, les femmes furent-elles dépossédées des animaux tandis que les hommes, pourvus de couteaux de fer, devenaient les éleveurs exclusifs" (Beecher, 1938, p. 49).

Le pouvoir des femmes se place dans le passé, tandis que les hommes gouvernent le présent. Leur symbole, le couteau de fer, représente la civilisation et est antithétique au couteau de bois, signe de sauvagerie.

La société Kikuyu était incontestablement patriarcale (Kenyatta, 1938, p. 9). La sexualité des femmes était contrôlée par des règles sociales et aussi à travers les rites initiatiques qui prévoyaient la clitoridectomie des filles. C'était un moyen pour surveiller leur fertilité qui, dans une société centrée sur un système de classes d'âges et de générations, constituait le centre d'un problème social.

Le colonialisme fut la cause de changements sociaux importants; de nouvelles possibilités s'offrirent aux femmes, bien que les hommes surtout pouvaient bénéficier de la scolarisation (Lonsdale, 1992, p. 385). Cependant les Kikuyu restaient avec leur idée :

seules des femmes disciplinées étaient capables de reproduire le travail, seules des filles circoncises et vierges portaient une dot remarquable (Lonsdale, 1992, p. 389).

La peur de perdre le contrôle des femmes est aujourd'hui motivée par des changements rapides, à savoir la scolarisation, l'interdiction de la clitoridectomie et leur ascension sociale. La volonté des Akorino des AUEID de reproduire un modèle conservateur doit prendre comptes de cette réalité.

7.4. LA CEREMONIE DE L'APRES MIDI (CEREMONIE PUBLIQUE)

Chaque dimanche, après la cérémonie du matin les Akorino de Riruta Satellite-Kawangware se rendent sur la place du marché du bidonville de Kawangware. Pendant la matinée, lorsqu'une grande partie des Israeli participent à la cérémonie privée, un groupe a la tâche de préparer le lieu de la séance publique.

Au dessus d'un grand arbre, au milieu de la place du marché de Kawangware, les Akorino installent les amplificateurs, ainsi que des microphones; ils amènent également des bancs qu'ils disposent en cercle, pour le public. Les gens les connaissent bien et ils semblent les apprécier.
Après la fin de la cérémonie du matin, tôt dans l'après midi, les Akorino arrivent, les uns après les autres. Le spectacle peut commencer.

Pendant cette cérémonie, les femmes sont toujours séparées des hommes, mais les deux groupes, ensemble, se livrent à des chants et à des danses avec joie.
Les pasteurs occupent le milieu de la place; ils ont les tambours, les microphones et d'autres instruments musicaux en fer; les femmes, surtout les plus jeunes, se trouvent davantage à l'extérieur. Elles portent des jupes longues, blanches ou colorées, elles chantent, mais sont plus pudiques que les hommes qui se livrent à des danses frénétiques. Les pasteurs orchestrent cette cérémonie qui se déroule jusqu'au soir.

David Kamuyu, l'archevêque, est présent, cependant il n'est pas l'acteur principal de la cérémonie du matin. Avant de se rendre sur la place du marché, il a changé son couvre-chef; pendant la première cérémonie, une tiare colorée sur la tête le distinguait des autres; son leadership, qui n'a de sens qu'à l'intérieur de sa communauté, perd sa valeur sur la place du marché: à la place de la tiare il a un turban blanc, comme les autres. Ses enseignements laissent la place à la performance.

Pendant la cérémonie du matin, les membres des AUEID s'exprimaient presque exclusivement en Kikuyu. La cérémonie de l'après midi est, au contraire, caractérisée par la présence des gens de Kawangware, de plusieurs ethnies; c'est pourquoi il faut parler aussi en Kiswahili. Les deux langues, Kikuyu et Kiswahili, se succèdent dans les prêches et les chants. Les prières sont récitées et immédiatement traduites. Deux pasteurs, à l'occasion, en face l'un de l'autre, alternent les phrases, l'un prêchant avec la Bible, l'autre traduisant. Les deux semblent s'affronter, crient, jouent un duo théâtral, miment les

histoires.
Les gens, à partir de trois heures de l'après midi, jusqu'à sept heures, se réunissent autour des Akorino, en partie curieux, en partie acteurs.

Le déroulement de cette cérémonie est similaire à celle du matin, mais les protagonistes sont différents, les thèmes aussi, l'importance de la musique et des chants également.

On a déjà dit que l'archevêque reste à l'ombre, littéralement, du grand arbre, et il laisse la place la plus importante aux membres les plus jeunes. Néanmoins il effectue la bénédiction, au début et à la fin de la cérémonie.
Les pasteurs lisent et commentent la Bible avec une rapidité extraordinaire et donnent des explications riches d'exemples liés à la société actuelle, afin de rendre plus clair le message religieux. Une place très significative est donnée à la musique et aux chants. Les *harambe* (récolte d'argent) ne sont pas rares.
De nombreux témoignages rendent la performance intéressante; les expériences personnelles sont expliquées avec beaucoup de détails.

Certains thèmes sont typiquement bibliques; il arrive que les 10 commandements soient minutieusement expliqués; d'autres dérivent de l'expérience des gens, dont on tire une morale d'enseignement pour les auditeurs. Souvent les Akorino s'adressent à leur public : "Nous sommes là pour prier avec vous; ce n'est pas un lieu pour les Akorino, mais pour tout le monde; il y a une seule église". Il est évident qu'un des buts de la cérémonie publique est la conversion de nouveaux adeptes. Les Akorino ne demandent pas aux autres de suivre leurs lois rigides. Ils les flattent avec des promesses plus que des contraintes. Le président et trésorier des AUEID s'avance pour parler, il n'a pas son turban, il souligne alors la possibilité d'être Akorino sans turban. L'élasticité, l'ouverture aux besoins des autres sont les lois de cette cérémonie.

Les thèmes sociaux abondent. On parle des problèmes les plus graves d'un bidonville. Les pasteurs s'adressent aux gens, ils interpellent les alcooliques, les voleurs, les prostituées, les malades du sida, les gens découragés, hommes, femmes, enfants. Les problèmes sont là. Beaucoup d'alcooliques s'arrêtent pendant quelques minutes. Parfois les Akorino les invitent à s'asseoir; les personnes les plus en difficulté sont parfois les plus faciles à convaincre.

Développement moral et religieux et développement économique se retrouvent dans la même métaphore : "Le gouvernement doit contrôler le développement du pays, Dieu contrôle le développement des coeurs. Hommes de Kawangware, femmes de Kawangware, avez-vous recommencé à boire ? Avez-vous recommencé les mauvaises actions ? Ou êtes-vous en train de vous développer ? " Une vision évolutionniste est ici exprimée, avec l'identification du bien avec le progrès.

Les témoignages relatent des expériences personnelles à l'auditoire. Un sympathisant raconte avoir subi un vol dans l'autobus. "Je voulais me rendre ici, mais je n'avais plus d'argent pour payer la course. Le chauffeur m'a fait crédit". Tout est un signe de la bienveillance divine. Un *harambe* est tout de suite organisé pour lui rendre un peu

d'argent. Des tambours sont mis au milieu, la musique commence, les gens mettent quelques shillings sur les tambours.

Les confessions, pendant les cérémonies des Akorino, ont souvent une fonction d'exutoire des pressions sociales. Les Akorino et les gens réunis autour d'eux trouvent ainsi le sens d'une communauté qui a un rôle thérapeutique et qui les soulage des difficultés d'une vie menée dans un bidonville.

Des pasteurs témoignent également. Jacob, le fils de l'archevêque parle des jeunes femmes : "Elles sont fières d'être appelées *manyanga* (en kiswahili: beau/belle). Je connais un *matatu* (petit autobus) coloré, nouveau, que tout le monde appelle *manyanga*. Comme ces filles, ce *matatu* est utilisé par tout le monde". Il compare ces femmes à un autre type de femme, celle qu'il a choisi et qu'il invite à parler, pour raconter leur rencontre.

Les Akorino, vers la fin de la cérémonie, invitent les gens à se convertir : "Quelques uns désirent être sauvés ?" Dans leur langage, être sauvé signifie entrer dans la communauté après une nouvelle naissance; c'est pourquoi les membres des AUEID disent "*to be born again*" (renaître).

Les besoins de la communauté des AUEID apparaissent clairement pendant la cérémonie publique. Ils sont multiples : s'intégrer dans la société qui les entoure, et surtout poursuivre le parie du prosélytisme pour obtenir de nouvelles conversions. L'essor de leur communauté serait le signe de leur pouvoir vis-à-vis des autres ethnies de Kawangware et des autres mouvements prophétiques. C'est la raison pour laquelle, pendant la cérémonie, ils n'utilisent pas seulement le Kiswahili, langue comprise par tout le monde; leur besoin de se distinguer les pousse également à faire usage du Kikuyu, leur langue ethnique.

7.5. L'ARBRE ET LE MICROPHONE

Si dans la cérémonie privée le nouveau et l'ancien cohabitent, dans la cérémonie publique le contact, on pourrait même dire le contraste, entre modernisme et tradition ancienne est évident. Les symboles de ce contraste pourraient être l'arbre et le microphone.

Le grand arbre sous lequel les Akorino effectuent leur rituel représente le *mugumu* ou *mokoyo* (en Kikuyu: figuier).Nous voudrions insister sur l'importance de ce terme. Selon Leakey, Kikuyu signifie "le grand figuier" (Leakey, 1972, p. 1357); Kenyatta soutient que de *mokoyo* (arbre en Kikuyu) on serait arrivé à *mogekoyo*, une personne Kikuyu (Kenyatta, 1938, p. 257). Jamin propose une autre étymologie : Kikuyu est le "pays des figuiers" (de *ki* pays et *kuyu* figuier) (Jamin, 1970, p. 55).
" Le Dieu fit une grande montagne qu'il appela Kere-Nyaga ... après il conduit l'homme Gikuyu au sommet de la montagne du mystère ... et il montra à l'homme Gikuyu un

endroit, plein de figuiers, au centre de la région ... il lui commanda de descendre et d'y établir sa maison" (Kenyatta, 1938, p. 3).

Signes des civilisation, les figuiers sacrés étaient nombreux, poussaient seulement sur les terrains défrichés et pouvaient être assimilés à un titre de propriété (Jamin, 1979, pp. 55-56). Ils servaient lors des sacrifices de l'unité territoriale (*rugongo*) et lors des sacrifices du lignage (Leakey, 1972, p. 1078-1079). L'arbre de l'unité territoriale avait une valeur politique; les sacrifices les plus importants y avaient lieu: ceux pour la pluie, pour les semailles et pour la purification des moissons (Kenyatta, 1938, pp. 243-260). Les *arathi* étaient toujours présents lors de telles célébrations.

Pour les Akorino d'aujourd'hui les grands arbres représentent encore un symbole et le lieu privilégié pour leurs cérémonies. Mais, à côté d'un signe si net de continuité avec l'ancienne religion, on découvre l'utilisation de moyens modernes : amplificateurs, microphones. Les voix des pasteurs résonnent sur la place du marché et personne ne s'étonne que Kamuyu porte des tennis sous sa tunique, imprimée des symboles d'Israël Africain.

7.6. LES CEREMONIES DU CYCLE DE LA VIE

Chaque étape de la vie sociale des membres est vécue à l'intérieur et à travers la communauté religieuse.

Nous avons eu la chance d'assister à quelques-unes des cérémonies que nous présentons ici, des funérailles et un mariage. Pour les deux autres rites, la circoncision et le baptême, nous utilisons d'autres références et le bagage de connaissances que les entretiens nous ont fourni.

La circoncision

Ni un garçon ni une fille ne peuvent devenir Mokorino (sing. d'Akorino) sans être circoncis. C'est une règle qui n'est pas écrite, néanmoins elle est un des piliers de l'idéologie des Akorino de Riruta.

La circoncision a lieu, habituellement, après le baptême, si la personne est issue d'une famille Akorino, avant le baptême dans les autres cas.

Cette règle, indiscutable dans le temps, est devenue, aujourd'hui, une source de controverse, après l'interdiction, par la loi, de l'excision des filles. La pratique persiste et est acceptée à l'intérieur des communautés Akorino (Ndung'u, 1994, pp. 314-319). Le choix ne semble pas imposé, mais relève de la coutume sociale de tels groupes. Les femmes des AUEID insistent sur leur droit à être circoncises.

