



HAL
open science

La synthèse des akurinu (Kenya): une entreprise puritaine en Afrique de l'Est (entre le prophète et la communauté)

Barbara Morovich

► To cite this version:

Barbara Morovich. La synthèse des akurinu (Kenya): une entreprise puritaine en Afrique de l'Est (entre le prophète et la communauté). Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2003. Français. NNT : . tel-01258419

HAL Id: tel-01258419

<https://shs.hal.science/tel-01258419>

Submitted on 19 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

THESE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

présentée et soutenue publiquement

par

Barbara Morovich

le 30 juin 2003

**La synthèse des *akurinu* (Kenya) : une entreprise puritaine en Afrique de l'Est
(entre le prophète et la communauté)**

Directeur de thèse : André Mary

JURY

M. Michel Adam

M. Jean-Loup Amselle

M. Pierre-Joseph Laurent

M. André Mary

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

THESE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

présentée et soutenue publiquement

par

Barbara Morovich

le 30 juin 2003

**La synthèse des *akurinu* (Kenya) : une entreprise puritaine en Afrique de l'Est
(entre le prophète et la communauté)**

Directeur de thèse : André Mary

JURY

M. Michel Adam
M. Jean-Loup Amselle
M. Pierre-Joseph Laurent
M. André Mary

IFRA



IFRA004754

107 09 / 04
MOR 301.2

Remerciements

C'est ici le lieu de manifester mes dettes, affectives et académiques.

Merci tout d'abord à celles et à ceux sans lesquels mon travail n'existerait pas : les *akurinu* de Bahati, d'Huruma, de Riruta, de Mukuyu, pour leur patience et leur accueil ; *asante sana* tout particulièrement à David Kamuyu et sa famille, à Mary Ngugi et à Hosea Wanderi.

Merci à tous les chercheurs de l'IFRA de Nairobi, où, en 1993, sans parler un mot de français, j'ai été cordialement accueillie par Mme Colette Le Cour Grandmaison, directrice de l'époque. Merci aux responsables successifs de cet institut pour m'avoir octroyé les aides ponctuelles qui m'ont permis d'effectuer mes recherches de terrain entre 1994 et 1998.

Je suis l'élève d'André Mary que je remercie ici pour ses conseils scrupuleux et sa patiente maïeutique.

Merci à Michel Adam pour ses remarques pertinentes sur la société kikuyu.

Merci à mes amies Carolyne Wandja Nyue et Wandia Njoya, pour leur aide généreuse.

J'adresse une pensée émue à Mme Françoise Terrioux, jadis secrétaire du Centre d'Etudes Africaines de l'EHESS.

Je remercie spécialement tous les amis qui ont accepté, au fil des années, de corriger mes italianismes obstinés : Christophe Gleitz, Sophie Bava, Véronique Barraud, Véronique Legrain. Merci à tous ! Je remercie particulièrement Sophie pour son soutien. J'adresse un remerciement tout spécial à Claude Blevin pour ses conseils éclairants, à Anne Brunner pour sa fidélité et ses corrections rigoureuses et à Jacqueline Gleitz pour sa patience et sa relecture efficace. Soyez ici reconnus !

Je reste cependant la seule responsable des lacunes dont souffre cette thèse.

Pour finir, merci à toi Christophe, à notre fils Dario et à ma mère, pour m'avoir soutenue par votre présence lors des moments critiques qui ont jalonné mon parcours hétérodoxe.

Abréviations

AIPCA	African Independent Pentecostal Church of Africa
AIM	African Inland Mission
ASF	Akurinu Student Fellowship
CMS	Church Missionary Society
CP	Central Province
CSM	Presbyterian Church of Scotland Mission
CWC	Christian Worship Church
DC	District Commissioner
EAIC	East Africa Israel Church
FH	Fort Hall (actuellement Murang'a)
GMS	Gospel Mission Society
HGCEA	Holy Ghost Church of East Africa
HGM	Holy Ghost Mission
KCA	Kikuyu Central Association
KANU	Kenya African Democratic Union. Parti politique au pouvoir de l'indépendance jusqu'à 2002
KNA	Kenya National Archives
PC	Provincial Commissioner
PCG	Prophets' Church of God
REA	Réveil est-africain
UAICG	United Assemblies of Israel Church of God

TABLE DE MATIERES

Remerciements

Abréviations

Introduction 2

PREMIERE PARTIE : PRESENTATION DE L'OBJET

1. Définition de la problématique et choix méthodologique : l'étude de formes prophétiques inédites	4
1.1. Annonce du plan de la thèse	5
1.2. Pour une dimension internationale du prophétisme : l'idiome est-africain	5
1.3. Un peuple paria en situation coloniale : les christianismes des Kikuyu	8
1.4. Des voies de recomposition et de salut : le dynamisme communautaire des <i>akurinu</i>	12
1.5. De l'utilisation des typologies pour classer les mouvements religieux africains	14
1.6. La diversification de la méthode de terrain	17
1.6.1. <i>Le désenchantement de l'autre : postures ethnographique</i>	20
1.7. Lieux géographiques et socio-économiques	21
1.7.1. <i>L'espace urbain</i>	21
1.7.2. <i>L'espace rural</i>	23
2. L'organisation <i>akurinu</i> : tendances scissionnistes et collégialité	26
2.1. La genèse par fission : seul un <i>mukurinu</i> peut fonder une église <i>akurinu</i>	26
2.2. L'église mère et ses « filles »	29
2.2.1. <i>Fondation et épanouissement des églises akurinu</i>	31
2.3. Une organisation de type « combiné » : la hiérarchie faible	33
2.4. L'entreprise <i>akurinu</i> : financement et organisation de l'entraide	37
2.5. Conclusion : des églises de taille réduite	39
3. De la ville à la campagne : présentation des églises étudiées	40
3.1. Les églises de la petite bourgeoisie : l'intégration à l'espace urbain	40
3.1.1. <i>Prophets' Church of God (Bahati, Nairobi)</i>	41
3.1.2. <i>Holy Ghost Church of East Africa (Huruma, Nairobi)</i>	43
3.2. Les églises de Kawangware : des entreprises prophétiques de milieu défavorisé	46
3.2.1. <i>United Assemblies of Israel Church of God (Riruta, Nairobi)</i>	46
3.2.2. <i>Lenana Spirit Church (Riruta, Nairobi)</i>	48
3.3. Les églises de la Province Centrale : entre concurrence et isolement	49
3.3.1. <i>Holy Ghost Church of East Africa (Kandara, Murang'a)</i>	49
3.3.2. <i>East Africa Israel Church (Mukuyu, Murang'a)</i>	51
3.3.3. <i>Christian Worship Church (Mukuyu, Murang'a)</i>	52
3.3.4. <i>Israeli Travellers (Kiganjo)</i>	53
3.4. Conclusion : l'importance de la mobilité sociale dans la création des églises	53

4. Le rôle du leader : entre prophétisme et entreprise	56
4.1. La mission comme stratégie prophétique	58
4.1.1. <i>Ipsa dixit : le leader pourvoyeur et dépositaire de la doctrine</i>	60
4.2. Bricoleurs de lignages et chefs de familles prophétiques	62
4.3. Plus de métier que de charisme : entre les affaires et le salut-délivrance	65
4.4. Des guérisseurs mais surtout des psychologues	67
4.5. Conclusion : prophète du passé, du présent et du futur	67

DEUXIEME PARTIE : CONFLITS ET CHANGEMENTS

1. Un système de compromis : l'identité instable des Kikuyu précoloniaux	70
1.1. Des lignages séparés et indépendants : la « tribu absente »	72
1.1.1. <i>Le chemin des pionniers et l'installation progressive des structures sociales et symboliques</i>	74
1.2. Des mythes et leur utilisation : la naissance d'une tribu	77
1.3. L'organisation sociale : dialectiques d'un « système composite »	79
1.3.1 Anciens et jeunes guerriers : bipolarisme équilibré ou instabilité structurelle ?	81
1.4. Conclusion : le lignage et la génération	83
2. Sphères privée et publique : les acteurs du religieux chez les Kikuyu	85
2.1. Perméabilité religieuse et contexte social à l'époque précoloniaire	86
2.2. Les anciens : la légitimité religieuse d'une oligarchie	87
2.3. Les professionnels <i>andu-agu</i> : métier de clans ou ouvert à tous ?	89
2.4. Les devins parmi les <i>andu-agu</i> : l'invasion de la sphère publique	92
2.5. Le prophète de guerre et l'invasion de la sphère politique	95
2.6. Des prophètes et des guerres en Afrique Orientale	97
2.6.1. <i>Le laibon des Maasai et les cérémonies d'initiation</i>	98
2.6.2. <i>D'autres prophètes de guerre</i>	99
2.7. Les petits prophètes d'Afrique de l'Est	102
2.8. Conclusion : les anciens, les jeunes et les prophètes	104
3. Les religions des Kikuyu : être sacrés et souillure rituelle	107
3.1. Esquisse diachronique de la notion de Dieu	108
3.1.1. <i>Transformations d'une divinité maasai</i>	109
3.1.2. <i>Vers le monothéisme</i>	112
3.2. La crainte des mânes comme socialisation des malheurs	113
3.3. Le sens de la souillure	116
3.3.1. <i>L'intérieur et l'extérieur</i>	118
3.3.2. <i>Les organisations du « dedans »</i>	119
3.3.3. <i>Les passages dangereux</i>	122
3.3.4. <i>La faute et sa guérison : des remèdes pour toute sorte d'affliction</i>	124
3.4. L'ordre éthique et l'individualisme tempéré du <i>self-made man</i>	127
3.5. Conclusion : l'ordre des Kikuyu	130
4. Les dialogues difficiles de l'époque coloniale	132
4.1. Dialogue des prophètes et des communautés : l'invention d'une tradition	136
4.2. Le dialogue impossible : les Anglais et la conquête de la <i>Kikuyuland</i>	138

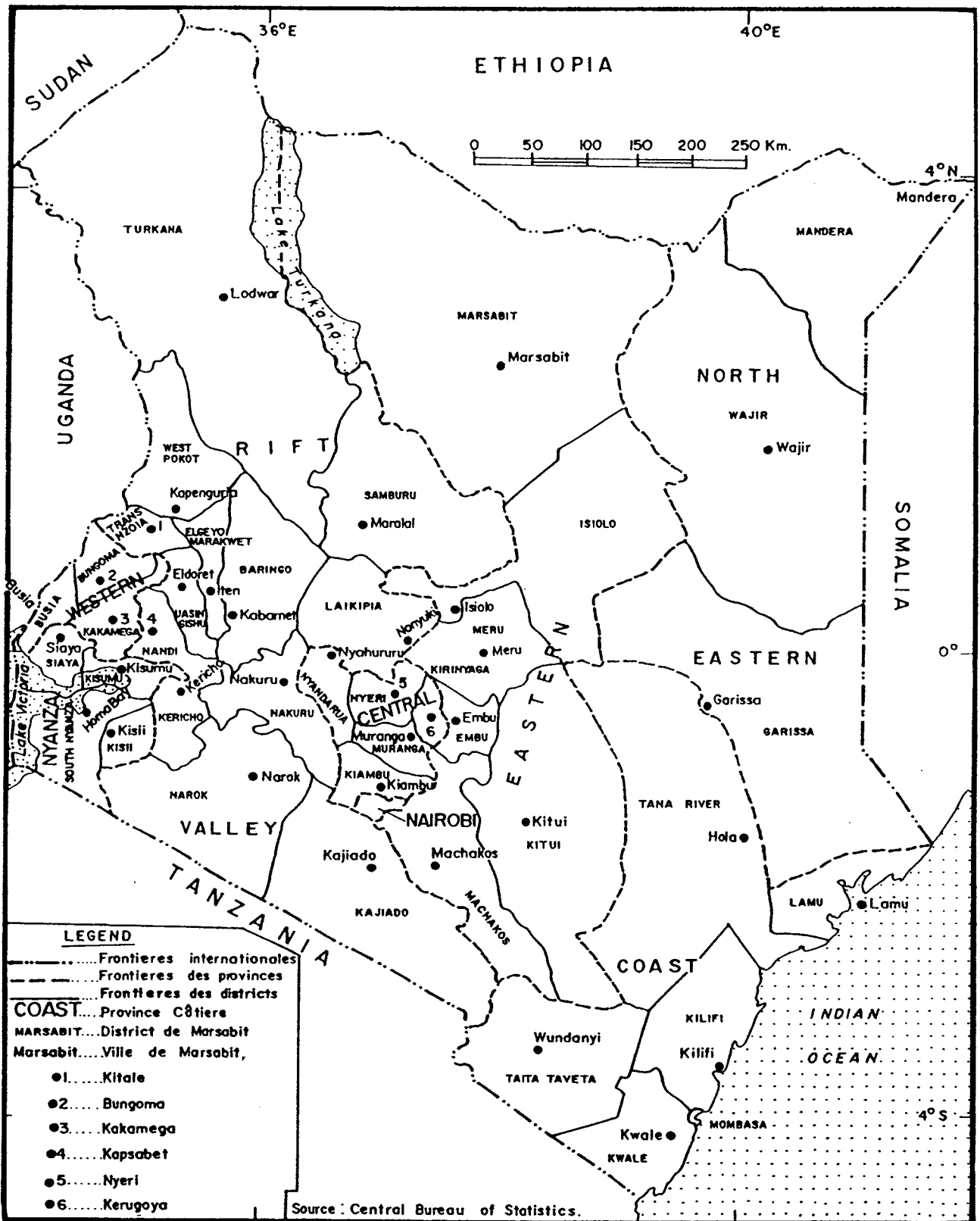
4.3. Dialogues contradictoires de l'administration : les racines du mécontentement	140
4.4. Les chemins des missions et le dialogue ambigu des conversions	143
4.4.1. <i>Dialogues kikuyu autour de l'éducation et de la conversion : le choix des athomi</i>	148
4.5. Le dialogue interrompu : la crise de la circoncision féminine	150
4.6. Conclusion : les voies discordantes de la kikuyauté	156
5. Histoires d'opprimés : l'exemple des <i>Watu wa Mungu</i>	157
5.1. Résistance et rébellion en Afrique Orientale (1890-1920)	158
5.1.1. <i>Des millénaristes kikuyu</i>	162
5.2. Les <i>arathi</i> chez les auteurs kikuyu engagés	163
5.3. Les « faux prophètes » et les documents de l'administration coloniale	166
5.3.1. <i>Les persécutions des années 1930</i>	166
5.4. Définition de groupes, scissions et contaminations	172
5.5. Dynamiques sociales : les <i>Watu wa Mungu</i> et les leurs communautés	176
5.6. Un leadership morcelé pour les <i>Watu wa Mungu</i>	180
5.7. La politique ambiguë des prophètes	182
5.8. Le système de <i>thahu</i> et l'influence de l' <i>African Inland Mission</i>	185
5.9. Conclusion : la réorganisation sociale des <i>Watu wa Mungu</i>	188

TROISIEME PARTIE : LES EGLISES PROPHETIQUES *AKURINU*

1. Pouvoir d'Eglise, pouvoir d'Etat : les christianismes des Kikuyu	190
1.1. Les enjeux de l'indépendance : politique des religieux et religion des politiciens	191
1.2. L'échec des chrétiens engagés et le néo-constantinisme	195
1.3. Alliance avec le pouvoir : les évangéliques et les fondamentalistes	197
1.4. Ambiguïté du pentecôtisme : le Réveil et son rapport avec le pouvoir	200
1.5. Religion en marges	203
6. Conclusion : les christianismes des Kikuyu	206
2. Du prophétisme kikuyu à l'idéologie puritaine : les <i>akurinu</i>, la société, la politique	209
2.1. Paysage de la mémoire : l'élaboration d'une histoire <i>akurinu</i>	209
2.2. L'ambivalence du rapport avec le pouvoir et la politique	214
2.2.1. <i>L'abstentionnisme d'Holy Ghost Church of East Africa (Kandara, Murang'a)</i>	218
2.2.2. <i>L'engagement politique de United Assemblies of Israel Church of God (Riruta, Nairobi)</i>	219
2.2.3. <i>Preachers' Church (Bahati, Nairobi) : à l'église avant les élections de décembre 1997</i>	220
2.3. Le radicalisme puritain des <i>akurinu</i> : La politique comme mal nécessaire	221
2.3.1. <i>Le mode d'intervention : la « prière active »</i>	222
2.4. Les prophètes et la société : des <i>arathi</i> aux <i>akurinu</i>	223
2.5. L'ouverture par rapport aux autres églises et l'idéologie unitaire	226
2.6. Sauvés et <i>akurinu</i> : l'exemple de l' <i>Akurinu Student Fellowship (ASF)</i>	228
2.7. Conclusion : engagement et actualité du prophétisme <i>akurinu</i>	231
3. Dialectique des croyances : la pentecôtisation du prophétisme	233
3.1. Chemins d'alliance : la notion de Dieu	233
3.1.1. <i>Les Israélites de Murang'a</i>	234

3.1.2. <i>Le monothéisme urbain : akurinu de Nairobi</i>	235
3.2. Le Saint-Esprit : la force qui agit	238
3.2.1. <i>Actions et dons de l'Esprit comme régulation : le partage interne</i>	241
3.2.2. <i>Ambiguïtés de l'Esprit : la métaphysique du mal</i>	244
3.3. Le Mal et l'Homme : la dénomination de la persécution	246
3.4. Les systèmes de délivrance des églises : la descente de l'Esprit	251
3.4.1. <i>Eglises urbaines : les effets de l'individualisation pentecôtiste</i>	251
3.4.2. <i>L'autre coupable : la persécution à Murang'a</i>	253
3.5. La pentecôtisation récente : Jésus et le salut personnel	255
3.5.1. <i>Entre salut et élection : l'élection du sauvé</i>	256
3.5.2. <i>Le Sauveur individualise-t-il ?</i>	259
3.5.3. <i>Pentecôtisation des attitudes culturelles et nouvelle socialisation</i>	261
3.6. Le millénarisme des ascètes	263
3.7. Conclusion : un prophétisme pentecôtisé	264
4. Soyez saints, puisque je suis saint : sens et réinterprétations de la loi akurinu	267
4.1. Actualité et mutations de la souillure rituelle	269
4.1.1. <i>La souillure physique</i>	270
4.1.2. <i>De la souillure physique à la souillure morale</i>	272
4.1.3. <i>Oter la souillure : le tribunal de Dieu</i>	274
4.1.4. <i>« Not by law but by love » : la Bible des jeunes</i>	277
4.2. La pureté sexuelle et les règles pour une nouvelle alliance	279
4.2.1. <i>La virginité préuptiale et d'autres règles sexuelles</i>	279
4.3. Mariage akurinu et nouvelles règles d'alliance	283
4.3.1. <i>La question de la dot</i>	284
4.4. Le choix du conjoint et le rapport au lignage	286
4.5. Le choix de la monogamie	289
4.5.1. <i>Murang'a : monogamie, polygamie et compétition</i>	291
4.6. La femme mukurinu : entre excision et libération	293
4.6.1. <i>Femmes qui débordent : les insoumises des akurinu</i>	296
4.6.2. <i>La question de l'excision</i>	297
4.7. Conclusion : des normes de croissance sociale	299
5. La conversion comme croissance : le choix du réseau	302
5.1. Des pratiques précoloniales retravaillées	303
5.2. Les dynamiques socioculturelles de la conversion	305
5.2.1. <i>L'antipathie pour les catholiques</i>	305
5.2.2. <i>Des conversions d'hommes et des femmes : des échelles parallèles</i>	306
5.3. Du côté des leaders : le baptême des rêveurs et des visionnaires	310
5.3.1. <i>L'idéal-type de la conversion : Kagana wa Chege et Joseph Ng'ang'a</i>	311
5.3.2. <i>L'époque actuelle : rêves et visions de leaders</i>	313
5.4. Du côté des fidèles : les étapes du baptême	315
5.4.1. <i>La phase préliminaire : des signes, des épreuves et des doutes</i>	316
5.4.2. <i>Confession et bénédiction : l'entrée dans la communauté</i>	319
5.4.3. <i>Le nouveau nom d'une nouvelle lignée</i>	321
5.5. Au cœur des dynamiques familiales	322
5.5.1. <i>La redéfinition de la parenté d'un fondateur : la création du noyau croyant</i>	325
5.6. La « bête noire » des akurinu : la conversion du Blanc	327
5.7. Conclusion : la conversion comme choix social	329

6. Du rite à l'éthique : la pureté impossible ?	332
6.1. Les lieux sacrés : l'espace et le temps ordonnés	333
6.2. Les relations communautaires : le jeu des cérémonies	336
6.2.1. <i>Christian Worship Church</i> : cérémonie du dimanche en plein air	337
6.2.2. <i>Israeli Travellers</i> : cérémonie du dimanche en plein air	343
6.2.3. Cérémonie akurinu du dimanche en plein air	345
6.2.4. <i>Spirit Church</i> : cérémonie privée	347
6.2.5. <i>Makutano K. Israel</i> : cérémonie de mariage et de baptême	349
6.2.6. <i>United Assemblies of Israel Church of God</i> : cérémonie du dimanche	354
6.2.7. <i>Preachers' Church</i> : cérémonie du dimanche	360
6.2.8. <i>Holy Ghost Church of East Africa</i> : cérémonie du dimanche	373
6.2.9. <i>Akurinu Student Fellowship</i> : cérémonie du dimanche et clôture de la mission '97	381
6.3. Conclusion : la pureté difficile des sujets religieux	384
Conclusion générale	387
Bibliographie	394
Glossaire des termes kikuyu et kiswahili	417
Annexes	420



FRONTIÈRES ADMINISTRATIVES DU KENYA
SELON LE RECENSEMENT DE 1989

Introduction

Avec cette thèse s'achève un parcours commencé en Afrique il y a désormais dix ans, parcours qui a progressivement éveillé mon intérêt pour les identités africaines. Ma réflexion sur le prophétisme kikuyu en particulier découle d'un contresens : il apparaît comme un genre politique essentiel au Kenya à cause de l'attitude prophétique de nombreux leaders politiques et religieux, cependant l'absence d'une réflexion adéquate sur les prophètes d'époque contemporaine est frappante.

Mon approche rompt avec la logique qui lie l'éclosion prophétique et les productions religieuses de la modernité exclusivement à la crise. Si la crise est toujours à l'horizon de l'activité rituelle¹, je préfère le sens étymologique du mot : la « crise » implique tout d'abord une « décision »². La crise décompose et, au même temps, pousse à la redéfinition des groupes à travers le travail idéologique de leurs porte-parole, ici les prophètes, dont je veux surtout souligner le génie de la reconstruction, l'entreprise.

En d'autres mots, pourquoi et comment devient-on *akurinu* ? Le fil conducteur de la recherche est le repérage de cette synthèse spécifique et des moyens pour y parvenir. C'est à partir de l'identité ethnique et à travers l'éthique qu'elle se reconstruit. Les *akurinu* proposent un visage alternatif au tribalisme : comment, tout en demeurant kikuyu et chrétien, devient-on un honnête citoyen ?

Il est légitime de les appeler des « prophètes d'église » puisque ces communautés offrent une dynamique toute particulière entre l'homme fort et sa communauté. A ce propos, le prophétisme ne puise pas ses adeptes parmi les démunis et les désespérés, mais chez des individus, ou plutôt des groupes d'individus, qui ont besoin de recadrer leur agir quotidien, le plus souvent des classes moyennes actives en forte mobilité sociale. Les prophètes ne leur offrent pas seulement la clef du paradis, mais aussi celle de leur vie quotidienne.

¹ « Il y a toujours la menace d'une crise à l'horizon de l'activité rituelle » (Augé, 1982, p. 282).

² *Krisis* en grec : décision.

C'est grâce au « ministère des rêves et de vision » qu'un équilibre est toujours possible entre l'idéologie proposée et son acceptation, entre l'attente de la communauté et l'offre du prophète. L'échec est représenté par la scission, puisque à l'intérieur de la communauté seule l'unanimité est consentie. C'est dans ce sens que les leaders *akurinu* établissent leur entreprise : ils s'attachent à proposer la reconstruction d'une identité qui demeure mobile avec des outils précis, le puritanisme kikuyu, le prophétisme, le système de classes d'âge ; cependant ils ne sont pas les seuls ouvriers de l'entreprise *akurinu* : ils opèrent en relation étroite avec les attentes communautaires et sont seulement les chefs du chantier identitaire constitué par l'ensemble de leurs fidèles.

Les mouvements prophétiques revendiquent tout d'abord le droit à l'emprunt et à la réinvention selon l'interconnexion entre les dynamiques religieuses et les dynamiques socio-politiques. Dans ce sens ils constituent, selon Marc Augé, « l'avatar ultime de la démarche païenne lorsqu'elle s'affronte aux défis de l'histoire » (Augé, 1982, p. 281). Cependant le contact avec les idées fondamentalistes et pentecôtistes peuvent endurcir les logiques des prophètes.

Première partie : présentation de l'objet

1. Définition de la problématique et choix méthodologiques :

L'étude de formes prophétiques inédites

Je m'attache à examiner les voies de transformation et de recomposition du prophétisme kikuyu touché par l'influence exogène et répétée du pentecôtisme. Une première difficulté réside dans le fait que le prophétisme kikuyu n'a jamais été l'objet de recherches monographiques, même si plusieurs auteurs se sont attachés à l'analyse d'autres prophétismes est-africains¹. Les études consacrées aux formes de religion kikuyu ne soulignent ni le rôle du prophétisme dans l'organisation religieuse et socio-politique des communautés, surtout dès la fin du XIXème siècle, ni ses recompositions dues aux apports du pentecôtisme. La composante prophétique entre en relation dialectique avec le pentecôtisme conquérant des églises fondamentalistes par des vagues successives : au début du XXème siècle, dans les années 30-40 et, plus récemment, dans un continuum qui atteint son comble dans les années 80. Dans les analyses proposées du prophétisme millénariste kikuyu des *Watu wa Mungu* (en kiswahili : les Hommes de Dieu), le rapport avec les formes prophétiques précédentes fait défaut et l'interprétation qui lie leur émergence à la crise est largement privilégiée. L'utilisation des diktats missionnaires fondamentalistes pour bâtir une nouvelle idéologie religieuse a aussi été totalement ignorée.

L'étude des communautés religieuses des *akurinu* qui se forment autour d'une figure prophétique fondatrice est un des observatoires possibles d'une forme de religion de la modernité qui se conjugue au pluriel « sans qu'on sache s'il faut y voir un excès de modernité (surmodernité ?)² ou un nouveau régime de la modernité (postmodernité ?) » (Mary, 2000, p. 117). Le manque d'études de référence et de publications majeures sur les *akurinu* à l'époque contemporaine, l'absence de théorisations systématiques sur le sujet, l'ampleur du phénomène, le fait qu'il touche l'ethnie majoritaire du Kenya et colonise progressivement toutes les régions du pays en font un sujet incontournable dans l'histoire des mouvements religieux en marche.

¹ Les ouvrages dirigés par Anderson & Johnson, 1991 et 1995 ; Johnson, 1997 (I°1994) ; Bernardi, 1989 (I°1959) ; Berntsen 1979 ; Bonte 1978 ; Waller 1979.

² Selon Marc Augé, la « surmodernité » trouve sa modalité essentielle dans l'excès (Augé, 1992, p. 42).

1.1. Annonce du plan de la thèse

Dans cette thèse je m'attache à suivre le prophétisme *akurinu* du Kenya dans ses transformations tout au long de son histoire. Pour rendre l'approche des différentes églises moins éclaté, dans une première partie je présente leurs caractéristiques générales. Dans cette exploration de l'organisation *akurinu*, j'aborde le mode de reproduction, les milieux sociaux concernés ainsi que quelques histoires des fidèles. Un récit détaillé des caractéristiques des églises ainsi que du prophétisme, à travers la présentation du leadership, complète cette panoramique introductive.

La deuxième partie est historique. Je retrace ici les sociétés kikuyu précoloniales, leur mode de reproduction et leur histoire en fonction des questions religieuses qui seront développées par la suite en relation aux prophètes. Une analyse des acteurs religieux chez les Kikuyu ainsi que des croyances précoloniales aboutissent à une problématique qui suivra tout au long de ma recherche, notamment l'instabilité structurelle kikuyu et l'indistinction entre la politique et la religion. La problématique d'époque coloniale concerne plus particulièrement le premier prophétisme kikuyu, celui des Hommes de Dieu et sa survie à travers l'élaboration d'un idiome religieux biblique.

Dans la troisième partie je m'attache à la définition des différents « christianismes » des Kikuyu à travers l'analyse des rapports entre la religion et la politique au Kenya et ensuite à la définition de la relation des prophètes *akurinu* avec la politique et la société. La construction du « croire » *akurinu* passe à travers l'analyse comparée de leurs doctrines, puis de leurs éthique, de leur code législatif et du sens de la conversion. Dans le dernier chapitre je montre les prophètes en action : à travers l'exploration des cérémonies, j'aborde la variété de leur monde rituel.

1.2. Pour une dimension internationale du prophétisme : l'idiome est-africain

Il y a des formes religieuses qui se prêtent à l'hybridation. Déjà à l'époque précoloniale, le prophétisme est-africain a été transnational. Dans l'étude de cette forme religieuse, les emprunts et les échanges culturels apparaissent importants. L'hypothèse trompeuse de l'isolement socioculturel et tribal des Africains, cadette de celle, plus générale, du

cloisonnement des sociétés, est définitivement ébranlée³. Des études historiques et anthropologiques sur la réalité composite et transnationale des communautés précoloniales en font des phénomènes « mobiles ». Les différences culturelles répondent à une logique de complémentarité, les relations se basent principalement sur l'échange. Les groupes ethniques se remodelent par fission et fusion. On parle « d'espace international » (Copans, 1978, p. 97) et de « chaînes de sociétés » (Amselle, 1977, p. 275).

De même les relations communautaires en Afrique de l'Est reposent sur une telle dynamique : les échanges et les migrations sont la principale réponse aux changements climatiques et démographiques (Ambler, 1988 ; Peatrik, 1998). Nombreuses sont les caractéristiques sociales, politiques et religieuses que se partagent les communautés, communautés qui seront définitivement fixées en tribus avec la colonisation et qui sont devenues aujourd'hui des ethnies en concurrence.

L'étude d'un prophétisme est-africain qui veut se fixer une perspective historique ne saurait ignorer l'ensemble des ouvrages récents concernant de nombreux prophètes et mouvements prophétiques d'Afrique de l'Est. Les historiens confirment que les sociétés d'Afrique Orientale avaient leurs prophètes déjà avant la colonisation et ceci permet d'abandonner l'interprétation qui lie la naissance du prophétisme africain à l'anomie ouverte par la colonisation (Anderson & Johnson, 1995 ; Johnson, 1997 I°1994). Leur critique se concentre sur la lecture du « prophète de la crise » accomplie par des ethnologues comme Evans-Pritchard (1940; 1956) et Beattie & Middleton (1969) qui appliquent au contexte africain la théorie wébérienne sur la genèse de telles formes religieuses⁴. Le charisme wébérien est critiqué par Pierre Bourdieu, selon lequel le prophète se trouve « socialement prédisposé à éprouver et à exprimer avec une force et une cohérence particulières des dispositions éthiques ou politiques déjà présentes, à l'état implicite, chez tous les membres de la classe ou du groupe de ses destinataires » (Bourdieu, 1971, p. 332). Une double dynamique est donc au

³ Pour une discussion sur les théories concernant les « sociétés closes » voir en dernier Amselle, 2002 (pp. 28-39).

⁴ Selon Weber (« Economie et société », « L'Ethique économique des religions mondiales » et « Le Judaïsme antique »), l'émergence prophétique se déploie dans un moment de crise et de souffrance de la communauté, moment qui porte à une rupture dont le prophète se fait porte-parole. Le charisme oppose le prophète (un révolutionnaire qui exerce la domination charismatique) à la domination traditionnelle canonisée, pour laquelle il est un homme nouveau. Il s'oppose également à la parenté, avec laquelle il provoque une rupture. Son opposition à la hiérarchie dérive de sa dévalorisation de toute forme de magie, que la hiérarchie pratique largement.

cœur des prophétismes africains : si « l'idiome prophétique »⁵ peut émerger ou prendre une nouvelle importance en réponse à des événements historiques (les « situations extraordinaires » dont parle Bourdieu⁶), le prophète, lui, est concerné par sa « communauté morale »⁷ à un niveau social ou politique qui ne se limite pas à la crise. Il est une autorité morale, ainsi que « le baromètre du comportement social et politique » des siens (Anderson & Johnson, 1995, p.18). Le prophétisme cristallise les caractéristiques culturelles d'une société, tout en les modifiant avec des apports savamment choisis : à travers l'appropriation culturelle, il renouvelle l'espace identitaire de sa communauté. Mais le doute et le scepticisme d'une partie de la société le soumettent à des « épreuves de validation », grâce auxquelles les prophéties les plus importantes sont affinées avec le temps. Le prophète est au centre de la recomposition des traditions, son message est dynamique et change avec le temps, le contexte, l'environnement. Par son capital de rupture avec le passé, à travers le refus des rites et des pratiques religieuses magiques, il propose un renouvellement de la tradition religieuse dans laquelle il est par ailleurs inscrit, il est ainsi inventeur « du futur eschatologique et, par là, de l'histoire comme mouvement vers le futur » (Bourdieu, 1971, p. 333).

Les mutations les plus récentes ne sont pas abordées dans les ouvrages des historiens sur les prophétismes de l'Afrique de l'Est et leurs liens avec l'idiome chrétien des missionnaires demeurent très marginaux. Il faut donc ouvrir la perspective historique à une démarche plus anthropologique puisque si « l'espace de l'anthropologie est historique en plusieurs sens... le temps de l'historien, parce qu'il est toujours appréhendé dans un espace déterminé, est anthropologique en plusieurs sens également » (Augé, 1994, p. 21). D'autre part, un tel corpus d'études ouvre des possibilités comparatives qui prennent en compte l'histoire. Ainsi on peut définir un idiome prophétique est-africain : caractérisé par son inaptitude à évoluer au-delà de communautés restreintes, c'est un prophétisme de « petits prophètes » en concurrence, similaires aux prophètes ivoiriens de la « deuxième génération » (Augé, 1987 ; Dozon, 1995 ; Mary, 1997). Ces prophètes sont bien différents de ceux de la recomposition nationale,

⁵ La notion de *prophetic idiom* explique comment des comportement religieux peuvent changer : un nouvel idiome peut émerger ou encore un terme peut prendre une importance inattendue, comme le mot *nabi*, introduit dans les langues locales par les chrétiens et les musulmans et utilisé pour différencier les prophètes des devins (Anderson & Johnson, 1995, p. 13).

⁶ « Le prophète est moins l'homme « extraordinaire » dont parlait Weber que l'homme des situations extraordinaires, celles dont les gardiens de l'ordre ordinaire n'ont rien à dire, et pour cause, puisque le seul langage dont ils disposent pour les penser est celui de l'exorcisme » (Bourdieu, 1971, p. 332).

⁷ « *That community whose members have reciprocal moral obligation to each other* » (Anderson & Johnson, 1995, p. 18).

comme le harrisme, le kimbanguisme ou ceux des Eglises Aladura. Les figures prophétiques de l'Afrique de l'Est demeurent éparpillées et cherchent à échapper aux tensions dues à une surpopulation religieuse, qui peuvent être contournées uniquement par la reproduction segmentaire des familles prophétiques.

Le glissement prophétique dans la sphère politique est évidente : maints prophètes d'Afrique de l'Est sont liés aux cérémonies d'initiation et participent à la mise en place de nouveaux statuts, ils confèrent dignité et reconnaissance sociale. Même si, le plus souvent, l'influence et les messages des leaders religieux ne sont pas autonomes mais contrôlés par le pouvoir politique des anciens. Kenyatta (1992 (I°1938)) appelle les prophètes kikuyu *arathi* (sages ou visionnaires) et leur prête un rôle très important dans le conseil des anciens. Ces prophètes montrent déjà un visage christianisé, mais ils se servent aussi d'un mode d'inclusion païen, ils tolèrent le cumul et parasitent d'une manière évidente le pouvoir d'autres figures politico-religieuses (leaders de guerre, faiseurs de pluie, chefs de cérémonies d'initiation, devins-guérisseurs). Ils possèdent une habilité à « élargir l'éventail de leurs pouvoirs, à incorporer des éléments d'autres champs de pouvoir pour se créer un rôle propre »⁸. C'est dans le « prophète de guerre », homme au rôle politique important, qu'on analysera également ce cumul.

1.3. Un peuple paria en situation coloniale : les christianismes des Kikuyu

Dans la définition d'un groupe religieux, la question de l'ethnie est cruciale, puisque la religion s'empare de clivages politiques et participe à la composition d'idéologies qui nourrissent les identités ethniques. Depuis la fin des années 1960, des anthropologues se sont interrogés sur la validité des définitions classiques d'ethnie (Mercier, 1968 ; Barth, 1969, cit. par Amselle & M'Bokolo, 1999 (I° 1985), p. 1) ; plus récemment, plusieurs ont reconnu l'utilisation politique des notions de clan ou de lignage, les flottements et les transformations de ces « catégories fonctionnelles » en ethnie, ainsi que la parallèle réappropriation des ethnonymes de la part des populations concernées (Amselle & M'Bokolo, 1999 (I° 1985) ; Amselle, 1990).

⁸ « To expand the range of their powers, to incorporate elements from other fields of power to create a role for themselves » dit Waller à propos des prophètes maasai (1995, p. 34).

Au problème décisif de l'éventuelle inexistence de l'ethnie étudiée, Lonsdale (1992, 1996) répond en examinant la question des Kikuyu du Kenya d'un point de vue « interne ». Il dépasse ainsi le leitmotiv de la déresponsabilisation des peuples africains vis-à-vis du tribalisme. L'auteur reconnaît de nombreuses « voies internes » de l'ethnicité qui contredisent la « vision unanimiste » si souvent plaquée sur elle de l'extérieur (Lonsdale, 1996, p. 98). La concurrence entre les différents porte-parole des identités kikuyu qui se servent des discours des colons et des missionnaires pour renforcer leur assise sociopolitique, donne naissance à de nouveaux débats sur ce qu'est l'accomplissement personnel et l'ethnicité morale. Le christianisme est à l'œuvre dans les nouveaux champs de l'identité et de la « kikuyauté » : chez les Kikuyu il est né pluriel (Lonsdale, 1999). Sandgren (1989) souligne que le christianisme est le facteur qui a amené le plus d'antagonisme entre les différentes communautés. En réalité, des clivages importants existaient déjà avant et la conversion semble accroître les rivalités politiques entre les lignages (*mbari*), étant donné que les « offres missionnaires » étaient aussi en compétition. Les anciens clivages se remodelent et parfois s'inversent sur la base de croyances, de rituels et de rôles importés : les jeunes *athomi* (les « lecteurs »), chrétiens et éduqués, prônent un certain sauvetage de la « tradition kikuyu », les anciens qui ne sont pas tous chrétiens et illettrés, appuient les missionnaires dans l'abandon des traditions (notamment l'excision des filles). Les prophètes seront les porte-parole d'une identité kikuyu en compétition avec les autres, une identité qui refuse la situation coloniale mais épouse les principales postures missionnaires.

La rencontre du missionnaire et du devin (qui deviendra bientôt prophète) produit une interaction subite dans laquelle il faut prendre en compte les contraintes culturelles de deux termes en question, le païen et le chrétien, comme le font John et Jean Comaroff pour les Tswana (1991 et 1997). Les missionnaires, armés d'une « conscience contradictoire » cherchent à construire un Eden africain rural et moral, mais finalement ils sont des vecteurs de la modernité et de la prolétarianisation⁹. En ce qui concerne les Kikuyu, l'offre missionnaire stricte et intransigeante des églises protestantes fondamentalistes modifie radicalement leur

⁹Selon André Mary : « La contradiction constante entre les intentions explicites et les pratiques implicites, entre les significations véhiculées et les signifiants utilisés (images ou symboles), entre les valeurs affichées et les modes de vie pratiqués, conduira à ce paradoxe qu'en définitive les formes matérielles et symboliques de la culture occidentale (les formes architecturales et les représentations corporelles, la connaissance médicale et la production agricole) feront l'objet d'une appropriation indigène plus lente mais plus sûre que les termes du message évangélique qui resteront pour leur part globalement incompris ou rejetés » (Mary, 2000, p. 10).

code moral. Les changements des missionnaires en contact avec le monde païen restent largement à écrire (Peterson, 1997).

Comme d'autres prophètes et d'autres mouvements de peuples colonisés, les prophètes kikuyu ont essayé de dominer et reconverter le désordre socioculturel à travers l'élaboration de croyances et surtout des rituels intégrant les éléments missionnaires qu'ils affirment rejeter dans leur totalité. Le prophétisme kikuyu des *Watu wa Mungu* (Gens de Dieu) est une des expressions originales du christianisme kikuyu et sans doute la moins étudiée jusqu'à présent.

Deux sont les positions critiques vis-à-vis des Gens de Dieu (*Watu wa Mungu*), l'une constructive et analytique, l'autre négative et méprisante. La première approche cache pourtant un piège évident, car il s'agit d'auto-reflexions et l'auto-analyses d'auteurs kikuyu. Jomo Kenyatta, premier Président du Kenya et anthropologue fonctionnaliste, veut, dans sa monographie sur les Kikuyu, apporter la preuve de la dignité de sa « tribu » (Kenyatta 1938, pp. 269-279) : les *Watu wa Mungu* sont les représentants d'une « kikuyauté religieuse », un mouvement autonome, indépendant des missions et qui découle avant tout de la tradition prophétique kikuyu. Mais il ne nie pas l'existence de leur syncrétisme¹⁰. L'ancien *morathi* (prophète) E. Kinyanjui démentit tout contact important avec des missionnaires ainsi que tout syncrétisme (Kinyanjui, 1973), mais il se contredit quand il analyse la naissance du mouvement du point de vue du fondamentalisme d'origine protestante dont il est porte-parole.

Jocelyne Murray reconnaît une influence au moins marginale de l'*African Inland Mission*, église américaine fondamentaliste¹¹, pourtant l'auteur hésite à définir les églises *akurinu* comme syncrétiques. Les appeler ainsi ou rechercher des survivances religieuses « est moins que suffisant ; nous devrions voir que leurs leaders répudient fortement les croyances et les coutumes traditionnelles, se battant consciencieusement pour un nouveau code de conduite »¹². C'est aussi l'opinion de Philomena Njeri, auteur d'une maîtrise sur la *Holy Ghost*

¹⁰ « *Their prayers are a mixture of Gikuyu religion and Christian ; in these they add something entirely new* » (Kenyatta, 1992 (1938), p. 274).