Kamuyu, lors de nos premiers entretiens, hésitait à admettre la présence de la

circoncision féminine dans sa communauté. Sa fille, par contre, nous a parlé clairement : *It's a must, we are Kikuyu* (« il faut, nous sommes des Kikuyu »). La mère de l'église affirme: *If you want to be Israeli you just come and get circumcised* (« si tu veux être Israeli tu viens simplement et tu es circoncise »).

Kamuyu, après les hésitations initiales, nous a raconté les étapes de la circoncision. Dans les AUEID elle est pratiquée sur les enfants d'environ 10 ans. Elle peut être collective. Les garçons et les filles sont amenés chez un docteur, un homme pour les premiers, une femme pour les deuxièmes. L'ordre des sexes est fondamental et nous rappelle le risque de souillure (*thahu*) craint par les Kikuyu.

Nous avons raconté à Kamuyu une nouvelle, publiée dans le journal en février 1996: une femme, membre de la *Kingaru Holy Ghost Church* (l'Eglise du Saint Esprit de Kingaru) avait été circoncise par un homme (DN 25/2/96). L'archevêque des AUEID était scandalisé. *It's very bad* (« C'est très mal »), a-t'il commenté.

Parmi les Akorino, sauf quelques exceptions, (Ndung'u 1994, p. 319) personne ne pratique la circoncision, le contact avec le sang étant une des causes de *thahu*.

Après l'opération qui coûte 6oo schillings (le 20% environs d'un salaire moyen) par personne, les garçons et les filles sont isolés, pendant une semaine, dans le *gaaru*. Cette maison, choisie pour l'occasion, conserve le nom ancien que les Kikuyu donnaient au lieu d'isolation (Ndung'u, 1994, présente une photo du *gaaru* dans une communauté Akorino). Pendant cette "mise en quarantaine" les filles sont, à nouveau, séparées des garçons; les notions fondamentales de la vie sociale sont données aux deux groupes. Kamuyu a souligné que les "maîtres" sont des hommes et des femmes jeunes, mais déjà mariés.

Aucune cérémonie n'est célébrée à l'occasion, mais des prières sont prononcées pour souligner l'importance de l'événement. *We don't do these old ceremonies. We are civilised* (« nous ne faisons pas ces cérémonies anciennes. Nous sommes civilisés ») dit l'archevêque. La "civilisation" est, pour lui, l'adhésion à la Bible. Les traditions que la Bible ne nomme pas sont désignées comme "primitives", celles que la Bible confirme deviennent le signe, tangible, de la civilisation, la certitude que les Israeli ne se trompent pas.

La pratique de la circoncision fait partie des rites de passage. Elle représente une étape de la vie sociale, marquée par la douleur et le courage. Le rituel est un élément irremplaçable. "L'initiation consiste à engendrer une identité sociale au moyen d'un rituel en fondement axiomatique de l'identité sociale qu'il produit" (Zempleni, 1991, p. 375). La personne devient, socialement, adulte et est investie de responsabilités sociales qui imposeront un changement dans sa conduite.

Bien que ce soient des femmes qui s'occupent de la circoncision féminine, la décision de l'acte ne leur appartient pas. Ce privilège appartient à l'homme, à Kamuyu. Le pouvoir de décider quand une fille doit être circoncise implique aussi le pouvoir de la transformer de fille en femme et en mère. Pour expliquer la gravité de la crise de la

circoncision de 1929, Lonsdale affirme: *Without initiation, fertility went out of control and civilisation collapsed* (« sans l'initiation, la fertilité échappa au contrôle et la civilisation s'effondra »).
Aujourd'hui on assiste à la perte de contrôle des hommes sur la fécondité des femmes. Dans les AUEID les jeunes mères non-mariées ne sont pas rares.

Dans le temps, la circoncision Kikuyu marquait la formation des promotions annuelles des jeunes circoncis, qui allaient former les classes régimentaires (*riika*) (Peatrik, 1994, p. 9). "Le temps humain produit des status" (Adam, 1992, p.5) : pour les Kikuyu le temps humain était possible grâce à la circoncision, qui garantissait les *riika*.

Aujourd'hui, quel est le sens de la circoncision aux yeux des membres des AUEID ?

Elle garde un aspect collectif, mais restreint à la communauté religieuse. Les AUEID s'occupent de la circoncision de leurs enfants, d'autres Akorino font probablement la même chose, cependant il n'existe pas de communication entre les communautés. Il n'y a donc pas de promotions annuelles, ni de noms collectifs pour chaque promotion.
Deux informateurs nous ont soutenu qu'une des dernières promotions annuelles a eu lieu au début des années 70 et avait pris le nom d'un type de boisson industrielle, apparue cette année-là : Tarino.

La circoncision semble avoir perdu ses valeurs principales, celle de faire vivre les *riika* et celle de contrôler la fertilité des femmes. Cependant les Akorino insistent dans cette pratique, qu'ils justifient à travers l'exégèse biblique, et qui est centrale pour confirmer leur identité Kikuyu. A notre avis ce n'est pas la seule raison de cette persistance. Il est possible que, anciennement, les *arathi*, prophètes Kikuyu, fussent chargés des rites concernant la circoncision. Il n'y a pas de témoignage direct à ce propos, à part une affirmation de Kenyatta, qui décrit une cérémonie de bénédiction des futurs circoncis (*kora thimia ciana*), dirigée par un ancien qui a le rôle le plus important dans le concile cérémoniel. Même si Kenyatta ne le dit pas, nous pouvons faire l'hypothèse qu'il s'agissait d'un *morathi* (Kenyatta, 1938, p. 137).

On peut, une fois de plus, comparer les *arathi* aux *agwe* (prophètes Meru) pour lesquels l'évidence est frappante. *The office of the Mugwe is very closely associated with the formation of the age-classes and the structure of the age-system* (Bernardi, 1989, p. 49) (« la charge du Mugwe est très étroitement associée à la formation des classes d'âges et à la structure du système d'âges »); *Blessing the age-classes is described as the primary duty of the Mugwe* (Bernardi, 1989, p. 143) (« la bénédition des classes d'âges est décrite comme le devoir principal du *Mugwe* »). Il nous semble que le rôle du *Mugwe*, considéré comme un protecteur du pays, au service du pays (Bernardi, 1989, p. 111), puisse être rapproché au rôle des *arathi* Kikuyu, également des prophètes au service de leur peuple, dont les Akorino sont les descendants directs.

La circoncision permet donc aux Akorino de maintenir l'identité de la communauté, en conservant une pratique ancienne.

Baptême

Selon l'opinion de Ndung'u, les Akorino, avant le baptême, jugent indispensable un rite d'acceptation, appelé *gutonyio ruruini* (être pris dans la bande) (Ndung'u, 1994, p. 300). Après cette cérémonie, dont le contenu n'est pas expliqué, la personne peut être baptisée et mettre le turban.
Les Akorino célèbrent la cérémonie sans l'eau et justifient l'acte avec des passages bibliques (par exemple: "Je t'ai baptisé avec l'eau, mais <celui qui viendra> te baptisera avec le Saint Esprit" Jean, 1, 33).

La conversion est vue, avec un sens métaphorique, comme un engagement à combattre dans l'armée de Dieu (Ndung'u. 1994, pp. 301-302). Cet engagement se reflète dans des chants : "Je suis dans l'armée de Jéhovah. Je combattrai dans la guerre avec le pouvoir de Jésus" (d'après Ndung'u, 1994, p. 301).

Le baptême reflète également la naissance d'une personne avec une identité précise :

Roho mutheru amuciarire
mutuike a itheumwe
na mutuike a nyina umwe
na muhiriga umwe

(Ndung'u, 1994, p. 308).

(« le Saint Esprit t'a donné naissance pour être d'un seul père et d'une seule mère et d'un seul clan »).

C'est donc le clan (*muhiriga*) composé de plusieurs *mbari* (sub-clan ou lignage) et pas un ensemble plus vaste, qui fournit l'unité structurale, base pour l'unité religieuse.
Après le baptême, le nouveau-né aura un nouveau nom, toujours pris de la Bible.

Mariage

Ndung'u affirme que, encore aujourd'hui (mais de moins en moins), certaines Akorino sont polygames. Ils justifient cette pratique par de nombreux passages bibliques, qui citent la polygamie des prophètes (Ndung'u, 1994, p. 337).
Les Akorino de Kamuyu, à ce propos, sont intransigeants : " La Bible dit qu'on ne peut pas avoir plus qu'une femme". Le Livre justifie un changement socio-économique nécessaire dans une société qui a subi un appauvrissement. "Sans la terre on ne peut pas avoir beaucoup de femmes" dit Daudi, un des fils de Kamuyu.

Le mariage reste, pour les Akorino, une promotion sociale. Les hommes Kikuyu ne pouvaient pas contrôler la terre (*ithaka*) avant le mariage, et la terre était étroitement liée à la croissance morale (*wiathi*) d'un individu (Lonsdale, 1992, p. 326). Pour les

Akorino le mariage marque l'entrée dans le groupe des anciens (Ndung'u, 1994, 321) et les pasteurs, leaders futurs, doivent être mariés.

Une des critiques que la société Kikuyu adressait au *Watu Wa Mungu* concernait l'abandon de la pratique de la dot (prix de la fiancée), qui constituait un des principes économiques de la société. Etait-il vrai que les *Watu wa Mungu* ne versaient pas la dot ? Probablement, dans les cas où la fille avait été chassée par sa famille, cette éventualité était possible, mais ce ne devait pas être une coutume dans toutes les communautés Akorino.

Pour le mariage, la communauté des Akorino se substitue à la parenté et aide ceux qui n'ont pas d'argent ou de biens pour payer la dot à la famille de la fiancée.
Kamuyu prend le rôle du père de la communauté et s'occupe des étapes qui précèdent le mariage et la cérémonie elle-même.
La dot consiste souvent en des biens, plutôt que de l'argent.

Très récemment le fils d'une des soeurs de Kamuyu s'est marié. Joshua ne connaissait pas sa fiancée, Grace. *We are the one to arrange* (« Nous avons tout arrangé ») dit Kamuyu. Grace vient du district de Samburu, dans le nord du pays, et appartient à la branche des AUEID de Ngarua.

Les mariages arrangés ne semblent plus être très fréquents chez les Akorino, les jeunes préférant choisir leurs épouses. Dans ce sens le mariage de Joshua est conservateur. Peut-être que l'union a une raison économique. Un autre exemple peut clarifier le problème.

En décembre 1995 un autre membre du groupe de Kamuyu s'est marié, il s'agit de J., homme pauvre et illettré. Il n'aurait pas pu récolter l'argent nécessaire pour une dot. Cependant Kamuyu a arrangé un mariage avec une femme des AUEID de Laikipia. Elle avait déjà 4 enfants, n'était donc pas dans la position de prétendre à une dot, ni de prétendre au mariage. Kamuyu a réuni deux désespoirs et a fourni l'argent pour la cérémonie.
En général on a vu qu'il est possible, dans une situation de disette, de concevoir un mariage sans payement du prix de la fiancée.

Nous avons observé que le mariage des AUEID a lieu, d'habitude, entre 2 membres de deux branches différentes et prévoit une prescription positive, l'obligation d'épouser une femme/homme Akorino. En outre, dans les trois derniers mariages, les AUEID des Kamuyu ont toujours fourni les hommes. Ce n'est pas un choix dû au hasard. Puisque les Akorino, comme les Kikuyu, sont patrilocaux, les femmes iront vivre chez leurs maris en agrandissant le nombre des membres de la branche de Kamuyu.

Funérailles

En juillet 1994 nous avons assisté aux funérailles d'une femme Akorino dans la petite ville de Limuru, au nord de Nairobi. Mary Wanaina est décédée à 33 ans, du tétanos.

Avec Kamuyu, nous nous sommes rendus à Limuru un matin brumeux, pour assister aux funérailles que l'archevêque devait officier, à la branche locale des AUEID. Nous avons assisté, avant tout, à une brève cérémonie dans une maison, avec une dizaine d'Akorino. Les portes et les fenêtres fermées, le rite avait quelque chose d'ésotérique. Peu après, nous sommes partis, avec une voiture, pick up, qui amenait de nombreux Akorino sur le lieu des funérailles, traversant les champs de thé. Les religieux entonnaient des chansons, à haute voix.
Les funérailles devaient se dérouler près de la maison des parents de la défunte, où une foule de gens (des non-Akorino) attendaient l'archevêque.

Le sermon de Kamuyu et les témoignages des amis et des parents ne différaient pas d'autres funérailles chrétiennes, cependant quelques signes rappelaient, en manière évidente, le culte syncrétiste Akorino.

Les membres des AUEID, pendant la cérémonie et les chants, qui ont précédés et suivis l'enterrement, avaient une attitude particulière et frappante: ils riaient et exprimaient leur joie. Ils affirmaient : "Maintenant elle est avec son Père"; "Il ne faut pas pleurer, il ne faut pas mettre en doute le vouloir divin". Le contraste avec la douleur des autres n'empêchait pas l'archevêque de gronder la fille de la défunte qui pleurait, inconsolable.

Le cercueil était porté par des femmes, les hommes ayant l'interdiction de le toucher. Cette dernière caractéristique nous amène à une réflexion sur la crainte de la souillure (*thahu*), aspect caractéristique des Akorino comme des Kikuyu précoloniaux (Murray, 1973, p. 231). Pour éviter le *thahu*, l'ordre des catégories (homme/femme) doit être respecté, surtout dans des moments rituels particuliers et dangereux, comme ceux qui concernent le contact avec la mort.

Une femme comme Mary Wanaina aurait été abandonnée dans la brousse par les Kikuyu précoloniaux, et son corps mangé par les animaux sauvages. Seulement les hommes et les femmes accomplis avaient droit à l'enterrement (Middleton, 1953, p. 65). Mary ne l'était guère: mariée contre le vouloir de sa famille, elle avait été ensuite abandonnée par son mari, parce qu'elle ne pouvait plus avoir des enfants, après la naissance d'une seule fille. Femme avortée, elle était devenue Mokorino. Ne pouvant plus prétendre à un mari elle avait épousé Dieu.
Aujourd'hui la coutume a changé et Mary a eu le droit d'être enterrée, dans le *shamba* (champ) de ses parents.

Le sens eschatologique des funérailles était marquant ; les Akorino semblaient avoir la certitude de la vie après la mort dans un lieu, où la défunte, malheureuse ici bas, était maintenant heureuse.

CONCLUSION

L'étude du mouvement des Akorino réunis autour du prophète Kamuyu s'est révélée, avant tout, l'analyse d'une crise et d'un changement. Crise et changement qui ont abouti à un syncrétisme particulier et propre à ce groupe; un syncrétisme semblable à d'autres, mais avec des caractéristiques distinctives que nous avons essayé d'analyser.

Nous avons mis au jour les caractéristiques de la communauté étudiée : elle se base sur une structure lignagère, est dépourvue des moyens économiques. L'archevêque Kamuyu, prophète et guérisseur, est le référent de la communauté.

Comme les études d'autres mouvements prophétiques l'ont établi (voir, en dernier, Dozon, 1995), c'est une crise sociale qui a amené à la crise religieuse. La certitude de l'inefficacité des références ancestrales pousse à l'utilisation du christianisme "Comme un nouvel instrument, une nouvelle magie" (Mbembe, 1988, p. 87). Cette appropriation a lieu, avant tout, pour une exigence de survie, mais passe cependant à travers la nécessité de comprendre la réalité, devenue incertaine, de déchiffrer le futur, qui s'est fait confus.

Quelles ont été les causes du mal pour les individus ? Le sujet est complexe. Le sens de culpabilité, vécu à posteriori, presque passivement, né de l'incapacité de déterminer la cause certaine, se mélange à la perception du malaise de la société dans tous ses aspects. Ce dernier est perçu comme la raison des maladies individuelles, qui rendent l'intervention d'un guérisseur nécessaire. Le guérisseur essayera de mettre en place une thérapie, pour les individus et pour la communauté, pour la micro-société à l'intérieur de laquelle il agit. Son activité répond à une exigence qui ne se limite pas à la fonction de soigner, mais embrasse un champ plus vaste, la nécessité d'interpréter la réalité qui échappe: d'être prophète.

De nombreuses recherches ont prouvé que le prophétisme puise ses éléments dans le passé. Il se développe pour répondre à des besoins immédiats, grâce à des structures sociales déjà en place. Ces structures anciennes constituent une dialectique particulière avec les besoins nouveaux. Cette dialectique est la base du syncrétisme.

Dans notre cas, la clef ancestrale est fournie par l'institution du prophétisme Kikuyu. Les *arathi* avaient une place centrale dans la société précoloniale, étant les garants du bien-être de leur société.

L'institution d'une "catégorie" de prophètes pourrait sembler s'opposer à un des principes du prophétisme "classique", à savoir l'unicité, la non-transmissibilité du rôle (Freund, 1989, p. 62). Cependant au prophétisme "classique" nous pouvons adjoindre un prophétisme africain, où les générations de prophètes, de père en fils, sont très répandues (Sundkler, 1961 ; Bernardi, 1989; Prunier, 1993). La fonction des *arathi* Kikuyu était

éminemment politique à côté de leur rôle religieux. J. Kenyatta connaissait bien l'impact social des filiations de prophète. Son grand-père était *morathi*, lui-même pouvait être perçu, par les Kikuyu, comme "guérisseur des maux sociaux".

La création du syncrétisme réside également dans le fait que les Kikuyu étaient monothéistes. Les caractéristiques du Dieu Kikuyu, *Ngai*, peuvent le rapprocher du Dieu chrétien. Il était appelé *Mwene-Nyaga* (le Seigneur de la splendeur et des grands mystères), *Nyene* (le Grand Propriétaire), *Baba* (le Père). On affirmait qu'il vivait au-dessus du ciel, en être omniprésent, tout puissant, invisible, mystérieux, unique. Il n'avait ni père, ni mère, ni famille. Pour les Kikuyu, *Ngai ndiri githia kana githetwa* (« Dieu n'a ni commencement ni fin »). Il avait apporté aux humains la raison, la connaissance. Cependant il existait des différences importantes: les Kikuyu concevaient "le divin" comme un principe abstrait, presque panthéiste, dépourvu de toute notion providentielle.

Les Akorino, aujourd'hui, aiment insister sur la continuité entre les deux entités religieuses. Kamuyu exprime cela par le biais d'une tautologie *Ngai was God* (« Ngai était Dieu ») il dit, en se référant aux deux divinités qui maintenant ne font qu'une. "Les Kikuyu n'ont pas changé". "Les syncrétismes ne doivent jamais risquer d'être perçus comme produits de compromis", affirme Babadzan (Babadzan, 1984, p. 316). Le fait de nier le syncrétisme est le meilleur moyen de le confirmer. Si un des buts du syncrétisme est une tentative de faire revivre, à travers "la tradition", une identité, l'apport extérieur doit être minimisé.

Nous avons essayé de suivre le prophétisme Kikuyu de sa rencontre avec le christianisme, dans les années 20 et de la naissance du mouvement des *Watu wa Mungu*. Ce mouvement présente des caractéristiques communes à tous les prophètes Kikuyu d'aujourd'hui, les Akorino, mais également des différences.
Les traits communs sont résumés dans le caractère politique de deux mouvements et dans leur effort de se faire porte-parole de l'identité Kikuyu. Cependant l'interaction des prophètes avec leur société, dans des temps différents, est la cause des changements dans leur idéologie et de la substitution de certains éléments.

Le mouvement des *Watu wa Mungu*, né dans une période d'oppression politique, exprimait son nationalisme dans une forme millénariste non-violente, à travers une interprétation paradoxale de la réalité. De jeunes Kikuyu, souvent en marge de la société, composèrent une religion nouvelle, où la parole de Dieu et l'avent de Jésus représentaient leur salut. Les *Watu wa Mungu* exprimaient, à travers ces thèmes, leur perte de tout espoir au niveau social et le refuge dans l'eschatologie. Leur mouvement fut, néanmoins, politique, parce qu'il avançait des revendications de liberté, bien que non-violentes.

Sporadiquement, certains prophètes proposèrent le retour à la société Kikuyu précoloniale. Le rêve d'un âge devenu mythique. Mais cet aspect fut dépassé par la répudiation de certaines de leurs coutumes, religieuses et sociales (l'institution de la dot, de la propriété privée, de la culture de la terre, de la construction des habitations). Les *Watu wa Mungu* s'opposèrent à l'ancien (aux traditions inefficaces) et au moderne (à l'introduction des coutumes occidentales).
Comme G. Prunier le soutient pour le mouvement lakweniste d'Ouganda (Prunier, 1993,

p. 427), on pourrait également dire que "le monde était invivable" pour les *Watu wa Mungu*.

La composition du mouvement, formé en grande partie de jeunes, peut clarifier un autre aspect du conflit qu'ils vivaient, un conflit non seulement politique, mais aussi social; leur besoin frustré de "croissance sociale" s'est traduit dans la configuration d'un antagonisme aînés-cadets.

Dans quelle mesure les mouvements actuels des Akorino ont-ils gardé cette perspective? Le panorama est, à l'heure actuelle, très vaste et divisé entre l'eschatologie des groupes plus conservateurs et l'intérêt pour la société proclamé par la majorité des communautés. Un intérêt critique, qui fournit les thèmes, alimente les demandes, modèle les idéologies des différents groupes d'Akorino. Mais, dans ce panorama, le conflit générationnel est reproduit et constitue la cause des scissions que les églises Akorino subissent jour après jour.

Une différence générique réside dans la perception de la richesse. Apparemment méprisé par les *Watu wa Mungu*, pour les Akorino de Kamuyu l'argent est un thème ambigu, source de contradictions, il provoque espoir et condamnation à la fois. Cependant le pouvoir économique est considéré, en harmonie avec l'idéologie Kikuyu, comme un signe d'élection, une source de prestige, mais la pauvreté n'est pas condamnée. Aujourd'hui, pour les Akorino, si le riche est un élu, le pauvre est un homme comme les autres; dans une société en crise il y a, parfois, une place pour la solidarité.

Les Akorino du prophète Kamuyu entretiennent un rapport dialectique avec la société qui les entoure. Nous pourrions affirmer que les *Watu wa Mungu*, une fois la victoire de l'indépendance considérée comme acquise, ont "décidé" d'abandonner leur millénarisme. Cependant la crise est encore présente, avec les contradictions d'une urbanisation soudaine, du modernisme galopant, d'une société où les disparités sociales demeurent. Cette crise peut donner lieu à d'autres changements culturels, à d'autres emprunts, qui ne sont plus en conflit avec la modernité, mais ils s'en servent.

L'organisation de la communauté est le signe tangible de la volonté de se conformer à des règles, d'abandonner le millénarisme, de survivre. Les lois de l'église reflètent la nécessité de mettre de l'ordre "dans les multiples causes possibles de la situation actuelle" (Mbembe, 1988, p. 123). Cependant le danger de "l'inefficacité" est toujours aux aguets. Récemment la mort d'une petite-fille de Kamuyu et le décès d'une jeune femme, membre de la communauté, ont mis en crise les certitudes, inébranlables, du prophète. Mais la soif de survie le pousse à affronter les épreuves les plus dures.

Quel syncrétisme propose Kamuyu ? De quels instruments se sert-il pour faire face à la réalité ?

Pour Kamuyu on ne peut pas reconnaître la "logique du cumul" d'activités et d'expériences que J.P. Dozon a repéré comme caractéristique des prophètes (Dozon, 1995, p. 194), cependant son parcours religieux n'est pas des plus simples. De catholique à Akorino scissionniste et à prophète d'un groupe. Sa raison d'être est justifiée par la

recherche d'une forme prophétique de plus en plus "moderne" qui s'approprie de certains traits de l'idéologie, gagnante, des Blancs et abandonne les "dogmes" des Akorino anciens. Son idéologie possède une capacité adaptative et transformiste, une élasticité structurelle puissantes, cependant elle a un thème central. Kamuyu, descendant vivant de la décadence d'un *mbari*, revendique la perte de la terre. Cette revendication est la cause réelle de l'existence de son prophétisme, sa structure idéologique portante.

La demande puise sa source dans les arguments bibliques, typiques, du peuple élu et de la terre promise qui rencontrent le consensus de sa communauté, composée des personnes aux limites de la subsistance. Kamuyu leur explique que le prix est encore loin, à cause de la présence massive des péchés, dans la société et dans les actions des individus. La route reste longue pour rejoindre "le bien", mais le bon chemin est pris. Ceci est perpétué grâce au respect de l'ordre, nécessaire dans les cérémonies et grâce au respect des interdictions et des prescriptions alimentaires, sexuelles, morales.