¹¹ Les fondamentalistes (*World's Christian Fundamental Association*) sont prêts à défendre « *The Fundamentals* », les 90 articles parus entre 1910 et 1915 aux Etats Unis en réaction au libéralisme protestant. L'inerrance des Ecritures est un point essentiel : la Bible est exempte d'erreurs puisqu'elle « est » la parole de Dieu (Willaime, 1995, pp. 603-6049).

¹² « *To call them « syncretic » or to search for religious survivals is less than sufficient ; we shall see that their leaders strongly repudiated traditional beliefs and customs, consciously striving for a new code of conduct* » (Murray, 1973, p. 199).

Church of East Africa, résultat d'un travail de terrain chez les *akurinu* dans la Province Centrale du Kenya (Njeri, 1984). « Bien que certaines croyances et pratiques des *akurinu* peuvent apparaître syncrétiques, affirme-t-elle, ils (les *akurinu*) sont essentiellement chrétiens et bibliques » (Njeri, 1984, p. 7). Les conclusions de Lonsdale vont dans le même sens : la théologie puritaine des prophètes ne doit rien aux missionnaires ni aux Kikuyu, mais tout aux Ecritures (Lonsdale, 1999, p. 210). Pourtant j'aurais l'occasion de montrer que la rencontre entre le prophétisme kikuyu et la culture pentecôtiste et fondamentaliste des missionnaires constitue l'originalité des *akurinu* : il s'agit d'analyser ces parcours religieux grâce à l'emploi des « paradigmes » de l'élaboration syncrétique (Mary, 2000 (II)).

Les détracteurs des prophètes kikuyu les accusent d'usurper la bonne tradition prophétique judéo-chrétienne et de la contaminer avec leur paganisme. Les « faux prophètes » sont primitifs, amoraux, victimes d'une hystérie collective, ou bien des malades mentaux ou des fanatiques (Pich, 1934 ; Farsons, 1949 ; Welbourn, 1961, p. 140 ; dossiers des Archives Nationales du Kenya). On leur reproche de vouloir conserver la coutume d'exciser les filles après les avoir séduites sans en payer le « prix » (Church of Scotland Mission, 1931, pp. 49-50). Les nombreux témoignages des administrateurs britanniques, à partir des années 1930, constituent une base fondamentale pour comprendre la dimension politique transversale des prophètes. La thèse de la collusion avec des mouvements politiques comme la *Kikuyu Central Association* (DC/FH/2/1/4) trouve des partisans. Mais R. Buijtenhuijs, dans son ouvrage sur les Mau-Mau, considère à juste titre que les liens entre les Mau-Mau et les *Watu wa Mungu* n'étaient pas très significatifs (Buijtenhuijs, 1971, pp. 138-141 et pp. 311-313).

L'émergence des *Watu wa Mungu* est liée le plus souvent à la « crise sociale » elle-même liée au colonialisme (Murray, 1973). S'agit-il effectivement de « vrais révolutionnaires », seraient-ils les seuls Kikuyu capables de refuser le culte de la richesse et de la propriété privée ? (Lonsdale, 1992, 1999). Ces mouvements semblent politiques au sens général, mais sont-ils favorables à des actions proprement politiques ? Ou bien leur prophétisme est-il parallèle au nationalisme kikuyu ?

1.4. Des voies de recomposition et de salut : le dynamisme communautaire des *akurinu*

Comment un prophétisme ayant des caractères ethniques évidents se recompose-t-il grâce aux apports du pentecôtisme défini par la transnationalité¹³? La souplesse, reconnue par les auteurs¹⁴, de cette forme religieuse, est au moins comparable à l'aptitude au cumul et à la polysémie typique des prophètes, qui sont capables de « capter les crises et les évolutions problématiques de la vie sociale » (Dozon, 1995, p. 233). Corten & Mary trouvent qu'à travers sa plasticité « le pentecôtisme récupère des éléments et s'approprie des schèmes qui sont au cœur des cultures populaires qu'ils stigmatisent ». Ils insistent ainsi sur sa vocation de mobilisation identitaire et politique (Corten & Mary, 2000, pp. 16-17). Cette forme religieuse poursuit d'une manière évidente le travail prophétique de diabolisation des esprits et contribue au dualisme entre Bien et Mal (Meyer, 1999 ; Corten & Mary, 2000, p. 19). Mais l'ambiguïté du pentecôtisme réside dans le fait qu'il favorise à la fois la reconstruction communautaire (Gifford, 2000, pp. 103-117 ; Devish, 2000, pp. 119-141) et glisse vers l'absence de débat et vers le durcissement des identités (Marshall, 1995, 239-260 ; Mary, 2000 (III), pp. 143-163).

« Le lien entre la sphère religieuse et la sphère politique n'est ni explicite ni strictement fonctionnel. Elle consiste en des échanges plus ténus » (Bayart, 1996, p. 63). Quelle est la réponse politique des *akurinu* ? Sont-ils définitivement pentecôtisés dans le sens de la transnationalisation et du désengagement politique ou ont-ils tendance à intervenir en politique, attitude typique des Kikuyu ? Les pentecôtistes sont-ils « opposés à la lutte entre classes sociales, entre ethnies, entre nations et entre partis politiques défendant avant tout les intérêts de leurs clientèles électorales » (De Surgy, 2000, p. 52) ? Sont-ils tous dans une situation d'attente millénariste comme le souligne Droz pour les pentecôtistes kikuyu (2000, pp. 81-101) ? Ou sont-ils plutôt appelés à témoigner de leur excellence « dans le monde » comme le soutient Pierre-Joseph Laurent pour les Assemblées de Dieu au Burkina Faso (2003, p. 243) ? Aujourd'hui peut-on nier l'engagement politique du fondamentalisme chrétien, en Afrique et ailleurs ? Déjà Maupeu reconnaissait aux pentecôtistes kenyans liés au Réveil Est-Africain un penchant pour l'opposition au régime à l'époque du Président Moi (Maupeu,

¹³ Il s'agit, selon Corten, de « la principale transnationalisation religieuse du XXe siècle » (Corten, 1995, p. 70).

¹⁴ « Un protestantisme émotionnel soulignant l'immédiateté de l'action divine et son efficacité, offrant une certaine plasticité doctrinale et liturgique et présentant une forte capacité d'interaction avec les cultures religieuses de l'émotion et de l'agir divin... tel nous apparaît le pentecôtisme. Une expression religieuse qui, en fonction des moyens de communication avec le divin qu'elle privilégie (hymnes, parlés en langues, rêves, formes spontanées de cultes) s'avère particulièrement apte à se couler dans des cultures et des langues très

1991) et de même Ndung'u (1994) admettait l'intérêt des leaders *akurinu* pour la politique. Mon analyse va dans leur sens.

Dans l'étude d'une communauté d'*akurinu* de bidonville j'ai prouvé que de telles églises se basent sur une structure lignagère partiellement réinventée (Morovich, 1996). Ces mouvements sont caractérisés par la puissance des liens communautaires. Chaque groupe travaille « le croire »¹⁵ de manières différentes, selon son moule spécifique : parfois l'excision féminine, vecteur d'une identité ethnique, conserve une place centrale et demeure le fondement de la conversion, parfois elle semble abandonnée. Le pentecôtisme et le prophétisme rendent possible la réinterprétation et acceptable le glissement de la notion de souillure physique à celle de péché : les concepts de dons charismatiques, de Salut Personnel, ainsi que l'importance nouvelle de Jésus le Sauveur, remplacent progressivement la transformation du sens de l'impureté. Comment se recompose le dispositif du croire des *akurinu* ? A travers quels remaniements s'opère l'adéquation ? L'acte de conversion résume cette nouvelle identité, qui s'établit, comme un pont, entre le passé, le présent et le futur. Les croyances et les rituels pentecôtistes semblent permettre aux *akurinu* de sortir du communautarisme traditionnel et servent de moyen d'adéquation à une réalité qui impose des mutations. C'est grâce à la réinterprétation que ces changements apparaissent les plus acceptables : cela implique des répétitions et des glissements, mais le résultat final n'est-il pas une métamorphose des croyances ?

Le prophète est le garant de ces glissements de sens et souvent il les anticipe : il est un témoin symbolique de sa communauté, un invertisseur infatigable de codes (Zempleni, 1975). Quelles sont les vertus spécifiques du prophète *akurinu* ? Quelles sont ses communautés de référence ? Une forte mobilité sociale caractérise certains groupes, surtout en ville¹⁶. Y aurait-il une relation entre l'économie de ces groupes *akurinu* en ascension sociale et la religion proposée par les prophètes ? Pour le dire avec Weber, la religion (*akurinu*) a-t-elle donné à l'éthique (*akurinu*) sa

diverses permettant à des individus d'être pleinement eux-mêmes tout en étant pentecôtistes (Willaime, 1999, p. 15).

¹⁵ Cette notion est détaillée par Danièle Hervieu-Léger, selon laquelle « on y incorpore, outre les objets idéels de la conviction (les croyances proprement dites), toutes les pratiques, les langages, les gestes, les automatismes spontanés dans lesquels ces croyances sont inscrites. Le « croire », c'est la croyance en actes, c'est la croyance vécue » (Hervieu-Léger, 1993, p. 105).

¹⁶ Selon Weber : « On peut, pour les différentes religions données, désigner la plupart du temps des couches sociales dont la conduite de vie a exercé une influence particulièrement importante » (Weber, 1996, p. 333).

physionomie¹⁷ ? La richesse, apparemment méprisée par les *Watu wa Mungu*, semble être la preuve de la réussite pour les *akurimu* urbains et lettrés et, pour les démunis de bidonville, la récompense de l'espoir.

1.5. De l'utilisation des typologies pour classer les mouvements religieux africains

Mon objectif n'est pas de donner une théorisation générale des mouvements religieux africains, il est cependant impératif de situer les églises étudiées dans un panorama théorique préexistant, notamment en ce qui concerne leur classement. Mais que faut-il garder des typologies africaines ? Partons d'un constat pessimiste : l'espoir que tout classement détaillé puisse devenir une référence commune est naïf, les variantes en jeu étant trop nombreuses (Fernandez, 1978, p. 203). Les typologies comportent d'autres risques : *in primis* celui de comparer des ouvrages sans s'interroger sur leurs sources et ensuite de dépendre de la qualité de telles analyses¹⁸. L'effort de trouver des dénominateurs communs porte à négliger les contextes historiques, sociaux et politiques et parfois la lecture est simplifiée et trop générale¹⁹. L'application mécanique d'une typologie peut altérer sérieusement toute analyse dialectique du processus historique dans l'analyse d'un mouvement qui naît dans un contexte mais peut se développer ensuite dans un autre.

Derrière chaque typologie demeure un auteur. Souvent les premières tentatives de classification des mouvements religieux africains (selon des catégories de pensée bien occidentales) relève de l'œuvre de missionnaires ou d'auteurs liés à des contextes missionnaires : Sundkler (1948), Turner (1967) et Barrett (1968) se sont souvent intéressés au « degré de christianisation » d'un mouvement. C'est pourquoi la dichotomie païen-chrétien se

¹⁷ « Une éthique religieuse peut bien, dans tel ou tel cas, avoir subi profondément des influences sociales, conditionnés par des facteurs économiques et politiques, mais ce sont d'abord des sources religieuses et, en premier lieu, le contenu de leur révélation et de leur promesse qui ont donné à cette éthique sa physionomie » (Weber, 1996, p. 335).

¹⁸ Un exemple de mauvaise typologie, sans ôter à son auteur ses mérites, est celle de Turner (1967). Parmi les mouvements religieux africains, l'auteur décèle trois types : les néo-païens (*neo-pagan* « *New forms of the old religion* » p. 6), les hébraïstes (*hebraist* « *Those movements that have made a radical break-through from paganism, by the rejection of idolatry and all magical practices in favour of faith in the one God they find in the Old Testament, but which have not reached a Christian position* » p. 8) et les chrétiens (*christian*). L'auteur considère le degré de christianisation comme une « évolution » d'une étape à l'autre. En ce qui concerne les *Watu wa Mungu*, Turner les définit à la fois de « néo-païens révilalistes » et d'« hébraïstes judaïstes ». Il parle du même groupe religieux à travers les témoignages de deux auteurs qui soulignent des aspects différents du même mouvement : le missionnaire Beecher met en évidence leurs aspects « païens », tandis qu'un auteur kikuyu souligne leurs aspects bibliques.

¹⁹ Par exemple « la religion des opprimés » de Lanternari, 1960.

trouve au cœur de leurs définitions. Le missionnaire n'a pas seulement le but de définir comme chrétien un mouvement religieux ou de lui refuser cette appellation, il a également tendance à l'empathie avec les leaders des mouvements, dont l'existence même prouve l'universalité du message chrétien (Fernandez, 1978, p. 199).

La classification part le plus souvent du dualisme entre la stabilité de certaines églises africaine et la fissiparité d'autres. L'étude pionnière demeure celle de Sundkler (1948) qui, à travers une comparaison entre la société et les rituels zoulou, d'une part, et les rituels des églises indépendantes de l'autre, d'autre part, divise les mouvements étudiés en Afrique du Sud en deux groupes majeurs. Les églises « éthiopiennes », qui limitent leur référence à la « tradition », sont structurées et hiérarchisées ; les églises « sionistes », plus effervescentes et syncrétiques, sont dépourvues de pouvoir centralisé et soumises à la fission perpétuelle²⁰. Ce dualisme classificatoire est employé par d'autres auteurs. Balandier (1955) retrouve les deux tendances dans son analyse comparée du kimbanguisme congolais (l'idéaltype, selon lui, du mouvement proto-nationaliste et du messianisme africain) et du bwiti gabonais (qui n'a pas de tendance unitaire et est incapable d'effacer « le souvenir des antagonismes ethniques »). Augé (1987) remarque que la typologie sundklerienne peut s'appliquer aussi à Afrique de l'Ouest : dans l'église harriste on décèle également une tendance institutionnelle « forte », tandis que, dans plusieurs prophétismes locaux, l'effervescence est évidente. Mais l'église harriste elle-même maintient aussi une tendance évidente à la fissiparité, comme le souligne aussi Dozon (1995). La fissiparité doit être comparée non seulement dans les différents contextes sociaux, mais aussi au long de l'histoire du même mouvement comme j'essayerai de la faire à travers l'exemple de l'église *United Assemblies of Israel Church of God* (Riruta, Nairobi).

En 1955, Balandier considérait le kimbanguisme comme le type « parfait » du mouvement proto-nationaliste et du messianisme africain tandis que le mouvement Bwiti des Fang du Gabon lui semblait incapable de générer l'unité ethnique, presque en décalage avec l'effort nationaliste. Aujourd'hui on aurait tendance à inverser la perspective classificatoire : les mouvements effervescents et les petits prophètes apparaissent beaucoup plus nombreux et compréhensibles, tandis que les proto-prophètes (Harris, Kimbangu) sont des exceptions, la norme étant la multiplicité, la diversification, la fissiparité. Ces mouvements constituent un

²⁰ « *Old wine in new wineskins* » est la métaphore très connue de Sundkler (un bon choix pour des fidèles qui ne boivent pas d'alcool...).

exemple d'une modernité plurielle, éclatée et qui tend à l'individualisation des parcours religieux.

Une classification des mouvements religieux apparaît particulièrement complexe au Kenya actuel à cause d'une « nébuleuse évangélique » en pleine expansion (Maupeu, 1998) qui influence des mouvements ayant au départ des caractéristiques opposées (ethnisme et transetnicité par exemple) et touche aussi bien les églises missionnaires que les indépendantes. La distinction entre les « églises missionnaires » et les « églises indépendantes » apparaît ainsi dépassée et garde surtout une utilité historique. Une nouvelle grille pour la définition d'une typologie réactualisée des églises du Kenya doit tenir compte du rapport au pouvoir politique en place, de la relation avec un réseau d'aide matérielle et de la présence dans la hiérarchie de leaders étrangers. L'absence ou la présence de tels facteurs déterminent certains aspects de l'église et leur combinaison conditionne les parcours et les choix individuels. Le rapport avec le pouvoir est toujours à prendre en compte dans l'ascension et la fortune d'une dénomination religieuse.

Dans l'article déjà cité (*The Kikuyu Spirit Churches*, 1973) Murray refuse l'utilité d'employer la typologie de Sundkler pour définir les communautés prophétiques kikuyu : « L'utilisation de l'étiquette « Ethiopienne » ou « Sioniste » n'a pas réellement servi à une analyse plus précise »²¹. Il demeure néanmoins utile, à mon avis, de ne pas l'écarter totalement. Les *akurinu* se situent sans doute parmi les « sionistes », communautés « effervescentes » et sans pouvoir centralisé. Cependant une tendance récente à l'unification s'exprime dans les idées des jeunes *akurinu* urbains et « pentecôtisants ». Murray, dans un autre article, définit les *akurinu* des *Spirit Churches*, professant le baptême par le Saint-Esprit (Murray, 1973 (II), pp. 129-133) mais cette définition ne tient pas compte de deux influences majeures que ces mouvements subissent, le prophétisme kikuyu et le pentecôtisme, des éléments qui restent à examiner.

²¹ « The use of labels like « Ethiopian » and « Zionist » has not really assisted us to a more precise analysis » (Murray, 1973, p. 198).

1.6. La diversification de la méthode de terrain

L'anthropologie et l'histoire sont deux disciplines qui entretiennent un « rapport de proximité » puisque « si l'espace est la matière de l'anthropologie, c'est un espace historique, et si le temps est la matière première de l'histoire, c'est un temps localisé et, en ce sens, anthropologique » (Augé, 1994, p. 14). L'anthropologue qui ne veut pas renoncer à la perspective diachronique doit accomplir le travail de l'historien si les sources qui concernent son objet de recherche ne sont pas encore analysées. Dans le recours à des sources de première main et aux documents des Archives Nationales de Nairobi, j'ai donc adopté une posture historique. Lorsque les monographies sur les Kikuyu ne traitaient pas le sujet religieux en particulier, je les ai « fouillées ». Les ouvrages les plus anciens sur les Kikuyu (Routledge & Routledge, 1910 ; Hopley, 1967 (I°1922) ; Cagnolo, 1933 ; Kenyatta, 1992 (I°1938), Leakey, 1977) apportent une quantité d'informations sur le prophétisme (tout en utilisant une terminologie pas toujours appropriée) que j'exploite d'une manière « archéologique ». L'opinion et le type d'analyse des auteurs étant conditionnés par l'esprit de l'époque, le milieu de provenance et l'appartenance religieuse, j'ai soumis leur analyse au questionnement idéologique.

Pour préciser les caractères de la religion des *akurinu*, une définition préalable de la religion kikuyu était incontournable. Mais jusqu'à quel point peut-on reconstruire des structures religieuses d'un passé marqué par l'oralité ? Quel crédit peut-on accorder au prétendu monothéisme kikuyu, inventé par les missionnaires et sanctifié par Jomo Kenyatta, le metteur en scène le plus illustre de l'identité kikuyu ? Le terrain de la définition du paganisme kikuyu est glissant, je m'efforce cependant d'y trouver quelques points d'évolution pour m'attacher à la définition de ses modalités de changement.

Dans l'étude de l'identité religieuse de plusieurs communautés qui se définissent au pluriel mais avec le même nom (*Akurinu Churches*), je défends la nécessité de rompre avec l'unité du temps, le « maintenant » ethnographique, ainsi qu'avec le terrain unique (l'« ici » de l'ethnologue en relation fusionnelle avec « son » terrain). Une perspective comparée ne doit pas mener à l'éclatement de la recherche et de ses résultats²² : la dimension identitaire reste le fil conducteur des enquêtes. La pluralité des terrains pour la définition d'une forme religieuse

n'est guère exceptionnelle et compte des exemples illustres (B. Sundkler pour les églises d'Afrique du Sud, J. Peel pour les communautés Aladura du Nigeria sont parmi les plus connus). Comme le dit L. Fallers dans la préface à l'ouvrage de J. Fabian sur les communautés religieuses Jamaa, le fait que les membres des églises soient dispersés et ne constituent qu'une minorité par rapport à leur ethnie dicte un changement au niveau de la méthode d'enquête. Ainsi, l'observation participante d'un seul « microcosme social localisé » n'est pas viable et le passage à des unités socioculturelles différentes est nécessaire (Fallers, 1970, p. xi).

De septembre 1993 à août 1998 je résidais à Nairobi²³ où j'étais *mwalimu* (enseignante). Mes premières enquêtes sur les *akurinu* ont été menées de juin 1994 à mars 1996 (maîtrise et DEA) et ont concerné surtout une église urbaine de milieu défavorisé. Par la suite, l'élargissement du terrain s'imposait : des rencontres sporadiques avec des jeunes *akurinu* de classe moyenne m'avaient persuadée de l'importance du mouvement dans les milieux non-défavorisés. Leur idéologie était partiellement différente de celle des fidèles précédemment rencontrés. Une réalité religieuse composite apparaissait aussi grâce à quelques ouvrages sur les *akurinu* de la Province Centrale (Njeri, 1984 ; Ndung'u, 1994). Un travail de terrain successif, d'octobre 1997 à août 1998, s'est principalement²⁴ concentré sur les communautés suivantes :

- deux églises urbaines de milieu défavorisé (*Spirit Church* du bidonville de Kawangware du côté de la route Lenana et *United Assemblies of Israel Church of God*, du bidonville de Kawangware-Riruta Satellite) ;
- deux églises urbaines de la petite bourgeoisie, *Prophets' Church* de Bahati, (Nairobi) et *Holy Ghost Church of East Africa* d'Huruma (Nairobi) et le mouvement de jeunes étudiants *akurinu* de Nairobi (*Akurinu Student Fellowship*) ;
- quelques églises de la Province Centrale (surtout de Murang'a).

²² La légitimité de l'éclatement du terrain a été récemment revendiquée par Jean-Loup Amselle (2002) qui affirme rompre « avec l'approche classique de l'anthropologie, qui privilégie le local par rapport au global ». L'auteur ordonne le fil conducteur de son raisonnement autour de la thématique du « branchement » (p. 7).

²³ Avec des discontinuités dues à mes études en France en 1995 et 1996.

²⁴ En tout, j'ai rencontré et interviewé les membres de plus de 20 églises, surtout *akurinu*, mais aussi « indépendantes », « missionnaires » et pentecôtistes à des fins comparatives. J'ai mené plus de quarante entretiens semi-directifs approfondis et assisté à plus de 25 cérémonies religieuses.

Le choix de la méthode qualitative s'impose lorsqu'on ne dispose pas d'un budget important pour la recherche²⁵. Mais d'autres raisons justifient l'absence du quantitatif, notamment le peu d'ouvrages de référence sur les *akurinu*. Le fait de travailler sur un champ théorique presque totalement inexploité comporte des avantages et des contraintes, surtout en ce qui concerne l'élaboration des hypothèses du départ, hypothèses que j'ai vérifiées et recadrées tout au long de mon travail. J'ai privilégié une approche par méthodes multiples en variant le type d'entretien (non directifs, semi-directifs, individuels ou de groupe) ainsi qu'en alternant l'entretien et l'observation des comportements en situation (les pratiques religieuses). Je me suis intéressée à des groupes et des individus dans leur contexte habituel de vie et d'activité que j'ai partagé dans les limites imposées à une non-convertie. L'échantillonnage des personnes à interroger s'est progressivement affiné selon des variables stratégiques. La différence de sexe et d'âge occasionnaient des comportements différents : les leaders des églises et les anciens détaillaient souvent davantage l'origine de la communauté, les règles et les croyances ; les femmes et les jeunes fournissaient plus facilement des informations dissimulées par les hommes (notamment à propos de l'excision ou sur l'approche du politique). Le dialogue avec certains leaders s'est étalé sur plusieurs mois (Elinjia M. de Lenana, Moses M. de Bahati, Johana K. d'Huruma), voire sur plusieurs années (David K. de Riruta). A travers un tel suivi j'ai pu réaliser l'anamnèse des informateurs principaux : j'ai été amenée à m'interroger sur les raisons des contradictions qui apparaissaient dans leurs discours. J'ai entretenu une relation plus informelle avec les jeunes de l'*Akurinu Student Fellowship*, des « personnes-ressources » fondamentales, capables de recadrer mes impressions et de mettre à l'épreuve ma perception avec un questionnement (et des critiques) allant au-delà de la recherche en sens unique. Ces colloques amicaux avaient aussi, pour moi, l'objectif de vérifier certaines sources et informations.

Le contexte linguistique a été pluriel : en ville l'anglais - que je maîtrise - est compris et parlé par les fidèles de classe moyenne et par les jeunes générations ; le swahili - que j'ai étudié et que je parle un peu - et le kikuyu - dont je connais des expressions - sont parlés en Province Centrale et dans les contextes défavorisés. J'ai eu la chance de travailler avec des interprètes de haut niveau : l'anthropologue et amie Carolyne Wanya Njue et l'anthropologue et *mukurinu* Hosea Wanderi.

²⁵ Je tiens cependant à rappeler que j'ai eu des aides ponctuelles de la part de l'Institut Français des Recherches en Afrique (IFRA) de Nairobi, dont je remercie les membres de l'époque et les actuels.

1.6.1. Le désenchantement de l'autre : postures ethnographiques

Le dilemme de l'ethnologue est bien exprimé par Comaroff et Comaroff qui se demandent si l'ethnographie n'est pas une violation intrinsèque de « l'autre ». Selon ces ethnologues engagés, la doctrine peut également être conçue comme un instrument de libération des peuples autrefois opprimés²⁶. Un tel optimisme est légitime, mais aujourd'hui l'ethnologue, qui n'est plus tellement exotique pour ceux qu'il observe, est peut-être plus qu'hier source de gêne dans un milieu urbain, acculturé et religieux. Je me suis interrogée sur les réactions des autres, ces « autres » qui sont, pour moi aussi, moins exotiques que les « autres » du passé ethnologique, des autres avec qui je me suis identifiée parfois. Dans ces communautés religieuses l'ethnologue est le porte-parole d'une démarche et d'un but intrinsèquement opposés à ceux des fidèles : il cherche à démasquer et à expliquer ce qu'ils considèrent une évidence qu'on ne peut pas questionner. Pour cela aussi, le chercheur est « condamné à être une promesse non tenue » (Mary, 1981, p. 33). On accepte cet(te) intrus(e) seulement au prix du renversement de la perspective du terrain : l'ethnologue qui observe devient objet d'observation, lui qui voudrait décrire devient une partie de la mise en scène de sa même description, on montre aux autres la puissance de l'église grâce à lui, il est sujet à des tentatives de conversion qui parfois aboutissent (Jules-Rosette, 1979). On montre ses livres, on le critique, parfois on l'expulse. Il n'est pas question ici de se plaindre des difficultés rencontrées, mais plutôt d'admettre un changement de perspective entre celui qui observe, qui a pris conscience d'être aussi observé, et celui qui est observé, qui maintenant étudie, observe et critique le chercheur. Ce changement est remarquable dans des milieux religieux lettrés, sévères à l'encontre de l'analyse critique et de la posture sociologique.

Ces milieux m'ont presque toujours admise²⁷ tout en critiquant les premiers résultats de mes enquêtes²⁸ ainsi que les hypothèses interprétatives que parfois j'avançais dans les discussions. Mon point de vue était aussi conditionné par ma laïcité et par certaines résistances, évidemment inutiles à leurs yeux, à être incorporée dans leur système.

²⁶ « *Is the act of ethnography intrinsically a violation of the « other » ? Perhaps, perhaps not. Our own answer, at this point, is to do an anthropology of the colonial encounter. We do so on the assumption that, if the discipline has, in the past, been an instrument of a colonizing culture, there is no reason why, in the present, it cannot serve as an instrument of liberation* » (Comaroff & Comaroff, 1991, p. xiii).

²⁷ J'ai rencontré des difficultés seulement dans une communauté de Murang'a (HGCEA de Kandara).

²⁸ Les quelques articles publiés sur ces communautés.

1.7. Lieux géographiques et socio-économiques

« 31 mai 1898, mile 327 : le chemin de fer en construction Mombasa-Kampala, entrepris deux ans plus tôt, atteint le site de Nairobi. Un siècle plus tard, le centre ferroviaire est devenu une gigantesque agglomération de 2,5 millions d'âmes et la croissance se poursuit » (Blevin & Bouczo, 1997, p. 4). J'ai été confrontée à la nécessité d'explorer différents milieux, mais c'est surtout la ville qui se trouve au centre de mes enquêtes. La réalité « nairobiennne »²⁹ possède des caractéristiques qu'il est important de détailler.

1.7.1. L'espace urbain

Fondée entre 1899 et 1905, selon une organisation spatiale de ségrégation raciale par l'habitat et l'emploi, Nairobi est une zone de très fort accroissement démographique : sa croissance annuelle dépasse 10%. Elle compte aujourd'hui au moins 2,5 millions d'habitants (Blevin & Bouczo, 1997 ; Rodriguez-Torres, 1998, pp. 209 et 211 ; Calas, 1998, p. 25 et p. 47). Une diversification ethnique est à l'œuvre, mais la prédominance kikuyu demeure importante (32,4%) (Calas, 1994, p. 8). La productivité est nettement plus élevée que dans les zones agricoles, cette région produisant environ 60% de la richesse industrielle du pays (produits de consommation et industrie du tourisme) (Calas, 1998, pp. 43-44).

A l'époque coloniale, Nairobi est conçue pour être une « ville blanche », mais un nombre important de salariés et dépossédés s'y établissent illégalement. « L'existence des bidonvilles dès le début de la période coloniale n'est donc étrangère ni au développement de la ville ni aux politiques du gouvernement sur place. Dès les premières apparitions de squatters, le gouvernement crée des lois pour les éliminer... » (Rodriguez-Torres, 1998, p. 212, note 3).

Après l'indépendance on peut identifier trois groupes sociaux : la classe aisée (propriétaires des entreprises majeures, grands propriétaires fonciers et fermiers, hauts fonctionnaires du gouvernement et du secteur formel de l'économie), la classe moyenne (employés du secteur formel, petits propriétaires fonciers, propriétaires de petites entreprises du secteur formel) et le groupe des pauvres constituant la majorité de la population urbaine, (chômeurs, sans-abri, non éduqués et ceux qui survivent principalement grâce au secteur informel de l'économie). Une nouvelle catégorie naissant dans les bidonvilles est celle des « locataires », qui sont contraints

²⁹ *Nairobian* en anglais. Ce terme me semble particulièrement approprié pour définir l'originalité des habitants de cette ville par rapport au reste du Kenya.

de payer un loyer mensuel pour des maisons très pauvres. La stratification sociale est aujourd'hui encore très marquée par l'habitat, l'emploi et l'espace urbain hiérarchisés et séparés. « La ségrégation s'exprime par le statut de squatters qu'ont ses habitants » écrit Deyssi Rodriguez-Torres à propos du bidonville de Mathare Valley « par un habitat précaire, par le manque d'eau et d'électricité, par l'obligation de payer un loyer pour une habitation qui a été construite par les habitants eux-mêmes... Les habitants du bidonville n'ont pas d'autre alternative que de recourir à l'entraide pour subvenir à leurs besoins, car les politiques officielles de lutte contre la pauvreté urbaine n'existent presque pas... » (Rodriguez-Torres, 1998, p. 217). Les huttes, souvent composées d'une seule pièce, ont environ 4 mètres sur 5, le sol est en terre battue.

Dans le bidonville on mange le plus souvent un seul repas par jour. Il n'y a pas de ramassage d'ordures. La famille monoparentale, avec la mère comme chef de famille est la plus courante (Rodriguez-Torres, 1998, pp. 217-218). Les activités économiques des habitants du bidonville vont de l'informel à l'illégal : le petit commerce, le *jua kali*³⁰, la distillation de l'alcool illégal, la prostitution.

« On constate aussi qu'à Nairobi, la pauvreté endémique est génératrice de leaders autochtones non reconnus par l'Etat mais reconnus par une population qui n'a pas recours aux élections pour les désigner » (Rodriguez-Torres, 1998, p. 229). A Mathare Valley par exemple, continue l'auteur, des figures politiques non officielles, tels que les leaders communautaires et certains patrons de la Chang'aa sont désormais « les symboles et les représentants politiques implicites, autonomes, des habitants du bidonville » (Rodriguez-Torres, 1998, p. 229).

La classe moyenne s'exprime bien dans le quartier de Pangani, tout près de Bahati, le quartier de *Prophets' Church*. Dans ce « point intermédiaire de la stratification sociale » (Rodriguez-Torres, 1998, p. 220) les maisons sont en dur, à un seul ou plus rarement plusieurs étages, elles sont parfois entourées par un enclos de protection contre les cambrioleurs. Chaque habitation a plusieurs chambres et il y a quelques appareils électroménagers dans la cuisine. Les habitants mangent plusieurs repas par jour, souvent de la viande. Le ramassage des

³⁰ *Jua kali*, en Kiswahili « soleil brûlant ». Ce terme définit les gens qui travaillent à l'extérieur sans aucune protection de la pluie ou du soleil. Au moins 40% de la population urbaine active exerce des « activités commerciales de petite dimension opérant hors de toute réglementation administrative » (Macharia, 1998, pp. 285-286). Ce sont des activités illégales mais non criminelles.

ordures existe ainsi que l'électricité et l'eau courante, mais les coupures sont fréquentes. Les habitants de Pangani travaillent dans le secteur formel de l'économie : ils sont commerçants, employés, fonctionnaires. Souvent ils possèdent une voiture d'occasion. « Pour un habitant de Pangani, la vie de tous les jours est déterminée par le désir d'émerger socialement. On peut le remarquer dans les nouvelles habitudes de la majorité des habitants. Par exemple, le besoin de regarder la TV dès qu'on se lève le matin jusqu'à la clôture des émissions, pour regarder, entre autres, les feuilletons « classe émergente » nord-américains, grâce auxquels ils se réalisent symboliquement ou qui leur servent de modèle... » (Rodriguez-Torres, 1998, p. 221).

1.7.2. L'espace rural

Au Kenya, la dichotomie entre les espaces agricoles et les espaces urbains est majeure en ce qui concerne la productivité. « La césure économique passe par l'opposition entre la ville et la campagne », affirme Calas. Mais cette dichotomie est compensée par « des flux emmêlés démographiques, financiers et économiques complexes (qui) animent des rapports villes-campagnes très denses » (Calas, 1998, p. 43).

La Province Centrale est caractérisée par une très importante densité démographique. Cette région au bord du surpeuplement est touchée par la parcellisation de la terre et, par conséquent, par des mouvements d'exode rural, mais aussi par des retours du salariat urbain (Calas, 1998, pp. 19-20 et 25 ; Ominde, 1988, p. 34, cit par Calas, 1998, p. 20). Murang'a est un « district ethnique »³¹: 96% des habitants sont Kikuyu (Calas, 1994, p. 8). C'est une zone agricole concernée surtout par la plantation de micro-parcelles de thé et de café. « Dans le secteur paysan, 82% des parcelles caféières ont moins de 0,5 hectare, alors que la taille des plantations commerciales est comprise entre 4 000 et 6 000 hectares » (Calas, 1998, p. 35).

Les plantations sont très sensibles à la chute des cours du café. Cette production agricole à petite échelle inclut aussi des produits de subsistance (maïs, haricots, cassava) et quelques animaux (Price, 1996, p. 414).

A Murang'a les infrastructures publiques sont qualifiées de « pauvres » en 1996, les routes risquent régulièrement la fermeture pendant les pluies (Price, 1996, p. 414). La polygynie y est

³¹ Selon la définition de Médard, 1995.

fréquente (un homme sur cinq est polygame) et constitue une réponse quasi automatique au mariage n'ayant pas donné d'enfants. La veuve qui n'a pas d'enfants mâles est renvoyée de la terre de son mari qui revient de droit aux frères de ce dernier (Price, 1996, p. 416 et p. 421). Pour les problèmes de stérilité ou de fausse couche, on a recours souvent aux pratiques médicales « traditionnelles » (*mundo mugo*) (Price, 1996, p. 424).

Les églises *akurinu* sont actuellement répandues dans tout le Kenya, mais elles se concentrent principalement dans la Province Centrale, où l'ethnie kikuyu est largement majoritaire, et à Nairobi³². La présentation des leurs caractéristiques principales est l'objet du chapitre successif.

³² Il n'est pas possible, à l'heure actuelle, d'avancer des chiffres concernant les *akurinu*, puisque ma recherche est dans ce sens exploratoire et aucune recherche quantitative n'a eu lieu jusqu'au présent. On peut cependant postuler l'existence de plusieurs centaines d'églises, chacune ayant plusieurs branches, ce qui nous amène à plusieurs dizaines de milliers d'adhérents.

2. L'organisation *akurinu* : tendances scissionnistes et collégialité

*Les églises akurinu sont l'apanage quasi exclusif des Kikuyu et sont l'expression actuelle d'un type d'organisation religieuse d'une société autrefois strictement divisée en classes d'âges et de générations. Les akurinu sont des chrétiens, des prophètes, des protestants, des pentecôtistes, mais aiment se reconnaître surtout dans la première définition. Ils possèdent un code éthique particulièrement contraignant et répondent à un modèle de conversion de type prophétique. Les communautés en question sont traversées par des fractionnements structurels très importants. La fission comme mode de reproduction, le manque d'une hiérarchie forte et l'importance donnée à une structure collégiale sont des points clés. Le leader akurinu demeure un *primus inter pares* ou mieux, un « chef charismatique »¹ qui se fonde sur le prestige de ses actes et sur leur reconnaissance, de sa part et de la part des fidèles.*

2.1. La genèse par fission : seul un mukurinu peut fonder une église akurinu

Chaque nouvelle église naît d'une scission d'avec une autre église *akurinu*, opérée par un individu qui se dit visité par l'Esprit-Saint. A travers l'Esprit-Saint, l'homme reçoit l'injonction divine de fonder une nouvelle église. Mis à part les églises créées par les prophètes de la première génération qui étaient membres de différentes églises missionnaires, aujourd'hui les églises ne naissent pas de la scission d'une église indépendante ou missionnaire ni par l'intervention d'un prophète externe, mais par détachement d'une église *akurinu*. Il faut d'abord être *akurinu*, faire partie de ce microcosme religieux, pour fonder une église *akurinu*.

¹ Je me réfère à la notion de charisme comme une « idéologie professionnelle » dans le sens de Bourdieu : « aussi faut-il peut-être réserver le nom de *charisme* pour désigner les propriétés symboliques ... qui adviennent aux agents religieux dans la mesure où ils adhèrent à l'idéologie du charisme, *i.e.* le pouvoir symbolique que leur confère le fait de croire en leur propre pouvoir symbolique » (Bourdieu, 1971, p. 317).

Ce scissionnisme « interne » est à l'œuvre au sein de la communauté *akurinu* et empêche la concentration d'un nombre important de fidèles dans la même église. Les communautés les plus grandes comptent au maximum quelques centaines d'affiliés. La raison du détachement de l'église mère et de la création d'une nouvelle église est un sujet dont on ne parle pas facilement. Ce qui intéresse les membres d'une communauté donnée, c'est de prouver que les « autres » *akurinu*, ceux dont ils se sont détachés (ou ceux qui se sont détachés d'eux) ne sont que des « faux » *akurinu*. Mais, dans d'autres cas, nous pouvons constater que les « vrais » et les « faux » professent ensemble et entretiennent de très bonnes relations. Les critères de « vrais » et « faux » réfléchissent une dynamique « à trois » : ils n'entrent en jeu que lorsqu'un élément externe (par exemple le chercheur) intervient. Cette tendance répond à la logique concurrentielle qui régit de telles églises et également à leurs identités changeantes qui se marient bien à la capacité de transformation et d'adaptation de ce même christianisme qu'on prétend unitaire². Selon une logique « opportuniste »³, certains fidèles affirment que les *akurinu* « sont tous les mêmes » et d'autres soutiennent le contraire : « ils sont tous différents » disent-ils.

Pour « ceux qui restent », les nouvelles communautés naissent sous l'impulsion de membres dissidents, des membres qui se détachent par manque de respect des « vraies » règles *akurinu*. Pour ceux qui partent avec le « leader dissident », le tort se situe chez les autres. Selon Peter M.W. (PCG Bahati, Nairobi), son église avait commencé avec le « frère »⁴ du leader actuel, ce dernier avait fait sécession lorsque son « frère », un homme très ancien, avait épousé une jeune fille. Ceci constituait une entrave aux règles et le prétexte pour une nouvelle fondation.

Le manque d'entente et le scissionnisme au sein des églises *akurinu* ne sont guère appréciés par leurs membres et notamment par une jeune génération qui se fait porte-parole d'une idéologie unitaire. Cependant cette position cache le fait que le *mukurinu* reconnaît le droit à la séparation, puisque lui-même a le plus souvent fait scission de l'église de ses parents.

² « Il n'est aucune des grandes religions universelles qui ne présente une telle pluralité de significations et de fonctions » affirme Bourdieu. Et encore : « L'unité apparente de ces systèmes profondément différents est d'autant plus aisée à maintenir que les mêmes concepts, les mêmes pratiques tendent à prendre des sens opposés lorsqu'ils servent à exprimer des expériences sociales radicalement opposées » (Bourdieu, 1971, p. 316 et p. 317).

³ Terme que je n'emploie pas dans un sens négatif mais neutre.

⁴ Ce terme est utilisé dans son sens classificatoire.

Plusieurs facteurs peuvent être les causes d'un schisme. Selon Hosea W. (HGCEA Huruma, Nairobi), un jeune éduqué, la prétention au leadership, le fait que « les personnes veulent être reconnues et les hommes veulent être leaders »⁵ serait à la base de la dynamique. L'actuel leader de la même communauté, Johana K., de son point de vue de lettré, ajoute un élément important : l'unité est difficile parce que les leaders ne sont pas « bien formés ». C'est-à-dire, il leur manque une base doctrinale commune, des écrits qui expliquent l'orthodoxie de l'église ou son positionnement par rapport aux dogmes chrétiens. D'après lui, les églises des *akurinu* fournissent un bel exemple de « l'unité dans la diversité »⁶. Selon Martha M. (Huruma), jeune étudiante et fidèle d'Huruma, l'urbanisation et la civilisation ont apporté les changements les plus significatifs puisque les *akurinu* qui voulaient travailler en ville ont dû abandonner leurs habits blancs et mettre des uniformes de travail. D'autres, pour trouver un emploi, ont dû aller à l'école. Les églises ont été contraintes de devenir de moins en moins strictes. Mais Martha est sceptique quant à la capacité des *akurinu* à se rassembler en un seul mouvement, car il existe encore trop de différences d'opinion et de règles. Mais parallèlement à son scepticisme, en bonne fondamentaliste, elle ajoute que « si Dieu l'a commandé, nous allons trouver une solution pour l'unité »⁷. Les jeunes comme Martha ont déjà gagné un pari. Elle est, en 1998, la Présidente de l'*Akurinu Student Fellowship*, organisation qui réunit de nombreux jeunes d'églises différentes dans un but unitaire affiché.