L'ensemble des membres du mouvement est le référent du prophète, aussi bien que le prophète est leur référent. L'aspect structurel est important; déjà partiellement en place, grâce aux liens de parenté, il permet au prophétisme d'avoir une base sur laquelle construire le nouveau mode de pensée.
La communauté est le résultat de la recomposition d'un lignage, dont le coeur est fixé dans la famille élargie du prophète et les membres sont représentés par les autres adhérents, des familles restreintes ou des personnes seules. Le groupe ainsi formé a des fonctions importantes; il fournit la base du rituel, il intervient comme une sorte de "sécurité sociale" pour aider les personnes en difficulté financière, il agit en substitution du groupe de parenté dans les cérémonies de passage de statut (circoncision, mariage, funérailles).

A propos de la circoncision, nous avons montré son importance pour les Akorino, qui tendent à reproduire la coutume ancienne en organisant le rituel, même aujourd'hui, pour les garçons et les filles. L'importance du rite nous apparaît dans toute sa force, comme un vecteur de reproduction de l'identité Kikuyu, bien que partiellement vidé de ses sens, mais encore central pour les prophètes. Nous avons proposé l'hypothèse d'une permanence culturelle. Avec l'aide de l'institution parallèle du prophétisme Meru, étudiée plus à fond que le prophétisme Kikuyu (Bernardi, 1989), il nous semble possible de soutenir que, comme pour le prophète Meru (*Mugwe*) une des tâches des prophètes Kikuyu était centrée sur la bénédiction des nouveaux circoncis, afin de décréter leur entrée dans la société. C'est pourquoi, aujourd'hui, la circoncision maintient une importance référentielle pour les prophètes Akorino, considérés comme des "reproducteurs" de l'identité Kikuyu.

La communauté qui tourne autour du prophète se conforme à son système de signification de la réalité. "La dimension politique des prophétismes résulte non point d'un manque mais bien plutôt d'un excès, celui qui tient précisément à une capacité d'invention leur permettant de tout capter, de tout s'approprier" (Dozon, 1995, p. 218). Mais la critique de la société et l'interprétation de la réalité de Kamuyu reflètent aussi la tentative de reproduire certains caractères de la société Kikuyu; d'opérer un sauvetage identitaire dans une optique ethnocentriste. En effet, le prophétisme de Kamuyu, comme

d'autres prophétismes, est lisible grâce à une clef ethnopolitique: une des causes du mouvement étant non seulement la crise de la société kenyanne, mais, aussi, plus précisément, une crise de la société Kikuyu.

Après avoir parcouru le sens de l'identité Kikuyu, chargée de significations de plus en plus fortes et exclusives, souvent artificielles et idéalisant le passé (Lonsdale, 1992, p. 372), il est clair que le prophétisme des Akorino s'en fait porte-parole. Les Kikuyu, après une "époque Kenyatta" qui les voyait protagonistes de l'action politique et sociale, ont subi une "mise en marge" forcée par le Président actuel. Leur position, d'ex-privilégiés, les amène à chercher des solutions, dont la concrétisation est difficile à cause du manque d'unité politique.

Ainsi Kamuyu propose sa relecture de la "tribu" Kikuyu, transformée en peuple élu, en quête de justice. L'instrument le plus efficace pour se garantir une réponse divine favorable n'est plus le sacrifice ancestral des animaux, mais une immolation nouvelle, celle du Christ, victime "excellente" bien que métaphorique. Sa passion est symboliquement représentée par les croix rouges brodées sur les vêtements et le drapeau des Akorino. Le sacrifice, bouclier contre la détresse, n'est pas la seule défense des Akorino; le Saint-Esprit, qui "s'écoule" parmi les gens, pendant les cérémonies, fournit une autre protection efficace. La force avec laquelle le Saint Esprit se manifeste, sa présence constante, ont fait parler, pour les Akorino, de religion "pneumatologique" (Ndung'u, 1994, p. 368).

Après avoir résumé les thèmes centraux du prophétisme de Kamuyu, il nous semble nécessaire de faire un bilan général. Quels sont les développements possibles de la recherche sur les communautés Akorino ?

L'analyse de plusieurs groupes pourrait avoir pour but d'établir une documentation statistique. Il semble important de fournir des données plus précises sur le nombre des Akorino au Kenya. Ces mouvements semblent en croissance, s'agit-il d'une tendance réelle ?

Les études de plusieurs groupes, ruraux et urbains, pourraient, en outre, fournir une réponse générale sur leur composition et confirmer l'hypothèse qu'il s'agit surtout de communautés d'un nombre limité de membres (quelques centaines), qui reproduisent ainsi les structures anciennes.
Du point de vue des pratiques rituelles, il est important de clarifier l'incidence de la circoncision, surtout féminine, dans les différentes communautés, pour comprendre la valeur et la portée de l'identité Kikuyu. A ce propos, quelle est la composition ethniques des groupes Akorino les plus éloignés de la Province Centrale ?
La permanence ou le changement des interdits et des prescriptions des Akorino, doivent être mis, chaque fois, en rapport dialectique avec la modernité. L'élan prophétique est intéressant. Sa permanence dans plusieurs communautés, pourrait être la preuve de leur caractère "contestataire", sa disparition la preuve du conformisme social. Les prophètes Kikuyu resteront-ils des critiques de la société ou se laisseront-ils englober par les structures du pouvoir, à la recherche de la richesse ?

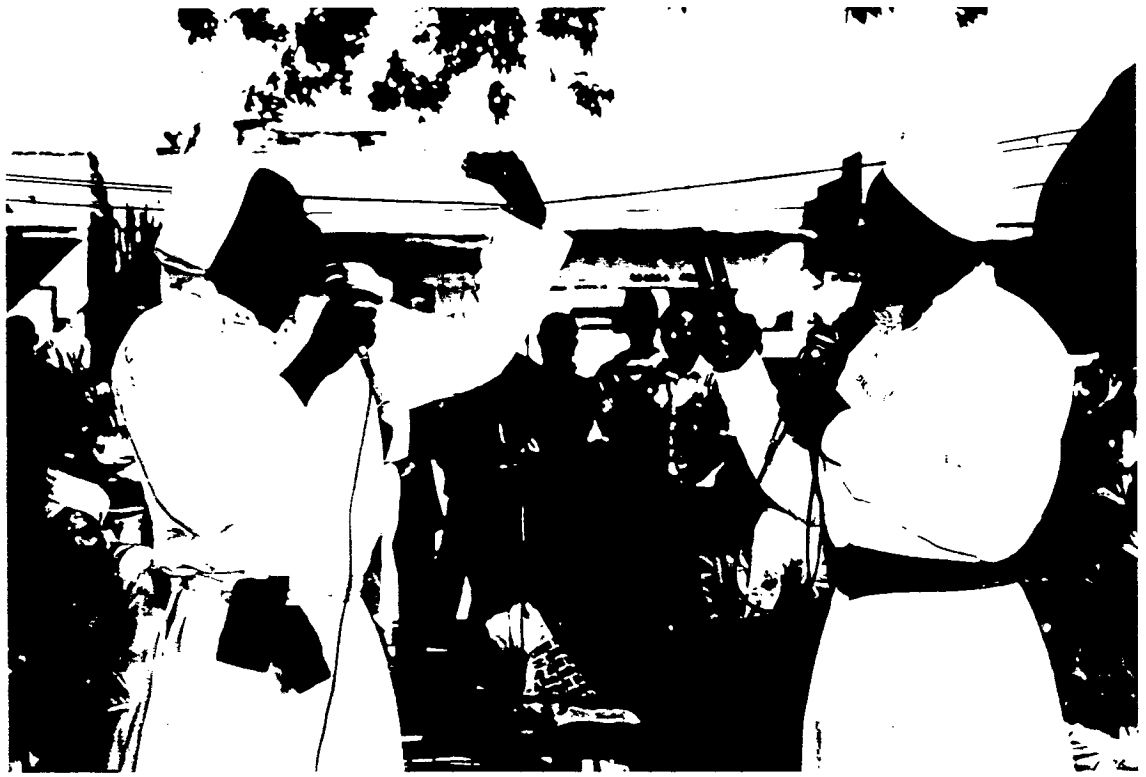
A ce propos, un article récent du Daily Nation porte une nouvelle intéressante. Pour la première fois, un Akorino a été consacré, régulièrement, archevêque (DN 15/4/96). La consécration a été effectuée par un autre archevêque, membre de l'*African Independent Pentecostal Church of East Africa* (l'Eglise Pentecôtiste Indépendante Africaine de l'Afrique de l'Est), une de plus importantes églises indépendantes du Kenya. A cette occasion, J. Ngugi Wanaina a remplacé son turban blanc par une tiare. La cérémonie a été suivie par des nombreux groupes religieux, Akorino et non. Désormais les Akorino *can build churches and ordain priests and bishops* (« ils peuvent construire des églises et ordonner des pasteurs et des évêques »). Naturellement ils le faisaient déjà. Cet événement peut avoir plusieurs développements, que seules les recherches futures pourront éclaircir, cependant il semble évident que, à travers cet acte, un premier pas pour l'intégration à la hiérarchie ecclésiastique est fait. La plupart des groupes suivront-ils ce chemin ou resteront-ils, à travers le prophétisme, des critiques de la réalité ?
C'est, parmi toutes ces questions, la plus intéressante et problématique.













ANNEXES

	Pages
1. *The Israel Full Gospel Church Constitution and Rules*	78
2. Les gens interviewés	89
3. Le questionnaire	91
4. La cérémonie du matin: extrait.	92

1. THE ISREAL FULL GOSPEL CHURCH

CONSTITUTION AND RULES

CHAPTER ONE

1. NAME: The name of the organised Christian Fellowship shall be:

THE ISRAEL FULL GOSPEL CHURCH

2. PURPOSE: The reason for the establishment of the church is to be found in the Holy Scriptures, because the Church is God's vehicle for propagating the truths concerning spiritual things: it is the channel through which the Holy Spirit operates to extend the Kingdom of God and to edify the saints in the word of God: in the Church the offices and good services of Saints are established. Thus the objects are:-

a) To preach the full Gospel of Jesus Christ and to baptise those who believe in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Matthew 28:19

b) To form and to maintain branches wherever people believe the gospel.

3. MEMBERSHIP:

a) Membership is open to all persons who accept and endorse the Faith and practices of the Israel Full Gospel Church. They shall further have:-

i) Given evidence of a true conversion.

ii) Been baptised by the name of the Father, the Son and the Holy Ghost.

iii) Been received into fellowship by a local assembly.

b) The acceptance of a baptismal or fellowship certificate by a a member shall be taken and construed as an acceptance and endorsement of this constitution, the regulations and the doctrines of the Church and as an undertaking and willingness of his or her part to be ruled and governed thereby.

c) Such persons shall remain members until resignation, disciplinary expulsion, according to the powers herein after prescribed or until the acceptance of membership of another denomination: and any member who resigns or is expelled shall not be entitled to a refund of his subscriptions under any circumstances.

d) Every member of the Church shall pay tithes, and make offerings for the support of the Ministry and the Church programme.

e) For purposes of elections, only those members aged 18 years and above shall be eligible to vote and to be elected.

CHAPTER TWO

ASSEMBLIES AND ASSEMBLY BOARDS

4. ASSEMBLIES: a) Individual congregations shall when sufficiently developed according to the regulations be known as "Local Assemblies" and shall when practicable be presided over by a full-time Pastor.

b) The District Committee shall have the authority in the absence of a Pastor, to appoint a full-time elder or lay worker to take charge of such an assembly, until a Pastor can be called, according to the regulations.

c) Members and lay workers who are away from their families due to circumstances connected with their secular employment, shall be members of the assemblies where they are worshipping. They must in every instance, whether they are returning to their home assembly, produce a letter of transfer, signed by their Pastor or Overseer.

5. ANNUAL GENERAL MEETING OF MEMBERS

A general meeting of a properly constituted local assembly shall be held according to the regulations for the purpose of discussing the affairs of the assembly; to reconstitute the assembly Board for the ensuing year according to the regulations* to receive a statement from the assembly's treasurer of the income and expenditure of the assembly for the previous 12 months.

6. AUTHORITY OF CHURCH BOARDS

Assembly Boards shall subject to certain limitations as laid down in the constitution and the regulations, be responsible for the temporal and spiritual well being of assemblies. The Number and qualifications of members who may serve on such assembly boards, will be determined by the regulations.