Dans les bidonvilles, les *akurinu* tiennent le même discours en ce qui concerne l'unité. Naomi K., la fille du leader de *United Assemblies of Israel Church of God* (Riruta, Nairobi), soutient : « ils se séparent parce que tout le monde veut le pouvoir »⁸ et le fils du leader adopte une thèse évolutionniste : selon Jacob K., les églises *akurinu* ont des problèmes de leadership parce que, par rapport à l'Europe, les Africains sont plus arriérés. Cette opinion est corrigée par son père qui souligne l'apport du prophétisme : David K. affirme que chaque groupe a un leader parce que tous les leaders ont eu un appel de Dieu, donc chacun fonde son église. Dieu, dans son appel, confie une mission particulière à chacun : David K. doit « prêcher le Salut et répandre le Nouveau Testament ». C'est pourquoi il a fondé son église par opposition aux « autres » *akurinu* qui prêchent surtout les règles de l'Ancien Testament. Il est pourtant inutile de lui demander pourquoi Dieu confie des « missions différentes » aux uns et aux autres. A

⁵ « *People want recognition. Men want to be leaders* » (Nairobi, 14/11/97).

⁶ « *Few pastors are full trained* » (Nairobi, février 1998).

⁷ « *But if God has commanded they will find the way for unity* » (Nairobi, 22/5/98).

⁸ « *They split because everyone wants to lead* » (Naomi K., Riruta, mars 1995).

cette question, un autre fils, Daudi K., répond implicitement : une réunion des leaders est impossible parce que chacun interprète la Bible différemment : « les églises sont comme les femmes du même mari : chacune a son identité, mais toutes sont liées au mari ». Et pourtant les fidèles de UAICG se déclarent monogames.

Dans les ménages polygames, les bagarres entre les épouses sont fréquentes. Ainsi, la scission au sein d'une église *akurinu* est toujours motivée par une querelle mais on peut émettre l'hypothèse qu'elle est liée intrinsèquement au mode de reproduction de ces églises. Plus qu'à travers la création de filières, les églises *akurinu* augmentent en nombre à travers le processus de fission, impliquant, par la suite, une recomposition partielle. Après un certain temps, les communautés schismatiques renouent des contacts, cependant elles demeurent définitivement indépendantes par rapport à l'église d'origine.

Dans le même sens, la tendance scissionniste des églises africaines doit être examinée du point de vue de l'expansion globale de chaque groupe (Jules-Rosette, 1979, p. 109). En effet, pour donner quelques exemples, même des églises bien structurées comme l'Eglise de John Maranke et celle d'Harris sont soumises à la logique des séparations. Chez les *akurinu*, comme chez les harristes, les querelles tournent autour de l'interprétation de la Bible. En outre, chaque église choisit un aspect différent du message du prophète Harris pour justifier leur propre choix doctrinaire ou éthique (Walker, 1979, p. 21). Dans l'Eglise du Christianisme Céleste, comme dans les communautés Aladura, l'importance de l'expérience visionnaire fonde la légitimité de la doctrine des fondateurs mais aussi celle des innovations des leaders scissionnistes (Peel, 1968 ; Mary, 1999).

2.2. L'église mère et ses « filles »

Le nombre exact d'églises *akurinu* est difficile à établir parce les groupes sont soumis continuellement au processus de fractionnement. De plus, les leaders d'une même église ne communiquent pas souvent. Il n'y a pas d'obligation financière ni d'organisation rigide. Des meetings entre les différentes branches d'une église ont surtout lieu pendant les festivités chrétiennes les plus importantes (Pâques, Noël), ce sont des occasions pour se connaître et se confronter. La notion de « branche » au sein d'une église est particulièrement ambiguë. Selon

quels critères pouvons-nous faire la différence entre une « église mère » et ses branches, compte tenu du caractère prophétique de l'institution *akurinu* ?

Plus une église a de branches, plus elle est puissante. Plus nombreuses sont les nouvelles églises qui s'en sont détachées, plus elle est faible. Aucune des églises étudiées ne peut m'indiquer le nombre exact de ses branches. Les leaders nomment des lieux ou des villes où se trouvent certaines branches, mais aucun ne donne de nombre.

Une branche possède les caractéristiques suivantes : sa création correspond à la colonisation d'un nouvel espace, physique et religieux. Le fondateur est souvent un jeune pasteur appartenant à une lignée prophétique (grand-père *mukurinu*) et à une communauté *akurinu* de laquelle il se détache sans pour autant prétexter un changement de doctrine et d'éthique. Il se rend dans un endroit éloigné, là où n'existent pas encore de branches de son église. Le leader de la branche « mère » déclare l'église comme légitime et le pasteur de cette nouvelle branche reconnaît sa filiation et sa dépendance spirituelle par rapport à l'église mère. Parallèlement, ce jeune leader prétexte l'appel de Dieu, ce qui lui donne une certaine indépendance. Pendant les journées de la rencontre interdénominationnelle des jeunes de l'*Akurinu Student Fellowship* (la Mission de décembre 1997), j'ai étudié les membres de plusieurs branches de HGCEA et de *Prophets Church*. A la même occasion, Simon N., un instituteur *mukurinu* affirme qu'il va bientôt ouvrir une nouvelle branche de son église (HGCEA) là où il enseigne (Rift Valley). L'existence d'églises mères et de branches est bien réelle, cependant leurs liens sont ambigus : les branches tendent à devenir autonomes et la communication n'est pas toujours bonne, elles gardent néanmoins le même nom que l'église mère ainsi que les mêmes règles, au moins au départ. Le réseau *akurinu* (églises mères et branches) est fondamental dans l'alliance de mariage.

La création d'une branche diffère de la création d'une église. Dans cette dernière, apparaît toute la puissance de « l'institution prophétique ». L'individu qui fait scission est un *mukurinu*, toujours un homme qui n'a pas forcément une lignée prophétique - qu'il va éventuellement se bricoler par la suite - et que plusieurs « signes »⁹ destinent au leadership. Il va profiter des tensions à l'intérieur de son église et créer, non loin de cette dernière, sa propre

⁹ Qui seront détaillés dans le chapitre consacré à la conversion.

communauté. Il affaiblit ainsi la structure d'origine, puisqu'il emmène une partie des membres de son église avec lui (il « vole » des fidèles, selon la terminologie de « ceux qui restent »).

Le scissionniste a un avantage considérable par rapport au fondateur d'une branche : il devient rapidement chef d'une église, tandis que le leader d'une branche doit à peine commencer le travail d'évangélisation. De plus, il ne reconnaît pas l'autorité de l'église mère, au moins dans un premier temps. La concentration d'églises *akurinu* dans un espace restreint provoque la saturation du marché des fidèles et un climat invivable entre les communautés, forcément en compétition pour gagner (ou pour « se voler ») des membres, comme à Murang'a. Même des églises *akurinu* différentes peuvent être des alliées dans le mariage et parfois elles le sont pour contrebalancer les tensions et les conflits. Toutes les églises *akurinu*, ainsi que les branches, évoluent dans l'indépendance, au moins relative.

Entre l'église mère et sa branche, il existe parfois des différences de doctrine et d'éthique assez importantes, déterminées par l'environnement socio-politique. L'exemple le plus flagrant est celui d'*Holy Ghost Church of East Africa* : l'église de Murang'a (Kandara) une des églises (branches?) les plus anciennes de cette dénomination, conserve des règles sur la pollution physique semblables à celle des Watu wa Mungu de l'époque coloniale. Les *arathi* n'ont quasiment pas de contact avec l'extérieur. L'église (branche ?) d'HGCEA d'Huruma (Nairobi) est nettement moins centrée sur la souillure physique. Le clivage entre aînés et cadets joue à ce propos un rôle fondamental : ce sont les cadets d'Huruma qui ont initié la nouvelle tendance néo-testamentaire mais ils l'ont fait d'une manière progressive, sans entraîner de rupture. Ceci est la preuve que rompre à cause d'une différence doctrinaire ou éthique n'est pas nécessaire (c'est l'exemple polymorphe de l'église catholique qui le montre le mieux !) et qu'à l'intérieur de la même église peuvent coexister plusieurs âmes. C'est donc une dynamique bien sociale et politique, le besoin de leadership de la part de certains, qui s'exprime dans l'émergence prophétique qui amène à la scission.

2.2.1. Fondation et épanouissement des églises akurinu

La « première phase » pour une église *akurinu* est la rupture par rapport à l'église mère en vue de créer une nouvelle branche. Le prophète proclame avoir reçu l'appel de Dieu ainsi qu'une mission. Dans le cas du fondateur d'une nouvelle branche, le leader est plus un prédicateur et un évangéliste qu'un véritable prophète. Cependant un *mukurinu* est toujours susceptible de sortir, à un moment ou un autre, sa veine prophétique. Une double tendance est au coeur des

églises *akurinu* : le travail prophétique (dans la fondation d'une église) et le respect lignager (dans la fondation d'une branche). Cette tendance plurielle a déjà été soulignée pour d'autres églises africaines, pour le harrisme comme pour le kimbanguisme.

Le prophète et le prédicateur s'attaquent à la même entreprise, celle de la conversion d'autres membres pour acquérir du pouvoir. Au départ les ressources manquent, c'est pourquoi le plus souvent les nouveaux leaders ont un capital financier avec lequel ils peuvent attirer des prosélytes. Au départ, aucune église n'a un édifice pour le culte, qui est construit grâce à l'argent des fidèles. Ainsi, les cérémonies ont lieu en plein air notamment pour recruter de nouveaux croyants plus facilement. Le leader est toujours « visible » mais il doit partager sa visibilité avec les premiers membres, des pasteurs. La communauté est alors souvent petite (quelques dizaines de fidèles).

Dans sa phase d'épanouissement, l'église est solidement établie avec un certain nombre de membres (quelques centaines), possède des ressources, plusieurs projets, ainsi qu'un bâtiment pour le culte. La construction du bâtiment correspond au couronnement des efforts des fidèles et du leader. Le passage à une structure moins fortement prophétique est évident, bien que les aléas prophétiques sont toujours aux aguets. Cette église a désormais plusieurs branches, différents termes hiérarchiques définissent les membres. La nécessité de recruter a fortement diminué. Un certain équilibre s'est installé entre les ressources, le partage des ressources, le nombre des fidèles, leurs rôles, l'augmentation de la richesse du leader et de sa famille nucléaire. Durant cette phase, le leader, plus aisé qu'auparavant, commence pourtant à « se cacher ». Il s'éloigne, il est moins actif pendant les cérémonies et devient en quelque sorte « l'icône » de l'église, son symbole, son référent idéologique plus que son chef incontesté. Il demeure toujours au centre des dynamiques économiques.

Les *akurinu* qui fondent une nouvelle église, surtout en milieu urbain, rencontrent le problème foncier, et luttent pour obtenir un terrain pour bâtir l'église. Cet obstacle est bien illustré par l'histoire de *United Assemblies of Israel Church of God* (Riruta, Nairobi). En 1997, le fils le plus jeune de l'archevêque est enfin satisfait : son église a finalement construit le bâtiment, mais le terrain a été obtenu en payant un pot de vin¹⁰. Dans les années 1980, ils avaient reçu

¹⁰ « *They had to bribe to buy the plot* » (Daudi K., Riruta, 8/11/97).

de la terre grâce à l'intervention d'un homme politique kikuyu, mais le *City Council* avait finalement rasé la construction.

« Maintenant il est possible d'acheter de la terre pour construire les églises *akurinu*. Avant c'était interdit par le Gouvernement »¹¹ affirme, à ce sujet Ester W. de *Hosanna Israel* en 1998. Le retour au multipartisme depuis 1991 a déjà marqué un assouplissement de la part du parti au pouvoir, la Kanu. Y aura-t-il encore une amélioration après l'élection du kikuyu Mwai Kibaki (décembre 2002) ?

Le schéma de croissance proposé n'est pas déterministe. Beaucoup de communautés *akurinu* demeurent pauvres et n'arrivent jamais à la phase d'épanouissement. Dans d'autres cas, la fuite des fidèles et l'absence de renouvellement des membres peuvent entraîner certaines églises à s'éteindre peu à peu.

2.3. Une organisation de type « combiné » : la hiérarchie faible

Jusqu'ici j'ai employé certains termes qui désignent des positions et des charges dans les églises *akurinu*. Le moment est venu d'apporter des précisions et de proposer des définitions pour des noms comme « évêque » ou « pasteur ». Une remarque générale s'impose : plusieurs modèles interviennent dans l'organisation sociale des églises *akurinu*. La division en classes d'âge et génération demeure cruciale, mais s'y superposent une terminologie missionnaire assez emphatique (évêque, archevêque...) ainsi que le langage de l'administration (président, trésorier...).

Dans les églises étudiées, le chef, qui est aussi le fondateur, peut avoir le titre de pasteur (*pastor*), évêque (*bishop*) ou archevêque (*archibishop*). La reproduction des titres de la hiérarchie missionnaire signifie l'importance de la charge qui se veut à la hauteur des églises d'origine étrangère. Les mots plus anciens de visionnaire (*morathi*) et rêveur (*moroti*) ne sont utilisés que par rapport à une fonction spécifique (la vision ou le rêve) mais ne définissent pas la personne qui porte désormais le titre chrétien. On évite soigneusement le mot prophète en anglais (*prophet*), considéré comme « passéiste », même si on utilise son correspondant kikuyu (*morathi*) mais dans le sens de « visionnaire ». Le leader d'une église *akurinu* est toujours un fondateur (d'une branche ou d'une nouvelle dénomination) : je n'ai jamais

¹¹ « Now it's possible to buy the land for the akorino churches. Before the Government didn't allow » (Karen, 16/5/98).

rencontré de leader de « deuxième génération ». Le leader est aussi appelé père (*baba* en kiswahili) par ses fidèles. Le chef d'une église, bien qu'enraciné dans ses fonctions d'après la tradition précoloniale, se veut donc « moderne » dans son titre. Sa femme est, parmi les mères de l'église, la plus importante. Son rôle change d'une église à l'autre, mais elle n'est jamais effacée.

Le leader n'est pas toujours prééminent pendant les cérémonies. Dans certaines églises (PCG de Bahati, UAICG de Riruta après la construction de l'église) il reste souvent en retrait et laisse aux autres membres (pasteurs, femmes, jeunes) la gestion des différentes étapes du service cérémoniel, il donne toujours la bénédiction et participe aux guérisons avec l'ensemble des pasteurs. Dans d'autres églises (HGCEA d'Huruma, HGC de Lenana, EAIC de Murang'a) il a un rôle plus marqué : il est le protagoniste du long prêche du dimanche, il guérit tout seul. Ces églises traversent, à l'époque, une phase différente par rapport à Bahati, la structure est plutôt jeune et le leader a le monopole, surtout en ce qui concerne l'interprétation de la parole de Dieu et, par conséquent, de la doctrine à suivre par les fidèles, c'est un leader-prophète. Par contre, lorsque l'église est plus structurée et plus grande, ce sont les pasteurs qui constituent le noyau fondamental dans le rituel. Dans le cas de *United Assemblies of Israel Church of God* (Riruta, Nairobi), le passage est évident. Quand l'église n'est pas encore construite et la communauté petite (une cinquantaine de membres), l'archevêque David K. a le quasi monopole du rituel et prêche longuement, sans interruption. Quelques années après, lorsque le bâtiment existe et les fidèles sont plus nombreux, son fils et d'autres pasteurs président les cérémonies. Ce passage correspond aussi à une progression doctrinaire : lorsqu'une communauté est « jeune » la grande majorité des fidèles, surtout en milieu défavorisé, ignore beaucoup de la Bible. C'est le leader qui se charge du récit, des explications, des interprétations. Ensuite c'est la collégialité qui prime : chacun a sa place, son rôle, son moment de parole. Chacun doit se sentir à l'aise dans la limite imposée par sa position dans l'échelle des âges et surtout dans celle des étapes sociales.

Le leader lui-même est parfois appelé pasteur. En effet, le groupe des pasteurs (*pastors* en anglais), les anciens de l'église, est le plus proche du leader. Ils sont toujours des hommes mariés avec enfants. Leur nombre n'est pas fixe, mais change par rapport à la taille de l'église, comme le remarque Bond pour *Lumpa Church* du Ghana (Bond, 1979, p. 149). Les pasteurs prêchent et évangélisent, mais ne peuvent pas baptiser. Ils conseillent le leader et peuvent

représenter l'église. Ils purifient et guérissent, souvent tous ensemble. Ce sont généralement des hommes entre 30 et 45 ans. Leurs femmes forment le groupe des mères de l'église, dirigé par la femme du leader.

Un homme ou une femme non marié(e) est appelé(e) évangéliste. On veut ainsi le/la distinguer des pasteurs et des mères de l'église, ce qui place le mariage et la reproduction au centre de l'accomplissement individuel. Les pasteurs, les évangélistes ainsi que le leader et les mères, ont des dons particuliers, mais leurs charges correspondent à une croissance nécessaire, à des étapes incontournables. Ce sont les dons charismatiques nommés par la Bible qui font la différence. Les leaders les cumulent, les autres personnes peuvent être ou chanteurs ou prêcheurs, ils peuvent prophétiser ou parler en langues. Les plus estimés sont des guérisseurs.

La hiérarchie féminine (les mères de l'église avec leur leader : la femme du chef de l'église) est considérée comme inférieure à la hiérarchie masculine (les pasteurs avec leur leader, le chef de l'église). Les femmes ne peuvent pas être pasteurs, mais elles peuvent diriger les prières et les prêches. Elles conseillent les jeunes et essaient d'empêcher les « fuites de fidèles ». Particulièrement sensibles, elles sont à l'écoute de ce qui se passe et peuvent influencer les hommes de manière implicite.

Les jeunes, filles et garçons, sont également organisés en groupe, leur rôle est surtout lié aux chœurs, la musique et la danse : ils chantent et animent ainsi les cérémonies les plus importantes, parfois ils témoignent, cependant les filles sont généralement timides face aux aînés.

Dans chaque communauté, une hiérarchie administrative se charge de diriger l'église : un président, un vice-président, un trésorier et un secrétaire gèrent les problèmes pratiques. Le leader fait partie du « conseil d'administration » mais il ne s'accapare pas le rôle de président. Souvent celui-ci est un pasteur aisé et prééminent. Le secrétaire est une personne plus éduquée que la moyenne des fidèles. Cette charge est ouverte aux femmes.

Les subdivisions majeures dans les églises *akurinu* répondent à des critères d'âge, de génération et de sexe. Les jeunes sont considérés comme inaccomplis par rapport aux anciens, les hommes supérieurs aux femmes. Il est clair qu'une structure de ce type accorde la

A

primauté aux valeurs kikuyu « traditionnels », notamment au gouvernement d'une oligarchie d'anciens. Mais une telle structure est aussi profondément « instable », comme on le montrera par la suite, à cause de la contradiction entre l'organisation en classes d'âge, l'organisation lignagère et celle générationnelle. Il est toujours possible que des tensions générationnelles s'expriment de manière très forte à travers le prophétisme. L'orientation prophétique des communautés *akurinu* touche plus particulièrement les jeunes et les femmes qui peuvent prétendre avoir reçu l'appel de Dieu.

C'est dans une cérémonie privée, où seuls les membres les plus dévoués sont présents, que l'on peut discuter des problèmes pratiques concernant la plus imposante cérémonie publique. « Nous allons préparer, à partir d'ici, l'organisation de la mission » affirme l'archevêque de UAICG (Riruta, Nairobi). « Les prêchers et les traducteurs doivent être choisis. Je ne peux pas toujours prêcher, mais je peux permettre à d'autres prêcheurs émergents de le faire... Tout le monde connaît sa tâche. Les joueurs de tambours jouent bien et à l'unisson, les chanteurs et les prêcheurs aussi... Les femmes ont le don de prêcher à l'extérieur. Mais Sarah a trop de tâches pour aussi prêcher. Nous ne devons pas laisser tout le travail à une minorité, mais le partager. Prêchers, dites aux gens ce qu'ils veulent entendre, ce qui est bien pour eux, leurs besoins et leurs vies »¹². Le discours concerne une cérémonie publique qui aura lieu après la cérémonie privée. L'archevêque rappelle les devoirs des uns et des autres. Pour être traducteur la maîtrise des langues est indispensable tout comme l'aptitude à lire la Bible d'une manière correcte en kiswahili et en kikuyu. On remarque le souci de ne pas concentrer trop de charges sur Sarah, la femme la plus riche de l'église. Certes, une telle femme est à traiter soigneusement, elle apporte beaucoup, néanmoins elle doit aussi « rester à sa place ».

Lors d'une autre cérémonie, c'est Jacob, le fils de l'archevêque et son probable successeur qui parle. Son discours confirme l'impression de l'interdépendance entre les membres : « Il y a plusieurs tâches dans l'église et tout le monde peut avoir une chance de prendre part à tout. Les joueurs de tambours, les chanteurs etc... tous ces rôles peuvent être partagés entre tous les membres de l'église. Nous ne devrions pas laisser le travail le plus important au prêcheur et

¹² « *We will be preparing from here how to lead the mission. The preachers and their translators have to be chosen. I don't always have to preach, but can allow other upcoming preachers to do it... Everybody knows his duty. The drummers do it well and in unison, also the singers, the preachers.... Women have the gift of preaching outside there. But Sarah has too many duties also to preach. We should not let a few do all the work but distribute it. Preachers tell people about what you know they want to hear, what is good for them, their needs and their lives* » (Archibishop, Riruta, juillet 1994).

aux pasteurs. Tout le monde a un don et devrait l'améliorer. Vous pourriez avoir le don de prêcher, être prophète. Moi, j'ai été appelé par Dieu... »¹³

2.4. L'entreprise akurinu : financement et organisation de l'entraide

Comment les *akurinu* se financent-ils ? Reçoivent-ils une aide extérieure ? Souvent ils expriment leur fierté de leur indépendance par rapport aux églises missionnaires¹⁴, fierté qui n'est pas sans évoquer une frustration cachée par rapport aux églises plus fortunées. Les *akurinu* n'ont rien contre la richesse, signe de bienveillance divine, et considèrent l'initiative personnelle comme positive. D'habitude les communautés s'autofinancent selon les possibilités de chacun et les leaders sont plus aisés que beaucoup de leurs fidèles. L'absence d'une compensation financière, fait typique du prophétisme, se veut d'être proclamée à haute voix par le leader qui, d'autre part, encourage les membres de sa communauté et les visiteurs à faire des donations. La tâche d'un leader est celle d'aider les membres en difficulté, de signaler les cas les plus désespérés, d'organiser les *harambee*¹⁵ (récoltes d'argent) pour les démunis. Il instaure un lien de dépendance qui doit être contrebalancé par des retours¹⁶.

Dans les communautés *akurinu*, la loi communautaire du partage et de l'entraide s'appliquent aux membres qui sont au centre des réseaux d'échanges et de services. Si le leader est riche, les personnes qui espèrent être aidées adhèrent plus facilement, leur adhésion permettant à l'église bien gérée de s'enrichir ultérieurement. Mais l'adhésion de membres aisés est très prisée : l'église qui est soutenue par plusieurs membres aisés, est destinée à s'accroître le plus rapidement.

On demande à chaque membre qui le peut de donner une contribution chaque mois, souvent 50 shillings. Avec cet argent on paye les frais fixes, comme le salaire du gardien du bâtiment. Chacun fait des offrandes, toujours selon ses possibilités, lors des cérémonies. Le leader

¹³ *There are many duties in the church and each can get a chance to take part in everything. The drummers, the singers etc... all these duties can be divided to all members of the church. We should not leave most of the work to the priest and pastors. Everybody has a gift, and they should improve it. You may have a gift of preaching, to be nabii. I was called by God...* (Jacob K., Riruta, Cérémonie, septembre 94).

¹⁴ Par exemple Martha M. explique que les églises fondées par les missionnaires reçoivent encore de l'aide des églises « mères » à l'étranger, tout comme les églises kenyanes indépendantes, tandis que les églises *akurinu* ont été créés « en Afrique par les Africains » (Nairobi, 8/3/98).

¹⁵ En kiswahili : « Tous ensemble ».

¹⁶ Comme le dit Pierre-Joseph Laurent pour les Assemblée de Dieu du Burkina Faso : « L'habileté du croyant guérisseur consiste... à induire, à son avantage, des pratiques de redistribution en jouant sur les sentiments de crainte et d'honneur, selon le statut du visiteur » (Laurent, 2003, p. 326).

akurinu tire des bénéfiques de sa position, des dons et d'un traitement de faveur. Quand il n'y a pas de bâtiment pour le culte, le trésorier est dépositaire d'un compte pour la construction d'une église.

Le système d'entraide est une des raisons majeures de l'existence de telles églises. Les fidèles interviennent dans plusieurs cas : lors de funérailles, de mariages, pour la reconstruction de la maison d'un fidèle, pour payer les frais de l'école et les frais d'hôpital. Si le leader doit dépenser de l'argent pour l'église (par exemple acheter du mobilier ou autre), il demande aux fidèles une contribution supplémentaire et ponctuelle. Je n'ai jamais entendu un *mukurinu* se plaindre d'avoir donné trop d'argent : on ne force personne, surtout dans les milieux défavorisés. L'enjeu de ces églises est très subtil : les membres sont sollicités sans cesse, mais sont totalement libres, au moins en apparence, de faire, ou non, des dons¹⁷. L'église est à l'écoute des membres et les gens mariés doivent généralement donner l'exemple aux jeunes célibataires. Parfois une église offre le turban¹⁸ aux nouveaux venus comme cadeau de bienvenue.

Puisque l'argent vient exclusivement des fidèles, les *akurinu* recherchent en permanence des membres notables et riches. A travers ce processus, l'église est aussi le lieu de contact entre des personnes appartenant à des classes sociales différentes.

Tout membre peut bénéficier de l'aide des autres, le leader fondateur en premier : « emblème » de l'église par sa richesse, il symbolise le fait que sa communauté est bénie par Dieu.

¹⁷ L'impression de grande liberté financière est soulignée par exemple par B. Boutter chez les pentecôtistes de la Réunion : « A l'Eglise catholique, il faut toujours payer, pour les baptêmes, pour les enterrements, pour faire dire des messes, alors qu'à la Mission (Salut et Guérison), « tout est gratuit » (Boutter, 2002, p. 110).

¹⁸ Des légendes existent sur l'origine du turban : les premiers prophètes l'auraient reçu sur le Mont Kenya au même temps que des lois (Ndung'u, 1994, pp. 111-113). Pour justifier le port du turban et des vêtements, les *akurinu* citent des passages bibliques. Par exemple Zacharie, 3, 3-5 : « 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 ». Les *akurinu* portent de couvre-chefs blancs de différentes tailles et façons. Dans la Province Centrale certains en ont de très grands et hauts et ne se coupent jamais les cheveux ni la barbe ; ils n'ôtent jamais leur turban en public. Les *akurinu* de la ville suivent parfois le même modèle, d'autres, surtout les jeunes, ont désormais des turbans plus petits et se coupent les cheveux et la barbe, bien qu'ils la laissent toujours poussé un peu quand ils sont des « anciens » (lorsqu'ils ont des enfants). Déjà dans les années 1920-30, dans les documents de l'administration, les prophètes kikuyu portent le turban, ce qui suscite des polémiques lorsqu'ils refusent de l'enlever pour manifester la déférence obligatoire envers les britanniques. Il est assez probable que ce soient les communautés indiennes de religion sikh, très présentes à Nairobi qui, conjointement aux prophètes bibliques, ont inspiré cette coutume.

La fermeture du champ politique, au moins jusqu'aux élections de 2002, aux Kikuyu qui n'appartiennent pas à l'élite mais qui sont en mobilité sociale (l'artisan de bidonville, l'agriculteur, mais surtout l'homme d'affaires grand ou petit) peut être une cause à l'adhésion aux communautés *akurinu*.

2.5 Conclusion : des églises de taille réduite

La genèse par fission intéresse toutes les communautés observées et a comme première conséquence la taille relativement réduite des groupes. Aucune des branches ne va au-delà de quelques centaines de membres. Cependant, la scission ne doit pas être appréhendée comme un moment de perte de contrôle du leader ou de crise généralisée dans l'église, il s'agit plutôt d'un principe structurel existant au coeur de ces églises, une manière de résoudre, parfois de prévenir, des conflits sociaux latents et de combler les aspirations individuelles. Le fondateur, migrant ou sécessionniste, est en quête d'accomplissement personnel et utilise le schéma des Kikuyu, la migration (dans ce cas religieuse)¹⁹, pour parvenir à ses fins. L'actuelle restriction de l'espace, physique et métaphorique, d'accomplissement, c'est-à-dire le manque de terre, de ressources, d'ouverture du champ d'action politique, impose pour beaucoup le glissement de la réalisation personnelle sur d'autres terrains, en l'occurrence le religieux, qui est un des plus importants. C'est aussi le domaine légitimé par les missionnaires et les colons qui ont éloigné les kenyans de la production politique pour les cantonner au religieux : ensuite ils ont réalisé qu'une telle élaboration était aussi dangereuse que la politique. Mais les akurinu gênent peu en raison de leurs séparations continues et ne constituent pas un véritable groupe de pression. Quelles sont leurs classes sociales ? Pour répondre à cette question, une présentation de chaque communauté étudiée s'impose.

¹⁹ L'importance de la migration dans les pratiques sociales kikuyu est bien soulignée par Droz (1999). Cependant je ne partage pas son opinion sur la naissance des églises comme migration « dans l'imaginaire ». Les églises, celles *akurinu* en particulier, ne constituent pas un repli dans l'attente millénariste, mais une action dans le monde à travers une éthique ascétique *en vue* du Paradis. Le membre d'une église *akurinu* est à la recherche d'un accomplissement que sa communauté rend possible.

3. De la ville à la campagne : présentation des églises étudiées

L'existence des églises akurinu dans les classes sociales et dans les milieux les plus divers, en ville et à la campagne, exige une révision de la thèse qui lie leur éclosion exclusivement aux milieux défavorisés et ruraux. Le prophétisme akurinu est également un phénomène de la ville et de la petite bourgeoisie. Une autre idée développée dans cette partie concerne la différence cruciale qui persiste entre les communautés urbaines et rurales. Bourdieu souligne comment la constitution d'un champ religieux autonome et le « développement d'un besoin de « moralisation et de « systématisation » des croyances et des pratiques religieuses » sont des faits liés à la division du travail associée au développement de la ville (Bourdieu, 1971, pp. 300-301). Nous pouvons constater en effet que la rationalisation des pratiques et des croyances religieuses est plus évidente dans les églises akurinu de la ville, tandis qu'en province, bien que la division du travail est un fait acquis, la « condition paysanne » contribue à conserver l'enchantement religieux.

3.1. Les églises de la petite bourgeoisie : l'intégration à l'espace urbain

J'ai rencontré pour la première fois des jeunes évangélistes de Bahati en 1995, lors de ma recherche de terrain de maîtrise. Je m'intéressais déjà aux *akurinu*, mais ma recherche était centrée sur une communauté de Riruta (bidonville de Kawangware, Nairobi). J'ai tout de suite remarqué des différences par rapport aux *akurinu* que j'avais connus jusqu'alors. Si les fidèles de la communauté de Riruta avaient un niveau d'éducation plutôt bas, les deux évangélistes de *Preacher's Church* détenaient des diplômes universitaires et abordaient les questions doctrinaires avec aisance. Ils appartenaient à une couche d'origine humble et rurale mais étaient en forte ascension sociale en ville. Celle-ci était pour moi la preuve définitive que les *akurinu* ne recrutent pas seulement dans les couches défavorisées et marginales comme plusieurs auteurs l'affirmaient (par exemple Murray, 1973). Cette hypothèse a été confirmée par la recherche menée à Bahati et Huruma en 1997-98.

3.1.1. Prophets' Church of God (Bahati, Nairobi)

Bahati, un quartier périphérique à un quart d'heure du centre de Nairobi, est habité par une petite bourgeoisie industrielle ainsi que par des classes moins favorisées. Il ne s'agit pourtant pas d'un bidonville. Les constructions sont en dur, à plusieurs étages, et s'organisent autour d'axes routiers desservis par de nombreux transports en commun (bus, *matatu*) : c'est pourquoi les *akurinu* qui fréquentent cette église et qui habitent parfois assez loin, peuvent s'y rendre facilement.

Prophets' Church of God, née d'une scission avec la plus ancienne *Holy Ghost Christian Church of East Africa* dans les années 1960, est, en 1998, une église *akurinu* dans une phase d'épanouissement. Elle compte quelques centaines de fidèles et est constituée d'environ 60 branches (dont la principale est celle de Bahati à Nairobi) et de quelques milliers d'adhérents. La branche principale, fondée par Moses M. en 1976, comprend de deux cents à cinq cents membres, selon les estimations du leader et des fidèles. De nombreuses branches plus petites se trouvent dans tous les coins du pays (Mombasa, Lamu, Nakuru, Rift Valley, Meru...) et surtout dans la Province Centrale. Selon Moses M., l'évêque, on retrouve beaucoup de Kikuyu parmi ses membres, mais aussi des ethnies voisines : Meru, Embu et quelques Kamba, ceci « parce que dans la terre Kamba il n'y a pas de prêcheurs ».

Le terrain de l'église appartient aux membres. Le lieu de culte est sobre, organisé autour d'un espace clôturé et visible de l'extérieur, espace dont l'accès peut être fermé par un portail en fer. Un panneau extérieur indique le nom de l'église. A l'intérieur de cet espace clos, à gauche du portail se trouve l'église ; au centre un espace permet le stationnement des voitures des fidèles ; à droite, dans un bâtiment long polyvalent on change d'habits et on se réunit pour des discussions. Au fond, non loin de l'entrée il y a des latrines, une pour les hommes, l'autre pour les femmes. En dehors de l'espace clôturé se trouvent un restaurant construit en tôle ondulée et un petit magasin de denrées alimentaires et boissons, les deux sont fréquentés par les *akurinu* qui y prennent des pauses lors des longues cérémonies du dimanche.

L'espace cérémoniel est isolé de l'extérieur, mais sa visibilité et sa position (il est au bout d'une allée) montrent que les fidèles ne recherchent pas une séparation totale. Ils se mélangent aux autres clients du café pendant les pauses et le portail en fer est toujours ouvert le dimanche.

L'église est rectangulaire, simple mais bien bâtie et assez grande. Elle peut contenir jusqu'à trois cents personnes. Elle est construite avec une tôle ondulée assez solide, renforcée avec du bois le long des cloisons et du toit. La température y est élevée en saison chaude et, en saison des pluies, le bruit de la pluie est tellement fort qu'il couvre les voix et les prêches. Le sol est en ciment. L'église a deux entrées : une dans le fond pour les fidèles ; une autre sur le côté pour les pasteurs ; plusieurs fenêtres sur les côtés laissent pénétrer la lumière, mais lorsqu'elles sont fermées elles plongent l'intérieur dans la pénombre. L'intérieur est nu et propre, des bancs en bois foncé sont installés sur deux rangées. Sur la paroi du fond, dans l'espace où les pasteurs s'organisent pour mener les célébrations, une horloge indique l'heure. Les tables sont couvertes par des nappes blanches brodées. Aucune image religieuse ne perturbe cette modestie. Sont à l'œuvre dans cette espace la désacralisation du religieux, typique des bâtiments protestants, le souci de fonctionnalité et le sentiment que même dans un espace non marqué par des signes religieux, Dieu est présent. Dans cette simplicité, dans cette banalité architecturale intervient aussi la volonté de ne pas attirer que les « vrais croyants ».

Personne ne retire ses chaussures, comme dans les églises *akurinu* les plus anciennes¹. Les hommes et les femmes tiennent à être bien habillés à l'église : les pasteurs ont des longues robes blanches, les autres portent des vêtements du dimanche. Les femmes ont de longues jupes colorées, typiques des *akurinu* et de probable origine missionnaire. Les hommes et les enfants sont habillés à l'occidentale, les hommes ont souvent le costume et la cravate. Ils siègent à droite de l'entrée, les femmes à gauche, les pasteurs sont en face. Les anciens, hommes et femmes, occupent les premiers rangs, les jeunes sont assis dans les rangées du fond. Ici on parle l'anglais, le kikuyu ou le kiswahili. Plusieurs membres de l'église sont capables de traduire simultanément.

Depuis 1989, les jeunes de Bahati ont créé, avec des jeunes *akurinu* d'autres églises (surtout HGCEA d'Huruma, Nairobi) l'*Akurinu Student Fellowship* (ASF), une association qui réunit les étudiants et qui est maintenant partiellement indépendante, même si elle constitue davantage une association parallèle plutôt que concurrente aux églises d'origine. Les membres de ce groupe veulent aider les étudiants *akurinu*, relativement isolés dans leurs contextes

¹ Exode 3, 5 « Dieu dit : N'approche pas d'ici, ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte ».

d'étude respectifs, à ne pas abandonner l'église. Ce mouvement est ouvert aux apports extérieurs et implique souvent dans ses activités d'autres groupes non-*akurinu*, mais strictement protestants, le plus souvent des évangéliques ou pentecôtistes. En 1998 une femme est la présidente, son élection a été en partie contestée par des jeunes hommes d'après lesquels une femme ne peut pas être leader, selon la tradition kikuyu-biblique. Pourtant l'ASF est constituée en grande partie de jeunes femmes qui ont voté pour Martha M., enseignante très active qui poursuit des études de sciences. L'ASF organise régulièrement des « missions », des activités d'évangélisation et de nombreuses visites dans d'autres églises pour entrer en contact avec les membres les plus jeunes. L'association n'a pas de bâtiment pour ses activités et ses membres louent chaque année des locaux dans des villes différentes pour leur « Mission ». Est-il légitime de penser qu'une telle organisation, qui se veut ouverte et qui lutte pour « unifier les *akurinu* », constitue une réelle menace pour les églises plus anciennes ?

Aujourd'hui l'éducation est, pour les *akurinu* urbains, un mode d'ascension sociale. Parmi les fidèles de Bahati, on trouve une grande variété de métiers : des enseignants, des chauffeurs, des vendeurs, des employés, de petits agriculteurs et un bon nombre d'étudiants, garçons et filles. Les femmes demeurent plus liées aux occupations traditionnelles, mais ne dédaignent pas un travail à temps partiel dans le secteur informel. La variété d'occupations reste, pour ces citoyens, la garantie la plus importante pour ne pas connaître la disette si l'activité principale faisait faillite. Souvent, l'économie est caractérisée par la polyvalence, modèle assez répandu dans la *lw middle class* kenyane : un homme peut être commerçant et en même temps posséder un taxi ; un jeune peut travailler à temps partiel et poursuivre ses études. L'ascension sociale est impérative puisque tout succès est la manifestation de la bénédiction divine.

3.1.2. Holy Ghost Church of East Africa (Huruma, Nairobi)

Le quartier d'Huruma n'est pas loin du grand bidonville de Mathare Valley, mais il n'en fait pas partie. Huruma est situé dans une zone périphérique, caractérisée par des espaces encore en construction où le nouveau et l'ancien se côtoient dans ce mélange urbain typique des zones en expansion démographique occupées par des classes modestes ou petites-bourgeoises. Il s'agit d'un secteur plus éloigné du centre et moins facile d'accès que Bahati. Les bus ne manquent pas, mais le trajet est long et constitue un véritable voyage urbain. On passe du centre ville à la périphérie à travers le bidonville le plus important du centre de Nairobi :

Mathare Valley. Ce véritable centre bruyant hébergeant une humanité en difficulté est une tache noire au coeur de la capitale est-africaine.

Holy Ghost Christian Church of East Africa est une des plus anciennes églises *akurinu* au Kenya. Elle est née directement du mouvement prophétique des *Watu wa Mungu* (années 1920-30) et a son origine à Murang'a. Elle a été une des premières églises prophétiques kikuyu enregistrées en 1960. Elle demeure importante, même si de nombreuses scissions ont fragmenté et affaibli la communauté d'origine. Le quartier général de l'église se trouve toujours à Murang'a, là où existent d'autres branches et scissions. Huruma est la branche la plus importante de Nairobi (environ 70 membres) tandis qu'à Kawangware il y en a une plus petite (environ 30 membres). La HGCEA est présente aussi à Eldoret, Nakuru, Thika, Nyeri, Murang'a, Kabete. Dans l'église il y aurait des groupes ethniques différents des Kikuyu (des Kamba, des Maasai), mais aussi des nationalités différentes (une minorité de Tanzaniens et d'Ougandais). Cette colonisation prétendue de niches socioculturelles autres que celle kikuyu indique une volonté expansionniste : les *akurinu* veulent devenir porte-parole d'identités toujours plus élargies. Personnellement, je n'ai rencontré que des Kikuyu dans ces communautés.

En 1998, le leader d'Huruma, le pasteur Salomon W., est aux Etats-Unis pour des études doctorales de théologie. Le leader actuel, Johana K., basé à Nairobi, est inscrit dans une université de théologie internationale. L'église d'Huruma apparaît parfois comme une école de théologie, surtout lorsque le leader tient de très longs sermons doctrinaires.

La communauté en question a été aidée financièrement par une église américaine pentecôtiste qui a payé en 1998 les études de Salomon W. aux Etats-Unis. Le pasteur actuel, Johana K., a également reçu l'aide d'une église américaine pour poursuivre ses études en théologie.

En arrivant à l'enclos qui protège la petite église d'Huruma de l'extérieur, on remarque, sur la gauche, une construction imposante : c'est une église en pierre dont les travaux sont abandonnés. Il s'agit du premier projet de l'église d'Huruma, conçue pour être, au départ, une des plus grandes églises *akurinu* de Nairobi. Plusieurs explications concernant l'abandon de la construction sont avancées. Certains affirment que deux branches se sont disputées le leadership. D'autres racontent que, le terrain étant un don des *akurinu* de Murang'a, l'argent pour terminer la construction aurait manqué. Pour l'instant, les fidèles doivent se contenter

d'une église très modeste. Dans l'enceinte de l'espace de la *Holy Ghost Christian Church* se trouvent aussi la maison du gardien et un agréable jardin.

La petite église est construite en bois. Aucun signe indique le présence d'un lieu de culte, signe de la discrétion volontaire des membres. La taille exiguë du périmètre ne permet pas à plus d'une centaine de fidèles de se réunir. L'église a une seule entrée au fond. A l'intérieur, des bancs en bois sont installés sur deux rangées. En face on remarque des bancs, des chaises pour les leaders et une ardoise sur laquelle Johana K. écrit pendant ses prêches, signe supplémentaire de la fonction éducative de cette institution. Le sol est en terre battue. L'église est proche d'un local d'où provient de la musique moderne et parfois des notes de musique zaïroise très à la mode se superposent aux hymnes et aux prêches des *akurinu*.

Plusieurs règles sont respectées : les hommes enlèvent leurs turbans blancs, signe identitaire dont ils n'ont pas besoin lorsqu'ils se trouvent entre *akurinu*, mais les femmes le gardent toujours en signe de pudeur². Tous sont bien habillés. Le gardien et sa femme, seules personnes âgées parmi une génération entre 20 et 40 ans, sont habillés en blanc, comme les *akurinu* anciens, et n'ont pas leurs chaussures, tandis que les autres sont chaussés. Lorsqu'un vieux pasteur d'une autre branche vient en visite, il se peut qu'il soit habillé en blanc et sans chaussures : ceci est l'ancienne mode, encore valable dans la Province Centrale. A Huruma, comme à Bahati, les hommes sont à droite de l'entrée, les femmes à gauche, les personnes les plus importantes se tiennent plus près des pasteurs.

Introduite par Hosea W., un membre de l'église, je suis accueillie avec courtoisie mais on ne m'invite jamais à parler. Les règles d'hospitalité en vogue dans les communautés *akurinu* imposent tout de suite le changement de langue (du kikuyu à l'anglais) lors de mon arrivée: les fidèles d'Huruma le font facilement car la plupart maîtrise l'anglais.

Les membres de cette communauté sont, en majorité, des jeunes célibataires d'une petite bourgeoisie dont les parents exercent des métiers traditionnels, parfois en province. Ces jeunes croient fortement en un engagement social afin de progresser économiquement et socialement.

² Corinthiens 11, 4 : « Tout homme qui prie ou qui prophétise, la tête couverte, déshonore son chef. Toute femme, au contraire, qui prie ou qui prophétise, la tête voilée, déshonore son chef ».

3.2. Les églises de Kawangware : des entreprises prophétiques de milieu défavorisé

Certes, les communautés *akurinu* comptent parmi leurs membres des Kikuyu de la petite bourgeoisie mais aussi des Kikuyu des milieux défavorisés.

J'ai connu le leader de *United Assemblies of Israel Church of God* et les membres de l'église en 1993. Pour me rendre chez lui je dois traverser le centre du bidonville, puis je m'éloigne vers Riruta, je passe la route qui mène à Limuru, traverse des champs, plonge dans une végétation de bananiers et de maïs traversée par un ruisseau qui rend le sentier boueux. Quand j'arrive à la maison du leader, j'ai l'impression d'être à la campagne : autour la terre est cultivée, il n'y a pas d'ordures ni de bruit. Le bidonville semble être éloigné, pourtant il est juste à côté. Lors des nombreuses visites j'ai toujours admiré cette habilité extraordinaire à ordonner son espace en cultivant un simple jardin³.

3.2.1. United Assemblies of Israel Church of God (Riruta, Nairobi)

Le bidonville de Kawangware constitue un trait d'union entre la ville et la campagne et n'est pas loin des premières localités kikuyu des hautes terres, par exemple Limuru. Ce bidonville parfois verdoyant et ses environs (Riruta, Lenana) illustrent l'expansion soudaine de l'urbanisation des dernières décennies. Le paysage social est varié : c'est la demeure des plus démunis, mais aussi le lieu d'habitation d'une classe modeste mais industrielle et « bricoleuse », travaillant dans les secteurs informels. Les maisons sont construites avec du matériel de récupération ou en dur. Les petits commerçants proposent leurs produits sur plusieurs marchés, les uns à l'intérieur du bidonville, les autres sur les axes routiers. Plusieurs bus, petits et grands, mènent à ce bidonville, qui est à quelques minutes seulement des zones résidentielles aisées de Kilimani et Lavington.

Je fréquente l'église *United Assemblies of Israel Church of God* de 1993 jusqu'en 1998. Cette période relativement longue me permet d'apprécier des changements significatifs et la croissance de l'église. Cette communauté a été fondée dans les années 1980 par David K. qui s'est séparé de l'église *Kenya Israel*, dont la branche la plus importante est à Limuru.

³ Impossible de ne pas penser aux entreprises missionnaires en Province Centrale, dont le but était de « planter des jardins dans le bidonville du paganisme » (Casson, 1998). L'église UAICG a admirablement réussi à le faire, même en ville.

La communauté de David K., que le leader nomme aussi *Israeli*, a son chef-lieu à Riruta Satellite, partie du grand bidonville de Kawangware et compte environ deux cents membres. Une branche du frère de David K. est à Murang'a, d'autres branches se trouvent à Limuru, dans la Province Centrale et dans la Vallée du Rift. Les fidèles de Riruta sont de tous âges, mais la classe d'âge la plus représentée est celle entre 20 et 40 ans.

Jusqu'à la construction de l'église en 1997, les cérémonies avaient lieu dans le champ de la propriété de l'archevêque. Les fidèles, à ce moment-là peu nombreux, étaient disposés selon le sexe et l'âge (à la gauche de chacun se trouve son cadet/sa cadette, à sa droite son aîné(e)). A l'intérieur de l'espace de culte, on enlevait les chaussures selon la règle biblique. Au moment de la prière, tout le monde s'orientait vers le même endroit, le mont Kenya, la résidence de Dieu. Depuis 1997, les cérémonies ont lieu dans l'église construite sur un terrain acheté par les membres. L'espace est entouré par une barrière en bois. On accède à l'intérieur par un portail en tôle. Le bâtiment est rectangulaire, construit en tôle ondulée, avec plusieurs fenêtres sur le côté et le fond. Trois entrées existent : une au fond pour les hommes, une à gauche pour les femmes, la troisième, pour les ministres du culte, au fond du *sacra sacrorum* où se trouvent les pasteurs. Dans l'église, on observe deux rangées de bancs et de la paille au sol. Les fidèles demeurent séparés : les femmes à gauche, les hommes à droite. Tous ôtent leurs chaussures. Les fidèles de Riruta ne portent pas le même couvre-chef : le leader a sur la tête une tiare colorée, le turban des autres hommes est blanc. Les femmes, pour les cérémonies, n'ont pas les turbans blancs de tous les jours, mais des foulards blancs qui leur tombent sur les épaules. Les femmes les plus importantes ont des vêtements colorés et chaque groupe a une ceinture d'une couleur différente⁴. Les hommes *akurinu*, surtout les jeunes, sont de plus en plus nombreux à s'habiller à l'occidentale.

Des cultes publics ont lieu sous un grand arbre de la place en dehors du marché de Kawangware, dans le centre du bidonville, même après la construction de l'église. Les hommes et les femmes sont disposés en cercle. A l'intérieur du cercle il y a les instruments de musique⁵, on prêche et on danse. A « l'extérieur » du cercle des fidèles, se trouve le « public »,

⁴ La symbolique des couleurs est significative dans cette église, la seule qui utilise des vêtements colorés. La tiare que porte le leader est colorée de vert, jaune et blanc, avec une étoile et une croix rouges. Le blanc signifie pureté, le vert la paix et la fertilité, le jaune et l'étoile la bénédiction, le rouge et la croix le sang de Jésus.

⁵ La musique, la danse et la chanson ont une place fondamentale. Chaque église *akurinu* possède son groupe de musiciens. Les instruments « traditionnels » sont des grands tambours d'une cinquantaine de centimètres de diamètre qu'on accroche au cou et qu'on joue des deux côtés avec des baguettes en bois. On sonne aussi de petits instruments métalliques, souvent de petits cercles, avec des baguettes, également métalliques. Les musiciens les

un nombre considérable de gens (quelques centaines) n'ayant pas de lien direct avec l'église. Ce sont des sympathisants, des curieux ou tout simplement des gens de passage qui s'arrêtent un moment. Ils constituent un « réservoir » de fidèles potentiels.

Les cérémonies à Riruta sont généralement menées en kikuyu et en kiswahili, langues plus connues dans cet environnement que l'anglais.

Même en milieu défavorisé, les individus connaissent une forte mobilité sociale et la croissance de l'église de Riruta incarne pour de nombreuses personnes l'espoir en une condition meilleure.

3.2.2. Lenana Spirit Church (Riruta, Nairobi)

Lenana fait partie du grand bidonville de Kawangware et est situé du côté de *Ngong Road*, le grand axe qui mène vers les quartiers résidentiels de Karen et vers les collines Ngong. On y note les mêmes caractéristiques décrites pour Kawangware : dans cette zone, il n'y a ni ramassage d'ordures, ni eau courante - uniquement des fontaines - ni électricité, et les maisons construites en tôle ou en dur sont louées à des prix infimes, mais qui restent toujours trop élevés par rapport aux habitants du bidonville⁶. Les plus pauvres cultivent leur *shamba* (champ) là où ils trouvent de la place.

La communauté *akurinu* de Lenana est née récemment et compte une vingtaine de fidèles en tout, plus de femmes que d'hommes. Elinjia M. est le fondateur et le leader incontournable de cette communauté, mais il n'exerce pas un leadership absolu. Les anciens, les hommes mariés avec des enfants, gouvernent l'église à côté du leader. La communauté de Lenana essaye de s'agrandir en recrutant de nouveaux fidèles, ce que j'ai expérimenté en première personne et qui prouve l'importance du prosélytisme pour les membres de cette église. Cependant le manque de ressources et le milieu défavorisé peuvent constituer un frein insurmontable à la croissance. De manière générale, la stratégie du leader, sa capacité à former des alliances et à bien gérer le peu d'argent est, dans cette première phase, primordiale.

Les *akurinu* de cette église n'ont pas de bâtiment pour le culte. Ils utilisent parfois leurs maisons pour les cérémonies privées, réservées aux membres. La cérémonie du dimanche a lieu en plein air, à l'ombre d'un arbre. Les hommes et les femmes ont comme seul signe

plus jeunes ont des instruments modernes, notamment des guitares, et utilisent également des microphones et des amplificateurs

⁶ En 1997-98, le salaire mensuel moyen kenyan est de 3000 Shillings (50 euros) par mois. Une femme de ménage est payée environ 2000 shillings, un *askari* (gardien) environ 1500 shillings.

distinctif le turban blanc, pas de tenue particulière. Seuls les pasteurs sont entièrement habillés en blanc, les autres sont vêtus de leurs habits de tous les jours.

3.3. Les églises de la Province Centrale : entre concurrence et isolement

J'ai choisi de me rendre en Province Centrale, dans la petite ville de Murang'a, puisqu'elle revient constamment dans le récit des *akurinu*. La majorité des fidèles interrogés et fréquentés, bien qu'urbains, sont originaires de cette zone et gardent des contacts très étroits avec leurs familles qu'ils visitent plusieurs fois par an. Murang'a est le berceau de la culture *akurinu* et de l'identité kikuyu. Non loin de la ville se trouve le sanctuaire de *Mukurwe wa Gatanga*, le lieu offert par Dieu à l'ancêtre Gikuyu et symbolisant la terre kikuyu (Kenyatta, 1992 (I°1938), pp. 3-4).

A Murang'a, les *akurinu* ont au moins huit églises différentes, chacune se subdivisant en des dizaines de branches. La fragmentation de la structure *akurinu* atteint son paroxysme. Parmi les églises observées, *Holy Ghost Church of East Africa* représente le modèle ancien des prophètes d'époque coloniale (*Watu wa Mungu*) et est caractérisé par le maintien d'une stricte logique de séparation avec l'extérieur et des règles de souillure physique. Les autres églises étudiées ne correspondent pas au même modèle et leur relation avec l'extérieur est évidente. Elles recomposent ainsi leurs croyances et leurs rituels autour de notions récentes, comme celle du salut. A Kiganjo, localité non loin du Mont Kenya, j'ai étudié une autre communauté en vue de la comparer avec celles de Murang'a.

3.3.1. Holy Ghost Church of East Africa (Kandara, Murang'a)

Les groupes de HGCEA de Murang'a sont très anciens et directement liés au mouvement des *Watu wa Mungu*. En effet, les membres vantent leur origine directe de Joseph Ngang'a, un des leaders fondateurs. L'église, l'une des premières à être enregistrées au début des années 60, a ensuite perdu une partie de ses fidèles en 1970 lorsque *Holy Ghost Church of Kenya* est née. Comme dans les autres communautés *akurinu*, en raison des nombreuses scissions et de la création de nouveaux groupes affiliés, les membres ont du mal à déterminer le nombre exact de leurs branches, surtout celles fondées loin de l'église mère. La branche que j'ai connue compte environ 25 adhérents et il y a peu de jeunes et de célibataires. Ceci est la preuve de la

crise des adhésions dans les dernières années. Bien que les *akurinu* aient beaucoup d'enfants puisqu'ils n'utilisent aucune forme de contraception, la communauté de HGCEA de Kandara est en déclin. Les leaders expliquent que, très souvent, les cadets, après quelques années passées dans l'église de leurs parents, choisissent une autre église *akurinu*, moins isolée du reste de la société. Si le groupe de Kandara est en déclin, on ne peut pas affirmer de même pour l'église HGCEA en général et pour l'active branche d'Huruma en particulier.

Je n'ai pas assisté à des cérémonies de HGCEA à Murang'a, ni visité le lieu du culte, il était strictement impossible d'en obtenir la permission. Grâce aux entretiens, j'ai pu apprendre que les *akurinu* de HGCEA ont un lieu de culte en dur sur le *githaka* (patrimoine foncier) des membres qui constituent une famille élargie. Les règles qui concernent le rituel sont nombreuses. Afin que la cérémonie du dimanche puisse effectivement purifier les membres, il faut respecter des interdits précis. Le jour précédent la cérémonie et le jour même, on doit s'abstenir de relations sexuelles. Après l'office, une collecte pour aider l'église a lieu à l'extérieur, puisque, pour les fidèles, l'argent ne doit pas circuler à l'intérieur de l'église. « Jésus avait condamné la pratique de toucher l'argent dans le temple » dit un leader.

Le calendrier des prières est contraignant : en plus du culte du dimanche, les *akurinu* de cette église prient matin et soir et se rencontrent également pour prier ensemble tous les 15 et 30 du mois.

Les membres de la *Holy Ghost Church of East Africa* de Murang'a, pendant le culte, doivent mettre leurs « uniformes », des habits blancs que certains gardent aussi en dehors du service. Les petits enfants ne portent pas encore le turban mais un petit chapeau blanc. Dans l'église, tous les hommes enlèvent le couvre-chef et les chaussures en signe d'humilité, comme indiqué par la Bible. Les femmes gardent toujours leurs turbans. Pour prier il faut se mettre assis, le visage entre les mains et se tourner du côté de la sortie. Les fenêtres et les portes sont fermées « pour laisser les esprits diaboliques à l'extérieur et pour minimiser les distractions ». Les hommes prient en levant les bras au ciel pendant que les femmes se prosternent.

Les *akurinu* de cette communauté évitent les contacts avec les non-*akurinu* et encore davantage avec les blancs qui leur rappellent les persécutions subies à l'époque coloniale. Toutes les rencontres avec les membres de cette congrégation ont été difficiles et les tentatives pour prendre des photos ont été systématiquement découragées. Philomena Njeri, pendant sa

recherche de terrain chez différents groupes de cette église en Province Centrale avait rencontré les mêmes difficultés : des leaders pleins de soupçons et misogynes, l'impossibilité de savoir ce qui se passe exactement lors des cérémonies⁷. Les églises de ce type correspondent à un modèle initiatique : seule la conversion donne l'accès à certaines connaissances qui autrement demeurent secrètes.

Les *akurinu* de la *Holy Ghost Church of East Africa* parlent kiswahili mais préfèrent s'exprimer en kikuyu. Par contre, il est très rare qu'ils communiquent en anglais, langue qu'ils connaissent très peu. Les hommes de cette communauté sont peu scolarisés, voir illettrés, beaucoup de femmes ne sont jamais allées à l'école. L'enjeu éducatif n'est pas perçu comme dans la capitale : les enfants sont peu scolarisés, rarement plus que l'école primaire et les filles abandonnent le cursus bien avant. Les membres de l'église sont des agriculteurs caractérisés par l'autosubsistance.

3.3.2. East Africa Israel Church (Mukuyu, Murang'a)

Cette église a été fondée en 1961. La branche étudiée est apparue en 1995, quand un groupe s'est détaché parce que : « il y avait trop de monde ». L'église *East Africa Israel* compte, uniquement à Murang'a, seize branches. Le groupe étudié rassemble environ quatre-vingt fidèles et serait, selon le leader, la branche la plus importante de Mukuyu (Murang'a). La réunion mensuelle de toutes les branches peut rassembler plusieurs centaines de personnes. Les différents groupes de la même église se rencontrent aussi pour célébrer ensemble les fêtes chrétiennes les plus importantes. La menace de scission pèse en permanence et le leader exprime sa crainte de voir partir les membres les plus fortunés. Selon le secrétaire de l'église, il n'y a pas de communication entre les groupes, voici la raison d'une telle segmentation.

Le leader m'avait accordé la permission d'assister à une cérémonie en plein air, cependant ce dimanche matin personne ne s'est présenté sur le marché de Mukuyu, endroit du culte habituel. Même si les membres interrogés affirment refuser la notion de souillure par contact, ceci prouve qu'ils craignent encore la pollution apportée par un Blanc, surtout lors d'une cérémonie, où l'Esprit-Saint est appelé à descendre sur les croyants. Je n'ai donc pas insisté, mais j'ai été informée que les membres prêchaient régulièrement en plein air, faute d'un édifice pour le culte. En ce qui concerne les règles du culte, elles sont identiques à celles des

⁷ Njeri, 1984, p. 21.

autres églises *akurinu* de Murang'a : il faut enlever les chaussures, les hommes et les femmes sont séparés.

Le *bishop* (évêque) et le secrétaire m'ont accueillie chez eux pour s'entretenir avec moi. En agissant de la sorte, ils se sont attiré les critiques de certains *akurinu* d'autres communautés. Les fidèles de cette église, comme en général dans la Province Centrale, parlent surtout leur langue maternelle et sont souvent illettrés. Les nombreuses femmes de cette église sont seules, filles-mères, femmes célibataires ou veuves, avec des enfants ; elles sont illettrées et travaillent pour nourrir et éduquer leurs enfants. Elles affirment accepter la polygamie. Une raison fondamentale de leur adhésion à ces communautés, cachée par des nombreux discours sur l'eschatologie comme but ultime de la conversion, est en réalité leur espoir de trouver un compagnon, même polygame, mais respectueux et ayant une certaine morale

3.3.3. Christian Worship Church (Mukuyu, Murang'a)

La branche remonte aux années 1980 et compte quelques dizaines de fidèles, des hommes et des femmes le plus souvent entre 20 et 35 ans. Son leader, Zacharia I., est un homme d'affaires aisé qui possède une maison en dur, avec plusieurs chambres et un jardin, légèrement à l'écart du centre de Mukuyu (Murang'a). Il est toujours accompagné par Petro, le « visionnaire » le plus important de l'église. Dans l'église *Christian Worship*, comme dans d'autres communautés *akurinu* de Murang'a, on peut souvent rencontrer de tels visionnaires (*seers, arathi*), des hommes et des femmes capables de prévoir les risques d'un voyage ou une sécheresse, mais aussi de « voir » si quelqu'un commettra des actes impurs. Lors des cérémonies, ils ont un rôle essentiel.

L'église n'a pas beaucoup d'argent ni de bâtiment. Les cérémonies ont donc lieu en plein air, sur une place centrale de la petite ville de Murang'a, endroit agréable et ombragé. L'église est délimitée par un périmètre carré matérialisé par un fil de fer et tout autour sont disposés des bancs en bois pour permettre aux gens de s'asseoir. Les membres de l'église enlèvent leurs chaussures. En dehors du périmètre, il y a toujours un important public non-*akurinu* qui assiste à la cérémonie.

L'accueil à Murang'a est toujours marqué par un besoin d'exclusivité. Les fidèles de plusieurs églises me répètent souvent qu'il ne faut pas aller dans « les autres églises » où les fidèles ne

sont pas les « vrais *akurinu* ». La langue parlée est surtout le kikuyu, tout le monde peut communiquer en kiswahili, mais l'anglais est une langue peu parlée. Les cérémonies se déroulent entièrement en kikuyu.

3.3.4. Israeli Travellers (Kiganjo)

Le pasteur, Ebrahim M., habite une maison au milieu des champs, sur une plaine face au Mont Kenya. Sa maison est en tôle et dans la salle où il accueille ses invités il y a quelques fauteuils, une télé, des images religieuses catholiques et des photos *akurinu*. Ebrahim est le leader d'un groupe de constitution récente de 20-25 *akurinu* qui compte, outre Ebrahim, trois autres pasteurs.

Les fidèles de *Israeli Travellers' Church* professent en plein air, la branche est récente. Les cérémonies ont lieu sur la place de Munyu, à quelques kilomètres de l'habitation du pasteur. Il s'agit d'une place de marché, donc de passage et de grande visibilité. Puisque le groupe de Ebrahim est restreint, il professe en compagnie d'autres groupes de la même église. A la cérémonie à laquelle j'ai assisté, il y avait en tout sept hommes et douze femmes qui faisaient partie de trois branches différentes.

Au début je suis accueillie avec réserve et crainte. Ebrahim accepte finalement les entretiens à condition que je ne pose pas de questions personnelles. Il ne parle pas l'anglais, il est illettré, mais a une bonne connaissance de la Bible. Ancien chauffeur, il a longuement voyagé. Maintenant il cultive sa terre et s'occupe de l'église.

3.4. Conclusions : la variété des milieux sociaux

L'église est un havre de paix dans un monde qu'on méprise tout en acceptant d'y vivre et d'y montrer son excellence. Les akurinu soulignent sans cesse que le bonheur est ailleurs, cependant leur rigueur impose la simplicité des édifices et leur fonctionnalité. Pourtant les symboles sont marquants. La montre de Bahati (PCG) dit qu'il faut être à l'heure et que chacun doit respecter le temps qui lui est destiné, mais « être à l'heure » a une signification plus large : la fin arrivera bientôt et tout acte prépare la récompense future. L'ardoise d'Huruma (HGCEA) signifie que nous sommes là pour apprendre, mais aussi que l'écriture est la clé du Paradis. Les lieux des akurinu sont caractérisés par la désacralisation du bâtiment pour attirer les vrais croyants, par un renfermement relatif ou par

l'ouverture pendant les cérémonies en plein air. Les bâtiments ont tous des fenêtres qu'on peut fermer complètement dans les moments les plus intimes de recueillement, les moments de descente de l'Esprit-Saint, lorsque la coupure avec l'extérieur doit être marquée et le risque de souillure particulièrement fort.

Toutes les classes sociales, sauf les couches les plus élevées qui détiennent le pouvoir politique, sont représentées dans les églises akurinu. Les fidèles manifestent une volonté d'émergence et de réussite. Peut-on désigner un idéaltype du fidèle ? Dans les églises urbaines, il s'agit d'une personne entre 30 et 40 ans, issue d'un milieu modeste (des parents petits agriculteurs avec peu ou pas d'éducation) et ayant évolué économiquement et socialement (études poussées, bons postes de travail). Ou bien une femme démunie de bidonville, avec des enfants, ayant une instruction modeste ainsi qu'un travail qui lui permet de vivre et dont le jeune âge lui permet encore d'accéder au mariage. La mobilité sociale est le trait d'union entre les fidèles akurinu de la ville. En Province Centrale l'âge des fidèles s'abaisse, puisque s'abaisse l'âge au mariage et les occupations sont plus uniformément centrées sur l'agriculture.

Si la « privation relative » dont parle Peel pour les Eglises Aladura⁸ est la raison de l'adhésion de certains, pour d'autres, les jeunes urbains de classe moyenne en particulier, la socialisation akurinu ne constitue pas une réponse à la frustration, mais plutôt un signe d'intrusion volontaire dans un monde qu'on peut (et on doit) changer. Les femmes constituent un groupe nombreux. Elles n'ont pas accès aux charges les plus importantes, cependant d'autres formes de pouvoir leur sont ouvertes, notamment la prophétie et la guérison. L'importance des rôles féminins dans les églises pentecôtistes est soulignée par plusieurs auteurs, notamment par Boutter qui indique comment « les femmes apparaissent, au moins autant que les hommes, comme les gardiennes du message moral pentecôtiste » (Boutter, 2002, p. 91).

⁸ « The deprivation felt by people who compare themselves with the more prosperous » (Peel, 1968, p. 7).

L'exemple de croissance rapide de l'église United Assemblies of Israel Church of God (Riruta, Nairobi) permet d'affirmer que l'église urbaine, caractérisée par sa souplesse et sa capacité d'adaptation, rencontre un relatif essor de nos jours, tandis que l'incapacité d'adaptation (HGCEA, Kandara) provoque le déclin. Mais l'habilité du prophète-entrepreneur est incontournable, surtout dans la première phase de l'église.

4. Le rôle du leader : entre prophétisme et entreprise

En bon prophète, le leader akurinu joue-t-il le jeu de la substitution et de l'appropriation? Homme nouveau selon Weber, le prophète se distingue par sa relation « dotée de sens » avec Dieu. C'est sa capacité à être sans cesse « nouveau »¹ qui correspond à sa caractéristique la plus intéressante : elle lui permet de « sauver » son peuple de l'anéantissement culturel et lui donner une identité en sautant habilement d'une époque à l'autre avec des outils dont il s'approprie avec aisance et en brassant les idéologies. « Par rapport à l'idéal type wébérien », affirme A. Mary, « les personnages de la scène africaine sont peu orthodoxes et cumulent ou empruntent tour à tour les rôles de prophète messianique, de prophète guérisseur, ou encore de prophète d'Eglise » (Mary, 2000, p. 69). Le leader akurinu n'échappe pas à cette logique. Père de sa communauté, il en est le pilier. Il est pourvu de multiples dons, il est guérisseur et opérateur de délivrances, ainsi que dépositaire de la mission conférée par Dieu et chef d'une entreprise prophético-économique. Certains traits, ici examinés, le caractérisent plus particulièrement.

Sans doute influent, le leader *akurinu* est-il incontournable dans sa communauté ? Son rôle n'est pas à l'abri de contradictions : il est fondateur mais pas entièrement chef, il est idéologue mais son idéologie doit sans cesse gagner le dessus sur les idéologies concurrentes à travers le consensus non pas de la majorité mais de tous les fidèles, il travaille en union étroite avec d'autres acteurs de sa communauté. Sa multifonctionnalité est dialectique : les autres composants de l'église, les anciens et les jeunes en font un *primus inter pares*. Parfois cette dialectique devient un déséquilibre et lui fait ressentir la menace de la scission : pour garder sa place, en véritable psychologue du pouvoir, il va plus vite que les autres dans le télescopage des nouvelles idées. Il connaît parfaitement son milieu socioculturel, il s'ouvre à des

¹ Papa *Nouveau* était l'un des prophètes les plus connus de la Côte d'Ivoire, récemment décédé, cf. Dozon, 1995 et Mary, 2002.

nouveaux projets, il exprime les variations sociales². Aujourd'hui il a de plus en plus l'allure du prêcheur pentecôtiste, plus combattant qu'avant : il parle de victoire du sang de Jésus, il crie à ses fidèles qu'il les aime, il leur reproche leurs fautes avec ardeur, il leur demande de se repentir. Pourtant le leader *akurinu* ne tient pas à la mise en scène et, pour marquer sa présence, il n'utilise pas d'intermédiaires, il n'a pas besoin d'apparat pour se présenter à celui ou à celle qui le demande. Il est en général disponible et ouvert, à l'exception, ce qui est d'ailleurs frappant, de quelques leaders de la Province Centrale. Il aime mettre à l'aise son interlocuteur et parle avec plaisir de sujets généraux, de politique, de la société et des croyances, mais il n'aime pas se raconter ni détailler son expérience religieuse. Il est plutôt avare de particularités concernant sa vie, parfois gêné par des questions qu'il estime trop personnelles sur des expériences qui doivent rester, à son avis, secrètes³. Le récit de conversion se résume le plus souvent à quelques réponses génériques et très vite le prophète cherche à comprendre la raison qui a amené le chercheur. Le leader *akurinu* souvent questionne et guide l'entretien. Le voici dans son entreprise préférée, la compréhension et la psychologie de l'étranger. Des questions, légitimes, émergent : quel est le but de la recherche ? On va en faire quoi ? Puis surgissent des questions de façon indirecte : quels sont les avantages que sa communauté peut en tirer ? Réussira-t-il à obtenir de l'aide ? Réussira-t-il à amener le chercheur à participer régulièrement aux cérémonies ?

Le leader *akurinu* se définit au mieux sous des allures pragmatiques. Petit ou grand entrepreneur de son entreprise religieuse, il cherche à accomplir sa mission d'économiste de sa communauté qui tend au bien-être de sa famille et à l'organisation sociale de ses membres. Il gère les biens de l'église et récolte le fruit de son prosélytisme avec parcimonie en cherchant les moyens adaptés, il est au centre d'une claire politique de mariage. Il sait calculer et saisir les occasions : il sollicite les membres riches, il noue des relations avec des organisations puissantes, il entretient des bonnes relations avec les externes, il marie la mère célibataire au

² Selon Anderson et Johnson, les prophètes en Afrique de l'Est sont des baromètres du comportement social et politique de leurs communautés (1995, p. 19).

³ Les difficultés majeures pendant les entretiens ont lieu dans la Province Centrale : Stephen K., pasteur de *Prophet's Church* de Gaitaga (Murang'a) et Ebrahim M., pasteur d'*Israeli Travellers Church* (Kiganjo), répondent avec difficulté à mes questions, surtout en ce qui concerne leur parcours et affirment ne pas bien connaître l'histoire des prophètes kikuyu (*arathi*) ni celle des autres églises *akurinu*, et se demandent en outre, pourquoi je pose autant de questions à leurs sujets. Il ne faut pas oublier que pour le Kikuyu la notion de « secret » est culturellement très forte, comme le prouve entre autres l'importance du secret en ce qui concerne les serments (Jamin, 1977).

veuf. Il a un ou plusieurs projets. Il sait parler le langage du développement. Son attitude épouse une idéologie pragmatique : la fin justifie-t-elle les moyens ?

4.1. La mission comme stratégie prophétique

La mission est à la base de tout pouvoir prophétique et fait du prophète un homme nouveau. Sans mission, le prophète *akurinu* n'est pas⁴. Avec le prétexte de sa mission, l'*akurinu* fonde l'identité de sa communauté de manière détaillée grâce à un ensemble de stratégies. L'exemple du leader de Bahati (*Prophets' Church*, Nairobi) peut éclairer cette problématique. Homme d'une soixantaine d'années, l'évêque (*bishop*) Moses M. a une allure modeste qui cache l'habileté du discours et une fine psychologie. Leader depuis une vingtaine d'années, sa tâche la plus importante est de faire accepter à sa communauté les thèmes pentecôtistes. Son but personnel est de garder l'équilibre entre les classes d'âge. Pour cela, il pousse les membres de son église à accepter la doctrine *akurinu* revisitée par l'approche néotestamentaire des jeunes éduqués de l'*Akurinu Student Fellowship*, association née surtout à l'initiative des jeunes de Bahati. Sa stratégie prône la tolérance vis-à-vis de l'association des étudiants, il limite ainsi les risques de scission de la part d'un groupe leader. En revendiquant leur idéologie, Moses se fait vecteur légitime de cette nouvelle interprétation qui s'oriente vers l'abandon progressif de la souillure physique. Sa mission est de promouvoir cette identité « jeune » devenue peu à peu majoritaire dans son église et qui répond aux exigences des petits bourgeois qui sont majoritaires dans sa communauté.

D'autres prophètes ont agi de la même façon, en s'appropriant une logique qu'avant les autres ils avaient perçue comme gagnante. David K. de Riruta proclame « nous sommes les élus puisque nous avons abandonné l'Ancien Testament pour le Nouveau ». Elinjia Kinjanjui, prophète de la première génération, affirme clairement avoir comme objectif de s'ouvrir l'ouverture aux jeunes gens éduqués « afin qu'ils puissent diffuser la parole de Dieu comme elle est prêchée dans la *Chosen Church of Holy Spirit*, à d'autres terres et même aux Européens »⁵.

⁴ La « prophétie de mission » exhorte à une conduite active dans le monde. Selon Weber, elle trouve son terrain favorable dans les couches bourgeoises (Weber, 1996, p. 335).

⁵ *A church that will accommodate all people irrespective of their backgrounds. I would like to have young educated people who can spread the word of God as preached in the Chosen Church of Holy Spirit, to other lands and even to Europeans* (Ndung'u, 1994, p. 196).

Moses de Bahati, bien que né dans le clan kikuyu *Angari*⁶, préfère être considéré comme « un chrétien »⁷ : il épouse ainsi cette tendance interconfessionnelle proclamée ouvertement par les jeunes. Son père était catholique et agriculteur. Moses a abandonné une église qui ne donnait pas accès à la Bible et a réussi dans le projet de conversion de sa famille d'origine⁸ : son père, sa mère et trois frères sont *akurinu*. Fils d'agriculteurs des hautes terres, avant sa conversion il est chauffeur. Il reçoit l'appel divin vers 1970 et pendant trois ans erre en prêchant dans la Province Centrale. Les voyages, l'expérience, la conversion des autres font partie du schéma prophétique et de l'épreuve imposée par Dieu à un futur leader. Après cette période, il est prêt pour fonder sa propre église. Il quitte l'église de « son frère », qui est chef d'une branche de *Holy Ghost Church of East Africa*. Aujourd'hui, Moses M. vit avec sa famille à Kitengela, à 50 km environ au sud de Nairobi. Il est aujourd'hui propriétaire d'une terre qu'il ne cultive pas, faute de temps. Il a aussi vendu un petit magasin d'alimentation à cause des frais de scolarité de ses enfants (quatre fils et trois filles). Il n'est pas propriétaire de la grande maison, en dur, dans laquelle il habite, mais le loyer n'est pas élevé. Son habitation est bâtie à côté d'une église pentecôtiste, une branche de *Kenya Assemblies of God* (KAG), qui est propriétaire de son terrain et ses trois filles sont des fidèles de cette église.

Cette église est non-*akurinu*, « bien que certains des membres aient le turban ». Moses M. affirme qu'il n'y a pas de rapport entre son église (*Bahati Prophets Church*) et la KAG, mais la conversion des ses trois filles et le fait qu'il paie un « très petit loyer » en sont la preuve évidente. Ceci apparaît clairement quand on observe que Moses soutient le pentecôtisme dans son église. Moses M. réussit admirablement dans son projet personnel : éduquer ses enfants à un niveau élevé pour leur permettre par la suite d'accéder à des salaires avantageux. Même s'il affirme « ne pas vouloir trop peser sur les membres de son église », il est indéniable que des fidèles de Bahati ont sponsorisé la famille de l'évêque⁹. Bien qu'il le cache habilement, Moses M. est dans une situation économique aisée, facteur directement lié à sa stratégie de leadership : en retour de cet évidente aisance, il mène une politique d'ouverture vers un groupe en ascension économique. Il déclare être fier que des jeunes de l'église étudient à l'université et partent même à l'étranger et ne craint nullement que des gens éduqués puissent

⁶ *Wangari* est la « fille du léopard », de *ngari*, léopard.

⁷ « La carte d'identité affirme que je suis Kikuyu, moi je préfère affirmer que je suis un chrétien ».

⁸ Les membres de la famille restreinte sont la première cible de la conversion d'un leader, en particulier la mère.

⁹ Au cours d'une cérémonie à Bahati, un homme, Baba N., est remercié pour avoir donné de l'argent pour la scolarité d'un des enfants de l'évêque. Baba N. déclare que maintenant Moses a besoin d'aide et d'argent. A ses paroles, une quête est faite sur le champ pour subvenir aux besoins du leader.

interférer sur les anciens ou quitter l'église. Il affirme s'être « battu en faveur de l'éducation » puisque, sans elle, « les leaders futurs ne peuvent pas régir l'église ». Son camp a sans doute gagné : le discours en faveur de l'éducation représente la devise de Bahati. Il le sait bien, lui qui n'est pas éduqué : il est à peine arrivé au *standard 8*, sans passer l'examen final de l'éducation primaire à cause de l'état d'urgence (1952-1959) et sa femme a seulement le *standard 4*, tandis qu'un de ses fils est à Polytechnique et une fille prépare sa licence en théologie, les autres étant encore à l'école primaire.

Son ascension personnelle reflète bien celle à laquelle aspirent les fidèles : une petite bourgeoisie dont les aînés travaillent dur pour acquérir une place dans la société (et leur « vertu », pourrait-on dire avec Lonsdale) et pour permettre à leurs enfants d'accéder à l'éducation, garantie de promotion sociale définitive.

A travers l'exemple de Moses de Bahati, j'ai aussi examiné les avantages qu'un leader tire de son projet au sein de la communauté. Tous les leaders sont au centre d'une dynamique qui tend à l'enrichissement personnel selon des stratégies légitimes, souvent dans l'informel, jamais, à ma connaissance, dans l'illégalité¹⁰. Cette « chaîne de la prospérité », dont jouit le leader en premier, sera bénéfique aussi aux fidèles puisqu'elle sera partagée. Autour du leader, bon stratège, se tissent les relations entre les fidèles. Le prophète contribue avec son oeuvre à mettre en place une structure utile : il ne crée pas seulement des avantages matériels, mais construit aussi les éléments nécessaires pour doter son groupe d'une identité. Son succès matériel, signe de bienveillance, est bien accepté.

4.1.1. Ipse dixit : le leader pourvoyeur et dépositaire de la doctrine

Chef spirituel, souvent père généalogique et inspirateur politique de sa communauté, le leader en est toujours l'idéologue. Depuis quelques temps, à Huruma (*Holy Ghost Church of East Africa*) le pasteur Johana K. remplace le pasteur Solomon W., parti aux Etats-Unis pour terminer un doctorat en théologie financé par une église pentecôtiste. Johana K. n'a pas 40 ans, est marié avec une femme *mukurinu* et a des enfants *akurinu*.

¹⁰ Je me limite évidemment aux cas concernés par mon terrain.

Il est originaire d'une famille de petits agriculteurs de Murang'a et appartient à la nouvelle génération de leaders ayant accompli un pas considérable par rapport à leurs parents en ce qui concerne les études et

la position socio-économique. Pour Johana, né dans une famille qui est depuis deux générations *akurinu*, l'importance de la famille maternelle dans le choix religieux est évidente : son grand-père maternel est le premier *mukurinu* de la famille, converti vers 1943 et leader par la suite.

Johana se revendique donc d'une lignée de leaders *akurinu* du côté maternel, tandis que son père était simplement un membre de l'église, un agriculteur illettré. Sa mère ayant fréquenté l'école pendant quelques années, elle représente le cas rare d'une femme plus éduquée que son mari. Johana, lui, poursuit des études de troisième cycle. Après l'école secondaire à Thika et l'Université à Nairobi pour un diplôme (*BA*) en « Gouvernement » (Sciences Politiques), il exerce le métier de journaliste en zone rurale jusqu'en 1996. En 1997 il commence une spécialisation (*Master*) en théologie à la *Nairobi International School of Theology* et, parallèlement, s'occupe de l'église d'Huruma. Il a obtenu une bourse de la part d'une fondation américaine pentecôtiste dont le but était de sponsoriser des chrétiens. L'objectif de ce jeune prêcheur enthousiaste est de répandre les doctrines néo-testamentaires et l'évangile dans son interprétation paulienne auprès des membres d'Huruma, qui comptent de nombreux étudiants. Très compétent dans la matière, il se forge son autorité à travers les doctrines qu'il apprend à l'école et qu'il propose ensuite à l'église à des jeunes, avides de connaissances et d'études bibliques.

Johana est l'un des fondateurs de l'*Akurinu Student Fellowship*, l'association des étudiants qui compte de nombreux fidèles à Huruma ; il est donc un porte-parole de l'idéologie des jeunes « ascètes intramondains » ayant abandonné la croyance en la souillure rituelle pour la pureté morale et pour la moralisation d'une société corrompue. Son côté fortement rationnel apparaît pendant ses prêches qu'il mène avec un élan de *revival*. Sa personnalité reflète le parcours qui mène du prophète, homme de Dieu dont le charisme garantit la place, au pasteur, homme d'église entouré de son groupe. Johana, légitimé par sa rapide ascension sociale grâce aux études ainsi que par sa lignée prophétique *akurinu*, est le pourvoyeur de la bonne doctrine. Pasteur-prêcheur-guérisseur-protagoniste visible et incontournable de son église, il est

l'idéologue d'une bourgeoisie urbaine naissante et le porte-parole d'une doctrine puritaine tournée vers l'intramondain. Son parcours brillant, ses études poussées font de lui un homme qui a gagné son pari et « la victoire » est un des thèmes que l'on nomme de plus en plus souvent à Huruma, communauté influencée par le pentecôtisme. L'argent demeure pourtant un thème ambigu : est-il une justification de la bénédiction ou un élément négligeable ? Il est pourtant vrai que les leaders *akurinu* ont besoin de montrer leur réussite comme une carte de visite puisque la bénédiction doit être vue.

4.2. Bricoleurs de lignages et chefs de familles prophétiques

L'enjeu de l'identité aboutit parfois à la reconstruction de la famille prophétique autour d'un lignage bricolé comme dans le cas du groupe dont David K. est l'archevêque (*United Assemblies of Israel Church of God* de Riruta, Nairobi). La généalogie qui en résulte est l'œuvre du leader. David K. est né et a toujours vécu à Riruta, dans cette périphérie à l'ouest de Nairobi qui fait aujourd'hui partie du bidonville de Kawangware. Il dit habiter sur le *githaka* (patrimoine foncier) de ses ancêtres. La terre qu'il déclare posséder aujourd'hui n'est plus très importante, seulement 1,25 âcres, parcelle misérable, selon lui, par rapport à la terre de son grand-père.¹¹ Maintenant, il s'agit d'une terre municipale, pour laquelle il doit payer un loyer, certes risible (500 ksh par année par emplacement¹², *plot*). David K. se présente comme un propriétaire terrien en déclin, mais en réalité, il est sans terre. Le paysan sans terre est le symbole, assez commun aujourd'hui, de l'effondrement socio-économique par rapport aux générations passées, infériorité que l'archevêque veut cacher. Finalement David K. s'en sort plutôt bien : les membres de sa famille cultivent et vendent les produits du *githaka* et, depuis la fin 1997, l'archevêque s'adonne au commerce de l'or qu'il achète à des Kikuyu de la *Central Province* et qu'il revend aux bijoutiers de Nairobi.