7. DUTIES AND FINANCES

a) The assembly Board shall subject to this Constitution and the regulations, receive and administer all contributions, and will have the authority to open a bank account in the name of the assembly, and to hire and erect buildings, with a view to the extension of the Ministry.

b) The assembly treasurer shall keep a true record of all the assembly's income in the official assembly cash book, and shall forward any prescribed proportions of the funds to the District treasurer and obtain a receipt in the name of the assembly according to the regulations.

c) The balance of the money shall be used to pay the Pastor's salary and meet other assembly expenses, under the direction of the assembly Board.

d) Every month the Pastor shall give a tithe of his salary, plus a tithe of his own increase from crops, herds, business or other sources to the District Treasurer and not to his assembly according to the regulations. This funds shall be kept into the District account and shall be used for the general development of the work in the District.

8. OFFICE BEARERS:

The Pastor or such person as the District Committee may appoint will be the Chairman of the assembly Board and the Board will from amongst its own ranks elect a vice Chairman, Secretary and Treasurer. Office bearers and members will be elected and appointed annually, and may be re-elected at the end of every year, according to the regulations.

9. ELDERS, DEACONS, DEACONESSES AND DELEGATES:

a) The assembly Board shall annually, according to the regulations recommend suitable persons to the District Committee, for appointment as Elders, Deacons and Deaconesses.

b) The assembly Board shall from its own ranks, elect and send delegates to the District Committee and the workers council.

10. LIMITATION OF AUTHORITY:

All actions and decisions of the assembly Board shall be subject to this constitution and the regulations, as well as the Church Laws of the Isreal Full Gospel Church. Members of the Executive Committee of the Church, shall have authority to attend assembly Board meetings and to give Counsel and general guidance with regard to the work.

11. YOUNG PEOPLES UNION:

A young peoples union must be organised in every assembly. A constitution for the Youth work shall be incorporated in the regulations.

12. SUNDAY SCHOOLS:

A Sunday School must be organised in every assembly. The Constitution for Sunday School work shall be incorporated in the regulations.

13. SISTERS UNIONS:

A Sisters Union must be organised in every assembly. Such a Sisters Union shall operate according to a constitution incorporated in the regulation.

14. BROTHERS UNION:

A Brothers Union must be organised in every assembly. Such a Brothers Union shall operate according to a constitution incorporated in the regulations.

15. THE workers Council shall have authority, in spite of any clause whatsoever in the constitutions mentioned under 11, 12, 13 and 14 above to discuss and amend the said contitutions, or sections thereof according to the regulations.

CHAPTER THREE

BRANCHES

16. (a) Branches will be formed in accordance with rule Number 2(b). All the assemblies established within the boundaries of a particular administrative District, shall automatically become member assemblies of that District Branch.

(b) A District Committee shall be formed in each District, consisting of the District Office bearers, and delegates from the assemblies in the District Overseer (District Chairman), appointed by the Executive Committee of the Church.

(c) The term of office for both District and National Office bearers shall be THREE YEARS. At the expiry of the term, elections must be held, first at District Level, and then at the National level, and they may re-elected for another term, or replaced with others elected, all depending on the individual record and personal performance, while in office.

(d) The District Committee shall have the authority to consider and decide upon all matters pertaining to the District whether spiritual or temporal, and to report on and recommend to the Executive Committee, who will adopt, reject or amend the recommendations received from the District Committee.

(e) The District Committee shall have the right to receive from the assemblies, such proportions of their income, as may be determined from time to time according to the regulations.

(f) The District Treasurer shall keep a true record of all the Districts income in the official District cash-book of the church, and shall forward any prescribed proportions of the District's income to the General treasurer of the Church, according to the regulations.

(g) Correct and true minutes shall be kept in proper minute books of all the deliberations, decisions, and elections of all Committee meetings. The minutes shall be compiled by the District Secretary and shall be signed by him and the District overseer.

(h) Three Quarters of members of the District Committee shall constitute a quorum, and the District Committee shall determine its own venue and times for meetings, but such meetings must be held at least once in every three months.

(i) The District Committee shall act as a Court of Appeal in any matter arising from the action of an assembly Board. The District Committee, may for the sake of convenience appoint an elected group of members to receive evidence and to consider fully and pronounce judgment on any matter, provided that any person, church Board, or member/s, shall have the right to appeal to the full District Committee, or to the Executive Committee as provided for in this constitution and the Committee as provided for in this constitution and the regulations.

(j) The District Committee shall have authority to carry out routine inspections in connection with all the affairs of an assembly and/or assembly Board.

(k) The District Committee shall be authorised to expel any member or to dissolve any assembly Board, and to temporarily exercise authority over all the affairs of such an assembly in accordance with this constitution and the regulations.

(l) The titles of the registered District bearers shall be:-

i) The District Overseer
ii) The Assistant Overseer
iii) The District Secretary
iv) The Assistant Secretary
v) The District Treasurer
vi) The Assistant Treasurer

CHAPTER FOUR

WORKERS COUNCIL

17. (a) The workers Council will comprise of all the office bearers of the Church, and all the certified full-time workers.

(b) The General Overseer shall be the Chairman of the workers Council, and the National Office bearers of the Church shall also be the office bearers of the workers council.

(c) The workers council shall stimulate and co-ordinate uniformity of practice throughout the church.

(d) The workers council shall be authorised to discuss all matters which may be of interest to the church, and to make decisions and formulate and amend this constitution and the regulations subject to conditions prescribed by the regulations.

(e) All decisions made at the workers council meetings, shall be minuted by the General Secretary, and a copy of the minutes must be certified as correct, and shall then serve as sufficient proof of all the deliberations, of the council.

CHAPTER FIVE

THE EXECUTIVE COMMITTEE

18. a) The Executive Committee shall consist of all the National Office bearers, and all the members of the board of Trustees. All will hold office for three years since election, at the expiry of which elections must be held at the annual general meeting and they may be re-elected or replaced with others elected, all depending on the individual record and performance while in office.

b) The Executive Committee and the Board of Trustees, shall also act together as the committee responsible for doctrinal and liturgical matters, however, their decisions in these matters shall be referred to the workers council for final verification, adoption and implementation.

(c) The Executive Committee shall subject to this constitution and regulations be the highest authority in the Church, and shall have the right to exercise its authority over all District Committees and assembly Boards.

(d) The Executive Committee shall meet as circumstances necessitate according to the constitution and the regulations, on condition that a majority of members be present for any meeting of the said committee.

(e) Vacanies caused by death or resignation, shall be filled by the Committee, until the next tri-annual election.

(f) The Executive Committee shall have authority to discipline or expel any full time worker and also to suspend or dissolve any District Committees, who violate the requirements of this constitution, regulations, or the docrtines of the Israel Full Gospel Church, and to inspect and handle all the affairs of such a District pending the election of another District Committee.

(g) All full time workers shall give a monthly progress report of the achievements in their ministry to the District Secretary with a copy of the District Overseer, who will then use the information given to compile the District Report, which will be sent to the General Secretary, with copy to the General Overseer, for use in the compilation of the National Progress Report.

CHAPTER SIX

TITLES OF THE OFFICE BEARERS AND THEIR DUTIES

19. (a) The titles of the Executive Office bearers are:-

i) General Overseer
ii) Assistant General Overseer
iii) General Secretary
iv) Assistant General Secretary
v) General Treasurer
vi) Assistant General Treasurer

(b) The General Overseer shall unless prevented by illness or other sufficient cause, preside over all Committee and general meetings. The Assistant General Overseer shall perform any duties of the General Overseer in his absence.

(c) The General Secretary shall deal with all Church correspondence. He shall issue circulars, and notices, convening all committee and general meetings, and shall be responsible for taking and keeping true and correct minutes of all meetings, and for the preservation of all records of proceedings of the Church and of the Committee. The General Secretary shall also compile and issue out the bi-monthly National Progress Report. The Assistant General Secretary shall assist him with these duties, and shall do any other duties as directed by the Executive Committee.

(d) The General Treasurer shall receive and disburse under the directions of the Executive Committee, all moneys belonging to the Church, and shall issue receipts for all moneys received by him, and preserve vouchers for all moneys paid out by him. The Treasurer shall also keep up to date books of accounts of all moneys received and paid out by him, in accordance with this constitution and the regulations. The Assistant General Treasurer shall assist him with this work and shall do any other work assigned to him by the Executive Committee.

CHAPTER SEVEN

GENERAL AND OTHER MEETINGS

20. a) There shall be two types of general meetings, ie Annual General Meeting and Special General Meeting. The annual general meeting shall be held in the month of December each year, but a special general meeting can be called for by the Executive Committee for general consultation any time there is an urgent and important matter.

b) The Quorum for general meetings shall be not less than two thirds of the registered members of the Church.

CHAPTER EIGHT

PROCEDURE AT MEETINGS

21. a) All meetings of the Assembly Boards, and all other Committees, shall be conducted in an orderly and proper manner according to the regulations.

b) The General Overseer shall preside over all meetings, but the Assistant General Overseer, shall preside over a meeting in the absence of the General Overseer. Due respect shall at all times be shown to the presiding officer, and all members shall in any discussion address the Chairman.

c) A member of any Board, Council of Committee, who is absent from three meetings in succession without sound reasons, will cease to be a member of such Board, council or committee. Such a vacancy or any other vacancies caused by resignation, discipline, death or any other cause whatsoever, shall be filled through a by-election, according to the regulations.

d) No member shall have the right to speak more than once on a motion or amendment, but may with permission of the Chairman speak again, but only by way of an explanation.

e) All proceedings, decisions, and resolutions shall be subject to the terms of this constitution and the regulations.

f) Voting on all matters shall be by secret ballot, or by the raising up of hands, according to the decision of the meeting.

CHAPTER NINE

ORDINATION OF MINISTERS

22. When assemblies feel a need to have a full time Pastor ordained for them, the Assembly Boards concerned shall report the matter in writing, to their District Committee with their nomination. The District Committee shall further investigate each case in the light of the regulations, and the doctrines of this Church, and if satisfied, they shall then make a final recommendation to the Executive Committee, who will sanction and then implement the ordination. Preference will at all times be given to trained and experienced persons.

CHAPTER TEN

THE MINISTRY

23. The workers of the Church shall either be full time or lay workers.

a) Full time workers in the Church shall be:-

i) Pastors
ii) Evangelists
iii) Full time Elders

They shall all be certified workers according to the regulations.

b) All full time workers with the exception of full time Elders, shall work under the jurisdiction and direct supervision of the Executive Committee according to the regulations.

c) Full time Elders shall work under the oversight of a full time Pastor and the District Committee, according to the regulations.

d) Lay workers in the Church shall be:-

i) Elders
ii) Deacons
iii) Deaconesses

They shall be lay workers of the Assembly, after having been recommended by the Assembly Board, to the District Committee for appointment, according to the regulations.

e) A full time worker may resign at any time or be exempted from his position and duties, or be expelled by the Executive Committee, in accordance with this constitution and the regulations. Full time workers may transfer from one office to another, or from one District to another, or if the Spiritual work demands this, they may be authorised to hold more than one position in the CHurch, or may be left without an assembly, or field of labour according to existing circumstances.

CHAPTER ELEVEN

DISCIPLINE

Holy scriptures impose the following duties upon the Church:-

24. a) The protection of the honour and glory of the Name of God in denouncing all manner of sin and contraventions of divine requirements.

b) Disciplining and removing from fellowship all such persons who are guilty of misbehaviour, and of preaching and spreading false doctrines, to set an example for, and extend a warning to others who may be tempted in the same way.

c) The purpose of all discipline shall be:-

i) To end and misconduct or to remove it from the ranks of the Church.

ii) To restore to the correct relationship with God, those who have transgressed.

iii) All discipline shall be enacted in accordance with the regulations.

CHAPTER TWELVE

REGISTRATION OF PROPERTIES

The District Committee shall also be the building and properties Committee of the District, and shall operate in accordance with the regulations.

25. a) All properties and assets of the Church whether movable or fixed assets must be registered in the name of Israel Full Gospel Church, with an appropriate appendage or designation referring to e.g. Local Assembly etc.

b) No fixed property shall be disposed of or be acquired by an assembly without the consent of the District Committee, and the approval of the Executive Committee and the Board of Trustees.

c) All land, buildings and other immovable property and all investments and securities which shall be acquired by the Israel Full Gospel Church shall be vested in the names of not less than five trustees who shall be members of the Church and shall be appointed at an annual general meeting for a term of three years. On retirement such trustees shall be eligible for re-elections. A general Meeting shall have the power to remove any of the trustees, and all vacanies occurring by removal resignation or death shall be filled at the same or next general meeting.

d) All documents such a title deeds, leases etc, pertaining to the properties shall be safely kept at the Headquarters of the Israel Full Gospel Church, including all correspondence or copies thereof related to donations of sites to the Church.

e) Proper inventories of all assets shall be kept by the Committees concerned and these inventories shall be open for inspection.

f) The trustees shall pay all income received from property vested in the trustees to the General Treasurer. Any expenditure in respect of such property which in the opinion of the trustees is necessary or desirable

shall be reported by the trustees to the Executive Committee, which shall authorise expenditure of such moneys as it thinks fit.