¹¹ Lui même et son fils Daudi me montrent à plusieurs reprises l'ampleur de la terre perdue avec des gestes de la main embrassant de larges espaces. La déception par rapport à l'espoir, nourri au début de l'Indépendance (1963), de reconquérir leurs terres est un thème fréquent chez les Kikuyu. Le discours de Kiguunda, dans *Ngaahika Ndeenda*, de l'écrivain kikuyu Ngugi wa Thiong'o en est un cas explicite : « *How the times run ! / How many years have gone / since we got independence ? / Ten and over, / quite a good number of years ! / And now look at me ! / One and a half acres of land in dry plains. / Our family land was given to homeguards. / Today I am just a labourer...* » (Ngugi wa Thiong'o, 1988, p. 52).

¹² Moins de 10 euros.

La versatilité, l'initiative et l'informel caractérisent l'activité économique de David K. Ses fils travaillent tous, après un cycle scolaire souvent inachevé. Deux sont *akurinu*, le troisième a « jeté le turban » mais fréquente encore ses parents. De son côté, l'archevêque a terminé le cycle primaire. Seule sa fille Naomi, dernière de ses quatre enfants et ayant, elle aussi, « jeté le turban » a terminé l'école secondaire ; elle est aujourd'hui au chômage. Par rapport à l'éducation l'archevêque pense autrement que les *akurinu* de Bahati et Huruma, opinion conditionnée par le fait qu'il n'y a aucun espoir pour ses enfants d'achever l'éducation secondaire par manque de moyens financiers. L'éducation, soutient-il clairement, ce n'est pas une de ses priorités¹³. Ne pouvant pas jouer la carte des diplômes scolaires et étant défavorisé par le milieu socioculturel du bidonville, l'archevêque de Riruta opte pour une autre stratégie : il renforce son réseau interne et cherche désespérément à agrandir son église. La construction d'un lignage prophétique est d'abord un outil de légitimation, stratégie partagée par la majorité des *akurinu* que j'ai côtoyés. En-dehors du prophétisme *akurinu* il y a d'autres exemples, en effet la construction la plus célèbre d'une lignée prophétique est déjà celle du premier président du Kenya, Jomo Kenyatta¹⁴.

David K. utilise et bricole toutes sortes d'éléments de légitimation possibles : un grand-père prophète¹⁵, un père chef des Mau-Mau. Mais cette histoire n'est pas seulement la sienne, elle est devenue celle de tous les membres de son groupe auquel il a légué un arbre généalogique. Chef de son église familiale, David K. est aussi le référent de la pensée politique de sa communauté.

Un rôle semblable est celui de Cleophas, leader de *Christian Holy Ghost Church of East Africa*¹⁶, un vieil homme d'environ 90 ans toujours habillé en blanc comme les anciens *arathi*.

¹³ Chez David K. les raisons économiques renforcent ce que Weber (1996, p. 228) appelle le « sacrifice de l'intellect » face à la prééminence de la foi et de la piété authentique. David K. considère l'éducation utile mais pour lui la Bible donne tout le savoir nécessaire à la vraie connaissance.

¹⁴ Dans *Facing Mount Kenya* il affirme à plusieurs reprises que Kongo wa Magana, son grand-père, était un prophète, un visionnaire (*morathi*), un leader politique et religieux, c'est la raison pour laquelle Kenyatta prétend au même rôle : lui aussi est leader, lui aussi a des pouvoirs un peu magiques. Le grand-père et le petit-fils (en ligne paternelle) sont étroitement liés, ils portent le même nom, leurs destinées se croisent et s'identifient, ils sont considérés comme la même personne. Le pouvoir prophétique *akurinu* se transmet de la même manière, non pas directement de père en fils (mais dans les bricolages les exceptions existent évidemment !) mais plutôt de grand-père en petit-fils.

¹⁵ Il me montre un jour la plaque indiquant une route « Wanjee road », en affirmant que son illustre ancêtre lui a donné son nom. Il s'agit d'une route qui donne sur Ngong road. Bricolage, invention ou réalité ?

¹⁶ Les données suivantes ont été recueillies par François Grignon qui a mené un entretien détaillé en mars 1994 à Githumu, non loin de Murang'a.

Eduqué dans l'école missionnaire de Thogoto, il est arrivé jusqu'au standard 6. Son père et son grand-père étaient agriculteurs. Son père, un visionnaire (*seer*), avait refusé de suivre les enseignements missionnaires et aurait formé son église vers 1914¹⁷. Dans le récit de Cleophas les dates et les événements se confondent : ce qui importe est de prouver sa propre lignée prophétique caractérisée par le refus de l'éducation missionnaire et par la formation d'une église « par appel divin ».

Cleophas a une femme et 9 enfants : ils sont tous *akurinu*. Il a reçu l'appel de Dieu en 1934 et est devenu pasteur. Il déclare voyager beaucoup pour visiter les différentes branches de l'église. Il a de la terre et des animaux, paye des employés, possède sa maison et aussi un terrain. Je n'ai rencontré Cleophas qu'une seule fois, brièvement. Il revenait des champs et ne m'a pas serré la main. Il m'a refusé l'entretien car il disait être pressé. Avant de nous quitter, son sac blanc, attaché à son bâton est tombé. J'ai voulu l'aider à le ramasser mais il a fait signe avec sa main de ne pas m'approcher. Cleophas représente ce type de prophète d'une *ecclesia pura*. On comprend sa méfiance si on examine sa croyance en la souillure physique qui relègue le prophète et les membres de sa communauté dans un espace fermé empêchant tout contact avec l'extérieur. L'éthique de Cleophas, agriculteur prospère, repose sur Dieu mais aussi sur le travail intramondain comme preuve de son état de grâce. Sa famille est forcément un monde clos qui ne peut accepter les externes. Ils sont tous des prophètes. Ici, le non converti ou celui qui jette le turban n'a pas de place et Cleophas entre ainsi en compétition avec l'ancienne parenté d'un nouveau converti. Mais cet enfermement, vécu par les autres comme un délire, est une défense du Mal, de la maladie et de la souffrance à travers la pureté. Cleophas, avec les autres anciens, organise un nouveau réseau d'alliance endogame selon des règles précises qui seront détaillées dans un prochain chapitre.

Dans d'autres communautés *akurinu*, surtout les urbaines fréquentées par les classes moyennes comme Huruma et Bahati, les adhérents ne sont pas spécialement liés par le sang. Au contraire, la communauté est une véritable structure alternative à la parentèle sur des bases idéologiques, éthiques et religieuses, un lignage entièrement nouveau.

¹⁷ Grignon refuse cette date puisque de tels mouvements seraient apparus seulement vers la fin des années 20. Cependant on peut supposer que le processus d'élaboration des thèmes chrétiens de la part des Kikuyu a été graduel. En outre des mouvements Roho (de l'Esprit), nés chez le Luo de la Nyanza Province déjà en 1912 auraient pu se faire connaître aussi chez les Kikuyu (Hoehler-Fatton, 1996).

4.3. Plus de métier que de « charisme »¹⁸ ? Entre les affaires et le salut-délivrance

A travers l'ascension économique se jouent, sur le plan matériel mais aussi symbolique, la survie du groupe ainsi que son identité. Ainsi la fonction de *businessman* assumée par le leader n'est pas contradictoire avec son rôle spirituel. La pratique économique organisée et une stratégie d'enrichissement caractérisent donc ouvertement toutes les entreprises prophétiques *akurinu*, indépendamment de leur taille et de leur environnement socio-économique. Le leader est plus aisé que la moyenne de ses fidèles et le leadership lui dérive directement de sa position économique et de son rôle de pivot dans l'entraide du groupe.

C'est le cas, entre autres, d'Elinjia M., pasteur-fondateur de l'église de l'Esprit de Lenana qui se trouve dans une zone défavorisée, non loin de Kawangware (Nairobi). Né à Murang'a dans les années 50, pendant l'état d'urgence, Elinjia a fréquenté l'école primaire pendant quelques années dans le district de la Rift Valley où ses parents s'étaient déplacés. Sa femme et ses quatre enfants sont *akurinu*, ainsi que ses parents. Aujourd'hui, il construit des maisons et possède un âcre de terre dans le lieu où il a grandi. A Nairobi, il possède la maison où il habite. Comme les autres leaders *akurinu*, Elinjia aide les plus pauvres en organisant des collectes d'argent (*harambee*). Les bénéficiaires sont les enfants qu'il est impossible de scolariser sans aide, un couple qui va se marier grâce aux dons de l'église, une famille démunie pour payer les funérailles de l'un de ses membres. Propriétaire de ses terres, de sa maison et constructeur, le leader *akurinu* prouve donc d'emblée son excellence et sa légitimité à travers sa capacité à gérer son propre patrimoine et celui de l'église au sein de laquelle la liste de postulants pour obtenir des aides est longue. Homme pragmatique, il représente une garantie de survie dans un milieu défavorisé, car il est apte à accumuler un capital et à le redistribuer.

Zacharia I., pasteur de *Christian Worship Church* de Mukuyu (Murang'a), possède une maison en dur comprenant plusieurs chambres. Né vers la fin des années 40 dans une famille non-*akurinu* de Murang'a, il était membre d'une église indépendante avant sa conversion. Son parcours scolaire l'a mené jusqu'à la fin du cycle primaire, cycle que sa femme n'a pas terminé. Dieu l'a appelé en 1985 pour être un leader, peu après sa femme et sa mère l'ont

¹⁸ Le charisme wébérien ne peut pas, selon Bourdieu, prétendre d'être élevé à théorie sociologique, mais il reste néanmoins la condition de la réussite de la prophétie (Bourdieu, 1971, p. 317). Selon A. Mary il exprime plus un

suiwi. Par contre ses enfants demeurent anglicans. Derrière son ascension rapide se cache un conflit autour du leadership, mais aussi la reconnaissance de la part des fidèles de son aptitude au pouvoir justifiée par des éléments qui vont au-delà d'un supposé « charisme » : il a une position économique assez aisée puisqu'il est fonctionnaire et travaille pour le Ministère de l'Eau. De plus, il possède de la terre et fait du commerce. Zacharia tient à souligner qu'il appartient au clan *Mweithaga* : « ceux qui ont le don de la prière, les intermédiaires entre Dieu et les fidèles », explique-t-il. Il s'agit des « faiseurs de pluie » précoloniaux que Hobley évoque comme de puissants magiciens¹⁹. La lignée constitue encore un élément de légitimité religieuse, mais particulièrement ambivalente : comme les magiciens d'antan Zacharia possède-t-il le don de bénir et celui de maudire ?

Parfois un leader *akurinu* peut décevoir de par son apparence, comme dans le cas d'Henry M. d'*East Africa Israel Church* (Murang'a), homme d'allure effacée, incapable de répondre aux questions sans l'aide du secrétaire général de l'église. Henry M., avant sa conversion en 1980, était catholique et illettré, mais, lorsqu'il a su lire, il s'est aperçu que les catholiques ne suivaient pas les bons enseignements. Cette explication, fournie avec l'aide du secrétaire est classique pour justifier la naissance du mouvement *akurinu* et n'apporte rien d'original au parcours d'Henry. Ce dernier est devenu *bishop* (évêque) en 1997 d'une branche d'*East Africa Israel Church* de Mukuyu (Murang'a), là où il réside. Dans sa famille il a converti ses parents et ses soeurs. Sa femme est également *mukurinu* tandis que ses enfants, quatre filles et un garçon, sont « sauvés » dans d'autres églises. Il possède des maisons et les loue, il est *businessman* comme Zacharia, Elinjia et maints autres. On a l'impression que le leadership lui dérive en premier lieu de son aptitude aux affaires. Il est au centre d'une polémique au sein de l'église : il est leader depuis quelques mois seulement et il n'est pas apprécié par certains. Mais le but affiché de sa communauté étant « de construire un bâtiment », il me semble qu'Henry M., bâtisseur de son métier, représente l'homme le plus apte à répondre aux exigences de ses fidèles²⁰.

« effet de position ou de trajectoire » que l'expression d'un don préalable (Mary, 1992, p. 114).

¹⁹ Hobley, 1967, pp. 179-182.

²⁰ « *We have a bank account and a plot to build... Our aim is to have a church building* » (John N, Murang'a, 1/5/98).

4.4. Des guérisseurs mais surtout des psychologues

Le leader *akurinu* se présente également comme un thaumaturge. Le prophète n'est pas un herboriste ni un médecin : il ne se sert ni de médicaments ni d'instruments pour soigner, son pouvoir étant spirituel. Il soigne uniquement par imposition des mains, souvent publiquement et collectivement avec l'aide et la collaboration d'autres pasteurs de son église ou d'autres églises. Les soins privés, comme les publics, sont des séances de *faith heling*, de guérison par la foi, c'est-à-dire de prière pour le malade. Au niveau professionnel, le prophète *akurinu* ne ressemble pas aux prophètes médecins de cabinet ou de petites cliniques, dont l'entreprise est surtout centrée sur la guérison²¹. Si la maladie et la douleur physique concernent tous les *akurinu*, leur intervention ne se situe pas uniquement sur le plan de la guérison physique, mais sur la globalité et la quotidienneté. Leur intervention est rarement ponctuelle. Leurs guérisons sont souvent des délivrances à niveau psychologique.

C'est lors des cérémonies que l'on découvre aussi que le rôle du leader *akurinu* n'est pas celui du guérisseur solitaire. Dans les séances de descente de l'Esprit-Saint et dans celles de guérison, il soigne avec d'autres anciens de l'église. Souvent sept ou huit pasteurs, réunis face aux fidèles agenouillés, condamnent les mauvais esprits des maladies et les chassent avec des gestes de la main et des cris. Cette union fait leur force : c'est grâce à l'effort commun que l'Esprit descend. Certains leaders semblent, plus que d'autres, monopoliser les étapes cérémonielles (Johana K. d'Huruma, ou l'archevêque de Riruta jusqu'à 1997 quand il commence à laisser la place à son fils). Plus le leader est confirmé, moins il est visible et plus il est « ancien », plus il doit laisser la place aux jeunes : l'aspect diachronique est fondamental dans l'étude du type de prophétisme.

4.5. Conclusion : prophète du passé, du présent et du futur

*Le prophète s'approprie de tout ce qui est neuf et le « pré-digère » pour l'offrir à sa communauté dans une forme culturellement compatible à un moment précis. C'est une figure éminente du passage socioculturel, grâce à la mise en place d'une communauté qui a les caractéristiques d'une structure de transition²². Ainsi, le prophète *akurinu* doit choisir son champ, il appuie les petits bourgeois en*

²¹ Un des dernières ouvrages qui présentent des prophètes-guérisseurs est celle de Tonda, 2002.

²² Comme le reconnaît Zempleni pour la communauté d'Albert Atcho en Côte d'Ivoire (Zempleni, 1975, p. 213).

ascension sociale, les démunis des bidonvilles, ainsi que les ruraux marginalisés. En ville il parle d'une nouvelle façon d'être des individus, à la campagne il évoque les tribus d'Israël. Il a du succès là où l'espoir de mobilité sociale, avec ses problèmes, est la plus forte.

Le prophète akurinu est un constructeur et opère dans les trois dimensions temporelles. Il donne un passé et une histoire, il rassemble des pièces, il offre une lignée. Il travaille dans le présent pour la création de structures basées sur la réinterprétation ; il appelle à une mission future. Chaque prophète fait son offre, subtilement différente de celle des autres et compatible avec sa position socio-politique. Récemment, des leaders akurinu, surtout des églises de classe moyenne, ont adopté le pentecôtisme et tendent à proposer une vision manichéiste du réel, faisant du tort à l'image de l'homme de dialogue et d'échange²³. Cependant le type du « prêcheur gagnant » ayant comme raison ultime la victoire de son entreprise religieuse sur les autres, n'est pas le plus courant parmi les akurinu. Le prophète n'est pas un simple vendeur d'espoir d'un moment de crise : il propose une entreprise, une action à travers lesquelles atteindre le but.

Mais qui est le « vrai » prophète ? Selon Neher, la réalisation de la prophétie dépend moins de la révélation faite au prophète que de sa communication aux fidèles et à l'usage qu'ils en font (Neher, 1983, p. 164). L'individu qui prétend devenir « baromètre » de sa communauté doit savoir jouer sur plusieurs registres. Selon Sheila Walker, le prophète ivoirien Harris s'est emparé de deux rôles, celui de chef religieux traditionnel et celui de missionnaire européen. Homme de la « tradition africaine » dans son comportement, Harris se réfère aux doctrines chrétiennes dans sa parole (Walker, 1979, p. 50). Aussi Simon Kimbangu a opté pour une double stratégie celle que lui imposaient les fidèles de base, tournés vers le syncrétisme traditionnel et celle de l'élite progressiste. Son élasticité lui a permis d'échapper à la fragmentation (Asch, 1983).

²³« The Pentecostal « project » of remoralising the public sphere is not understood in terms of debate or negotiation with the other groups or associations who have their own contributions to make ; rather, pentecostals want to colonise it completely » (Marshall, 1995, p. 259, pp. 22-23).

Comment le prophète akurinu prétend occuper la fonction éminente d'historien et d'idéologue de sa communauté ? En bref, quelle est sa vertu spécifique, lui permettant de donner la preuve de la réussite et sa légitimation ? Leur caractéristique la plus frappante est sans doute cette propension au negotium et à l'élaboration de stratégies concrètes d'enrichissement à travers des réseaux mis en place par la structure religieuse²⁴. Le leader s'appuie sur plusieurs réseaux et opère sur plusieurs champs.

Il opère aussi des délivrances, mais ceci est seulement un des aspects de son métier. Son don de soigner est perçu par ses fidèles comme non séparable des autres qualités. C'est surtout grâce à la confiance qu'il suscite qu'il réussit à garder ses fidèles. Finalement, son rôle de conseiller et de psychologue le réinscrit pleinement dans l'époque moderne. Il doit agir pour réintégrer les individus dans la communauté : les prophètes re-communautarisent des individus sortis des liens socio-culturels.

Pour le leader akurinu sa survie passe à travers celle de sa communauté qui, elle, est assurée par le jeu complexe du maintien de l'identité ainsi que de la stratégie économique. Les réseaux économiques mis en place par les leaders akurinu se servent le plus souvent de filières légales ou informelles, leur morale stricte agissant de frein au glissement des activités dans l'illégal.

Après les quelques repères générales, indispensables à la compréhension des communautés prophétiques kikuyu, il est nécessaire d'aborder leur histoire. Elle sera l'objet de la partie suivante.

²⁴ Selon Droz, les Kikuyu conçoivent le leader religieux comme « un nouveau patron, censé assurer l'avenir socio-économique de ses dépendants » (Droz, 1999, p. 302).

Deuxième partie : conflits et changements

1. Un système de compromis :

L'identité instable des Kikuyu précoloniaux

L'enjeu de cette partie est de comprendre à quel point la société « kikuyu » est redevable d'emprunts culturels aux sociétés voisines tout en gardant certains aspects de sa culture qui la caractérisent et la différencient.

Si la « tribu des Kikuyu » est une construction intellectuelle récente et les communautés précoloniales sont caractérisées par la souplesse identitaire, ces dernières, tout en recevant les données culturelles externes, les réinscrivent à l'intérieur d'un ordre établi, selon l'idée qu'« un signifiant peut recevoir, selon le milieu de réception, des signifiés différents » (Amselle, 2001, p. 23). Les preuves de l'inconsistance d'une tribu kikuyu sont nombreuses, mais des aspects socioculturels propres aux Kikuyu jaillissent de manière évidente dans l'analyse qui suit. Leur pertinence pour comprendre l'approche kikuyu à la religion est incontestable.

Ce chapitre s'attache à retracer brièvement les formes sociales caractéristiques des sociétés étudiées car dans les sociétés lignagères de l'Afrique de l'Est les structures religieuses et socio-politiques sont intimement liées. Cependant mon but n'est pas de revenir dans le détail sur les caractéristiques sociales des communautés précoloniales, l'aspect religieux étant l'objet de ma recherche ; d'autres ouvrages plus ou moins récents l'ont fait exhaustivement.¹

A l'époque précoloniale, la genèse de l'identité kikuyu n'est pas nettement distinguée de celle des communautés voisines. Je vais pourtant décrire et analyser les communautés dites « kikuyu » en tenant compte de ce fait. L'analyse comparative et historique sera donc privilégiée ainsi qu'une vision « régionaliste » typique du Kenya Central, reconnu par les auteurs comme un lieu de partage de formes socio-politiques et religieuses (Anderson & Johnson, 1991 et 1995 ; Peatrik 1995), un « espace international », selon l'expression de Copans (1978, p. 97 cit. par Amselle, 1999 (I° 1985) p. 23). Selon Amselle, « ... chaque

¹ Les Kikuyu sont une des ethnies du Kenya les mieux étudiées : Routledge & Routledge, 1910 ; Hobley, 1967 (I° 1922) ; Cagnolo, 1933 ; Kenyatta 1992 (I° 1938) ; Middleton, 1953 ; Lambert, 1956 ; Leakey, 1977 donnent les monographies de base. Plus récemment : Kuria, 1990 ; Adam & Kuria, 1991 ; Lonsdale, 1992 ; Peatrik, 1994 ; Adam, 1997 ; Droz, 1999, analysent des aspects particuliers.

société locale doit être conçue comme l'effet d'un réseau de relations qui, faute d'être exploré en totalité, ne saurait livrer la clé du fonctionnement de chaque élément » (1999 (I^o 1985), p. 23). Cette complémentarité amène directement à l'interrogation sur la légitimité d'une définition ethnique stricte. L'identification à un imaginaire « typiquement kikuyu », là où certains idiomes sont le patrimoine commun de groupes sociaux plus larges, est un non-sens. Il est aussi approprié d'aborder l'histoire de la migration des Kikuyu, d'où ils viennent et ce qu'ils ont appris « en route », puisque les emprunts deviennent ensuite structures sociales, politiques et religieuses.

A partir de l'époque coloniale, des communautés perçues comme économiquement contrastées (agriculteurs/pasteurs) ou bien évoluant dans une opposition mutuelle (l'exemple le plus significatif est toujours l'opposition Kikuyu/Maasai) sont en réalité culturellement proches, voire interdépendantes, et échangent sans cesse des biens et des formes sociales, politiques et religieuses. Des communautés comme les actuels « Meru », les « Embu » et les « Kikuyu » du Kenya Central, mais aussi les « Kamba » se caractérisent par le voisinage linguistique, par une histoire de migration commune, par des échanges ininterrompus.

Ambler (1988) retrace l'histoire des sociétés du Kenya Central à l'époque précoloniale à l'aide d'une remarquable quantité de sources orales. Selon l'auteur, jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'arrivée des Anglais, cette région est un lieu de partage socio-économique de petites communautés vivant d'une économie poly-active et d'échanges à petite échelle (Ambler, 1988, pp. 14-30). Pourtant, l'auteur reconnaît également « l'esprit de clocher » (*localism*) et la méfiance réciproque des communautés, dus à l'ignorance mutuelle et à la compétition pour les ressources naturelles, surtout en période de crise climatique. Un certain équilibre est possible seulement grâce aux échanges économiques et sociaux et à l'entraide des membres de même descendance en cas de crise (guerre, sécheresse) : ces épisodes permettent aux familles étendues de se sentir membre d'un ensemble plus large qui, toutefois, n'a rien à voir avec la notion artificielle et « fixe » de tribu (Ambler, 1988, pp. 31-33). Des communautés qui seront par la suite caractérisées avec des ethnonymes différents jouissent de relations très fortes². Cependant, le *localism* évoqué plus haut amène parfois des communautés du même groupe linguistique à des contrastes.

² « In Meru and in northern and southern Gikuyuland, trade, intermarriage, and adoption commonly took place across the boundaries of language, economy, and culture that divided cultivators from herders. Often, Maasai men

Comment cette situation a pu être dénaturée et transformée dans une multitude d'ethnies dont il importe plus de souligner les différences et les oppositions ? Et pourquoi les différentes communautés ont-elles accepté cette « lecture ethnique » ? Dans quelle mesure cette simplification allait dans leur sens ? Ces interrogations relèvent directement du fait colonial et de son analyse, de l'utilisation politique des lectures coloniales, missionnaires et administratives de la part des élites kenyanes, ainsi que d'une anthropologie fonctionnaliste ne tenant pas assez compte de l'histoire. La genèse ethnique et sa déconstruction ne peuvent pas, à l'heure actuelle, être ignorées à cause de l'impact politique que l'ethnie a dans la société kenyane actuelle.

Selon John Lonsdale, qui s'est penché sur le problème de l'identité kikuyu de façon diachronique, au Kenya on raconte des « histoires imaginaires » et « les « tribus » auxquelles aujourd'hui la plupart des Kenyans affirment sans ambages leur appartenance ont été construites politiquement au XXème siècle à partir de regroupements de communautés qui parlaient plus ou moins la même langue.... Les nationalismes kikuyu, luo, luyia, kalenjin, kamba et autres ont précédé de très peu la conception du nationalisme kenyan.... Tous furent inventés par les nouvelles classes moyennes alphabétisées des écoles missionnaires, des services gouvernementaux, de l'agriculture commerciale et du petit commerce, qui tentèrent de justifier leurs privilèges de minorité par l'exercice d'une responsabilité politique au nom de tous ceux qui pouvaient être reconnus comme leurs concitoyens. Tous furent des tentatives créatrices pour rendre morales les nouvelles inégalités sociales, pour rendre tolérable la formation de classes » (Lonsdale, 1987, p. 335). Pourtant, il ne faut pas nier toute existence aux ethnicités, comme l'auteur le souligne ailleurs, mais reconnaître qu'elles « se remodelaient sans cesse par fission et fusion, un peu à la manière des morceaux de verre d'un kaléidoscope » (Lonsdale, 1996, p. 104).

1.1. Des lignages séparés et indépendants : la « tribu absente »

Il faut donc nuancer l'affirmation de l'invention radicale des Kikuyu puisque « des notions idéologiques ... permettent le regroupement d'un certain nombre d'agents sous la fiction d'une appartenance ou d'une descendance commune » (Amselle 1999 (I° 1985) p. 35).

or women who had abandoned - or been forced to abandon - their pastoral ways of life settled with farming families or became clients to agricultural communities. In a reverse process, Gikuyu-speaking farmers sometimes sought to build their wealth in livestock by attaching themselves to Maasai patrons » (Ambler, 1988, p. 13).

Il s'agit d'identifier d'abord à quel niveau se situe cette « descendance commune ». L'historien Muriuki a, à ce propos, un mérite incontestable³ puisqu'il a montré jusqu'à quel point les Kikuyu précoloniaux sont un ensemble de *mbari* (lignages) arbitrairement réunis en « tribus ». Ces ensembles sociaux, en rapport et parfois en compétition entre eux, sont régis par des oligarchies d'anciens détenteurs des secrets du savoir (*kirira*) et du pouvoir de la richesse. Lonsdale souligne le même aspect et affirme que les Kikuyu étaient des « alliances dynastiques de *mbari* » qui demeuraient séparées par le paysage. Elles étaient indépendantes les unes des autres, puisque ni les groupes de circoncision, ni les groupes de guerriers, ni les générations s'alternant au pouvoir avaient de l'autorité sur tous les Kikuyu⁴.

L'invention d'une tribu qui gomme les antagonismes des lignages est entièrement cautionnée par Kenyatta dans *Facing Mount Kenya*. Sa vision est piégée par ses intentions politiques : le père du Kenya et le patron des Kikuyu veut peindre l'image d'une ethnie forte et unie, démocrate et égalitaire. Il montre ainsi que la démocratie n'est pas une invention exclusivement occidentale et justifie la future prétention kikuyu de gouverner la nouvelle république kenyane. L'invention d'une tribu homogène et de son mythe démocratique et fondateur remonte en réalité à l'époque coloniale et représente, à travers la légende de *Gikuyu na Muumbi*, les pierres fondatrices de la « kikuyuité » proposée par Kenyatta. Peu importe que, en ce qui concerne la tribu, des idéologues en lutte (les Anglais et Kenyatta) soient finalement tombés d'accord⁵.

D'après Bruce Berman, la société présentée dans *Facing Mount Kenya* comme une « république arcadienne des Anciens », civilisée, organique et dépourvue d'antagonismes internes est trompeuse : le clivage entre différents composants sociaux est évident, les femmes et les jeunes sont exclus, des gérontes régissent les communautés (Berman, 1996, p. 333). Cette inégalité sociale est soulignée également par Kuria : « il y avait *ene ngundu* (les *mbari* propriétaires) et les *ahoi* (tenanciers à bail) » (Kuria, 1990, p. 17), mais les statuts sociaux demeurent fortement perméables. Tout individu peut franchir les étapes sociales par l'argent :

³ Bien qu'on puisse critiquer la pertinence d'une partie de sa reconstruction historique (notamment celle des migrations bantoues) et le manque de remise en question de certaines de ses sources, comme le souligne Droz (1999, p. 86).

⁴ « *Kikuyu... were dynastic alliances of local mbari, separated from each other by the steeply corrugated landscape. Neither annual circumcision sets, nor warrior sets, nor even the alternating generation sets, ethnographically « cross-cutting » though they were, had any Kikuyu-wide authority* » (Lonsdale, 1992, p. 341).

⁵ Leakey, dans sa monographie sur les Kikuyu, présente une image « dynastique » de la tribu, image construite avec l'aide des anciens (Droz, 1999, p. 79).

pour de telles communautés, la richesse est la clef qui ouvre la porte de l'ascension. Des activités telles que les razzias, les pillages, le commerce, la possession de gros bétail et l'activité agricole basée sur l'exploitation de certains membres de la famille (notamment les femmes) encouragent le processus d'accumulation individuelle et la différenciation sociale. D'autres facteurs limitent l'accumulation de capital, notamment les devoirs liés à la parenté, le prix de l'ascension sociale et le devoir envers des nombreux « clients » en difficulté qui demandent solidarité, sans compter les aléas climatiques qui soumettent tout effort de capitalisation important à une dure réalité. Aussi, ces groupes « ont une histoire » qu'il faut rapidement éclairer.

1.1.1. Le chemin des pionniers et l'installation progressive des structures sociales et symboliques

Que connaît-on des histoires des Kikuyu avant la colonisation ? Les auteurs s'efforcent d'en tracer les grandes lignes. On peut remonter aux X^{ème}-XIII^{ème} siècles, pour l'installation des « Kikuyu », (mais peut-on les appeler avec ce nom à cette époque ?) dans le Kenya Central⁶. Ces migrants se seraient d'abord mélangés avec les chasseurs-cueilleurs Ndorobo ou Athi. Pendant leurs déplacements⁷, ils auraient emprunté certains des éléments-clefs de leur organisation sociale aux peuples avec lesquels ils rentraient en contact. Peatrik précise : « avant le XVI^{ème} siècle les proto-Kikuyu avaient déjà en mémoire des formes d'organisation selon l'âge et les échelons, mais... leur système générationnel...est un apport original et postérieur » (Peatrik, 1994, p. 31). La discussion de l'origine et des transformations implique le discours sur la genèse des communautés et sur le chemin pris, physiquement et sociologiquement, par les « pionniers ». La reproduction de la famille étendue et la fondation de nouveaux lignages se basent sur le même acte : la colonisation d'espaces, le défrichage et la mise en culture. Les *frontiersmen* constituent sur la nouvelle terre de nouveaux *mbari* et laissent leur nom à d'autres fondateurs, leurs enfants qui vont continuer l'emprise migratoire, puisque pour gagner un statut d'homme accompli, chacun doit s'efforcer de répéter les actions des pères : cultiver pour le père, s'acheter ainsi ses droits au mariage, puis défricher et cultiver de nouvelles terres.

⁶ Droz avance cette datation, puisqu'il s'agit de l'époque de la différenciation linguistique entre les langues Kikuyu, Embu et Cuka (1999, p. 89).

⁷ Il s'agit de déplacements dans le Kenya Central et, plus particulièrement, au long des pentes des montagnes (Aberdares, Mont Kenya) (Muriuki, 1996 (I^o1974), pp. 49-50).

D'autres groupes se détachent des pionniers, par fission et grâce à l'expansionnisme. Cette genèse est plus récemment réfléchié dans le mythe : Gikuyu et Mumbi donnent naissance à des filles qui justifient l'éparpillement des clans puisque les femmes suivent, selon la coutume, leur mari pour fonder de nouveaux lignages. Le mythe de cette société « en marche » porte une première contradiction inscrite dans le récit concernant le couple mythique et leur progéniture qui a fixé le nombre des clans (*muhiriga*) : ce nombre diffère, Kenyatta en donne 9, Muriuki 10 et Routledge & Routledge 13. A travers le témoignage de Cagnolo, on peut entrevoir une réalité plus complexe: un « observateur superficiel » pourrait, selon lui, arriver à croire que les clans sont cinquante ou soixante !⁸

Aussi loin que remontent les sources, chaque communauté se prétend liée, de près ou de loin à l'un des dix clans dérivés des ancêtres mythiques, mais le *mbari* (lignage) est l'ensemble socialement significatif y compris à l'époque précoloniale. La réunion d'une entité socio-politique plus importante arrive seulement lors de menaces externes, lorsque la solidarité et l'unité des communautés ont été nécessaires.

Une des occasions de renforcer une identité plus « large » (dont il est difficile de déterminer exactement l'étendue) a été par exemple celle de la lutte commune contre les Barabui chassés de Gaki (Province Centrale) dans la première moitié du XIX^{ème} siècle (Muriuki, 1996 (I^o1974), pp. 112-113). Moment d'une élaboration mythique unitaire ou d'une alliance au moins temporaire, début d'une identité plus marquée entre certains groupes réunis par des cérémonies sanctionnant des pactes de coalition. Peut-on faire remonter à cette époque l'emprunt rituel des cérémonies liées à l'*itwika*, le cycle de passation du pouvoir d'une génération à l'autre qui divise définitivement les Kikuyu en deux moitiés exogames alternées (Maina et Mwangi)? L'*itwika* est la preuve d'une identité culturelle plus large et trans-lignagère. La réalité de l'*itwika* serait alors fondatrice d'un référent social plus large (une ethnie ?). Muriuki écrit : « l'émergence des Kikuyu comme groupe distinct de ses cousins a signifié le regroupement avec succès de plusieurs éléments d'origine différente autour d'un nouveau centre. C'est à partir de cette perspective que le mythe de Mumbi, Gikuyu et *Mukurue wa Gathanga* devrait être considéré » (Muriuki, 1996 (I^o1974), pp. 62-63). *Mukurue wa Gathanga* près de Murang'a (Fort Hall à l'époque coloniale) dans la Province Centrale,

⁸ « *A superficial observer might think these clans to amount fifty or sixty ; ... each clan may have up to five different names, according to the places where the clan has spread* » (Cagnolo, 1933, p. 21).

reste encore aujourd'hui un lieu éminemment sacré pour les Kikuyu. Son étymologie semble suggérer l'espace vide autour d'un arbre, peut-être l'espace sacrificiel où des communautés se seraient réunies autrefois pour sanctifier une alliance à travers des cérémonies et des actes politico-religieux⁹.

Dans les communautés précoloniales, le perfectionnement de l'organisation militaire régimentaire est strictement associé au degré de menace externe : la migration et la colonisation progressive des terres, la scission des lignages et la croissance démographique engendrent progressivement la nécessité de défendre les territoires occupés, les nouvelles terres défrichées. Selon les traditions, les tactiques militaires des Kikuyu auraient été perfectionnées pendant la guerre contre les Barabiu avec l'aide des alliés Maasai (Muriuki, 1996 (I^o 1974), p. 124) vers la moitié du XIX^e siècle. A cette époque, l'organisation socio-politique en classes d'âge et de génération s'est ultérieurement formalisée et les principes régimentaires y ont pris une ampleur plus importante sans doute grâce à l'emprunt d'éléments de l'organisation militaire maasai. En effet, en période de guerre, les initiations et les classes d'âge sont importantes pour la formation de combattants. Or, que ce soit pour les Maasai ou pour les Kikuyu tout acte de ce type est accompagné par des actions religieuses¹⁰.

C'est probablement à cette époque que les Kikuyu empruntent aux Maasai les caractéristiques célestes de leur divinité (*Ngai*), et notamment son lien avec les initiations et les guerriers. C'est alors que le dieu du ciel et du tonnerre de nomades s'apprête à devenir une divinité régionale d'importance croissante qui sera par la suite très utile aux missionnaires pour favoriser un autre syncrétisme : celui entre *Ngai* et le Dieu chrétien.

La naissance du mode de vie des communautés kikuyu s'est faite en plusieurs étapes, dont la plus significative concerne l'occupation des terres par les migrants et, en conséquence, l'intensification des pratiques économiques telles que la déforestation et l'agriculture. Le nom « Kikuyu », ce qu'affirmait déjà Kenyatta, dérive de l'ancêtre Gikuyu, l'éponyme de ce qui était peut-être simplement un clan parmi d'autres : celui du « figuier ». Plutôt que de chercher une improbable origine historique de l'ancêtre, il est intéressant d'analyser le champ

⁹ *Mukurwa* est un type d'arbre, *Albizzia gummifera* ou *coriaria* (Leakey, 1977, p. 48) *wa Gathanga* signifie « lieu/emplacement de sable » (Muriuki, 1996 (I^o 1974), p. 58).

¹⁰ Hobley (1967(I^o1922), p. 93) affirme en effet que les cérémonies de l' *itwika* sont très proches de l' *eunoto* des Maasai.

sémantique et les significations du mot. Selon Leakey, le mot Kikuyu/Gikuyu dérive de *mokoyo*, « figuier » (Leakey, 1977, p. 1357). Kenyatta affirme que *mokoyo* aurait été transformé en *mogekoyo*, une personne Kikuyu (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 257). Selon Jamin, Kikuyu est le « pays des figuiers » (*ki*, pays ; *kuyu*, figuier). L'une et l'autre des étymologies mettent l'arbre au centre dans l'imaginaire kikuyu comme dans leurs pratiques sociales : des figuiers sacrés sont laissés comme symbole de la terre défrichée et sont assimilés à un titre de propriété (Jamin, 1970, pp. 55-56), ils servent lors des sacrifices de l'unité territoriale (*rugongo*) et des sacrifices du lignage (Leakey, 1977 pp. 1078-79). Les arbres et les feuilles constituent aussi des centres symboliques puissants liés à l'initiation, et les gouverneurs de la communauté, les anciens, ont des feuilles comme signe de pouvoir.

Les Kikuyu sont d'emblée des « civilisateurs » : ils apprivoisent la terre, ils ordonnent la nature sauvage à travers le défrichement en laissant comme signe, à la fois de leur travail et de l'appropriation, un grand arbre. Ceci devient symbole et métaphore de la lutte contre le désordre, contre le chaos du « dehors ». Au-dessous de l'arbre s'organise la société : le lieu reste sacré à jamais, lieu de réunion des esprits des autres arbres coupés et parallèlement des hommes réunis en conseil, là se font les cérémonies les plus importantes. Les arbres territoriaux sont comme des drapeaux, des enseignes de civilisation, des signes de l'identité.

1.2. Des mythes et leur utilisation : la naissance d'une tribu

Deux tendances mythiques principales expliquent la genèse de la « tribu des Kikuyu » : la première, probablement la plus ancienne et authentique (Droz, 1999, p. 73), insère l'origine parmi d'autres peuples. La deuxième, dogmatisée dans la version Kenyatta, en faisant disparaître les autres, transforme les Kikuyu en un peuple unique et choisi par Dieu, légitimant ainsi l'existence d'un ensemble étendu : la tribu.

Cagnolo et les Routledge racontent un mythe impliquant la division du territoire entre des groupes ayant une économie différente. En traversant le Mont Kenya, l'homme kikuyu aurait reçu de Dieu des terres pour l'agriculture, tandis que les Maasai auraient obtenu les plaines et les Ndorobo les forêts. Les Kikuyu sont ainsi présentés comme un groupe choisi parmi d'autres, tous légitimés dans leur existence et dans leur mode de vie (Cagnolo, 1933, pp. 226-

228 ; Routledge & Routledge, 1910, p. 283). La présentation du mythe kikuyu par Jomo Kenyatta insiste sur l'unicité des Kikuyu :

« La légende tribale raconte qu'au commencement des choses, lorsque l'humanité commençait à peupler la terre, Gikuyu, fondateur de la tribu, fut mandé par le Mogai (Créateur de l'Univers). Il lui fut donné en possession ce pays avec ses ravins, ses rivières, ses forêts, et tous les dons que le Seigneur de la Nature octroyait à l'humanité. En même temps, Mogai fit surgir une grande montagne qu'il appela Kéré-Nyaga (l'actuel Mont Kenya) lieu de repos durant ses voyages d'inspection et témoignage de ses prodiges. Il fit monter Gikuyu tout en haut de la montagne du mystère, lui fit admirer la beauté du pays qu'il lui avait donné et lui montra - juste au centre du pays - un endroit plein de figuiers (Mikoyos). Il lui ordonna d'y établir son foyer et dénomma cet endroit Mokorwe wa Gathanga. Avant de le quitter il lui dit : « si un jour tu es dans la peine, fais un sacrifice et élève tes mains en direction de Kéré-Nyaga : le Seigneur de la Nature viendra alors à ton secours ». Gikuyu agit comme le lui a ordonné le Mogai et, atteignant l'endroit désigné, il y trouva une très belle femme qu'il appelle Moombi. Ils vivent heureux ensemble, ils ont neuf filles mais aucun garçon » (Kenyatta, 1960, p. 31).

Kenyatta n'invente pas la mythologie kikuyu. Cependant, comme tout bricoleur de mythes, il s'en sert. Dans son récit, différents éléments, sans doute antérieurs, sont mélangés et ordonnés pour justifier la thèse politique de l'unité des Kikuyu et de leur droit à la terre. « Jomo Kenyatta élude cet aspect d'interrelations et de complémentarité pour fonder les prétentions kikuyus sur les terres dont les Maasaïs avaient été expulsés » (Droz, 1999, p. 74). Cette version devient ensuite l'officielle, et donne un exemple paradigmatique de comment la *mythopoiesis* peut être mise au service de la politique. Aux éléments antérieurs s'ajoute une tradition chrétienne récemment appropriée par les Kikuyu éduqués par les missionnaires : Gikuyu y est à la fois un nouvel Adam dans l'Eden et un nouveau Moïse qui reçoit les lois de Dieu sur la montagne ; une alliance est ainsi conclue entre les deux. En échange des sacrifices, Dieu est prêt à venir en aide à son peuple à tout moment.