CHAPTER THIRTEEN

The following are briefly the beliefs and the teaching of the Israel Full Gospel Church:-

26. a) The one True Godhead-Father, Son and Holy Ghost-three persons each with particular attributes, yet in absolute and perfect unity.

b) The divinely inspired word of God, given to us as the complete rule for faith and practice.

c) The fallen nature and depravity of man by reason of which he is unable of himself to please God.

d) The elect purpose and grace of God, whereby he, through the sacrificial death, resurrection and ascension of His Son Jesus Christ, provided for man a means of justification, regeneration, and sanctification, which blessings are granted upon man's repentance and faith.

e) The Church, the body of Christ, the fellowship of saints, governed by Christ, the head of his CHurch, through his word and the Scriptural ministries

f) The Christian sacraments (ordinances) of Holy Ghost baptism, the Lord's supper, and the washing of feet as institute by the Lord. Reference: John 13:14.

g) The Baptism with the Holy Spirit and the manifestations of His Gifts and Graces.

h) Divine Healing - provision was made for our physical healing through the finished work of Christ on the cross, of calvary. "By his Stripes we are healed" Isaiah 53:4-5.

i) The pre-millenial second advent of our Lord Jesus Christ.

j) The bodily resurrection of mankind: the eternal judgment of God: the final doom of Satan; a new heaven and a new Earth.

k) The giving of the Lord's Tithes and offerings, for the works of the Lord. We do not look upon this as a law, but a blessed previlege of every child of God. We cheerfully give to him that which belongs to him. If tithes were given under the Law, it is the least we ought to give in this dispensation of grace. This is God's plan for the support of his noble work, and the spreading of his Glorious Gospel. Malachi 3:8-11, Luke 11:42, Acts 2:44-45, Mathew 23:23, II Corinthians 16: 1-2.

l) Observance of the Christian Sunday - the first day of the week and not the Jewish Sabbath. John called it the "Day of the Lord" Revelation 1:10.

CHAPTER FOURTEEN

AMENDMENTS OF THIS CONSTITUTION

27. Amendments this Constitution must be approved by at least two thirds majority of the registered members, at a general meeting of the Church. Consent of the registrar must be sought however, before such amendments can be implemented.

LIST OF MEMBERS

A list of all Church members shall be kept at the Headquarters office of the Church.

DISSOLUTION

a) If ever it should be deemed necessary to dissolve the Israel Full Gospel Church organisation, approval must be granted by no less than two thirds majority of all members of the Church at a general meeting.

b) No dissolution shall be effected, before prior permission in writing by the Registrar of Societies is obtained upon application to him, made in writing and signed by three of the General Office Bearers.

c) When permission is granted, all assets shall be liquidated for cash. All debts will then be settled, and the balance of cash shall be distributed as resolved by the meeting at which the resolution for dissolution was passed.

MOTTO

The Israel Full Gospel Church shall strive at all time to maintain friendly relations and peaceful co-existence with all other Christian Churches and Organisations, and shall set a high standard of faith and discipline as we "earnestly contend for the faith which was once delivered unto the Saints". Jude 3.

Signed:

GENERAL OVERSEER: .....

GENERAL SECRETARY: .....

GENERAL TREASURER: .....

FOR AND ON BEHALF OF THE EXECUTIVE COMMITTEE

ISRAEL FULL GOSPEL CHURCH

2. Les gens interviewés

David W. Kamuyu	AUEID	Archevêque né en 1946
Sara W. Kamuyu	AUEID	Mère de l'église ... née en 1952
Jacob Kamuyu	AUEID	Pastor né en 1969
David N. Wanyee	AUEID	membre né en 1971
Naomi M. Wanyee	AUEID	membre née en 1976
Joshua Kamuyu	AUEID	leader des jeunes né en 1969
Moses Kamuyu	AUEID	Pastor né en 1952
Nicodemus Nganga	AUEID	Pastor né en 1954
Minneh Kariuki	AUEID	Secrétaire née en 1952
Edward Kamau	AUEID	ancien né en 1961
Raphael Muhagia	AUEID	Président né en 1941
Hanah Njeri	AUEID	Mère de l'église née en 1921 (?)
Norah Wanjiku	AUEID	Mère de l'église née en 1945
Julia Wambui	AUEID	Mère de l'église née en 1920
Sara Kamau	AUEID	Mère de l'église née en 1935
Ezekiel Maina	AUEID	porteur du drapeau né en 1954
Teresia Wambui	AUEID	membre née en 1975
Mariam Wangeci	AUEID	membre née en 1935
James Thuku	AUEID	membre né en 1956
Monicah Wangui	AUEID	membre née en 1966
Deborah Njoki	AUEID	membre née en 1974
Lydia Njeri	AUEID	membre née en 1976
Dorcas Wanjiru	AUEID	membre née en 1961
Zepporah Wambui	AUEID	membre née en 1950
Mary W. Muhagia	AUEID	membre née en 1957
Lilian Ketuki	AUEID	membre née en 1968
Mary Mumbi	AUEID	membre née en 1945
Daniel Kimani	AUEID	membre né en 1957
Rahab Kiangari	AUEID	membre née en 1974
Joice Wambui	AUEID	membre née en 1947
Francis Kamau	AUEID	membre né en 1974

Elisabeth Wanjiru	AUEID	membre née en 1974
Exechiel Kuria	AUEID	membre né en 1955
Paul Mbugua	AUEID	membre né en 1963
Esther Njeri	AUEID	membre née en 1962
Haron Riki	AUEID	membre né en 1979
Paul Kamuyu	AUEID	membre né en 1977
Dorcas Mukenji	AUEID	membre née en 1979
Easter Wanjiru	AUEID	membre née en 1975
Sara Waithira	AUEID	membre née en 1973
Josiah Kamau	AUEID	membre né en 1968
Susan Wanjiru	AUEID	membre née en 1937 (?)
Rahab Njamburu	AUEID	membre née en 1935 (?)
Hannah Njeri	AUEID	membre née en 1949
Margareth Njeri	AUEID	membre née en 1960
Alice Njoki	AUEID	membre née en 1969

Paul Gihiri	Church of Prophets	Evêque né en 1932
John	Church of Prophets	membre né en 1970
John Watoro	Akorino Prophets Church	membre né en 1964
Mary Ngugi	Prophets Church	membre née en 1964
Joseph Wachira	Prophets Church	évangeliste né en 1965
Elinjia Mwangi	Lenana Church	Pastor né en 1952
Cleophas Gatuiku	CHGCEA	Pastor né en 1903 (?)

3. Le questionnaire

14/1/96

3?

NAME OF THE CHURCH.....ALIED.....

NAME NICODEMUS NGIA'NGIA. you are the husband/wife of ZIPPORAH WAMBUI

POSITION IN THE CHURCH (pastor or other) PASTOR .....

Where were you born? KIRUTA..... When? 1954.....
Name of your age group.....—.....
Where was your father born? KIRUTA.....
Where was your grandfather born? KIRUTA.....
The work of your father.... MASON.....
The work of your grandfather.....—.....
How many brothers (of the same mother) do you have? THREE.....
How many sisters (of the same mother) do you have... THREE.....
Does any member of your family belong to this church? NO.....
Which ones?.....—.....
Which level of education did you have? STD...TWO... .....
Are you married? YES..... How many children? FOUR.....
Do you have any job? MASON.... Which?.....
Do you own any land? PLOT..... Where? RUIRU.....
Do you cultivate any land?.....—..... Where?.....—.....
Which crops do you grow?.....—.....
Do you sell them?.....—..... Where?.....—.....
Do you have any cattle?.....—..... Which ones?.....—.....
Where do you live?.....—.RUIRU.....
Do you own your house? YES..... Where is the location of your house
to that of the leader of your church? FAR.....
Do you have other properties? NO.. Which ones?.....—.....

When did you became a member of the church? 1976.....
Why? Because of being born again.....
Do you have a special gift? Pastral Which? Taking care of the children of God.
What do you do in your church? Pastoring.....
Do you think you have a mission? YES Which one? Preaching.....
What are the problems you have to face? lack of enough funds

1/96

NAME OF THE CHURCH.....AUEID.....

NAME..TERESIA..WAMBUI.. you are the husband/wife of.....

POSITION IN THE CHURCH (pastor or other).....

Where were you born?.KANGEMI.... When?.....1975.....

Name of your age group.....

Where was your father born?.—.....

Where was your grandfather born?.....

The work of your father.—.....

The work of your grandfather..—.....

How many brothers (of the same mother) do you have?...one.....

How many sisters (of the same mother) do you have....TWO.....

Does any member of your family belong to this church?...YES.....

Which ones?. MUM.....

Which level of education did you have?....8.(eight).STD.....

Are you married?...NO..... How many children?.....

Do you have any job?...YES..... Which?..—.TAILORING.....

Do you own any land?.....NO..... Where?...—.....

Do you cultivate any land?..NO..... Where?..—.....

Which crops do you grow?...—.....

Do you sell them?..—..... Where?...—.....

Do you have any cattle?...—..... Which ones?...—.....

Where do you live?...KANGEMI.....

Do you own your house?...NO..... Where is the location of your house to that of the leader of your church?.....NO.....

Do you have other properties?..NO. Which ones?.—.....

When did you became a member of the church?...1993.....

Why?..TO..BE..given...EverLasting Life.....

Do you have a special gift?.YES.. Which?...SINGING.....

What do you do in your church?...SINGING.....

Do you think you have a mission?..YES. Which one?..SINGING.....

What are the problems you have to face?.Lack of..MONEY.....

Do you think you have to defend your people?...YES.....

4. La cérémonie du matin : extrait

Kamuyu :

Nitukwenda turathimuo ndugata cia Ngai. Tondu andu manarigwo ni kiria manoka kuhoya. Kwura andu mahoirei maki hoya, makuhoya, na riu matimenyaga kiria mahoyaga. No ningwenda kumwira kindu kimie, undu ungihota gwika. Bwana Asifiwa. Amen. Ciana cia, ndungata cia Ngai ni ndathime. No uria utari na kirathimo niahana ta muti uria warumirwo ni nwathani. Muti ucio wari kimuti kineane ta giki. No viri, mari ahutie, na mationire gia kuria. No mwathani magicokera hai, nikwari kimaki kineene muno kuri atumwo. Gitumi ni tondu nimakorire muti ucio wothe ona ni kuharuruka uraharuruka no mahuti. Nuworiwe kinya muri. Bwana Asifiwe. Makimaka na makiurania, muti uyu ri githe ti uria urarumirwo ni mwathani ? Riu unute kinya nuri. Na mahuti ni guitika maitikite. Bwana Asifwe. Muthenya wa umuthe ningwenda gukuira, gitumu kia guitikia, na gitumi gia gukorwo twi thini wa gikaro kimwe ni kirathimo. Na riu kirathimo gikwambiriria o guku muhuro wa ruia.

« Ngai erire Ibrahim arikia kumurathima
Aria maga kurathima na ni no nga marathima.
Na twaguthaitha Ngai uthuhe
Ngoro njega tuigwe ciugo ciaku theru
cionage ha kuhuruka »

Bwana Asifiwe. (...)

Kamuyu :

1. « Nous voulons être bénis, serviteurs de Dieu, parce que les gens se sont demandés pourquoi ils priaient. Des gens ont prié et prié, cependant ils ne savent pas pourquoi. Je veux vous dire une chose: quand vous connaissez la bénédiction vous ne pouvez plus rien faire (vous devez la suivre). Louange à Dieu, Amen. Les enfants, serviteurs de Dieu, sont bénis. Mais celui qui n'est pas béni est comme cet arbre qui fut maudit par le Seigneur. Cet arbre était grand comme celui-ci (il indique un arbre). Ils (les apôtres) avaient faim mais rien à manger. Pendant qu'ils passaient, sur le chemin du retour, les disciples furent choqués. Ils trouvèrent l'arbre desséché, même les racines étaient sèches. Louange à Dieu. Ils ne pouvaient pas y croire et se demandaient : « est-ce l'arbre maudit par le Christ ? ». Maintenant il était sec jusqu'aux racines et les feuilles étaient tombées. Louange à Dieu.