Lonsdale voit dans cette transformation de *Ngai* en un Dieu tribal la base de légitimation du nationalisme kikuyu¹¹.

¹¹ « *Ngai became a Jehovah, a tribal and interventionist God, father of a people whom he repeatedly rescued from the hand of their enemies* » (Lonsdale, 1992, p. 354).

1.3. L'organisation sociale : dialectiques d'un « système composite »

Selon Muriuki¹², vers la fin du XIX^{ème} siècle, la société des Kikuyu est patriarcale, décentralisée et égalitaire. Il la définit « acéphale », l'autorité et le pouvoir étant « diffusés » entre ses composantes (Muriuki, 1996 (I^o 1974), p. 110). Le système de gouvernement précolonial est basé sur de véritables principes démocrates selon Kenyatta¹³ (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p.186). Le système socio-politique de telles communautés à l'époque précoloniale se base sur un principe d'âge et de génération : « tous les individus sont inclus dans des classes d'âge et de génération qui détiennent successivement les pouvoirs, et ... l'ensemble des classes est affecté dès que l'une d'entre elles se déplace sur l'échelle des positions sociales » (Peatrik, 1994, p. 5). Les trois classes auxquelles tout homme appartient simultanément sont désignées avec un seul terme kikuyu (*riika, mariika*) : il s'agit à la fois de la classe des individus initiés la même année (une promotion), de l'ensemble des promotions recrutées durant un certain laps de temps (une classe régimentaire) et des classes de génération (Peatrik, 1994, p. 9). C'est encore au nom de l'ordre qu'on organise les communautés et que l'on éduque au respect des anciens.

Selon Muriuki, le système de classe d'âge et de génération serait implanté déjà vers la moitié du XVII^{ème} siècle (Muriuki, 1996 (I^o 1974), p. 111)¹⁴. L'auteur identifie une double dynamique sociale à l'œuvre: celle de la parenté (lignage) et celle de la classe (d'âge et de génération : organisation trans-lignagère). Il s'agit d'un « système composite » selon Peatrik, (1994). Le principe générationnel qui divise la société en classes d'âges et classes régimentaires, la subdivision en générations successives et le principe lignager, façonnent la société par leurs aspects contradictoires et coexistants. La construction sociale des Kikuyu répond à la « loi de la relativité » : un *mbari* peut créer des affiliations utiles, un réseau en cas

¹² Cet historien a le mérite d'avoir mené des enquêtes approfondies et d'avoir traité des sources orales. Cependant il s'agit d'un chercheur kikuyu aligné avec « l'idéologie Kenyatta ».

¹³ Le premier président du Kenya est aussi anthropologue, son ouvrage sur le Kikuyu a bâti l'image idéalisée d'un peuple primitif heureux et égalitaire avant l'arrivée des colons. Ses sources sont constituées par ses souvenirs et par des entretiens avec des notables kikuyu de l'époque.

¹⁴ « *In the early eighteenth century, the Kikuyu were still small in numbers and hence it was also the era of the pioneers. The organisation of all males into corporate groups of coevals, however, would have tended to loosen kinship ties, just as the threat posed by the Gumba and the Athi demanded unity and co-operation transcending the kinship group. For these reasons, from the beginning of the seventeenth century, forces that cut across kinship ties existed side by side with those that encouraged kinship solidarity* » (Muriuki, 1996 (I^o 1974), p. 111).

de disette, mais n'est pas une structure unique ni principale. « Ainsi, selon les circonstances et ses desseins, un individu pouvait jouer soit sur son appartenance à tel clan, soit sur son appartenance lignagère, soit sur une parenté fictive, soit sur des relations commerciales... » (Droz, 1999, p. 92). Apparente contradiction car les membres vont évaluer telle ou telle opportunité à des moments précis et différents ¹⁵.

Historiquement, aucun des clans n'a jamais exercé de domination politique sur les autres, mais certains se distinguent à cause de leur particularité. Par exemple, les membres du clan *Anjiru* sont réputés être des médecins; ceux du clan *Ethaga/Eithaga* des faiseurs de pluie et des magiciens. En général, plus le clan est large plus il est riche et influent (Muriuki, 1996 (I^o 1974), p. 114). La dispersion clanique, l'émiettement des membres du même lignage sur les étendues du Kenya Central est un fait dû à l'attitude expansionniste. Pour cette raison, la cohésion à l'intérieur du clan, mais aussi d'une grande *mbari* est plus une hypothèse qu'une réalité. Chaque noyau familial (*nyumba*) est regardé comme l'unité socio-administrative, dont le père est le chef décisionnel et les autres hommes sont considérés membres du conseil familial. La base de l'existence sociale est l'unité et la cohésion familiale (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 194). Le groupe familial peut s'élargir jusqu'à devenir un groupe local, composé par un ensemble d'unités domestiques unies par une communauté de résidence, de pratiques sociales et par une langue commune. Cependant, ces groupes sont aléatoires et leur composition dépend de plusieurs facteurs : alliances, ruptures des alliances, crises écologiques et sociales (Droz, 1999, p. 99).

Les questions liées à la communauté familiale élargie sont traitées par un « conseil » auquel participent de droit tous les hommes anciens, mais parfois aussi d'autres hommes circoncis. Cette structure est présidée par un leader, un *primus inter pares* choisi parmi les anciens, le *muramati* (gardien), porte-parole du *mbari*. Des facteurs importants contribuent à l'intégration des hommes dans leur communauté: avant tout, les rites d'initiation, des sacrifices publics et les prières nécessaires au bien-être de la communauté. Cependant, le sens de l'unité de la

¹⁵ Dumont explique d'une manière éclairante le fonctionnement des groupes de filiation patrilinéaire : « Je suis membre du groupe A dans une situation qui l'oppose à B, mais dans une autre situation où s'opposent deux segments (du 1er ordre) de A, soient A1 et A2, je suis membre non plus de A mais de A1 et ainsi de suite pour les segments d'ordre inférieur. Les groupes des divers niveaux coexistent virtuellement à tout instant, mais ils ne se manifestent qu'alternativement, suivant les circonstances. La réalité permanente, c'est la tendance contradictoire à la scission et à la fusion » (Dumont, 1994, p. ix).

communauté élargie correspond surtout à des moments de crise et de menace externe, sinon chaque famille évolue dans une indépendance relativement forte.

Chaque individu a son rôle par rapport à son âge : « une échelle de degrés d'âge est un ensemble d'étapes que tout individu est censé parcourir successivement, et intégralement, de sa naissance à sa mort » (Peatrik, 1994 p. 6). Chaque individu passe de l'enfance à la vieillesse à travers des étapes précises, dont la plus significative est l'initiation. Et chaque classe d'initiation reçoit un nom différent ¹⁶. La société précoloniale est politiquement régie par les hommes divisés en deux moitiés (Maina et Mwangi) : les fils naissent dans la moitié du grand-père. Le lien entre le grand-père et le petit-fils est affectif et classificatoire et, symboliquement, ils représentent la même personne. Ils sont des égaux classificatoires.

La cérémonie d'initiation, au cœur de la structure sociale kikuyu, implique aussi les femmes. Grâce à elle, la personne devient membre de droit de sa communauté. « La cérémonie de circoncision était la seule qualification qui donnait à un homme la reconnaissance de son état et le droit complet à la citoyenneté » (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 198).

1.3.1. Anciens et jeunes guerriers : bipolarisme équilibré ou instabilité structurelle ?

Les jeunes deviennent membres du groupe des guerriers après l'initiation. La première de leurs tâches est la défense du pays, mais ils ont également d'autres fonctions publiques, comme le déboisement. D'autre part, c'est une élite privilégiée entretenue par la communauté à cause du service qu'elle rend (Muriuki, 1996 (I° 1974), pp. 119-121). Le « conseil des guerriers » s'occupe des dispositions concernant les activités militaires, mais représente aussi les intérêts et le point de vue des jeunes par rapport aux anciens (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 195). Chaque conseil des guerriers a son *muramati*, le porte-parole, et aussi le « contrôleur » du groupe (Muriuki, 1996 (I° 1974), p. 121).

« La question qui nous vient à l'esprit lorsqu'on analyse le système de grade des Gikuyu », s'interroge Kuria, « est pourquoi le pouvoir politique, judiciaire et religieux était-il dans les mains des aînés et non pas dans celles de guerriers qui s'occupaient de la défense et des

¹⁶ « *The spirit of itwika... is still ingrained in the minds of the Gikuyu people. About 1925-28 was the time when the itwika ceremony was to take place corresponding to the last great itwika ceremony which was celebrated about 1890-98 ... The irungu or maina generation, whose turn it is to take over the government from the mwangi generation, organised in 1925 and began singing and dancing itwika ceremonial dances and songs... but after a short time the itwika ceremonial dances and songs were declared illegal...* » (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 196).

razzias ? » (Kuria, 1990, p. 63). En effet, si les guerriers semblent être contrôlés par les anciens, selon certains, ils jouissent d'une liberté assez frappante. S'agit-il d'une situation relative à certaines communautés où d'une réalité diffuse ? « Les guerriers kikuyu manifestent des pratiques et une autonomie qui auraient bien surpris un Meru. Les guerriers ont leur propre transmission de pouvoir ; ils doivent obéissance aux conseillers mais paraissent fonctionner de façon telle qu'on gagne à lire le système des Kikuyu méridionaux à la lumière d'une concurrence et d'une certaine bipolarisation des pouvoirs... L'ambivalence des relations entre conseillers et guerriers caractérise la société kikuyu sans qu'on puisse pour autant conclure à l'anomie... cette bipolarisation et le pouvoir étonnamment autonome des guerriers n'empêchent pas les tenants des échelons supérieurs et de la bonne génération de contrôler l'ensemble ; c'est pourquoi les transmissions de pouvoir entre générations doivent avoir lieu à intervalles réguliers » (Peatrik, 1994, pp. 24-25).

La tension entre les deux classements est, selon l'auteur, une des causes principales de la variabilité des pratiques kikuyu. Elle conclut que : « Le système composite des Kikuyu est un compromis dynamique et, par définition, instable ; il ouvre au réarrangement du recrutement régimentaire, à la manipulation des échelons et de l'accès aux échelons » (Peatrik, 1994, p. 26).

Une fois abandonnée l'activité militaire¹⁷, un homme, peut-être déjà marié, est supposé devenir progressivement membre du conseil des anciens (*kiama*). Il gravit cette échelle à travers un paiement minutieux et régulier réglé aux anciens. Ces taxes pour l'ascension sociale sont payées avec des chèvres. L'ancien porte un bâton, symbolisant l'âge avancé, à la place de la lance pour marquer la rupture avec les activités militaires des guerriers. L'accession réelle au statut « d'ancien » a lieu quand le premier enfant (garçon ou fille) est en âge d'être initié (Muriuki, 1996 (I° 1974), p. 126). Seul l'homme qui, par son fils, donne un nouveau membre à sa communauté peut prétendre faire partie de son gouvernement. Les anciens les plus influents mènent les affaires du *kiama* (conseil). Des qualifications particulières sont nécessaires pour officier les rites religieux.

¹⁷Dont la durée varie entre 18 et 30 ans (Peatrik, 1994, p. 11).

Les anciens qui y parviennent officient dans tous les rites publics et dans les prières à la divinité pour la pluie, dans les cérémonies de plantation et de récolte ou dans les temps difficiles (Kenya 1992 (I° 1938), p. 128).

Si d'un côté la société semble être régie par les décisions des anciens de la génération au pouvoir, détenteurs des secrets, un autre élément agit de manière puissante dans la course à l'ascension sociale : il s'agit de l'importance du mérite personnel, importance sans doute liée à l'idéologie guerrière, qui permet de reconnaître l'homme de valeur dans la masse. Cette idéologie ouvre des développements qui ne sont pas en contradiction avec le système réglé des classes d'âge. Si tout le monde franchit les étapes successives, seule une minorité peut espérer devenir fondateur de lignage même si, selon Leakey, « *It was the ambition of every Kikuyu to found a sub-clan (mbari)* » (Leakey, 1977, p. 113).

1.4. Conclusion : le lignage et la génération

Une approche historique et comparative a permis d'affiner davantage la problématique autour de certains points qui vont traverser, tel un fil d'Ariane, mon étude. La naissance de l'ethnie kikuyu a lieu pendant l'ère coloniale : à partir de cette époque se forge une identité kikuyu contradictoire. Ses bases demeurent structurellement glissantes et peu établies : cette « tribu » reste un ensemble de lignages qui se composent et se décomposent de façon « opportuniste », selon les besoins d'adaptation d'un peuple autrefois nomade. L'histoire montre que la migration des Kikuyu a favorisé ce manque d'unité : en route, les alliances sont ponctuelles et peuvent se transformer. Déjà « en route » les Kikuyu empruntent et s'adaptent, mais seule la menace externe pousse ces lignages indépendants à des alliances plus importantes.

Le résultat de ce cheminement historique est dans des traits culturels qui apparaissent de plus en plus comme caractéristiques des « Kikuyu ». Les anciens, des hommes mariés avec des enfants, sont les détenteurs du pouvoir politique. Les hommes dominent les femmes, mais la soumission des jeunes guerriers de la part des anciens est dangereusement instable à cause du mélange entre l'organisation d'âge et d'échelons selon un ordre lignager et le système de succession

générationnelle. Cette relation ambiguë, ce compromis dynamique est selon Peatrik (1994) une des causes principales de la variabilité des pratiques kikuyu. La transmission du pouvoir des uns aux autres est d'ailleurs fondamentale pour réduire les tensions. Mais la génération et le principe lignager, constituant une bipolarisation du pouvoir, restent deux éléments en lutte. Cette ambiguïté qui fait l'originalité des Kikuyu reste au centre des dynamiques reproductives des églises contemporaines qu'on va analyser par la suite.

L'aperçu socioculturel permet ainsi d'inscrire des hommes et des femmes plus strictement liés à la religion à l'intérieur d'un ensemble. Mais quelle est leur place spécifique ?

2. Sphères privée et publique : les acteurs du religieux chez les Kikuyu

Ce chapitre insiste sur l'imbrication entre vie sociale et vie religieuse, un aspect fondamental de la société kikuyu comme d'autres cultures africaines. Les hommes kikuyu mariés et ayant des enfants (les anciens) détiennent à la fois le pouvoir politique et religieux, tandis que des professionnels de la religion s'en occupent comme d'un métier. L'analyse des acteurs du religieux permettra ainsi de comprendre l'évolution et la transformation de leurs rôles à travers le contact culturel.

La question épineuse de la terminologie religieuse ne peut pas être laissée de côté. Le nombre d'acteurs du religieux que l'on rencontre dans les différents articles et ouvrages concernant l'Afrique de l'Est est si important, leurs fonctions tellement disparates, les termes à démêler si variés, qu'on a l'impression d'une difficulté réelle à classer et à distinguer les rôles, les métiers, les spécialisations, les charges de chacun d'entre eux. Des « visionnaires », des « hommes-médecine », des « rêveurs » ou également des « prophètes », des magiciens ou des devins-guérisseurs composent le panorama que nous nous proposons d'étudier. Dans le premier chapitre de *Revealing Prophets*, David M. Anderson et Douglas H. Johnson soulignent que l'utilisation sans discrimination de mots dans les études comparatives des prophètes a créé un certain nombre d'obstacles¹. Pourquoi cette variété terminologique ? A-t-on toujours traduit les termes en respectant l'étymologie et en se référant à leur signification de départ ? Comment ne pas remarquer, en effet, la valeur péjorative que souligne, par exemple, un terme comme *witchdoctor* (sorcier), employé à la place du plus neutre *medicine-man* (homme-médecine) par plusieurs auteurs d'époque coloniale ? Quelle est la distinction entre un « rêveur », un « visionnaire » et un « devin » ?

¹ « *The indiscriminate use of terms has created a number of obstacles in the way of any comparative study of prophets* » (Anderson & Johnson, 1995, p. 2).

La définition d'une personne comme « prophète » implique une valeur sémantique très forte. L'emploi du terme laisse en effet perplexe puisque sous ce terme s'assemblent plusieurs expressions vernaculaires qui cachent une réalité linguistique particulière et une fonction sociale précise, fonction qui risque d'être différente de la notion prophétique judéo-chrétienne et effacée par cette dernière. Les caractéristiques communes des différents « opérateurs du surnaturel » sont en effet nombreuses : la communication directe avec la divinité, les rôles centrés sur la lecture des événements futurs, sur la guérison et sur le bien-être quotidien des hommes, des animaux et de l'environnement, caractères qui ont sans doute évolué avec le temps.

Parmi ces figures religieuses, à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, certaines sont particulièrement puissantes et ont un rôle essentiel pendant des crises ou des changements de la société. Elles-mêmes apportent des changements et s'adaptent, de façon spectaculaire, aux nouvelles conditions socio-économiques. Souvent, ce sont elles qu'on appelle « prophètes ». Pourtant, ils ne surgissent pas *ex abrupto*. Leur émergence et leurs fonctions sont liées à un processus et à des dynamiques sociales particulières. Tout d'abord il faut revenir aux Kikuyu de l'époque précoloniale. Quelles sont leurs « figures religieuses » ?

2.1. Perméabilité religieuse et contexte social à l'époque précoloniale

Parmi les Kikuyu, une forte perméabilité existe entre contexte religieux et contexte social. Cela est prouvé par la quotidienneté de l'intervention religieuse et par la non distinction des champs socio-politique et religieux. Le « métier » de l'homme de religion est souvent lié à une fonction politique. Pour les Kikuyu, société et religion sont « la même chose » comme l'affirme Kenyatta : la réalité, la quotidienneté, tout est vu et interprété comme le résultat d'une interaction entre les hommes et les êtres sacrés (ancêtres, puissances surnaturelles). Pour cette raison, la religion se glisse partout.

L'absence, en langue kikuyu, d'un mot spécifique pour définir « la religion » confirme ce manque de distinction. L'expression *koruta magongona*, que Kenyatta indique comme la plus pertinente pour traduire le terme européen de religion, signifie « accomplir des sacrifices, des rituels, des cérémonies » (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 233). Ce fait est la preuve sémantique que le champ religieux et le champ politique s'enchevêtrent (Leakey, 1977, p. 1074 ; Kenyatta

1992 (I° 1938), p. 242). Les anciens de la communauté agissent à la fois comme acteurs politiques dans les assemblées et acteurs religieux pendant les cérémonies et les sacrifices. Ils sont également les détenteurs des secrets (*kirira*) qu'ils ne peuvent délivrer qu'à la passation du pouvoir générationnel (*itwika*) et qui rendent leur position particulièrement prestigieuse. Tout acte socio-politique a son côté religieux dans un ensemble de rituels qui lui donnent légitimité.

L'activité religieuse n'est donc pas « reléguée », mais est éminemment publique, nécessaire et obligatoire. Chaque membre de la famille élargie détient sa place dans l'accomplissement d'une cérémonie puisque la société entière a besoin de chacun de ses membres et chacun d'entre eux a sa place par rapport à son appartenance à un ensemble social précis : genre, classe d'âge, génération. La religion oblige et ordonne : un comportement individuel de refus des pratiques religieuses n'aurait pas de sens et condamnerait la communauté entière, puisque le pouvoir d'accomplir sacrifices et rituels est le tissu qui unit dans sa trame toute une famille, un lignage. Pour cette raison, la profession d'athéisme ou d'agnosticisme (un non-sens pour l'époque précoloniale) projetterait l'individu à la marge, dans l'asocialité totale. Par contre, les « conversions » sociales et religieuses d'une guilde, d'une « tribu », d'une religion à l'autre, sont fréquentes et sont présentées comme des migrations symboliques (Droz, 1999, p. 295).

Le caractère diffus que la religion possède à l'intérieur de la société explique la richesse d'interlocuteurs en relation avec le sacré. Mais deux classes principales existent : les professionnels, généralement connus comme *andu-agu* (hommes-médecine) et les « non-professionnels », les anciens du *kiama* (conseil), ces derniers étant également les dépositaires du pouvoir politique.

2.2. Les anciens : la légitimité religieuse d'une oligarchie

Parmi les Kikuyu précoloniaux une hiérarchie religieuse explicite n'existe pas. Cependant, les détenteurs du pouvoir politique, les anciens, hommes mariés avec enfants, sont les principaux acteurs rituels et ont le monopole des cérémonies officielles menées pour perpétuer le groupe social (cycle de la circoncision, cérémonies qui concernent les degrés d'ancienneté, cérémonies liées à l'*itwika*, le changement générationnel du pouvoir). Leur présence est aussi

cruciale lors des sacrifices publics qui veulent assurer le bien-être de la communauté. Ce quasi-monopole du sacré représente le point d'arrivée d'une évolution de la société avant le basculement colonial. A cette époque, les anciens ont réussi à marginaliser d'autres prétendants à la gestion des choses sacrées, mais la situation était peut-être différente dans le passé. Malheureusement, les sources font défaut.

Au tournant du siècle, un lien très fort existe entre l'ascension sociale de l'individu et son ascension religieuse : plus l'homme franchit d'étapes sociales, c'est-à-dire qu'il avance dans l'échelle des âges grâce au paiement de taxes considérables, plus il détient d'autorité politique et religieuse. Il devient alors incontournable lors des sacrifices publics, cette position lui confère des bénéfices économiques importants. Chaque ancien, chaque père de famille propriétaire foncier, est d'abord le chef religieux de sa famille. Seuls les anciens peuvent mener les cérémonies les plus importantes, celles du *mbari* (lignage). Celui qui n'est pas un ancien « de premier degré »² au minimum ne peut y participer (Leakey, 1977, p. 182).

L'intervention des anciens du *mbari* devient nécessaire en plusieurs occasions : par exemple, lorsqu'on doit officier une cérémonie impliquant plus d'un groupe familial (Kenya 1992 (I° 1938, pp. 37-38) donne l'exemple de cérémonies pour sanctionner la vente et l'achat d'une terre) ou lors des cérémonies d'initiation. Les anciens ne sont pas les seuls qui accomplissent les actes rituels, mais leur rôle est central et multiple : ils accomplissent la prière à *Murungu* (Dieu identifié à l'ancêtre), ils bénissent les initiés ou participent à leur bénédiction³, ils sont chargés du serment des initiés et de la bénédiction avec la bière, ils ont une place importante également dans les rites de « sortie de l'isolement » des initiés. La présence des anciens est indispensable aussi pendant les cérémonies qui comportent une invocation à Dieu au nom de la communauté et surtout celles qui prévoient un sacrifice à la divinité : le sacrifice pour la pluie⁴, les sacrifices du cycle agricole, liés à la semence, la croissance et la récolte (Kenya 1992 (I° 1938), pp. 243-260).

² Qui a payé la première taxe (première chèvre) aux anciens détenteurs du pouvoir. Seulement le mariage permet à l'homme d'accéder à l'ancienneté.

³ « *One elder, who holds the senior office in the ceremonial council, or athuri a kerera, is entrusted with this duty, the rest of elders join in chorus, uttering blessing* » (Kenya 1992 (I° 1938), p. 137).

⁴ Dans ce rite, aucun « faiseur de pluie » apparaît explicitement, mais la présence des anciens appartenant à certains clans spécialisés est indispensable. Il s'agit des clans qui autrefois étaient en connexion avec la pluie ou la magie « *for severe drought (...) eight elders were chosen from the ruling generation... They had to represent the eight most senior initiation age-groups in the generation that was in power. In selecting the elders for*

2.3. Les professionnels *andu-agu* : métier de clan ou ouvert à tous ?

Parmi les Kikuyu, les nombreux professionnels spécialisés dans différents champs de la guérison, spirituelle et physique, sont appelés *andu-agu*, (hommes-médecine). Cette vaste catégorie est composée de spécialistes ou de « généralistes » qui répondent aux demandes d'un marché très varié. Chaque village a un ou deux « généralistes » et chaque famille dispose également de son docteur particulier, presque un docteur de famille (Leakey, 1977, p. 1121). La grande majorité d'*andu-agu* demeure dans la catégorie des simples généralistes et leur richesse reste limitée. Mais ceux qui ont du succès sont « parmi les hommes les plus riches du territoire », affirme Leakey (1977, p. 1121). On peut les considérer comme faisant partie d'une classe économiquement privilégiée.

Les *andu-agu* entrent dans la profession à travers des étapes précises constituant une véritable initiation. Ils sont ensuite reconnus et exercent en échange de compensations (Leakey, 1977, pp. 1125- 1140). Il s'agit d'un métier géré par une catégorie précise, avec des règles et des coûts plutôt diversifiés par rapport au type de prestation et au choix du professionnel (Leakey, 1977, p. 1121). Les *andu-agu* ont une position fondamentale dans la vie des familles. Ils doivent défendre leurs « clients » de tout danger et les préserver dans un état de « pureté rituelle » en agissant dans un nombre important de cas de souillure. Dans ces derniers cas, ils procèdent souvent en connexion avec les anciens (Hobley, 1967 (I° 1922), p. 134).

En cas de malaise physique et psychologique pour lequel le sacrifice du *pater familias* n'est pas suffisant, ou pour une protection magique, on se réfère au *mundu-mugo*, l'homme-médecine et on lui demande de fabriquer des protections, d'administrer des médecines, de découvrir les causes du malheur et de soigner. Les *andu-agu* possèdent les arts du métier, le « pouvoir des mains ». Ils manipulent les objets et les plantes, ils procurent filtres et potions, mais ils sont également des « connaisseurs d'âmes », la psychologie est leur domaine et ils savent deviner les signes et les causes du malaise.

Les fonctions de purification et de divination du *mundu-mugo* pour des communautés élargies peuvent le faire glisser du privé au public : il devient alors le gardien du culte ancestral et il

territorial sacrifice, they have to belong to the following 3 clans : Aceera, Ambûi, Agacikû... « (Leakey, 1977, pp. 1082-1084).

indique à la communauté quand offrir des sacrifices aux esprits⁵. Si les *andu-agu* sont très importants en ce qui concerne certains rites, la structure religieuse communautaire demeure contrôlée par les anciens. Certains *andu-agu* sont en effet appelés à officier dans des rites publics, mais leur action demeure limitée à certains actes. Une place importante leur est réservée dans le cycle de l'initiation. Un *mundu-mugo* est appelé en tant que « docteur cérémoniel » pour prévenir les actes de sorcellerie qui pourraient être dirigés contre les jeunes non-initiés (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 139). Il intervient aussi, toujours sur l'invitation des anciens, la nuit avant l'initiation, pour protéger les jeunes des attaques sorcellaires et des actes qui peuvent rendre impur (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 143). Les anciens gardent le monopole pour les autres cérémonies.

Cagnolo va dans le même sens quand il affirme qu'un « chef des anciens » est le responsable majeur du cycle initiatique et opère la bénédiction des initiés, mais la présence du « sorcier » (c'est ainsi qu'il appelle le *mundu-mugo*) est également indispensable pour garantir l'efficacité de certains rituels (Cagnolo, 1933, pp. 87-90). Pendant les cérémonies du cycle agricole liées à la pluie⁶, les anciens ont besoin du concours des *andu-agu* pour connaître la volonté de Dieu⁷. Certains d'entre eux agissent dans ce cas comme médiateurs entre le ciel et la terre et le bénéfice qu'ils apportent à leur communauté ne relève pas de leur art, mais plutôt du fait qu'ils agissent comme des intermédiaires puisqu'ils sont « l'inconscient et involontaire agent de l'Être Suprême » (Hobley, (I° 1922), p. 39). L'œuvre des *andu-agu* est donc complémentaire de celle des anciens.

Comment devient-on *mundu-mugo* ? Un tel métier n'est pas nécessairement héréditaire, toutefois il se transmet souvent de « père » ou « grand-père » en « fils » ou « petit-fils », en tenant compte du fait que les notions de filiation doivent toujours être interprétées dans un sens large (pères, grand-pères, fils et petit-fils classificatoires et adoptifs). Sans être spécifique à un groupe, certains clans sont connus pour le grand nombre d'*andu-agu*, surtout dans le passé. Finalement, n'importe quel homme peut devenir *mundu-mugo* à condition de recevoir un signe divin quelconque, répété, à travers les rêves ou les visions, ou bien être victime d'une

⁵ « *With the elders of his age-grade he is the guardian of the ancestral cult, ogo, and he tells the community when to sacrifice to the ancestral spirits* » (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 291).

⁶ Prière ou sacrifice pour la pluie, pour la protection des pousses contre les insectes, de remerciement pendant la récolte (Kenyatta 1992 (I° 1938)).

⁷ Le terme maasai *Enk-ai*, d'où dérive le nom du dieu *Ngai*, signifie « la pluie » (Bernardi, 1983, p. 122).

succession de malheurs. Une telle chaîne événementielle, interprétée par un *mundu-mugo* attiré, est le signe du destin de l'individu choisi. Dans le cas de la transmission lignagère, le père ou le grand-père reçoit également des signes concernant un fils (petit-fils) en particulier, mais l'héritage peut se faire également de l'oncle maternel à son neveu (Leakey, 1977, p. 1124).

Certains clans avaient autrefois une position prééminente par rapport au sacré et, par conséquent, entretenaient une relation ambiguë avec les communautés politiques. Encore à l'époque de Hopley et Leakey ils ont une relation ambivalente avec les autres communautés : si leur action bénéfique est recherchée, le danger qu'ils représentent les oblige à l'éloignement géographique. Chaque communauté développe une relation particulière avec eux, mais la caractéristique commune est leur isolement, partiel ou total, par rapport aux autres membres de la société. Il s'agit d'une manière évidente de familles sorcières. Toutefois leur pouvoir, ambivalent, n'est pas perçu comme négatif a priori. Il faut s'en méfier, mais seul un jugement *a posteriori* permet souvent d'interpréter son œuvre : « sorcier » ou « homme-médecine » ? « Loin d'être antisocial, le phénomène de la sorcellerie apparaît comme une partie intégrante de ce qu'on pourrait appeler ... la logique du paganisme » (Augé, 1982, p. 220).

Quelques-uns de ces clans kikuyu écartés sont particulièrement liés au pouvoir magique : *Acheera* et *Anjiru* ont le pouvoir de « mauvais-œil », et plus rarement *Ambui* et *Aithiageni* (Hopley, 1967 (I° 1922), pp. 177-183) ; *Anjiru* possède un grand nombre d'*andu-agu* (Leakey, 1977, p. 1123). Certains soutiennent que « tous les sorciers appartiennent au clan *Anjiro* » (Cagnolo, 1933, p. 135). Cagnolo relie ces derniers à la pluie : en cas de sécheresse, trois ou quatre d'entre eux se réunissent pour des invocations et des sacrifices, sous de grands arbres. Ils ont aussi le pouvoir de contrer une invasion de sauterelles (Cagnolo, 1933, p. 135). D'autres attribuent ces pouvoirs aux *Eithaga*. Ce clan est presque entièrement endogame et divisé en faiseurs de pluie (*a-mbura*) et magiciens (*a-kuiru*) (Hopley, 1967 (I° 1922), pp. 179-182). Les *Eithaga* sont considérés comme étrangers, venus des pentes orientales des montagnes *Nandarua* (Aberdares) et du nord du fleuve Saba-Saba (Hopley, 1967 (I° 1922), p. 179). On croit qu'ils ont le pouvoir de protéger la forêt ; pour cette raison, ils doivent s'abstenir de la consommation du gibier.

Le clan *Agachiko*, celui des forgerons, possède des pouvoirs magiques. Les Kikuyu pensent qu'ils sont tous venus d'Ithanga, du côté sud-ouest du Mont Kenya (Hobley, 1967 (I° 1922), p. 167). Ils sont respectés, craints pour leurs pouvoirs et tenus à l'écart. C'est pourquoi l'endogamie y est pratiquée. La malédiction d'un forgeron ne peut être enlevée que par un forgeron. Les *Eithaga* et les forgerons sont incompatibles, comme la pluie et le feu. Il y a une sorte d'antipathie congénitale entre eux : les *Eithaga* ne peuvent pas devenir forgerons et les deux groupes doivent s'éviter (Hobley, 1967 (I° 1922), p. 165 et p. 182).

Les rencontres avec des « faiseurs de pluie » sont particulièrement rares à la fin du XIXème siècle. Leur pouvoir semble avoir décliné et avoir été approprié par d'autres. L'aventurier John Boyes relate à cette époque sa rencontre avec un *rain-maker* (faiseur de pluie, dont le nom clanique reste inconnu), un homme grand et beau vivant à l'écart des autres. Les gens le craignent et sont persuadés qu'il a des pouvoirs sur la pluie. Le faiseur de pluie met les Kikuyu en garde et leur dit de ne pas se lier en amitié avec un Blanc, ce qui rappelle d'autres prédictions d'autres « magiciens » de l'époque⁸.

Certains lignages permettent d'accéder au pouvoir religieux mais l'appartenance au lignage n'est qu'une des deux voies au métier de *mundu-mugo* à côté de l'appel divin.

2.4. Les devins parmi les *andu-agu* : l'invasion de la sphère publique

Parmi les *andu-agu*, beaucoup exercent la spécialisation de devin et leur pouvoir rentre dans la catégorie de la « magie blanche », affirme Leakey. Les devins-guérisseurs peuvent diagnostiquer et soigner des maladies, parfois avec les herbes, parfois à travers les rites magiques et la purification, parfois en combinant les deux. Ils sont aussi des « visionnaires » plus ou moins renommés. On les interroge dans les occasions les plus variées : un avis sur la date d'un mariage, pour l'opportunité d'un voyage ou pour une cérémonie d'initiation. Ils sont aussi indispensables pour écarter la magie noire ou la sorcellerie pendant des cérémonies importantes comme l'initiation (Leakey, 1952, pp. 47-48).

⁸ « *That day we had a visit from the chief rain-maker of the Kikuyu country a tall, fine-looking man who lived some distance from there ... all the natives being afraid of him, as they believed he could bring the rain or stop its coming at will ... (he told) the people that it would do them no good to make friends with a white man, as it would stop the rain and bring various other misfortunes upon them. I took no notice, but the natives evidently took him seriously* » (Boyes, 1924, p. 126). Mugo wa Kibiru dit les mêmes choses aux Kikuyu concernant leur relations avec les Blancs, mais il n'est pas écouté (Kenya 1992 (I° 1938)).

La divination (*kuragura*) est menée à l'aide de la gourde divinatoire et de son contenu. Le *mundu-mugo* l'interroge sur les causes possibles du malheur d'une personne. Il demande : « C'est l'esprit de la mère de cet homme qui procure la disgrâce ? C'est peut-être l'esprit du père ? C'est *Ngai*, la divinité ? Il s'agit de la souillure (*thahu*) ? Ou encore d'un ennemi vivant ? » (Leakey, 1977, p. 1149). Ces questions portent, comme on l'a vu, sur les causes possibles de malheurs parmi les Kikuyu à l'époque des enquêtes de Leakey. Les services du *mundu-mugo* sont toujours rétribués.

Chaque *mundu-mugo* est aussi un visionnaire que les gens peuvent consulter pour toute sorte de prédiction. Les spécialistes de haute réputation sont consultés par les leaders politiques ou militaires concernant par exemple une date pour commencer une cérémonie ou pour envoyer un raid contre les Maasai⁹. Dans ces cas-là, c'est bien évidemment la divinité *Ngai* qui est sensée communiquer avec le devin. Lorsqu'il s'agit des messages d'un ancêtre, le devin reste dans la sphère privée d'une famille, mais quand la divinité elle-même lui adresse la parole, on glisse automatiquement dans un champ d'utilité « publique ». Ce spécialiste est dans une certaine mesure un prophète ayant des pouvoirs surnaturels¹⁰.

Une personne d'une habileté aussi particulière peut s'enrichir énormément, grâce aux délégations de villages entiers qui cherchent des solutions à de graves problèmes comme une sécheresse, une mauvaise récolte, ou pour prévoir un raid. Sa compensation est élevée, mais l'exercice de son métier est ambivalent, puisqu'en cas de mauvais conseil un tel « faux prophète » risque d'être tué par une foule en colère.

Même si le paiement fait de ces personnes des professionnels, leur intérêt pour « l'utilité publique » les projette en dehors de la sphère privée, et leur « magie » prend de plus en plus le caractère public d'une religion.

Hobley parle d'un Kichura (ou Thiga) wa Wairumbi wa Kaumo comme le « réceptacle » des messages de Dieu : la communication avec la divinité n'est pas tellement fréquente, environ

⁹ « *Any mundo mugo therefore ... was also a seer who could be consulted on almost any matter. But here again there were specialists who had earned a high reputation for accurate prophecy and it was to such men that the elders or the army leaders went when they wanted advice as whether a particular date was propitious for the start of an important initiation ceremony or for the sending out of a riding party against the Masai* » (Leakey, 1952, p. 48).

¹⁰ « *The specialist ... was to a certain extent a prophet who seemed to have supernatural power* » (Leakey, 1977, pp. 1150-1151).

« deux fois par an ». Pendant la nuit, il tombe dans un sommeil « plus profond que d'habitude, une transe », alors il est comme transporté hors de son lit et une voix lui donne des ordres ou l'informe d'événements qui vont se passer, mais « il ne peut pas voir qui lui donne le message ». Son père et son grand-père avaient également le don de la divination. Kichura affirme avec conviction que « le don vient de Dieu ». Il est aussi soumis à des contraintes : s'il ne communique pas le message reçu, il sera frappé par une maladie. Kichura a été investi du pouvoir immédiatement après sa circoncision. Les prophéties de Kichura sont toujours d'importance capitale pour la communauté. Entre autres, il prévoit que les Maasai vont être frappés par la variole et beaucoup d'entre eux vont s'installer chez les Kikuyu ; ou bien la famine de 1900. Les anciens du conseil (*athuri ya kiama*) lui amènent une chèvre et une gourde de bière en paiement (Hobley, 1967 (I° 1922), pp. 36-39).

Njau wa Kabocha, un Kikuyu « du sud », appartient au clan *Anjiru* et « possède un arbre sacré » pour les sacrifices. Sa spécialité concerne les « guérisons » des champs des vers de terre. Un sacrifice et la manipulation d'herbes sont nécessaires, ainsi que le respect des interdictions. Njau se tourne directement vers *Engai (Ngai)*. Son père était un grand magicien de guerre dans la période des raids contre les Maasai et fabriquait des médecines pour les Kikuyu. Son pouvoir lui venait aussi de *Ngai* (Hobley, 1967 (I° 1922), pp. 184-186).

Kamiri wa Itherero n'habite pas loin de Kiambu et est un ancien « conseiller de guerre » qui était autrefois « l'homme principal de la tribu ». Au moment où Hobley écrit, il n'est simplement qu'un petit leader appelé par les missionnaires « l'empoisonneur officiel » (Hobley, 1967 (I° 1922), pp. 187-189). D'autres hommes de ce genre sont, à cette époque, les « prophètes » auxquels est attribuée la prévision de l'arrivée des Blancs et l'occupation qui s'ensuit de la terre kikuyu, comme Mugo ou Cege wa Kibiru (Kenyatta 1992 (I° 1938), pp. 41-44).

Kenya parle d'autres figures religieuses kikuyu qui ne sont pas nommées par les autres sources, des anciens qu'il appelle « sages » ou « visionnaires » (*Morathi*, sing. ; *Arathi*, plur.). Ces hommes sont réputés posséder des pouvoirs surhumains, notamment la communication directe avec Dieu (*Mwene-Nyaga*) qui leur donne des instructions pendant leurs rêves. Leur pouvoir venant de Dieu, il ne doit jamais être utilisé pour une raison personnelle, mais

seulement pour le bien-être de la communauté¹¹. On peut émettre des doutes à propos de la fonction exclusivement publique que Kenyatta leur attribue et sur le fait que personne ne les paye. Il s'efforce ainsi de prouver la continuité entre les fonctions divinatoires de l'époque précoloniale et les prophètes de la Bible : les visionnaires kikuyu sont des prophètes bibliques déguisés. L'auteur fait des *arathi* des figures religieuses qui n'utilisent pas des techniques (gourde, cailloux, herbes...) mais seulement la communication avec Dieu. Cependant cette différenciation s'opère seulement après le contact avec la Bible.

Leakey apporte une précision intéressante quand il affirme que l'homme-médecine du district officie dans les cérémonies publiques en vertu de son statut d'ancien, non pas grâce au fait qu'il est un homme-médecine¹². Les anciens semblent donc dominer l'ensemble de la société, mais certains des professionnels, autrefois isolés par crainte de leurs pouvoirs, gouvernent en vertu de leur statut d'ancien. Grâce à leur pouvoir économique gagné en exerçant leur métier, ils sont devenus anciens du degré le plus élevé et sont présents dans les centres décisionnels de leur communauté, en renversant la logique de ségrégation du passé.

2.5. Le prophète de guerre et l'invasion de la sphère politique

Dans son récit, Hobbly mentionne une catégorie particulière d'*andu-agu* liée à la guerre (le père de Njau et Kamiri) : ces hommes ont une place rituelle fondamentale en relation aux guerriers. Il s'agit des *andu agu wa ita*, les hommes-médecine « de guerre ». Leur rôle échappe au contrôle des anciens et leur relation avec les guerriers exclut l'ingérence des pères. Le leader le plus important du conseil de guerre (*njama ya ita*) de chaque régiment est le *mundu-mugo wa ita* qui doit conseiller les leaders en ce qui concerne le temps le plus propice pour l'attaque. Il doit les bénir et leur donner des protections magiques. Quand les guerriers reviennent victorieux, ils lui donnent sa part de butin (Kenyatta 1992 (I^o 1938), pp. 206-207).

¹¹ « *In this category of sacrificial elders, some of them are « wise men », or « seers » (Morathi, sing ; Arathi, pl.). These men are believed to be endowed with powers beyond those of ordinary human beings. They are held to be in direct communication with Mwene-Nyaga who gives them instructions, generally during their sleep. Mwene-Nyaga assists and directs them in executing their sacred duty. The powers so given, it is said, are never to be used for personal purpose, but only for the welfare of the community* » (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 242).

¹² « *The medicine-man of the district took his place by virtue of his status as an elder, and if by any chance a medicine-man was also the duly appointed head of his sub-clan, he might also officiate, but no medicine-man ever conducted a religious ceremony by virtue of the fact that he was a medicine-man* » (Leakey, 1977, p. 1082).

L'irruption du *mundu-mugo wa ita* parmi les Kikuyu est un fait plutôt récent et remonte probablement à l'époque durant laquelle les emprunts militaires et stratégiques maasai sont devenus de plus en plus importants. Des devins et visionnaires de différents types existaient déjà dans la Province Centrale, mais le lien crucial entre certains d'entre eux et les guerriers, ainsi que l'importance croissante de ces devins au sein des conseil des anciens, sont des faits plus récents. Ce changement reflète d'une certaine manière l'importance que les raids et les escarmouches pour le bétail ont pris à la fin du XIX^{ème} siècle.

Aussi Leakey parle de la relation étroite entre *le mundu mugo wa ita* et les guerriers, les premiers fournissant aux seconds les protections magiques (*githitu*) et les poudres magiques pour les raids contre leurs ennemis. Le *mundu mugo wa ita* interroge la volonté divine et peut tomber en transe à ce moment-là. Si l'interprétation est favorable au raid, le visionnaire donne aux guerriers une liste d'instructions nécessaires pour mener à bien leur entreprise. En partant de la maison du *mundu mugo wa ita*, les guerriers doivent respecter des prescriptions pour éviter l'impureté (*thahu*) : ils ne peuvent pas toucher de nourriture pendant 24 heures ni être touchés par les autres, sinon un sacrifice est nécessaire (Leakey, 1977, pp. 1040-1041).

Selon Kenyatta, un « magicien de guerre » doit s'assurer la confiance des gens en conduisant une bataille victorieuse pendant laquelle il ne doit pas seulement jeter des malédictions contre les ennemis, mais aussi montrer sa dextérité physique. Seulement lorsqu'un magicien a prouvé qu'il possède les qualités morales et physiques d'un leader, les guerriers vont estimer sa présence sur les champs de bataille fondamentale. « Il est généralement admis », continue Kenyatta, « que la majorité des chefs et d'autres gouverneurs des populations africaines sont des magiciens d'une manière ou d'une autre, spécialement s'ils imposent le respect et le leadership de l'organisation tribale ». Les qualifications pour cette position sont le courage, la sagesse et la magie¹³. Kenyatta légitime en quelque sorte la prise du pouvoir par un homme fort, auquel il s'identifie sournoisement. D'ailleurs, dans son livre, la figure religieuse du

¹³ « *A magician of war had to ensure his position and the confidence of the general public by leading a successful battle. In this he was required not only to cast spells against the enemy, but also to show his dexterity in handling his spear and shield and other weapons of war. When a magician had thus proved himself to possess the qualities required for a leader, namely the unification of mental and bodily power in action, the warriors guarded him jealously, for his presence on battle-fields was looked upon as a stimulus to the fighting warriors. The fundamental rules of this institution are still adhered to in many parts of Africa, and it is generally found that the majority of chiefs and other rulers of the African peoples are magicians in one way or another, especially if they command the respect and the leadership of the tribal organization. The qualifications for this position require, from the African's point of view, that the chief must be brave, courageous, a philosopher, and a seer ; that is to say, to be practically a magician* » (Kenyatta 1992 (I° 1938), pp. 298-299).

morathi, le sage ou visionnaire, est plusieurs fois identifiée au prophète de guerre en la personne de Kongo wa Magana qui n'est autre que son grand-père. Kongo apparaît plusieurs fois dans *Facing Mount Kenya*¹⁴.

Kongo wa Magana n'utilise pas la magie ou la médecine, comme les *andu-agu*, pour exécuter les instructions données par Dieu¹⁵. Ce « visionnaire » (*morathi*) a pour fonction de prédire le futur spécialement en connexion avec les expéditions de guerre et transmet les outils et les secrets de sa profession au père de Kenyatta qui, toutefois, ne pratique pas puisqu'il n'y a plus de guerres tribales à mener¹⁶. On peut supposer que Kenyatta, le petit-fils, ait voulu ainsi utiliser la figure du grand-père, prophète de guerre et de Dieu, pour légitimer sa lignée : comme son grand-père lui aussi, en quête de *leadership* et futur Président, sera « *brave, courageous, a philosopher, and a seer ; that is to say, ... practically a magician* ».

A l'époque à laquelle Kenyatta écrit, on a effectivement le souvenir de plusieurs « visionnaires » ou « rêveurs » ainsi que de « prophètes de guerre » devenus leaders de leurs communautés et, par conséquent, symboles de la lutte contre les Britanniques. Il s'agit d'hommes appartenant à plusieurs ethnies, ce qui prouve la diffusion de cette nouvelle figure religieuse cumulant les pouvoirs de plusieurs « opérateurs du sacré » d'époques précédentes. Le prophète de guerre, comme sa divinité *Ngai*, est originaire de la Maasailand.

2.6. Des prophètes et des guerres en Afrique Orientale

A partir de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, on retrouve des formes religieuses semblables dans plusieurs communautés de l'Afrique Orientale. Des « prophètes de guerre », d'origine maasai, strictement liés aux guerriers de chaque communauté, sont en augmentation pour des raisons internes aux sociétés : soit l'expansionnisme, soit les activités de guerre et de razzia. En *Maasailand* et parmi les Nandi, ils prennent plus d'importance que dans d'autres

¹⁴ Kenyatta 1992 (I^o 1938), pp. 189-90, p. 210, pp. 242-243, p. 305.

¹⁵ « *A morathi (and the writer's grandfather, Kongo wa Magana, was one of them) uses no magic or medicine in interpreting the messages or instructions given him by Mwene-Nyaga. He is commanded not to seek earthly aid in executing his sacred mission... a seer is not in the same category as the witch-doctor or medicine-man (mondo-mogo)* » (Kenyatta 1992 (I^o 1938), pp. 242-243).

¹⁶ « *My grandfather was a « seer », morathi, or « wise man », whose duty it was to give general advice and foretell the future as far as he could, especially in connection with the war expeditions. He bequeathed his profession, together with some calabashes which were his insignia, to my father, who, however, did not practise, since there were no more tribal wars to be conducted* » (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 305).

communautés en raison de l'intervention politique des agents du colonialisme qui voient souvent dans les « prophètes » des leaders politiques. En effet, certains devins, grâce à leur force de persuasion, à leur fine psychologie et à leur charisme, sont nommés Chef Suprême (*Paramount Chief*) par les Britanniques et parviennent à accroître un pouvoir que leur communauté ne leur avait jamais accordé. Les exemples qui suivent témoignent de la circulation culturelle et religieuse de l'époque et aussi de la manière dont chaque communauté réinvente et adapte des apports externes à ses structures.

2.6.1. Le laibon des Maasai et les cérémonies d'initiation

L'exceptionnalité des *laibon* maasai¹⁷, leur richesse en femmes et en bétail, est une « projection exagérée de l'égoïsme et de l'individualisme » qui fait partie de la société patriarcale des Maasai et qui pourrait amener l'autodestruction si elle était portée à l'extrême. En réalité, l'accumulation individuelle du pouvoir est limitée par les anciens qui détiennent finalement le pouvoir principal de bénir et maudire (Waller, 1995, p. 29). Les *laibon* accroissent sensiblement leur influence vers la moitié du XIX^e siècle en parasitant et en cumulant le pouvoir d'autres figures politico-religieuses. A cette époque, ils sont à la fois leaders de guerre, faiseurs de pluie et chefs de cérémonie en temps de paix (Waller, 1995, p. 31). Ils auraient pris cette place grâce à la capacité d'élargir l'éventail de leurs pouvoirs et d'incorporer des éléments d'autres domaines de pouvoir pour créer un rôle pour eux-mêmes¹⁸.

Waller rejette la thèse qui voit dans l'hégémonie des *laibon* le signe d'un pas vers un Etat embryonnaire (Bonte, 1978 ; Berntsen, 1979). En réalité, le pouvoir des *laibon* s'est agrandi surtout à cause de l'intervention coloniale. Leur croissance coïncide avec l'expansion Maasai dans la vallée du Rift (1830-70) et leur apogée quand Olonana est nommé *Paramount Chief* par les Anglais, en 1909 (Waller, 1995, pp. 35-37). Ces derniers se rendent bientôt compte que Olonana cherche à faire croire qu'il possède une autorité qu'il n'a pas : son initiative sera bloquée rapidement par l'action conjointe des administrateurs et des anciens qui n'apprécient guère sa prise de pouvoir arbitraire.

¹⁷ Selon Fratkin, le mot *loibon* (*laibon* selon la plupart des auteurs) vient du verbe maasai *ou-ibon*, qui signifie prédire ou révéler (Fratkin, 1991, p. 331, note 1). Waller, de son côté, affirme qu'il n'y a pas une traduction satisfaisante pour *oloiboni*, qu'il traduit par « prophète ». Il est acquis, par contre, que le lignage auquel les *laibon* appartiennent, Inkidongi, dérive du terme *enkidong*, la gourde ou la corne divinatoire utilisée (Waller, 1995, p. 57, note 1). Nous sommes donc en présence de devins ou augures.

¹⁸ Waller, 1995, p. 34.

Le pouvoir du *laibon* réside avant tout dans son lien très étroit avec les guerriers (*moran*) et encore plus dans sa participation à des cérémonies d'initiation, véritable événement central de la vie sociale maasai. Le *laibon* choisit le moment et l'endroit des initiations et, le moment venu, bénit les initiés (Bonte, 1978, p. 70, Waller, 1995, pp. 47-48). En outre les jeunes guerriers (*moran*) de chaque régiment gardent ce lien fort avec leur *laibon* pendant toute leur « carrière ». Ils ont recours à ses prédictions, ses charmes avant de partir pour les raids de guerre. Bien plus tard, dans les années 1970, Spencer répertorie les diverses activités du *laibon*. D'après lui, on lui demande de protéger les leaders parmi les *moran* contre les sorts jetés par les jaloux pendant leurs festivités. Les *moran* forment des délégations pour recevoir son conseil¹⁹.

Le prophète est saisi pendant un état euphorique, à cause de l'alcool et des chansons des guerriers qui sont aussi une composante fondamentale pour provoquer la transe. Personne ne peut traduire les paroles du prophète et une deuxième séance est nécessaire, dans laquelle le *laibon* n'est pas ivre. Il interprète lui-même ce qu'il voit et ses oracles. Le *laibon* est donc un devin utilisant des techniques, comme la gourde et la corne divinatoire. En outre, il reçoit régulièrement des compensations pour son travail (du bétail lui est offert à l'occasion de bénédictions et après des raids réussis). Plus il y a de guerres, plus il s'enrichit. Parfois, on le voit inciter à la guerre contre l'avis des anciens (Waller, 1995, p. 45).

2.6.2. D'autres prophètes de guerre

Les Samburu et les Ariaal, des communautés proches physiquement et culturellement des Maasai, ont également leurs *laibon*, même si ceux-ci n'appartiennent pas au même lignage. Leurs activités en temps de paix sont plurielles : la divination, la prescription de médecines pour les individus contre des sorts. Occasionnellement, le *laibon* participe à des rites divinatoires publics, mais ce sont des activités rares (Fratkin, 1991, p. 318). La différence principale par rapport au prophète maasai réside notamment dans le fait que de tels *laibon*

¹⁹ « *The crucial seance is conducted at night in the Prophet's hut, where he and some of the elders of the delegation sit down one side and drink beer ... and a larger number of moran sit down the other side, singing for the Prophet to make him happy until he is lulled into a trance. Their songs are infused with their recent experiences of the bush, and this is an essential background for the Prophet's ability to sense what is happening in his domain. Only with their help can he « see » what is right and what is wrong with their land... He then holds up his hand for silence, and in oblique terms that no one else can quite follow he pronounces his diagnosis...* ». « *A second session takes place the following morning when the Prophet is sober and clear-headed. He consults his oracle... to prescribe the ritual remedy, giving them packets of « medicines » and crisp instructions... All this advise must remain a secret...* » (Spencer, 1991, pp. 338-339).

n'ont pas un rôle ni une activité publique et n'ont pas de prétentions de leadership politique, leur activité principale étant privée. Cependant, l'origine maasai n'est pas en doute et les techniques utilisées restent les mêmes : l'utilisation de la gourde, la lecture des pierres, l'état de transe induite par l'alcool et la prédiction de raids de guerre (Fratkin, 1991, p. 320 et p. 329), ainsi que le rapport privilégié avec une classe sociale de la population, les guerriers.

Orkoyot est le terme nandi pour le rituel de mantique qu'on trouve parmi les Kalenjin du Kenya de l'ouest. Les *orkooik* nandi ont eux aussi une origine maasai : les contes nandi rappellent l'influence des *loibonok* d'une lignée maasai, les Kapuso de Uas Nkisu, établis parmi les Nandi vers 1860 (Anderson, 1995, p. 165). L'*Orkoyot* exerce le même contrôle sur la communauté dans les rites de circoncision, dans les raids, les guerres et également dans les crises écologiques (Langley, 1979, p. 7). Les *orkooik* atteignent leur l'apogée vers la fin du XIXème siècle, sans doute grâce au militarisme accru et à l'état d'insécurité générale. Parmi les devins des Nandi, ils s'enrichissent remarquablement et leur poids devient tellement fort que les Anglais, en quête de chefferie dans des sociétés acéphales, estiment que l'*orkoiyot* Koitalel est un véritable chef politico-religieux (Anderson, 1995, pp. 165-166) et donc l'organisateur de la résistance. En réalité Koitalel étant un prophète de guerre de la fin du siècle, il organise des incursions et prépare des médecines contre les Anglais comme contre n'importe quel ennemi. Il est tué en 1905 par un officier anglais. Kipeles, du même lignage, est nommé *Paramount Chief* en 1909 et Kipchomber arap Koileke *Senior Chief* des Kipsigis, mais il est ensuite déporté. L'erreur est évidente aux Anglais eux-mêmes²⁰.

Hollis témoigne du nombre important des fonctions de l'*orkoiyot*. On retrouve les caractéristiques des *loibonok* ainsi qu'un véritable rôle public de bienfaiteur des communautés : il est devin et voit le futur à travers le jet des pierres, la lecture des entrailles et l'interprétation des rêves. Il prophétise sous l'emprise de drogues. Il est aussi capable d'éviter la malchance. Les gens le cherchent pour avoir un conseil avant de planter puisqu'il obtient la pluie, directement, ou bien à travers le faiseur de pluie. Il fait prospérer les femmes et le bétail. En outre il conseille les guerriers avant les raids de guerre (Hollis, 1909, p. 9).

²⁰ « ... By 1918 it was admitted that they not only had the wrong man, but they had seriously misunderstood both the nature of Nandi government and the role of the *orkooik*. Confronted by the failure of attempts to govern the Nandi through the agency of the *orkoiyot*, the then District Commissioner, C.S. Hemsted, began to investigate the *orkooik* more closely. He came to the conclusion that any tribal authority held by such individuals lay in the area of military organisation and not in the government per se » (Anderson, pp. 179-180).

Son rôle multiple va au delà du lien avec les guerriers pour une fonction sociale générale semblable à celle du grand prophète nuer Ngundeng. Bien que Johnson (1995 et 1997) insiste sur le rôle pacificateur de Ngundeng, les éléments qu'il donne le font rentrer, avant tout, dans la catégorie des « prophètes de guerre ». Encore une fois, l'émergence prophétique est liée à l'expansion, notamment des Nuer, pendant les années 1860 et 1870. Cette expansion se fait aux dépens des Dinka, d'une manière inclusive et implique l'adoption des Dinka battus, de nombreux mariages entre Nuer et Dinka et l'adoption de la divinité dinka *Deng*. Les conquérants s'approprient la divinité des conquis pour légitimer la conquête et pour établir la fin des hostilités. Ils décident de la paix mais imposent leur domination. La divinité et son prophète passent alors d'un rôle guerrier à un rôle pacificateur : Ngundeng, *the vessel of divinity* (le vaisseau de la divinité), constitue l'idée même du prophète nuer : il est donneur de vie et de mort, a le pouvoir de bénédiction et de guérison et il rend fertiles les femmes, le bétail, les champs (Johnson, 1997).

De quelle façon les « prophètes de guerre » ont-ils su négocier leur prédominance et grâce à quelles vertus ont-ils gardé une importance cruciale ? Comment sont-ils parvenus à remplacer d'autres figures religieuses, par exemple les faiseurs de pluie²¹, et à cumuler les prérogatives magiques dans leur personne ? Des différences existent entre les communautés mais, en général, on peut imputer cette ascension à l'insécurité de la deuxième moitié du XIXème siècle, provoquée par les guerres, les tensions liées au changement de génération, tensions dont les prophètes ont su profiter. Le lien entre les prophètes et la crise sociale est, dans ce contexte, inévitable mais doit être bien compris. D'abord, il n'est pas unique. Un autre lien, au moins aussi important, est celui qui associe les prophètes à l'expansion territoriale et à la colonisation de nouveaux espaces. Dans maintes sociétés, les prophètes émergent dans une période d'expansion caractérisée également par des négociations politiques, de mariages, de syncrétismes culturels.

Probablement en vertu de l'augmentation de pouvoir dans leurs communautés, certains prophètes de guerre d'Afrique de l'Est ont pu se glisser dans les cérémonies de reproduction sociale liées à l'initiation. Mais il est nécessaire aussi de faire des distinctions. Parmi les

²¹ Selon une hypothèse de Waller (1995, p. 31) le rôle des prophètes maasai (les *laibon*) aurait parasité celui des faiseurs de pluie autrefois la figure religieuse dominante.

Maasai et les Nandi, les devins ont pu effectivement se creuser une niche importante dans ces cérémonies, mais les exemples des Samburu et des Kikuyu ne permettent pas de généraliser ce fait.

2.7. Les petits prophètes d'Afrique de l'Est

Au delà des différences, il est possible de souligner quelques caractéristiques générales de l'idiome prophétique est-africain. La première étant le fait que le prophète vient toujours de loin. La vraie magie réside toujours ailleurs. « Les étrangers sont, par le fait, en tant que groupe, un groupe de sorciers ... » soulignent Hubert et Mauss (1902, p. 23). Ainsi dans les traditions orales les prophètes sont présentés comme des étrangers par rapport à leur société²². L'étranger, ambivalent, craint et méconnu, génère la peur de la sorcellerie et de la contamination. Ce sont des individus qu'on ne maîtrise pas, auxquels on attribue un caractère exceptionnel. Les prophètes, souvent venus réellement d'ailleurs, sont de toute façon les étrangers par excellence, leur ambivalence justifie déjà la marginalité sociale à laquelle ils sont souvent soumis ou l'endogamie à laquelle ils sont contraints, comme dans le cas des *Eithaga* kikuyu. L'origine étrangère devient aussi la justification de statuts anormaux, comme le nombre extraordinaire des femmes²³ ou le fait que les prophètes ne payent pas la dot, ou encore l'accumulation de richesses exorbitantes. L'origine étrangère explique l'exceptionnalité des individus, sujets à des règles différentes, privilégiés et craints, dont la mise à l'écart, justifiée par cette crainte, les empêche de contrôler la société et à l'inverse d'être contrôlés par elle. Mais dans quelle mesure les prophètes sont-ils réellement des étrangers ? Ces individus, bien que « nouveaux » ou réputés tels, se fondent finalement dans les communautés d'accueil et parfois se plient à leurs règles sociales. Des lignages « prophétiques » coexistent au sein des communautés, ils en deviennent une partie structurante

²² Le premier des *laibon* des *Loonkidongi* (prophètes maasai) Kidongoi, est un orphelin, trouvé sur les Ngong Hills par un guerrier (Waller, 1995, p. 28). Parmi d'autres prophètes maasai, Nchue est supposé venir du Mont Kenya; Nyange, du lignage des Toroni, est considéré originaire du Kenya du sud-ouest; Kirisue, ancêtre des Enkang et des Saaei vient du Mont Elgon (Waller, 1995, pp. 50-51). Une autre tradition ramène tout les *Loonkidongi* au Mont Meru (Berntsen, 1979, p. 138). En effet les origines « montagnardes » veulent probablement souligner le rapport avec la divinité, liée aux montagnes. La même typologie du prophète d'ailleurs est courante aussi en dehors de la zone *maa-speaking*. Les membres du lignage des *Eithaga* Kikuyu sont réputés venir des versants orientaux des Nandarua ou de Karira, a nord du fleuve Saba-Saba (Hobley, 1967 (I° 1922), p. 179). Les prophètes Nuer, Ngudeng et Deng Laka « étaient des étrangers par rapport aux sociétés dans lesquelles ils vivaient » (Johnson, 1997, p. 126).

²³ Comme dans les cas des *Loonkidongi* maasai (Waller, 1995) et du prophète nuer Deng Laka (Johnson, 1997).

et la puissance magique devient un métier transmis de père en fils ²⁴, preuve du « caméléontisme » de cette forme religieuse capable de se déplacer du champ révolutionnaire de la nouveauté à celui de la continuité d'une tradition, même inventée.

Chaque prophète privilégie l'un de ses fils pour la succession, les autres vont exercer le métier à une échelle plus modeste, en favorisant la concurrence. Le choix du père (du côté de la tradition, comme tout ancien par rapport à un cadet) est déterminant, pourtant il est sensé être guidé par des rêves²⁵ qui indiquent la préférence du dieu et son choix, preuve que le prophète, choisi par les hommes, est aussi un élu de dieu. L'élection divine permet la légitimation du choix du père, dans la ligne de la tradition et de la continuité, mais garantit également la possibilité de dérogation par rapport aux contraintes de la tradition. En effet, l'aptitude « prophétique » d'un individu peut parfois faire surgir un jeune prophète indépendamment du vouloir paternel et communautaire. Cet homme (plus rarement cette femme) peut, dans un but révolutionnaire, se faire l'interprète des revendications d'une partie de la société, des démunis, des jeunes ou des femmes. Mais que choisir entre la tradition et la révolution ? Seul l'accord d'au moins une partie de la communauté, dont il interprète les malaises, les désirs, les revendications, peut valider un prophète.

Cependant, le pouvoir des prophètes d'Afrique Orientale ne grandit pas démesurément. En effet, le conflit latent entre les prophètes (derrière lesquels sont les jeunes), les anciens et la concurrence des prophètes entre eux, compétition directement liée à des raisons de clientèle et d'argent, exercent des freins. Seul le contact avec le colonialisme peut engendrer les « grands » prophètes, ici comme ailleurs²⁶. Les prophètes précoloniaux restent « petits », résultat d'un partage intrinsèque des pouvoirs à cette époque dans cette zone.

²⁴ Spencer, 1991, p. 334. Parmi les *Maa-speaking*, les lignages des prophètes sont nombreux. On en retrouve parmi les *Enkang e Nchue* de Uas Nkishu ; les *Saaei* de Moitanik et les *Toroni* de Siria (Waller, 1995, p. 50). Parmi les *Eithaga* Kikuyu, Hobley nomme des nombreux cas de *medicine-men* dont le don est passé de père en fils (Hobley, 1967 (I^o 1922), pp. 184-89). Parmi les *AbaLuyia* (Maragoli, Bukusu), le pouvoir de prophétie pendant les rêves passe de père en fils et est particulier à certains lignages (Wagner, 1949, pp. 210-224). Un lignage de devins, les *Muturona*, existe chez les *Turkana*, dans le Kenya du Nord, parmi eux, le rêveur *Lokerio* est très connu (Lamphear, 1992, pp. 29-38). Le prophète *Guek Ngundeng*, fils du plus important *Ngundeng Bong*, n'a pas le succès de son père et est tué par les Anglais. Cependant le lignage demeure prophétique (Johnson, 1997). Le pouvoir est héréditaire également parmi les *agwe*, prophètes *Meru*. Un mythe affirme que tous les *agwe* appartiennent à la même famille (Bernardi 1959, p. 77).

²⁵ Spencer, 1991, p. 339; Waller, 1995, p. 39.

²⁶ Les « grands prophètes » comme l'ivoirien *Harris* ou le congolais *Kimbangu* naissent toujours après le contact avec le christianisme et la colonisation.

La concurrence entre figures prophétiques différentes est aussi un frein important à l'accumulation de pouvoirs et de bénéfices que chaque bon prophète peut recevoir. Pour échapper à la concurrence et grâce à la possibilité de mouvement dans des communautés différentes mais complémentaires, des figures prophétiques s'éparpillent au-delà des frontières de leurs zones d'origine et empruntent les uns aux autres les savoirs et les métiers. Les devins vont là où leurs services peuvent être les plus utiles et évitent une compétition interne, selon les modalités des sociétés segmentaires qui résolvent souvent leurs tensions sociales avec l'émigration ou la colonisation d'autres terres. L'éparpillement des prophètes devient aussi la cause indirecte de la difficulté, pour chacun d'entre eux, à générer un consensus très large. En outre, jusqu'à l'épisode colonial, aucune identité ethnique n'opposait un prophète à l'autre, puisque tous partageaient le même idiome religieux, né des échanges au long des générations. Il s'agit d'une véritable tradition synchrétique, résultat de la « circulation continue des individus, des pratiques et des idées » (Waller, 1995, p. 55).

Telles sont les caractéristiques des figures religieuses dans certaines communautés d'Afrique Orientale à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle. La colonisation, comme une révolution prévisible mais inévitable, déterminera des changements importants : la fin de l'expansion et du mode d'enrichissement à travers des razzias qui déterminaient la croissance des « prophètes de guerre », la fin aussi de la passation du pouvoir générationnel qui provoque des tensions sociales considérables, ainsi que l'imposition du passeport intérieur (*kipande*)²⁷ empêchant les déplacements inter-regionaux. Mais les « prophètes », ces figures au carrefour, seront capables de s'emparer des clivages et de coloniser une niche à l'époque suivante, en s'opposant aux colonisateurs. Ils se déplaceront alors du côté de la rébellion et du renouveau. De tels prophètes ne sont pas « nés » avec la crise mais ils l'ont utilisée en étant porte-parole d'une identité en danger. Autrefois, ils ont utilisé la paix pour renforcer une identité, réelle, bricolée, transformée ou inventée.

2.8. Conclusion : les anciens, les jeunes et les prophètes

Les anciens détiennent le pouvoir politique et leur ascension sociale est parallèle à leur ascension religieuse. Nous mettrons en évidence par la suite que les

²⁷ En 1915 et appliqué après la première guerre mondiale.

akurinu, aujourd'hui, perçoivent leur ascension dans l'église aussi comme une ascension sociale.

Le métier de prophète à l'époque précoloniale permet d'accéder au pouvoir et à la richesse. Le glissement dans la sphère publique et politique est emblématique dans le parcours de certains prophètes de guerre (le kikuyu Kongo, le maasai Olonana et le nandi Koitalel) ; cependant parmi les Kikuyu les anciens ont su garder toujours le pouvoir politique (et religieux). Comment devient-on prophète en époque précoloniale ? Un tel métier n'est pas seulement héréditaire, là aussi on reconnaît une tension : celle entre le lignage prophétique et les dons ou l'appel de Dieu. Ces deux facteurs interviendront aussi dans la conversion des prophètes akurinu.

La « transformation » de l'homme-médecine en prophète, c'est-à-dire son glissement de la sphère privée à la sphère publique est déterminée par les bouleversements sociaux de l'époque coloniale. Le prophétisme est-africain est lié à une déstabilisation sociale dont le prophète se fait l'interprète et dont il se sert. Il est un manipulateur de la « crise » dans son sens étymologique²⁸ : il opère un discernement, une interprétation de signes culturels exogènes pour secourir une identité en péril.

Les andu-agu, en devenant des visionnaires publics, puis des prophètes de guerre, ont réussi à faire de la religion un métier politique. La concentration de pouvoirs dans leurs mains s'est faite, surtout chez les Maasai, grâce à l'appui qu'ils reçoivent des jeunes guerriers qui s'opposent aux anciens au pouvoir. Un tel schéma n'a pas abouti parmi les Kikuyu, mais permet de comprendre le lien privilégié entre le pouvoir prophétique et la génération de jeunes en conflit avec les anciens. Les prophètes font pencher la balance du côté des jeunes. Le conflit toujours latent entre les jeunes et les anciens se complique avec l'irruption de nouveaux détenteurs du pouvoir que sont les prophètes.

Les prophètes ont toujours parlé au nom d'un dieu qui les a instruits et avec lequel ils gardent un lien privilégié. L'intrusion d'une nouvelle divinité dans un

ensemble culturel et religieux opère des changements et des ajustements. C'est le destin des dieux des prophètes : coloniser pour gagner, s'adapter pour survivre.

²⁸ *Krisis*, en grec décision.

3. Les religions des Kikuyu : êtres sacrés et pureté

Pas de culture sans cultures et pas de religion sans religions¹ : celle des Kikuyu se nourrit des apports culturels des communautés voisines tout en gardant des caractéristiques qui en font une construction particulière. Plusieurs aspects la composent, mais davantage encore que la notion de Dieu qui se prête bien au monothéisme, et plus que la crainte des ancêtres, répandue dans tout le monde bantou, la religion des Kikuyu se différencie par un ensemble important et particulier d'interdits et de prescriptions pour éviter la souillure rituelle (thahu). Le sens de la souillure et la nécessité d'ordonner les individus (par classes d'âge, de sexe, par échelons mais aussi par générations) font partie des régulateurs les plus forts de la vie communautaire. Mais une possibilité est toujours donnée à l'initiative personnelle pour échapper au système de contraintes sociales, cette initiative étant symbolisée par l'homme accompli, le fondateur du lignage qui se distingue des autres.

Il est extrêmement difficile de démêler les processus de changement et la chronologie des apports extérieurs dans une culture caractérisée par l'oralité. Peut-on définir le paganisme des Kikuyu ? Cette partie, essaie de formuler des hypothèses concernant les formes religieuses à l'époque des premières sources écrites (début XXème siècle). Plusieurs raisons m'ont amenée à aborder un tel argument, notamment l'absence d'une version systématique, récente et satisfaisante de données religieuses pour les Kikuyu. En outre, les monographies principales (Routledge & Routledge, 1910 ; Cagnolo, 1933 ; Kenyatta 1992 (I° 1938) ; Hopley 1967 (I° 1922) ; Middleton, 1953 ; Leakey, 1977) transmettent de nombreuses informations sur la religion qui doivent être organisées et analysées en tenant compte des plus récentes hypothèses sur la circulation religieuse, sur le syncrétisme culturel de l'Afrique de l'Est

¹ « Pas de culture sans cultures » dit Jean-Loup Amselle, 2001, p. 14. Et André Mary : « Il n'y a pas de religion qui soit pure ; toute religion est d'une certaine façon syncrétique au sens où elle emprunte à des sources hétérogènes » (Mary, 1999, p. 9).

(Johnson & Anderson, 1992 et 1995), ainsi que des hypothèses sur le paganisme en Afrique (Augé, 1982).

La notion de divinité telle qu'elle est présentée dans les monographies sur les Kikuyu me paraît dangereusement statique. L'impression d'immobilité est doublée par le fait que les prophètes kikuyu actuels présentent leur Dieu comme une « forme ancienne » du Dieu chrétien. Mon but est de montrer, au contraire, qu'il s'agit de formes religieuses dynamiques.

La notion d'ancêtre et la souillure rituelle sont deux systèmes d'interprétation du réel qui demeurent parallèles avant la colonisation et se prêtent à des bouleversements importants à l'époque coloniale. Cette variété d'explications de l'origine du mal (Dieu, ancêtre, homme) montre la plasticité de la morale des Kikuyu gouvernée par un principe fondamental, celui de l'ordre et de la responsabilité individuelle.

3.1. Esquisse diachronique de la notion de Dieu

La divinité des Kikuyu, à la lumière des premiers récits de l'époque coloniale (début du XX^{ème} siècle), porte des caractéristiques monothéistes bien marquées. Pourtant le Dieu dont on parle n'est pas une figure « monolithique », ses noms et ses aspects hétéroclites cachant une évolution complexe. Il est appelé surtout du nom maasai *Ngai*, bien que Leakey admette que cela soit probablement *Murungu* le nom original pour la divinité² (Leakey, 1977, p. 1075). C'est plutôt à travers ses fonctions et ses rôles qu'on peut entrevoir l'évolution de cette divinité que les Kikuyu aujourd'hui affirment avoir toujours été monothéiste³.

Pour les Kikuyu, *Ngai* n'est pas seulement une puissance céleste mais est étroitement lié à des endroits précis sur terre. Son lien avec le Mont Kenya, sa résidence officielle et privilégiée, reflète l'appropriation kikuyu du Dieu et son rôle marqué de divinité tribale⁴. Le terme (le possesseur de splendeur) renvoie précisément à la montagne puisqu'il se réfère au caractère brillant du mont *Kiri-Nyaga* (mont Kenya) (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 234 ; Leakey, 1977, p. 1076).

² *Murungu* est sans doute un nom plus ancien que *Ngai*, mais, comme on le verra, il s'agit de l'identification du principe divin avec l'ancêtre (le préfixe *mu* indiquant une connotation personnelle, Leakey, 1977, p. 1075).

³ Et tous les cultes syncrétistes « ne témoignent pas d'une attitude syncrétiste consciente et délibérée » (Mary, 1992, p. 13).

⁴ Le Kikuyu *Wa-ma-heu* affirme que Dieu vit sur le Mont Kenya et que les Swahili et les missionnaires se trompent quand ils disent qu'il demeure dans le ciel (Routledge & Routledge, 1910, pp. 225-226).

Mwene-Nyaga était solidement assis sur le Mont Kenya⁵.

La divinité ne demeure pas seulement sur la montagne, elle s'exprime aussi comme un principe diffus dans les arbres, en particulier dans les figuiers. Dieu en habite certains, ceux qui ont été laissés comme signe après le défrichage d'une zone. Dans les figuiers, Dieu cohabite ou s'identifie aux esprits des arbres abattus dans la zone (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 236 ; Middleton, 1953, p. 67). Les grands figuiers, aux yeux des Kikuyu sont aussi la métaphore des montagnes puisque les montagnes et les figuiers symbolisent la même chose, le principe divin. La similitude entre le figuier (le peuple kikuyu), le principe sacré, Dieu et la montagne montre le caractère diffus et immanent du principe divin. La cohésion entre une divinité céleste et un principe immanent est un fait historiquement certain.

3.1.1. Transformations d'une divinité maasai

Les auteurs s'accordent sur la provenance maasai du terme *Ngai*. Sur cette origine ils ont une attitude différente : Kenyatta se limite à dire que le nom est utilisé par trois tribus voisines, Maasai, Kikuyu et Kamba⁶ (en effet, le père du nationalisme kikuyu ne peut pas laisser soupçonner que le « Dieu des Kikuyu » est un dieu maasai !) (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 234) ; Leakey, plus prudent, dit qu'il est « probablement adopté des Maasai » (Leakey, 1977, p. 1075) ; les Routledge, par contre, l'affirment clairement (Routledge & Routledge, 1910, p. 226) et selon Middleton, une des résidences de *Ngai* est le cratère du volcan Longonot, dans la vallée du Rift en territoire maasai (Middleton, 1953, p. 66).

Selon Hauge, *Enkai* est le Dieu-Ciel : en effet le même mot maasai est aussi utilisé pour la pluie et le tonnerre. Il est aussi le Dieu-Créateur et son action est protectrice. Quand une épidémie ou une longue sécheresse menace les hommes et les animaux, les Maasai lui offrent un sacrifice (Hauge, 1979, pp. 17-18, 21 et 25).

Selon l'historien Muriuki, le contact entre les Maasai et les Kikuyu date de la première moitié du XVIIIème siècle. Vers la première moitié du XIXème siècle l'alliance entre les Kikuyu, les Maasai et les Athi permet de conjurer le danger de l'invasion des Barabiu (Muriuki, 1996 (I° 1974), p. 65 et pp. 86-87). A cette opération commune suit une période de paix, avec

⁵ Lonsdale dit de cette divinité : « *He was more firmly seated on the sacred Mount Kenya than the missionary-adopted Ngai* » (Lonsdale, 1992, p. 375).

⁶ Les Akamba, voisins des Maasai et des Kikuyu, appellent leur Dieu *Mulungu* ou *Engai* (Hobley, 1967 (I° 1922), pp. 53-54). Dundas (cité par Hobley 1967 (I° 1922), p. 62, qui n'est pas en accord) affirme qu'ils n'ont pas l'idée d'un Dieu tout-puissant : *Engai* et *Mulungu* seraient simplement des mots collectifs indiquant la pluralité du monde spirituel.

l'intensification des pratiques commerciales et de mariages. Les échanges en matière de religion continuent tout au long du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles grâce à l'emprunt de pratiques dans des lignages importants : le lignage kikuyu *Mbari ya Gathirimu*, (du clan *Anjiru*, des guérisseurs de grande réputation) a des liens de parenté avec les Maasai Kaputei, en particulier avec le *laibon* (prophète) maasai Mbatian (Muriuki, 1996 (I^o 1974), p. 91 ; Waller, 1995, pp. 54-55). Selon Leakey, le *laibon* Mbatian qui obtient graduellement des pouvoirs inouïs parmi les Maasai de ce lignage, est le fils du kikuyu Gathirimu (Leakey, 1977, p. 54). De même, Kenyatta témoigne de contacts entre les lignages qui ont comme conséquence des emprunts en matière religieuse : sa grand-mère paternelle était maasai et, pour la réciprocité des échanges matrimoniaux, une de ses tantes paternelles a épousé le *laibon* maasai Sendeu (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 210). Au début du XX^{ème} siècle une femme kikuyu mariée à un Maasai peut ainsi affirmer : « nous n'étions pas kikuyu, nous étions maasai » : c'est le signe de l'interchangeabilité des ethnonymes à cette époque (Galaty, 1993, pp. 188-189).

Les forces de la nature sont l'expression ou l'émanation de la divinité, elles conditionnent la vie de l'homme positivement si cette existence est disciplinée et en accord avec le code moral qui embrasse ses activités dans son environnement social. *Ngai* est loin et n'aime pas être dérangé (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 234 et p. 236). « Dieu aime tout le monde, mais si les gens sont pauvres, ou si un guerrier perd sa femme et son enfant alors il dit que Dieu ne l'aime pas »⁷. Il est bienveillant et cruel à la fois : « ceux qui désobéissent, il les punit avec la famine, l'épidémie et la mort »⁸. *Ngai*, dieu païen, fonctionne comme principe causatif.

Encore au début du XX^{ème} siècle, la divinité garde son côté insaisissable et immanent. Il est tout et dans tout : « Les Kikuyu ne conçoivent pas seulement *Ngai* comme un animal, mais aussi comme le plus grand des animaux. Ils l'imaginent aussi comme un être humain avec des caractéristiques animales ; il ne peut pas être caractérisé, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être décrit comme un vrai être humain ni un vrai animal... Personne n'a jamais vu cet être appelé *Ngai*, c'est pourquoi quand un Gikuyu voit quelque chose de grand et impressionnant il s'exclame « cet objet est comme *Ngai* ! »⁹. Ndung'u (1994, p 356) insiste sur le mélange de

⁷ C'est l'opinion d'un jeune kikuyu qui, selon Routledge & Routledge (1910, p. 227), n'a pas été en contacte avec les missionnaires.

⁸ Autre témoignage de Routledge & Routledge (1910, p. 227).

⁹ Gathigira, 1970 p. 29 cit. par Wanjohi, 1978, p. 137.

nature personnelle et impersonnelle du dieu, et sur le fait que les Kikuyu emploient la forme neutre pour s'adresser à lui ¹⁰.

Souvent il est défini comme étant en couple : le jour il est *Ngai Mûrirû* (le Dieu brillant, le soleil), la nuit il devient *Ngai Mwerû* (le Dieu blanc, la lune) (Leakey, 1977, p. 1076). Dieu est mâle et femelle. Les femmes l'appellent « *Ngai ! Ngai Mwerû na Ngai Mûirû...* », Mwerû est regardé dans le sens d'une « divinité féminine », liée à la lune (Leakey, 1977, p. 1102). Les singes colobes avec leur manteau noir et blanc sont perçus comme les enfants ou les messagers du Dieu de la montagne puisqu'ils sont métaphores du noir et du blanc des sommets (Leakey, 1977, p. 1077). On parle également d'un Dieu maasai et d'un autre kikuyu, le premier méchant, le deuxième bon. Souvent ils sont en guerre entre eux.¹¹ Soleil et lune, mâle et femelle, nuit et lumière, noir et blanc, Maasai et Kikuyu : la dualité des caractères divins rappelle bien le principe social qui organise les Kikuyu en « moitiés » endogames¹².

L'analyse et la comparaison que Marc Augé (1982, pp. 111-132) fait entre les dieux du panthéon grec et ceux des panthéons africains, en s'appuyant sur Vernant (1965), me semble ici très pertinente. Comme les dieux grecs, les dieux africains « vont en couple », sont souvent ambivalents et ne sont pas personnels.

« D'une part ils n'ont pas de rapports directs et personnels avec leurs fidèles (ce rapport est toujours médiatisé socialement), d'autre part ils sont « des Puissances, non des personnes » en ce sens que toute puissance divine n'a d'être et d'exister « que par le réseau des relations qui l'unit au système divin dans son ensemble » (Augé, 1982, p. 112 qui cite Vernant, 1965).

¹⁰ *Ngai ni nene* (God it is great), *Ngai ni nguru* (God it is powerful), Ndung'u, 1994, p. 356.

¹¹ « *When it is thundering people say that gods are in disagreement, one god wanting it to rain and the other being of the contrary opinion. This shows that according to the Gikuyu, there are two gods, one good and the other evil. The good god belongs to the Gikuyu and it is he who performs good deeds, and the bad one belongs to the Maasai, and it is he who bothers people while he is not being watched by the Gikuyu god. Very often there is a warfare between these two gods, and at the new moon one can easily tell which one one has been vanquished.. Gikuyu side of the moon (right) is tilting, it is concluded that the Gikuyu god is vanquished... the Maasai side... is bending... the Maasai god has been defeated* » (Gathigira, 1970 pp. 29-30 cit. par Wanjohi, 1978, p. 137).

¹² « Quand la tribu est divisée en deux fratries, tous les êtres connus sont répartis entre elles tous les êtres connus se trouvent ainsi disposés en une sorte de tableau, de classification systématique qui embrasse la nature toute entière » (Durkheim, 1994 (I°1912, pp. 201-202).