11. Aujourd'hui je veux vous dire la raison qui nous amène à croire, la raison pour laquelle nous sommes ensemble, comme nous sommes maintenant. C'est à cause de la bénédiction. Maintenant la bénédiction commencera ici (sur la terre). »

Chanson : **14**. « Dieu dit à Abram après l'avoir béni
ceux qu'il (Abram) bénira, Dieu les bénira aussi[11].
Seigneur, nous t'implorons de nous donner de bons coeurs
pour que tes paroles saintes trouvent un lieu pour se poser ».

« Louange à Dieu. Nous avons maintenant laissé le règne de Satan et toutes ses manières. Nous sommes maintenant de l'autre côté ».

20. Quand Abram crut en Dieu, Dieu lui dit de laisser sa terre. A cause de sa croyance profonde, il s'en alla ; c'est alors que la bénédiction commença à grandir.

Et vous, aujourd'hui vous êtes des serviteurs de Dieu, vous êtes bénis, vous avez été appelés, vous vous êtes agenouillés, vous avez été sauvés et vous avez laissé l'autre terre. Faites-vous ce que vous faisiez avant ? Non, parce que vous avez entendu la voix de Dieu. Maintenant vous avez laissé cette terre où vous demeuriez, maintenant vous êtes sur une nouvelle terre, où vous serez bénis. Cependant si vous n'êtes pas bénis sur cette terre nouvelle, vous êtes maudits.

Abram quitta sa région où sévissait une grande famine. Lors de cette famine Abram, sa femme et sa famille avaient-ils faim ? Non, Louange à Dieu. Amen. Là où il était envoyé ; il serait béni.

Il arriva sur la nouvelle terre, il trouva la famine. C'était la bénédiction attendue? Non, mais il ne douta pas: « Peut être ai-je obtenu une terre maudite ? ».

Et vous aujourd'hui, vous êtes en train de vous demander si vous aviez la foi, ou si vous avez laissé passer beaucoup d'opportunités.. Si Abram avait pensé comme cela, serait-il retourné en sur ses pas ? Louange à Dieu, Amen. Mais il continua.

35. Il arriva chez le roi Abimèlek. Le roi regarda la femme d'Abram. Ce dernier lui avait imposé de dire qu'elle était sa soeur ce qu'elle fit. Le roi cherchait la plus belle femme pour l'épouser. La femme d'Abram fut choisie. Des hôtes trouvèrent qu'elle était la plus belle. Comme elle avait dit qu'elle était la soeur et non la femme d'Abram, elle fut amenée au roi. Savez-vous que les rois ne se marient pas tout de suite ? (Les femmes choisies) sont enfermées pour un certain temps. Elle se lavent, se mettent de l'huile et attendent jusqu'à ce qu'elles n'aient pas de problèmes. Si tu avais les pieds durs, ils étaient lavés jusqu'à les rendre lisses. Après cette cérémonie, elle se mariaient.

Abimèlek dit à Abram: « C'est elle que je veux. Elle est ta soeur, tu peux prendre tout ce que tu veux comme dot ».(...). Abram demanda à Dieu: «Est-ce là la bénédiction que tu m'a promise ? Maintenant il m'a pris ma femme. ». Abimèlek lui donna des vaches, des chèvres, des chameaux et tout le reste, de l'or et d'autres richesses de ces temps là. Abimèlek eut une vision, un ange de Dieu s'adressa à lui: « Abimèlek, renvoie cette femme, elle est la femme de quelqu'un ». Il avait payé la dot et maintenant il était forcé de lui demander de la reprendre. « Si tu m'avais dit qu'elle était ta femme, je ne l'aurais jamais touchée. Reprends ta femme ». Alors Abimèlek donna à Abram encore plus de richesses. Abram fut béni par la richesse de cette terre ».

---

[11] « Je te bénis, je grandis ton nom: sois bénédiction. Je bénis tes bénisseurs, ton maudisseur, je le honnirai. » (Gènese, 12, 2-3).

51. Aujourd'hui croyez-vous avoir été envoyés sur une terre nouvelle ? Si vous allez, sans penser à autre chose, vous serez bénis. Vous ne pouvez pas être bénis si vous doutez. Vous avez des doutes et de mauvaises pensées: « La bière que je bois et je ne me suis pas confessé, la prostituée avec laquelle j'étais, les mauvaises actions que j'ai faites ». (...) Oubliez les doutes qui sont entrés dans vos coeurs; ce sont les doutes qui vous amènent des problèmes: « serai -je riche ? aurai-je assez de richesses, aurai -je assez de bénédiction ? » (...).

Mama Mwangi veut être bénite. Venez, je prie pour vous. Mais quelle prière voulez vous ? Il faut dire à Dieu quelle bénédiction vous voulez. Arrêtez de dire: « Prie pour moi j'ai besoin d'une bénédiction ». Pour être béni, vous devez demander quelque chose de particulier. Ne soyons pas comment les enfants qui disent à leur mère, quand elle va au magasin: « Apporte moi du pain ou des gâteaux ». Après on demande qu'ils partagent avec les autres, mais ils refusent. Alors il faut diviser avant de donner aux enfants. Vous avez le pouvoir.

63. Aujourd'hui nous avons besoin d'être bénis, nous ne voulons pas être oubliés parce que si cela arrive, nos maisons seront oubliées et nos activités le seront aussi, comme s'il n'y avait rien de bon dans ce que nous avons fait pour Dieu. Nous ne voulons pas que nos maisons soient oubliées. Louange à Dieu. Nous voulons vivre en priant Dieu, notre Père. Si tu ne crois pas, tu auras toujours des problèmes. C'est la manière dont nous avons été appelés. Je prierai pour vous donner la foi. (...)

69. Un de vos frères (il indique un des membres) nous à été amené par sa mère, parce qu'elle ne pouvait pas le surveiller. Elle avait été vaincue. Aujourd'hui cet homme a changé et il peut aller à la bataille. » (...)

<u>Jacob (fils aîné de Kamuyu)</u> :

71. « Je vous salue au nom du Seigneur. Je suis content, parce que Dieu a fait attention à moi jusqu'à présent ; c'est pourquoi je suis avec vous au jour d'aujourd'hui. Je vais vous dire, mes amis, c'est le jour que Dieu a préparé pour que vous soyez bénis. Même une chanson nous dit que Dieu s'est intéressé à vous aujourd'hui. Amen. Louange à Dieu. C'est pourquoi un verset de la Bible dit: « C'est le jour que le Seigneur a fait ». Nous avons toujours été bénis parce que nous avons accepté de laisser la terre où nous étions et nous avons accepté d'aller sur la terre de la bénédiction. Louange à Dieu. Dieu dit à Abram: « Laisse la terre de tes pères, laisse tes parents, laisse ton peuple, quitte tes terres et va où je te bénirai ». Amen. Et vous, on vous dit de laisser vos parents, vos gens, peut être parce que vos parents ne sont pas sauvés, et vous avez quitté comme Abram. Quand Dieu dit à Abram de laisser ses gens, il écouta la voix de Dieu, il ne demanda rien, mais il dit: « Je suivrai la voix de Dieu, parce qu'il a dit que là où j'irai, il me bénirait » (...) ».

Nous avons choisi ce récit parce nous y avons identifié des thèmes récurrents ; nous essayerons d'en donner ici une explication.

1. L'incertitude des fidèles est toujours présente. Le leader de l'église se sent obligé de les convaincre du bien-fondé de leur choix. La persuasion passe à travers la certitude de l'efficacité de la religion choisie. Celui qui n'a pas la bénédiction (qui coïncide avec la foi) est comparé à l'arbre maudit [12].

11. La bénédiction est le thème central de cette prêche. La bénédiction collective que Dieu a donnée aux Akorino est la raison même de leur réunion, le noyau qui justifie l'existence de la communauté. Le prophète a ici la fonction fondamentale de communiquer la volonté divine. En effet, puisque la caractéristique principale du groupe de Kamuyu réside dans le « sens de l'élection », l'élection a donc besoin du prophète, qui la communique aux fidèles et l'interprète pour eux.

14. Les chansons Akorino ont des textes qui se basent sur des versets de la Bible, sans aucune élaboration complexe. La force du message ne réside pas en premier lieu dans son contenu, mais dans la forme qu'il prend. Les Akorino ont développé une musique particulière jouée avec des tambours et des instruments métalliques. Le rythme est battu par le son des percussions, l'émotion est provoquée par la répétition et l'intensité des sons, par le battement des mains et les danses des fidèles. La musique, pour les Akorino, a sans doute une valeur de libération psychologique.

20. Le récit clef de la prêche est le voyage d'Abram, parti à la recherche de la nouvelle terre que Dieu lui a destinée[13]. Des thèmes connus défilent : la famine, la quête de la terre.
La famine est un événement profondément ancré dans l'imaginaire des Kikuyu; elle représente la catastrophe cosmique par excellence, vécue comme le signe d'une punition divine.

35. L'épisode d'Abimèlek[14] veut montrer la chance d'Abram, une chance vécue à travers la douleur et plusieurs épreuves.
Le payement de la dot et la réclusion des femmes avant le mariage n'apparaissent pas dans ce passage de la Bible. Ce sont des traits culturels des Kikuyu. Il s'agit évidemment d'une tentative de Kamuyu de rapprocher les deux peuples. La sensation que, dans la Bible, on parle « de soi » doit être très forte pour les auditeurs.

51. Kamuyu ne perd pas l'occasion de blâmer ses fidèles pour leur manque de foi, pour leurs faiblesses, leur malhonnêteté et pour leur soif de recevoir la bénédiction sans connaître les raisons profondes de la conversion.

---

[12] « Au matin, il revient en ville. Il a faim. Il voit un seul figuier près de la route. Il vient vers lui et n'y trouve que des feuilles seulement. Il lui dit : « De toi, il ne viendra plus jamais de fruit, en pérennité! » Et soudain le figuier se dessèche. Les adeptes voient, s'étonnent et disent: « Comment le figuier s'est-il desséché soudain? » Jésus répond et dit: « Amen, je vous dis : si vous adhériez et ne doutiez pas, non seulement vous feriez comme au figuier, mais même si vous disiez à cette montagne : « Lève-toi et jette-toi dans la mer », cela se réaliserait. Tout ce que vous demanderez dans la prière en adhérant, vous le recevrez. » (Matthieu, 21, 18-22).

[13] « Dieu dit à Abram : « Va pour toi, de ta terre, de ton enfantement, de la maison de ton père, vers la terre que je te ferai voir. Je fais de toi une grande nation . » (Genèse, 12, 1-2).

[14] Genèse, 20, 1-18.

63. La puissance de Dieu constatée, le prophète et sa communauté doivent tout faire pour l'élection divine, sans laquelle il n'est pas possible de s'en sortir. Dans des temps difficiles, la peur la plus forte est d'être « oublié » par Dieu.

69. L'église de Kamuyu intervient dans des cas difficiles. Il est évident que seule la communauté, en se constituant autours des individus, est capable de donner à ces derniers une structure, un point de repère, un point de départ.

71. Le pasteur Jacob reprend le thème de la terre promise qui, dans ce passage, nous apparaît fortement métaphorique. La « terre où nous étions » (la société des hommes) est opposée à une nouvelle société bénite, incompatible avec la première. Il est clair que le choix d'être Akorino est absolu. La société nouvelle ne se fonde pas sur des liens ancestraux mais sur l'élection divine.

Les styles de Kamuyu et de Jacob sont plutôt similaires. Les deux découlent d'une intention pédagogique évidente. Nous essayons d'en donner quelques caractéristiques :

Théâtralité : Les orateurs sont également des acteurs expérimentés qui jouent les histoires racontées en mimant les différents personnages;

Simplicité : l'efficacité des prêches réside dans la simplicité, qui permet aux auditeurs de les comprendre ;

Répétition : les messages sont renforcés par la répétition des thèmes ;

Non-rupture : les orateurs parlent à haute voix, rapidement, longuement (20-25 minutes) et se relayent sans laisser de temps morts ;

Ellipse : souvent les orateurs ne répètent pas toutes les étapes d'un récit biblique que les auditeurs connaissent déjà. Ils se bornent à rappeler le message ou la phrase la plus importante ;

Passage du « vous » au « nous » et vice-versa : quand l'orateur utilise « vous », il s'adresse à la communauté avec une intention pédagogique; avec le« nous » il veut souligner le destin commun qu'il partage avec les autres membres.

BIBLIOGRAPHIE

Abreu E., 1982, The role of self-help in the development of education in Kenya 1900-1973, Nairobi, Kenya Literature Bureau.

Adam M. & Kuria M., 1991, La terre en miettes, notes sur le système foncier traditionnel chez les Gikuyu du Kenya, Nairobi, CREDU.

Adam M., 1992, Espace et temps chez les Gikuyu du Kenya, texte provisoire, Paris X, Séminaire du Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie comparative.

Ambler Ch.H., 1988, Kenyan Communities in the Age of Imperialism, The Central Region in the Late Ninteenth Century, New Haven-London-Yale University Press.

Amselle J.L., 1985, « Ethnies et espace: pour une anthropologie topologique », dans Au coeur de l'ethnie, ethnies, tribalisme et état en Afrique, sous la direction de Amselle J.L. & M'Bokolo E., Paris, La découverte.

Anderson W.B., 1977, The Church in East Africa, Dodoma, Central Tanganyika Press.

Babadzan J., 1984, "Inventer des mythes, fabriquer de rites?", Archives européens de sociologie, XXV (1984), pp. 309-318).

Balandier G., 1955, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, dynamique sociale en Afrique centrale, Paris, Puf.

Barnett D.L. & Nyama K., 1966, Mau Mau from Within. Autobiography and Analysis of Kenya's Peasant Revolt, London, New York, Montly Review Press.

Barrett D.B., 1973, sous la direction de, Kenya Churches Handbook, Kisumu, Evangel Publishing House.

Bastide R., 1961, "Messianisme et développement économique et social", Cahiers Internationaux de Sociologie, XXXI, 1961, pp. 3-14.

Beecher L.J., 1938, "The Stories of the Gikuyu", Africa XI (1), 1938, pp. 48-51.

Beecher L.J., 1955, « After Mau Mau what?, International Review of Missions, 44 (n. 174).

Benson G.P., 1995, "Ideological Politics versus Biblical Hermeneuticus", dans Religion and Politics in East Africa, sous la direction de Hansen H.B., & Twaddle M., London, James Currey pp. 177-199.

Bernardi B., 1989, The Mugwe a Blessing Prophet, Nairobi, Gideon S. Were Press.

Buijtenhuijs R., 1971, Le mouvement "Mau-Mau": une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique Noire, Paris-La Haye, Mouton.

Cerulli E., 1992, "Kenya 1913-1988: crisi di trasformazione e risposta della cultura. Fioritura di movimenti religiosi sotto una pallida vernice cristiana", L'Uomo, V, 1-2, 1992, pp. 63-85.

Chrétien J.P.,1993, sous la direction de, L'invention religieuse en Afrique, Histoire et religion en Afrique Noire, Paris, Karthala.

Church of Scotland Mission, 1931, "Memorandum prepared by the Kikuyu Mission Council on Female Circumcision", Church of Scotland Mission, Kikuyu.

DauchG. & Martin D., 1985, L'Héritage de Kenyatta, La transition politique au Kenya, 1975-1982, Paris, L'Harmattan.

Dozon J.P., 1995, La cause des prophètes, Paris, Seuil.

Farsons N., 1949, Last Chance in Africa, London, Gollancz.

Freund J., 1989, "Prophétisme", Enciclopaedia Universalis, vol12, 1989, pp. 62-64.

Grignon F., 1994, "The Christian Holy Ghost Church of East Africa", Nairobi, IFRA, Newsletter, pp. 2-5.

Herrenschmidt, O. 1991, article « Religion », dans Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, sous la direction de Bonte P. & Izard M., Paris, PUF, pp. 619-624.

Jamin J., 1970, Contacts et antagonismes culturels en pays Kikuyu (Kenya), Paris V, Mémoire de maîtrise.

Kenyatta J., 1938, Facing Mount Kenya, London, Secker and Warburg.

Kinyanjui E., 1973, "The Rise and Persecution of the Aroti Prophets, 1927-1948", dans Barrett, sous la direction de, Kenya Churches Handbook, Kisumu, Evangel Publishing House, pp. 124-127.

Lambert H.E., 1952, "The Background to Mau Mau: Widespread Use of Secrets Oaths in Kenya", The Times British Colonies Review, 8, 1952, p. 21.

Lanternari V., 1960, Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi, Milano, Feltrinelli.

Leakey L.S.B., 1972, The Southern Kikuyu before 1903, London-New York-S. Francisco, Academic Press.

Lonsdale J. et alii, 1978, "The Emerging Pattern of Church and State Co-operation in Kenya", dans Christianity in Independent Africa,sous la direction de Fashole Luke E. et alii, London, Rex Colling, pp. 267-284.

Lonsdale J., 1990, « Mau Maus of the Mind, Making Mau Mau and Remaking Kenya », Journal of African Studies, 31, pp. 393-421.

Lonsdale J., 1992, "The Moral Economy of Mau Mau", in Bermann B. & Lonsdale J., Unhappy Valley, Book Two: Violence and Ethnicity, London, James Curray, pp. 315-501.

Maupeu H., 1991, "Une opposition en régime autoritaire: l'exemple du réveil est-africain", Canadian Journal of African Studies, 25 (2), pp. 257-272.

Mbembe A., 1988, Afriques Indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société post-coloniale, Paris, Karthala.

Mbiti J.S., 1973, "Diversity, Divisions and Denominationalism", dans Kenya Churches Handbook, sous la direction de Barrett D.B. et alii, Kisumu, Evangel Publishing House, pp. 144-148.

Mc Veight M.J., 1973, "Theological Issues Related to Kenyan Religious Independency", dans Kenya Churches Handbook, sous la direction de Barrett D.B. et alii, Kisumu, Evangel Publishing House, pp. 135-143

Middleton J. & Kershaw G., 1953, The Central Tribes of the North-Eastern Bantu, London, International African Institute.

Moi D.A., 1986, Kenya African Nationalism, London, Macmillan, 1986.

Muriuki G., 1974, A History of the Kikuyu, Oxford, University Press.

Murray J., 1973, « The Kikuyu Spirit Churches », Journal of Religion in Africa, V, 3, 1973, pp. 198-234.

Murray J., 1973, "Varieties of Kikuyu Independent Churches", dans Kenya Churches Handbook, sous la direction de Barrett D.B. et alii, Kisumu, Evangel Publishing House, pp. 128-134.

Ndung'u N.W., 1994, The Akurino Churches: with special reference to their theology, Nairobi, Thesis in Degree of Doctor of Philosophy, University of Nairobi.

Neckebrouck V., 1978, Le onzième commandement (Etiologie d'une église indépendante au pied du mont Kenya), Immensee, Nouvelle Revue de Science Missionnaire.

Njeri Ph., 1984, The Akurino Churches: a Study of the History and Some of the Basic Beliefs of the Holy Ghost Church of East Africa, 1926-1980, Nairobi, Thesis in Master

of Arts, University of Nairobi.

Pace E., 1988, "La typologie des groupes religieux", dans Le grand atlas des religions, Paris, Encyclopaedia Universalis, pp. 240-241.

Peatrik A.M., 1994, "Un sistème composite: l'organisation d'âge et de génération des Kikuyu précoloniaux", Journal des Africanistes, 64 (1), pp. 3-36.

Peatrik A.M., 1995, "Les sociétés anciennes et leur héritage, éclairage ethnologique", à paraître dans Kenya Contemporain, Paris, IFRA-Karthala.

Pich V.M., 1934, "I falsi profeti al Kenya", Missioni Consolata, Torino, 36, 6, pp. 84-86.

Picon-Loizillon S, 1985, Nairobi 1899-1939, Histoire de la création d'une ville coloniale et étude de la vie économique et sociale de la population blanche, Paris VII, Thèse de Doctorat en Histoire.

Prunier G., 1993, "Le mouvement d'Alice Lakwena, un prophétisme politique en Ouganda", dans L'invention religieuse en Afrique, Histoire et religion en Afrique noire, sous la direction de J. P. Chrétien, Paris, Karthala, 1993, pp. 409-429.

Rawcliffe D. H., 1954, The Struggle for Kenya, London.

Rodriguez-Torres D., 1992, Le développement urbain à Nairobi, hier et aujourd'hui, Espace et société des bidonvilles, Nairobi, IFRA

SundklerB.G.M., 1961, Bantu Prophets in South Africa, London, Oxford University Press.

Throup D., 1995, "Render unto Caesar the Things that are Caesar's", dans Religion and Politics in East Africa, sous la direction de Hansen H.B., & Twaddle M., London, James Currey pp. 143-176.

Welbourn F.B., 1961= F. B. Welbourn, East African Rebels, A Study of Some Independent Churches, London, S.C.M. Press, 1961.

Zempleni A., 1991, article « Initiation » dans Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, sous la direction de Bonte P. & Izard M., Paris, PUF, pp. 375-377.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

	Pages
Le *nyumba* de Kamuyu	31
Le schéma de la parenté	34
Les âges dans l'église	38
La cérémonie du matin	74
Du côté des femmes	75
La cérémonie de l'après-midi	76

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 1

1. PRESENTATION DE L'ETUDE ET ANNONCE DU PLAN 1

2. INTERET DE LA RECHERCHE 2

3. METHODOLOGIE ET PRESENTATION DU TERRAIN 4
- 3.1. HISTORIQUE DE LA RECHERCHE 4
- 3.2. METHODOLOGIE 4
- 3.3. REACTIONS 5

4. JUSTIFICATION DU CHOIX URBAIN 6

5. IMPORTANCE DE LA PERSPECTIVE HISTORIQUE 7
- 5.1. LES BOULEVERSEMENTS SOCIAUX A LA FIN DU XIX° SIECLE ET LE RENFORCEMENT DE DEUX PHENOMENES : LE PROPHETISME ET L'ETHNICITE 8

6. SOURCES ET CONTRIBUTIONS 10

7. TERMINOLOGIE 12

HISTORIQUE 14

1. SOCIOLOGIE RELIGIEUSE DU KENYA 14
- 1.1. LA CHRISTIANISATION 14
- 1.2. RELIGION ET POUVOIR 15
- 1.3. LES EGLISES INDEPENDANTES 16

2. PERSECUTIONS DES *WATU WA MUNGU* 18
- 2.1. LE DEBUT DE LA PERSECUTION 18
- 2.2. LES CARACTERISTIQUES DES *WATU WA MUNGU* 22
- 2.3. LES *WATU WA MUNGU* ET LES MAU-MAU 24
- 2.4. DE L'INDEPENDANCE A AUJOURD'HUI 25

LES AKORINO DE RIRUTA SATELLITE & KAWANGWARE (NAIROBI) UNE COMMUNAUTE PROPHETIQUE EN MILIEU URBAIN 27

1. UN PROPHETE D'AUJOURD'HUI : ENTRE INNOVATION ET CONSERVATISME 28

1.1. LE PASSE RELIGIEUX DU PROPHETE 29
1.2. CARACTERISTIQUES DU PROPHETISME 30

2. LES STRATEGIES DE SURVIE D'UNE FAMILLE ELARGIE 31
2.1. LA PARENTE 32
2.2. L'ECONOMIE 35
2.3. L'EDUCATION 35
2.4. LA LANGUE 36

3. UNE COMMUNAUTE RELIGIEUSE AVEC LA STRUCTURE D'UN *MBARI* **37**
3.1. LES AGES 38
3.2. L'ECONOMIE 39
3.3. L'EDUCATION 39
3.4. LIEUX D'HABITATION 40

4. UNE UNITE ETHNIQUE UTOPIQUE 41
4.1. L'EGLISE ET LA POLITIQUE 42

5. LES LOIS DE L'EGLISE : L'OFFICIALISATION D'UN SYNCRETISME ... 43

6. LES VETEMENTS 48

7. LES CEREMONIES : L'IMPORTANCE DU RITUEL 50
7.1. LA CEREMONIE DU MATIN 50
7.2. LA HIERARCHIE ECCLESIASTIQUE 54
7.3. LES HOMMES ET LES FEMMES 58
7.4. LA CEREMONIE DE L'APRES MIDI (CEREMONIE PUBLIQUE) 59
7.5. L'ARBRE ET LE MICROPHONE 61
7.6. LES CEREMONIES DU CYCLE DE LA VIE 62

CONCLUSION 68

ANNEXES 77

BIBLIOGRAPHIE 97

TABLE DES ILLUSTRATIONS 101

TABLE DES MATIERES 102