3.1.2. Vers le monothéisme

Si le *Ngai* des Maasai est adopté progressivement et définitivement par les Kikuyu, le poids de l'évangélisation missionnaire n'est pas étranger à cet emprunt : *Ngai* présente des similitudes évidentes avec le Dieu des missionnaires. « ... Depuis notre arrivée ... nous avons trouvé que le Kikuyu croit en une Divinité Suprême, spirituelle, qui commande et gouverne l'univers. Il croit aussi dans la survie de l'âme » écrit le frère Cagnolo (1933, p. 140) en se référant au tout début du XX^{ème} siècle. Il ajoute que « la nouvelle doctrine [le christianisme] trouva un terrain fertile, le monothéisme » (Cagnolo, 1933, p. 28). Ces considérations ne l'empêchent pas de définir les Kikuyu de païens¹³ ou d'animistes¹⁴ en montrant qu'il a véritablement du mal à saisir la complexité de leurs croyances. L'affirmation qu'ils manquent de logique¹⁵ semble faire rentrer tout dans l'ordre (chrétien et missionnaire). Mais il est illusoire de penser que les missionnaires sortaient indemnes du contact avec des croyances aussi différentes. La rencontre entre les missionnaires et les Kikuyu fut réciproque dans le sens qu'elle les fit douter tous les deux¹⁶. Selon Augé : « les missionnaires, sans doute, devaient s'irriter de ne pas découvrir à la racine des religions polythéistes l'angoisse qui préside au génie du christianisme, de pressentir une autre finalité et un autre sens à des cultes et des rituels dont la fonction, du même coup, leur paraissait dérisoire ou obscure » (Augé, 1982, p. 36). La théorie du monothéisme primitif était alors souvent formulée, aidée par les caractères plus généraux de certains dieux. C'est aussi le cas de *Ngai*, à travers lequel s'exprime la tension entre deux conceptions différentes : celle d'un dieu lointain et impersonnel, et celle d'une puissance explicative et causative d'événements heureux ou malheureux (Augé, 1982, p. 136).

Déjà dans la monographie de Kenyatta, la ressemblance entre le *Ngai* « précolonial » et le Dieu chrétien est suggérée : *Ngai* est le créateur de l'homme et de toute chose, il est *Mwene-hinya*, le « seigneur tout-puissant ». Il distribue les talents, les dons, la richesse (*mogai*, « celui qui partage » est l'étymologie donnée par Kenyatta pour le nom *Ngai*) (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 233). Mais *Ngai* est d'abord un Dieu païen : il vit dans le ciel, ses maisons terrestres sont seulement temporaires (Kenyatta 1992 (I^o 1938), p. 233). Les étoiles, la pluie, l'arc-en-

¹³ « *Gigantic trees... are the... temples of the Kikuyu paganism* » (Cagnolo, 1933, p. 27).

¹⁴ « *... Kikuyu... is animistic* » (Cagnolo, 1933, p. 175).

¹⁵ « *The ignorant native, with his complete lack of logic, is convinced that with death... all is over... yet at the same time he is equally convinced that most of the bad luck that happens to him is the work of the spirits of the dead... strong belief in immortality...* » (Cagnolo, 1933, p. 140).

¹⁶ Lonsdale, 1992, p. 367.

ciel, la foudre, le tonnerre sont des révélateurs de ses attitudes (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 236). Il n'a ni père ni mère, pas de femme ni d'enfant ; il est tout seul, il n'a pas de messagers ; il fait tout le travail lui-même. Il ne mange pas. Il n'est ni un enfant ni un ancien ; il est le même, aujourd'hui comme hier (Routledge & Routledge, 1910, pp. 225-226 ; Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 233).

Leakey ajoute d'autres éléments qui vont servir au syncrétisme : le Dieu kikuyu est aussi appelé *Ngai Baba*, père, par l'individu (Leakey, 1977, p. 1076 et p. 1102). Selon l'auteur *Ngai* serait même anthropomorphe, puisque l'appellatif *murungu*, à travers le préfixe « mu », suggère une connotation humaine (Leakey, 1977, p. 1075). Cependant Ndung'u réplique qu'une telle appellation a déjà une influence chrétienne (Ndung'u, 1994, p. 356). Selon Kenyatta ce nom détermine plutôt une fonction de « divinité ancestrale », invoquée pour protéger les initiés pendant le rite de passage (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 136). La « personnalisation » dont parle Leakey relève donc probablement de l'identification du principe divin avec l'ancêtre (une personne, même mythique) plutôt que d'une « anthropomorphisation » précoloniale¹⁷. L'existence d'une possible humanisation du principe divin aurait aussi facilité l'identification avec le Dieu missionnaire, radicalement anthropomorphe. Et dans le mythe de *Gikuyu* et *Mumbi*, dans lequel les caractères célestes ont pris le dessus sur le principe immanent, on imagine facilement *Ngai* anthropomorphe et prêt à aider son peuple élu comme le Dieu biblique.

La croyance en une divinité principale coexiste, comme le dit Cagnolo, avec la croyance aux âmes des ancêtres. Ceci est fondamental puisque ces esprits sont progressivement « absorbés » par d'autres croyances, à partir de l'époque coloniale.

3.2. La crainte des mânes comme socialisation des malheurs

Selon Hobley au début du XXème siècle, la croyance dans les âmes des ancêtres serait le facteur spirituel prédominant pour les Kikuyu (Hobley 1967 (I° 1922), p. 94 et p. 98). Les esprits des ancêtres sont des parents : ceux-ci ont un rôle fonctionnel important dans l'espace des vivants puisqu'ils demeurent des membres de la famille élargie à part entière. La religion

¹⁷ Augé attribue deux caractéristique principales aux dieux païens : l'absence de transcendance et de personnalité (Augé, 1982, p. 63).

établit ainsi un réseau entre tous les individus du *mbari*. Les vivants et les morts échangent, les premiers en faisant des offrandes aux seconds à travers la terre, puisqu'un contact physique serait dangereux et provoquerait la souillure. Leur complémentarité demeure fondamentale. La présence des ancêtres ensevelis permet de revendiquer la terre : pour cela le chef Koinange exhume le squelette de son père à l'époque coloniale (Lonsdale, 1992, pp. 377-378).

Kenyatta dit : « *The land not only unites the living members of the tribe but also the dead ancestors and the unborn posterity. This fact is obvious, because it is in the ancestral lands that the ancestors lie buried, in the land which they once occupied. In this way the dead are able to keep direct communication with the living... Through incarnation the future generation is linked up with the past, thus bringing spiritually, i.e. dead, living and unborn, into one organic whole* » (Kenya 1992 (I° 1938), p. 213)¹⁸.

Mais la relation entre les vivants et leurs morts est ambiguë : bien que liés aux défunts, ils les craignent avec obsession, la peur étant le reflet de l'action néfaste des âmes des ancêtres sur la vie terrestre de leurs familles. Selon les Routledges, « presque toutes les maladies sont provoquées par l'action des esprits mécontents ou malins ; ... les esprits peuvent également posséder un homme » (Routledge & Routledge, 1910, p. 240). Les âmes des morts réagissent aux activités des vivants et ont un regard permanent sur eux puisqu'ils ont droit au partage (Kenya 1992 (I° 1938), pp. 265-266). La communion des hommes avec les ancêtres doit être quotidienne : ils détestent l'oubli. C'est la jalousie des morts, leur susceptibilité et leur vengeance qui sont parfois soulignées : on dit qu'ils sont prêts à causer les malheurs les plus divers. En cas de maladie, la personne sollicite les services d'un *mundo mugo* (homme médecine) qui en cherchera la cause à travers des pratiques différentes. Cette étiologie du malheur a d'abord comme but l'identification de l'ancêtre fâché. La relation avec les ancêtres fournit donc aux Kikuyu une des explications cosmiques du mal.

Pour se sauvegarder de la vengeance d'une âme fâchée à cause d'un tort commis par un vivant, la bonne communication avec les morts, obtenue grâce aux offrandes, est nécessaire. En leur honneur on fait des libations, on crache par terre, on leur donne toujours leur part. La liaison avec eux est directe, le monde des esprits étant dans la terre, là où les ombres ont leur

¹⁸ Une caractéristique du paganisme est selon Augé « l'étonnante intimité qui semble réunir au cours des mêmes cérémonies, autour des mêmes lieux sacrés, dans les mêmes villages les vivants et les morts, les hommes et les dieux, et aussi tous les êtres mixtes ou inachevés qui sont sensés occuper une place intermédiaire entre le vie et la mort, entre l'humanité et la divinité » (Augé, 1982, p. 54).

résidence et leurs activités, semblables à celles des vivants (Routledge & Routledge, 1910, pp. 243-44). Les esprits des morts et des vivants sont « faits » d'une substance différente : les premiers sont « comme des ombres », bien que leur vie soit la même que celle des vivants. Sous terre ils possèdent des maisons, des troupeaux (Leakey, 1977, pp. 1104-1105). L'âme des vivants et des morts est également différente : appelée pour les premiers *ngoro* et pour les seconds *ngoma*. Ces dernières sont malignes : elles aiment retourner parmi les vivants, aiment fréquenter la maison dans laquelle elles ont vécu (Middleton, 1953, p. 66). Elles aiment aussi les figuiers, mais dans ce cas c'est leur aspect bénin qui est souligné (Middleton, 1953, p. 66).

Les fonctions des ancêtres sont multiples. D'abord, ils « donnent du sens » au désordre et à la maladie ; les morts ne sont pas la seule cause de souffrance, mais la plus probable en cas de malheurs mineurs liés aux individus. Ensuite, ils contribuent au maintien de cette complémentarité des individus en les unissant dans des réseaux causatifs : « Les réincarnations totales ou partielles sont l'expression la plus remarquable des solidarités propres à la chaîne filiative » affirme Augé (1982, p. 185). Ce réseau implique les personnes « pas encore nées » : les âmes ont donc pour fonction de garantir la reproduction de la communauté des vivants. En effet *Ngai*, le principe divin, ne devient un principe transcendant qu'après la rencontre avec le christianisme. Avant ce sont les âmes des décédés qui faisaient naître les vivants¹⁹.

Selon Muga, la « religion traditionnelle africaine »²⁰ ne croit pas à la résurrection des morts et à la vie éternelle de l'individu, mais plutôt à la réincarnation d'un individu sous la forme d'un autre²¹. C'est pour cela que l'âme d'un mort possède un rôle fonctionnel pour les vivants. Cet avis est confirmé par Leakey : les esprits sont « réincarnés dans leurs descendants », mais seulement ceux qui sont mariés, c'est à dire ceux qui ont des descendants réels ou classificatoires (Leakey, 1977, p. 1105). Seuls les hommes « achevés » auront la chance de devenir des ancêtres et d'être ensevelis dans un tombeau qui renvoie à une mémoire visible, à

¹⁹ Selon Durkheim : « Quand un individu meurt, son âme quitte le corps où elle résidait, et une fois que le deuil est accompli, elle se rend au pays des âmes ; mais, au bout d'un certain temps, elle revient s'incarner à nouveau et ce sont ces réincarnations qui donnent lieu aux conceptions et aux naissances. Ces âmes fondamentales, ce sont celles qui, à l'origine même des choses, animaient les ancêtres, fondateurs du clan » (Durkheim, 1994 (1^o 1912), p. 353).

²⁰ Mais il se réfère plus particulièrement à la religion précoloniale en Afrique de l'Est, comme il souligne à plusieurs reprises (Muga, p. 41, p. 58).

²¹ « ... *Reincarnation of a dead individual in the form of another individual still living* » (Muga, 1975, p. 53).

la différence des cadavres des autres défunts abandonnés en brousse (Leakey, 1977, pp. 989-990 ; Adam, 1997).

A cause de cette « incontournable » des morts, garants de la survie du groupe et à l'origine de nombreux événements sur terre, les vivants doivent se plier à leurs caprices et à leur jalousie. Les morts jalouent visiblement les vivants : on imagine que la vie sur terre doit être meilleure que la vie dans les viscères de la terre, et la lumière et le soleil sont plus agréables que l'ombre. A cause de cette jalousie, les âmes des morts sont parfois « anxieuses de causer la mort des vivants » (Leakey, 1977, p. 1104), pour entraîner l'arrivée d'un ex-vivant chez les morts pour satisfaire la soif de vengeance des ancêtres, mais également pour causer la renaissance d'un ex-mort parmi les vivants, en respectant le cycle de la vie dans des aller-retour interminables

Cette conception cyclique va changer progressivement au contact des notions chrétiennes.

Les esprits des ancêtres fournissent une explication persécutive des malheurs concernant la filiation. Ils sont, de façon évidente, la projection des malheurs et des tensions entre les individus. Toutefois, les Kikuyu expliquent différemment les catastrophes qui touchent à la communauté.

3.3. Le sens de la souillure

Pour les Kikuyu, la cause des malheurs peut provenir soit de la colère des ancêtres à cause d'un oubli ou d'une faute d'un vivant, soit de la colère divine. Les deux étant de type persécutif. Si les ancêtres sont très souvent les responsables des malheurs des individus du groupe familial, quand tout recours à une pacification des ancêtres a échoué, Dieu est considéré comme la cause extrême et ultime des afflictions individuelles et, au-delà de l'individu, des grandes afflictions collectives telles que la sécheresse, la famine, les invasions. A cela il faut ajouter pour les *mbari* kikuyu, une troisième cause des détresses : l'action humaine en contradiction avec des interdits sociaux entraînant l'impureté rituelle, le *thahu*. Cette souillure est le résultat d'une faute par rapport à l'ordre des choses, un ordre vécu comme *a priori*, intériorisé et global. Selon Lonsdale, le *thahu* est la première cause des malheurs sociaux pour les Kikuyu (Lonsdale, 1992, p. 344).

Des changements dans la conception du mal sur la longue durée est probable, mais le manque de sources antérieures à la fin du XIX^{ème} siècle oblige à partir, encore une fois, du temps des sources écrites du début du XX^{ème} siècle.

Selon Hobley, le mot *thahu* est utilisé lorsqu'une personne est réputée tomber accidentellement victime des circonstances, ou bien accomplir intentionnellement certains actes qui portent avec eux un type de malchance ou une malédiction. Le *thahu* peut entraîner la mort de la personne. La condition *thahu* serait causée par les esprits (*ngoma*) (Hobley 1967 (I^o 1922), p. 103)²². Selon l'auteur, le concept de *thahu* représente un état général d'impureté déterminé par des facteurs différents : l'accident et l'intention. Les Routledge donnent une définition qui ne prend pas en compte les forces surnaturelles, mais simplement l'erreur d'origine humaine : le *thahu* est causé par « certains actes ou accidents, quelques-uns inévitables, dans le cours ordinaire de la nature » (Routledge & Routledge, 1910, p. 256).

Leakey (1977, pp. 1240-1241) énonce plusieurs causes d'impureté, mais affirme que le *thahu* est la plus commune. Une grave souillure est aussi celle causée par la sorcellerie (*urogi*) : la relation avec des phénomènes de sorcellerie et de personnes qui pratiquent l'*urogi* est toujours source d'une souillure contagieuse, due à la proximité avec le monde dangereux de la magie. C'est pour cette raison que la personne qui a été l'objet de la sorcellerie doit être purifiée. L'impureté peut être causée également par la saleté physique (*giko*) ou par la malchance (*ruruto*) ou bien par une maladie (*murimu*), sensée laisser toujours une forme d'impureté sur la personne.

Il ressort une véritable crainte obsessionnelle pour la souillure. Les Kikuyu précoloniaux ont une réputation de maniaques de l'impureté²³. Selon Hobley, l'incidence des *makwa* ou *thabu* (sic) n'est absolument pas la même dans la région Ukamba (Hobley 1967 (I^o 1922), p. 128). Selon Dundas (cité par Hobley), la peur du *thahu* est toujours présente. Quand une personne part en voyage, elle ne sait pas si elle a attrapé le *thahu* dans une maison étrangère. A son

²² « *Thahu... is the word used for a condition into which a person is believed to fall if he or she accidentally becomes the victim of certain circumstances or intentionally performs certain acts which carry with them a kind of ill luck or curse ... if the thahu is not removed, will probably die... It is said that the thahu condition is caused by the ngoma...* »

²³ « *The Kamba ... sneer at the Kikuyu, and say that they are full of makwa.* »

retour, il sacrifiera une chèvre pour la purification »²⁴ (Hobley 1967 (I° 1922), pp. 142-143). Toute sa famille profite alors de la viande de cette chèvre tuée : la notion de *thahu*, comme les ancêtres, met les individus en relation.

Les signes extérieurs du *thahu* se manifestent comme une dégénérescence sans cause visible. Le *thahu* peut être contracté sans que la victime ne le sache et de différentes manières : à travers les actions de la personne elle-même ou bien à travers les actes d'autres personnes (Leakey, 1977, pp. 1232-1233). Le respect de l'ordre est fondamental pour éviter le danger de la souillure. Le contact entre des catégories incompatibles et la confusion qui s'en suit la provoquent.

Le sens de la souillure kikuyu est au service de la nécessité de distinguer le « dedans » (le monde civilisé, le corps humain) du « dehors » et de protéger le « dedans » de toute menace de destruction ou d'affaiblissement de son ordre. Une autre nécessité étant celle d'ordonner le « dedans » selon une logique inclusive et d'isoler les moments dangereux, comme par exemple les intervalles de passage d'un état à l'autre. Ces deux logiques, celle du « dedans » et du « dehors » et celle de l'ordre « interne » se mélangent et s'entremêlent dans toutes sortes d'interdits qui mettent en communication les membres des communautés.

3.3.1. L'intérieur et l'extérieur

Le risque de confusion entre le « dedans » (monde ordonné du village, de la concession, de la maison, mais aussi la pureté et l'intégrité du corps humain) et le « dehors » (brousse, monde de la nature, monde divin ou des esprits, des animaux sauvages, du désordre corporel) est cause de nombreuses souillures. A ce type appartient la crainte du contact entre la sphère du divin et celle de l'humain, contact considéré comme une source dangereuse d'impureté. Pour cela, il est interdit de regarder le ciel pendant un orage, car on risque d'apercevoir la divinité (*Ngai*) qui peut se fâcher et se venger par la foudre (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 236).

Kenyatta et Leakey parlent de la maison de la femme, symbole de civilisation puisqu'on y produit la nourriture : son feu doit rester allumé toutes les nuits ; il doit y avoir toujours quelqu'un qui y dort. Le danger de mélanger le civilisé au sauvage est masqué dans l'interdit

²⁴ « *The fear of thahu is always present, a man may be subject to it without knowing the cause. When anyone goes on a journey he cannot tell whether he may not have contracted thahu in strange house... therefore when he*

de jouer de la flûte, divertissement pour l'extérieur, ou de siffler dans une maison ce qui pourrait attirer les esprits (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 95).

La peur du contact avec les hyènes (souvent identifiées avec les esprits) fait partie de la même crainte de confusion entre nature et culture, entre le sauvage et le civilisé : si une hyène rentre dans une maison la nuit et est tuée dans la maison, la maison sera abandonnée et tout le village sera purifié par les anciens du *kiama* (Hobley 1967 (I° 1922), 112). Ou encore : si on trouve des excréments de hyène dans la maison il faut l'abandonner (Cagnolo, 1933, p. 177). Le *thahu* est aussi causé par le simple aboiement du chacal dans la cour ou près d'une maison ou par la présence d'un serpent dans une maison (Leakey, 1977, p. 1237). Ainsi, une autre opposition est celle qui intéresse l'homme et l'animal. Les hommes doivent respecter un comportement qui leur est propre et qui ne doit rappeler aucunement le comportement animal et vice versa. Pour cela, l'homme et la femme qui s'unissent par derrière (comme les animaux) sont *thahu*. (Hobley 1967 (I° 1922), p. 110).

Le nouveau-né peut être souillant en vertu du fait qu'il se trouve encore entre les deux mondes, celui des vivants et celui des esprits, d'où il vient tout récemment : tenant compte aussi de la haute mortalité infantile, cette position d'« entre-deux » est particulièrement compréhensible²⁵. Pour cela, si une femme qui a assisté à un accouchement « cohabite » avec son mari avant que le bout du cordon ombilical du nouveau-né ne soit détaché et avant qu'elle ne se soit purifiée avec un bain, l'enfant devient *thahu* (Hobley 1967 (I° 1922), p. 106). Il est évident que l'accouchement lui-même est source de souillure.

3.3.2. Les organisations du « dedans »

A l'intérieur du monde civilisé, la communauté doit s'organiser selon des règles précises, autrement les individus sont frappés par la souillure. Une incompatibilité fondamentale concerne les circoncis et les incirconcis : les deux ensembles forment une des oppositions les plus fortes et infranchissables. Par exemple, pour un circoncis, il est *thahu* d'avoir des relations sexuelles avec un individu non-circoncis (Kenyatta, 1936, p. 132).

returns he will kill a goat for purification... ».

²⁵ Les naissances sont, selon Augé, des événements « à l'essai » : « Seul sera doté d'une identité véritable celui qui, une fois franchi le cap des premiers jours, sortira de l'époque d'indétermination ou il n'est pas encore une personne et pourra recevoir un nom » (Augé, 1982, p. 189).

Les occasions de souillure causée par le contact entre le sang, élément impur mais aussi sacré, et la nourriture ne manquent pas (Leakey, 1977, p. 297). A l'occasion d'une naissance, affirme Hobley, les jeunes hommes du village tuent une brebis ; si l'homme qui l'égorge se coupe un doigt et son sang tombe sur la viande l'homme devient *thahu*. (Hobley 1967 (I° 1922), p. 107). Le sang versé représente un désordre, puisqu'il s'agit d'un élément du corps qui demeure d'habitude à l'intérieur. Le même principe d'incompatibilité entre le sang et la nourriture est aussi transférable d'un individu à l'autre et provoque toute une sorte d'obligations : une femme qui, au cours de ses règles, s'assoit sur un siège qui est ensuite léché par une vache, doit le confesser non seulement au mari, mais aussi à tout le village qui risquerait d'être pollué. La vache doit alors être tuée par les anciens et mangée par les mêmes. Hobley (1967, p. 113) rapporte que trois anciens seraient récemment morts à cause de ce type de *thahu* : preuve de la prégnance sociale du système d'organisation sociale du *thahu* et également de la fonction féminine comme bouc émissaire.

Une autre incompatibilité existe entre la classe d'initiation (*riika*) ou le clan et le sang d'une lutte ou d'un assassinat : on ne peut pas verser « son propre » sang, chose qui équivaut à un suicide social. Pour cela, les règles et les purifications sont strictes : si deux hommes circoncis ensemble se battent ils sont *thahu*. Un *mundo mugo* (homme-médecine, guérisseur) est nécessaire. (Hobley 1967 (I° 1922), p. 109 ; Leakey, 1977, p. 1234). Et encore : si un Kikuyu tue un homme d'une autre « tribu » il n'est pas *thahu* ; s'il tue un homme de sa « tribu » mais d'une *riika* ou d'un clan différent il n'est pas *thahu* ; s'il tue un homme qui appartient à sa classe ou à son clan il est *thahu*. Il est clair, par ces exemples, si besoin en était, que la classe d'initiation et le clan sont, pour les communautés kikuyu les facteurs les plus forts d'agrégation sociale. Leakey aussi insiste sur ce concept : le sang d'un parent (*mundu wa rurira*, une relation *de sang*) ne doit pas être versé (Leakey, 1977, p. 1234).

L'homme qui a commis le meurtre doit être purifié par les anciens après une cérémonie qui inclut un sacrifice à l'arbre sacré. Il est dit que l'esprit (*ngoma*) du mort visitera l'arbre et mangera la viande offerte. Cette offre préviendra son retour. Un *mundo mugo* doit purifier le tueur et le frère du tué. Il faudra aussi payer le prix du sang. Ce cas, explique Hobley, est un bon exemple des deux étapes pour éliminer un cas sérieux de *thahu* : en premier lieu, les esprits des ancêtres, incluant ceux de l'homme tué, doivent être apaisés. Deuxièmement,

l'impureté qui tombe sur l'assassin et sa famille doit être enlevée avec une autre cérémonie présidée par le *mundo mugo* (Hobley 1967 (I° 1922), pp. 119-120).

La souillure concerne aussi les disputes dans la famille parentale. En effet, verser du sang dans la famille restreinte a la même valeur négative que verser du sang dans la famille étendue ou dans la fraternité de circoncision. Si un homme bat sa femme et verse du sang, la femme est *thahu*, et l'homme ne peut pas dormir dans la maison de sa femme jusqu'à ce qu'elle soit purifiée. Les anciens et le *mundo mugo* doivent intervenir dans la purification (Hobley 1967 (I° 1922), p. 110). Selon Leakey, mari et femme deviennent *thahu* (Leakey, 1977, p. 1234).

Le lignage et la famille doivent être protégés de toutes sortes de désordre causé par le *thahu* qui pourrait entraîner la fin de la « maison ». La crainte d'une « mort sociale » est cachée dans certaines règles : si un fils couche avec une des femmes de son père, le père, s'il est vivant, devient *thahu*. La femme ne retourne pas chez son mari, mais elle n'est pas *thahu* et peut lui amener de la nourriture ; sa case est pourtant détruite (à sa place sans doute). Si le fils et le père ne se réconcilient pas, le père risque la mort (Hobley 1967 (I° 1922), pp. 111-112). La crainte de la fin de la maison est cachée dans d'autres interdits liés à la « porte de la maison » qui représente de manière symbolique ses membres. Pour cette raison, personne n'est autorisé à fermer la porte de la maison d'un autre, ce qui reviendrait symboliquement à se mêler de ses affaires. Un hôte peut l'ouvrir, mais seulement la femme ou ses fils peuvent la fermer (Cagnolo, 1933, p. 185). Si un arbre a été cassé par le vent, il ne peut pas être utilisé pour la construction (Cagnolo, 1933, p. 186) car on pense probablement que le risque d'« être cassé » se propagera au bâtiment et, par métaphore, à la « maison » dans le sens large de la descendance.

Surtout l'homme et la femme, ces deux êtres complémentaires, doivent respecter leurs rôles et leurs tâches. Leur mélange est source d'impureté. Le côté de l'homme est la droite, le côté de la femme la gauche. Ainsi, l'homme reste dans la maison à droite de l'entrée, la gauche étant réservée à la femme et à ses enfants (Cagnolo, 1933, p. 185). Egalement, si un père soulève son enfant et le pose sur son dos ou sur ses épaules (manières typiquement féminines), le père devient *thahu* et l'enfant mourra. Il n'y a pas de problème si le père porte l'enfant devant (Hobley 1967 (I° 1922), p. 118).

La femme est plus « proche » du *thahu* que l'homme à cause, par exemple, de son contact fréquent avec le sang (des règles, des accouchements...). Elle est socialement plus dangereuse puisqu'elle est plus contagieuse. Le côté féminin et sa sexualité sont spécialement réglés : la femme (mariée) ne doit avoir de rapports sexuels que dans la maison, pas dans la journée, pas pendant que le repas est sur le feu, sinon la nourriture doit être jetée puisqu'un acte de cette nature la rend impure (Kenyatta 1992 (I° 1938), pp. 83-84).

Certaines personnes sont considérées particulièrement dangereuses et contagieuses en vertu de leur puissance. C'est la raison pour laquelle ils sont entourés par les interdits et les règles. Certains métiers confèrent des pouvoirs particuliers, comme celui du faiseur de pluie (du clan *Eithaga*) et des forgerons. Les contacts avec eux sont considérés source d'impureté pour les autres²⁶. La présence des anciens et du *mundo mugo* est nécessaire. Il est intéressant de noter que la classe de circoncision annule le danger, comme si elle inaugurerait une véritable parentèle aussi avec l'exclu. Un autre exemple : une personne qui mange chez un forgeron devient *thahu*. Le forgeron lui-même peut mener la purification, fait qui lui confère un pouvoir considérable (Hobley 1967 (I° 1922), p. 110).

3.3.3. Les passages dangereux

Sont particulièrement dangereux et souillants les états de passage : la naissance, l'accouchement, la circoncision, mais surtout la mort, réelle ou métaphorique (et la circoncision représente, naturellement, une mort symbolique).

En ce qui concerne la circoncision, le danger qui entoure l'état des nouveaux circoncis est bien montré dans la règle suivante : si le propriétaire de la maison dans laquelle la cérémonie a eu lieu s'en va dormir dans un autre village avant d'être purifié et qu'il rencontre des gens, les enfants circoncis sont *thahu*. Un *mundo mugo* est alors nécessaire (Hobley 1967 (I° 1922), p. 109).

²⁶ « If a person belonging to the *Mweithaga* clan sleeps in the hut of a person belonging to another *rika* or clan, the people of that hut become *thahu* » (Hobley 1967 (I° 1922), p. 109).

C'est surtout la mort qui est *sancta*, c'est-à-dire entourée par des règles qui l'isolent, en vertu de son état de passage de vivant à celle de défunt, condition indispensable pour la transformation de l'homme en principe surhumain (ancêtre). La mort est particulièrement crainte comme cause de souillure. Tout ce qui la concerne ou l'évoque doit être réglé. Les cas de *thahu* occasionnés par la mort sont largement les plus nombreux.

Si un petit enfant n'ayant pas encore passé à travers le rite de la deuxième naissance meurt et que la mère porte son corps dans la brousse, la femme est *thahu*. Si le mari cohabite avec elle avant qu'elle ne soit purifiée, il devient *thahu* aussi. Il peut transmettre en outre la souillure aux autres femmes (Hobley 1967 (I° 1922), p. 106, Leakey, 1977, p. 1233). En ce qui concerne la mort d'un enfant ayant déjà passé à travers le rite de la deuxième naissance ou d'un enfant pas encore marié, sa mort concerne les deux parents, qui sont contaminés. Si un homme touche ou porte un cadavre il devient *thahu* jusqu'à ce qu'il soit purifié. La mort d'un homme marié cause automatiquement la contamination de ses parents, de ses femmes et de ses enfants (Leakey, 1977, p. 1233). Marcher sur un cadavre implique le *thahu*, la personne contractant une maladie appelée *mangu* (une espèce de lèpre). La purification concerne les anciens et le *mundo mugo* : ce dernier se procure l'os d'un éléphant sur lequel le patient doit marcher, (Hobley 1967 (I° 1922), p. 107). Si un homme ancien important meurt et est enseveli par ses fils, ils sont affectés par une forme grave de *thahu* jusqu'à la purification de la part des *athuri wa kiama* (Hobley 1967 (I° 1922), p. 108).

La mort est l'objet d'interdits même dans ses significations symboliques, métaphoriques et métonymiques. Par exemple, ce qui est mort ne peut pas donner la vie : c'est ainsi que lorsqu'un ancien (homme ou femme) meurt, sa récolte ne peut pas être utilisée comme semence (Cagnolo, 1933, p. 186).

La contagion de la mort est très puissante et peut s'appliquer aux êtres vivants et aux choses inanimées : si un homme en tue un autre et rentre au village pour la nuit et mange avec la famille, les gens deviennent *thahu* comme la peau sur laquelle il a dormi. L'intervention d'un *mundo mugo* est nécessaire (Hobley 1967 (I° 1922), p. 108).

La peur du *thahu* se manifeste également dans les cas où la mort est seulement évoquée par sa proximité à l'élément terre. Les défunts y sont ensevelis ou bien, laissés dans la brousse, s'y

mélangent. La terre assume, aux yeux des Kikuyu, cet état d'indifférenciation qui, selon M. Douglas, fait de tout ce qui est sale et décomposé « un symbole adéquat du pouvoir créateur de l'absence de forme »²⁷. La matière terre signifie donc surtout « mort ». C'est pourquoi le geste de jeter de la terre contre quelqu'un signifie lui augurer la mort et le fait de tomber par terre signifie mourir. Voici quelques exemples : si un homme jette de la terre contre sa femme, les deux deviennent *thahu*. Le *mundo mugo* est nécessaire (Hobley 1967 (I° 1922), p. 109). N'importe qui peut causer la souillure sur le propriétaire d'une maison, affirme Hobley. Il suffit de prendre un peu de chaume de la porte et de la jeter à terre. Les anciens avec un *mundo mugo* doivent faire la purification. L'auteur ajoute que si l'acte est intentionnel (malédiction) la punition sera exemplaire, il payera bien 5 chèvres ! (Hobley 1967 (I° 1922), pp. 124-125). Le contact avec la terre est donc synonyme de « mourir ». Les exemples ne manquent pas. Si le père de famille tombe sur l'entrée de sa maison il est *thahu* (Cagnolo, 1933, pp. 177). Si une femme porte un enfant sur son dos et l'enfant tombe, il est *thahu*. L'enfant ne peut pas être relevé jusqu'à ce qu'une chèvre ait été sacrifiée. Les anciens et le *mundo mugo* doivent intervenir dans la purification (Hobley 1967 (I° 1922), pp. 110-111). Si un ancien ou une femme, sortant de sa maison, tombe par terre, il/elle devient *thahu*. Les anciens disent : « (x) est mort/e, allons l'ensevelir » (Hobley 1967 (I° 1922), p. 111).

Des actions intentionnelles (des malédiction) peuvent également entraîner le *thahu*. Ainsi une personne malicieuse peut casser un pot de cuisson en disant *urokwo uwe* (meurt comme ça). Tout le village devient *thahu* et, pour l'enlever, il est nécessaire que le coupable offre 7 chèvres aux anciens (Hobley 1967 (I° 1922), p. 115).

Si un fils désobéit sérieusement à son père, il peut être rendu *thahu* par celui-ci qui prononcera la malédiction suivante « Que tu sois mangé par mon anus ! ». Il est possible de pardonner au fils qui doit amener une chèvre à son père (Hobley 1967 (I° 1922), p. 116).

3.3.4. La faute et sa guérison : des remèdes pour toutes sortes d'afflictions

Leakey décrit de nombreuses formes de souillure : celles en connexion avec l'agriculture, les animaux domestiques, la viande, la nourriture (Leakey, 1977, pp. 204, 248, 277, 296). L'auteur donne des exemples de *thahu* qui frappe les animaux. Finalement, aucun aspect de la vie d'un Kikuyu n'échappe aux règles et aux interdictions. Toutefois l'impureté peut être enlevée. Parfois facilement, parfois difficilement et avec un coût plus ou moins élevé, mais la

²⁷ Douglas, 1992 (I°1981), p. 173.

personne frappée par le *thahu* n'est pas perdue. C'est en cela que réside l'explication même de la souillure : mettre en relation les individus de la communauté et les ordonner.

L'impureté, dans les cas les plus graves, doit être enlevée par les anciens du *kiama* ou par un *mundo mugo*. La purification est appelée *thahika* (Hobley 1967 (I° 1922), pp. 104-105). On touche ici l'aspect économique de ce système reliant les malades aux guérisseurs à travers des rituels qui doivent être payés. Tous les hommes n'ont pas la prérogative de pouvoir ôter le *thahu*, seuls ceux qui font partie du conseil des anciens du plus haut degré y ont droit (*muthuri ya kiama ya imhuri nne* or *ithano* : conseil des anciens de quatre ou cinq chèvres). Les anciens, entourés d'une certaine sainteté en vertu de leur âge, jouissent d'une immunité particulière par rapport au *thahu* (Hobley 1967 (I° 1922), pp. 126-127) : il s'agit des gérontes les plus hauts placés de la société, ceux qui reçoivent sans cesse les paiements (en chèvres) des autres membres plus jeunes. Parfois même, leur intervention se révèle insuffisante ; alors, dans les cas les plus complexes, la présence d'un *mundo mugo* est nécessaire. La combinaison des deux éléments est la plus commune : si les anciens commencent la purification, le *mundo mugo* termine avec des rites qui impliquent la manipulation de substances particulières, connues seulement d'un homme « du métier ». Les uns et les autres sont payés pour leurs prestations.

La cérémonie est la suivante selon Hobley (1967, pp. 136-137²⁸) et Leakey (1977, pp. 1242-1243) : la personne qui doit être purifiée doit lécher une mixture d'herbes bénéfiques prises de l'estomac d'une chèvre et cracher plusieurs fois (saleté transformée en potion bénigne); le *mundo mugo* passe ensuite au nettoyage de la personne : il brosse sa tête et son dos et la personne elle-même doit se laver la figure, les pieds, les bras. Ensuite il reçoit la bénédiction du *mundo mugo* avec la poudre *ira* (une poudre blanche qui symbolise le Mont Kenya avec sa neige) et pose ensuite sur les mains de la personne deux médicaments. Le patient doit croiser les bras et lécher ses paumes. Le *mundo mugo* lèche aussi les médicaments. Pour cette purification, le *mundo mugo* reçoit une compensation. Selon Hobley, le sens et le but de la purification est double : chasser la contamination et ensuite rétablir la relation correcte entre le fidèle et la divinité.

²⁸ L'auteur a observé personnellement une cérémonie de ce type.

Leakey affirme que les cérémonies de ce type (*ndahikio* : causer le vomissement) ont en commun le vomissement symbolique de l'impureté à travers la pratique de mettre des substances et des choses sur la bouche du patient (Leakey, 1977, p. 1242). Il affirme ensuite que, dans les cérémonies les plus importantes, le *mundo mugo* était nécessaire mais dans des cas moins importants les anciens du quatrième degré (de quatre chèvres) suffisaient. Selon Leakey, les formes plus simples de *thahu* peuvent être enlevées par presque tout homme adulte mais étaient suivies d'une nécessaire purification par un professionnel (*mundo mugo*) (Leakey, 1977, p. 1243). Le père Cagnolo affirme quant à lui que, dans la majorité des cas (et il donne 27 exemples), il est suffisant de sacrifier une chèvre sans appeler le *mundo mugo* (Cagnolo, 1933, pp. 179-81).

Les différences entre les auteurs peuvent naturellement être déterminées par des différences réelles par rapport aux zones d'enquête. Cependant, on a les éléments pour comprendre à quel point les *andu ago* (hommes médecine) sont nécessaires aux communautés et quelle position éminente y possèdent les anciens en matière cérémonielle.

La souillure peut aussi relever de la sorcellerie. C'est une quatrième cause du malheur de l'individu après la faute de l'individu par rapport aux interdits (qui engendre le *thahu* envers la personne même ou envers une autre personne de sa famille), les ancêtres et la divinité. Au début de la colonisation, l'aspect sorcellaire, bien qu'existant parmi les Kikuyu, n'était pas répandu comme dans d'autres communautés (Kamba ou Kisii) et n'avait pas l'ampleur qu'il possède aujourd'hui (Droz, 1999, pp. 374-388).

Dans les années 30, le jeune Mogo Gatheru considère que les Kikuyu vivant dans la *Kikuyuland* sont beaucoup moins craintifs des sorciers et de la sorcellerie que les *squatters* kikuyu dans les zones d'installations européennes. Ces derniers étaient beaucoup plus superstitieux que leurs frères dans la terre kikuyu (Mogo Gatheru, 1970, p. 46). Ceci est d'abord la preuve que la sorcellerie se reproduit plus facilement dans un contexte de forte déstabilisation sociale comme l'étaient les terres occupées par les colons britanniques. Mais en plus de cela, les Kikuyu de la Province Centrale possèdent une explication exhaustive du mal comme celle du *thahu*, c'est pourquoi ils n'ont pas tellement « besoin » du système sorcellaire. Toutefois, lorsqu'un cas de sorcellerie était découvert, le coupable était sévèrement puni (Leakey, 1977, p. 1211 et suivantes). Mais pour les Kikuyu, les individus,

morts ou vivants, sont la cause principale des malheurs par la rupture d'interdits et non pas à travers des actes de sorcellerie. Le fait que la faute d'une personne ne retombe pas toujours sur elle-même, mais souvent sur un membre de sa famille est source de cette imbrication causative.

Dans l'examen des exemples de *thahu*, j'ai opté pour une analyse structurale, le principe à respecter étant celui du non-isolement. Les notions d'impureté font partie d'un système puisqu' « (elles) n'ont de sens que dans le contexte d'une structure totale de la pensée dont la clé de voûte, les limites, les marges et les cheminements internes sont liés les uns aux autres par les rites de séparation » (Douglas, 1992 (I° 1981), p. 61).

Promouvoir l'ordre et éviter la confusion : le sens des interdits et des prescriptions réside aussi dans le besoin de garantir le respect de la société, nécessité vitale dans toute communauté qui se prétend telle. Les composants de la société se trouvent ainsi organisés et hiérarchisés : les aînés gouvernent les cadets, les hommes sont supérieurs aux femmes, les initiés aux non-initiés. Il est possible d'organiser le système des interdits selon de nombreuses oppositions (humain - divin, nature - culture, homme - femme, personne - animal, initiée - non initiée, consanguinité - non consanguinité, vie - mort...), ce système binaire répète inlassablement le dualisme des structures sociales des Kikuyu : les « moitiés tribales » Maina-Mwangi, les deux classes d'initiation « type maasai » et « type kikuyu »²⁹, le principe d'âge et le principe lignager.

Le système de *thahu* donne aussi voix et expression à des rapports économiques puisque les guérisseurs ainsi que les anciens, indispensables pour les guérisons, s'enrichissent considérablement.

3.4. L'ordre éthique et l'individualisme tempéré du *self-made man*

Mais à quel type de morale globale le système de Dieu-ancêtres-interdits se réfère-t-il à l'époque immédiatement précoloniale qu'on s'efforce d'imaginer ? Un principe semble inévitable : la nécessité d'ordre est explicite et sa recherche est capitale dans l'organisation

²⁹ « *A man who is circumcised Masai fashion can do certain things or encounter certain circumstances with impunity which would, if he had been circumcised Kikuyu fashion, render him thahu* » (Hobley 1967 (I° 1922), p. 105).

sociale. Les Kikuyu s'identifient, selon Lonsdale, à une éthique précise, condensée dans la phrase *mbari ya atiriri* : le clan appelé à l'ordre (Lonsdale, 1992, p. 334). Mais par qui sont-ils appelés à l'ordre ? Par leurs leaders ou plutôt par d'autres, par des gens venus de l'extérieur (les colonisateurs, les missionnaires) pour qui il était nécessaire qu'ils incarnent l'ordre et le travail ? Quelle est l'origine historique du lien des Kikuyu à l'obédience et au travail ? Seul le travail donne la richesse, seule la richesse donne la vertu.

Cette éthique de l'action (*kuuga na guika*, « fais ce que tu dis », Lonsdale, 1992, p. 337) et cette morale quotidienne qui laisse peu de place au fatalisme ont un caractère précolonial évident. La progression sociale n'est pas le fait du hasard, mais le fruit d'une trajectoire faite d'obstacles et d'entêtements typiques du migrant ou du colonisateur d'espace. Tout homme peut y parvenir (avec l'aide et la bienveillance des puissances surnaturelles tout de même !). Dans la réalité, seulement une partie exiguë des Kikuyu achève son existence en « homme accompli ». Tout homme, pendant son parcours, peut néanmoins tendre à l'idéal. Chaque statut social est doué d'une effective perméabilité : la mobilité sociale est toujours possible. Difficiles à franchir, les étapes de l'échelle sociale deviennent le symbole de l'ascension de l'individu et de son groupe.

Les agriculteurs kikuyu à l'époque précoloniale se présentent comme les civilisateurs par excellence, les hommes qui défrichent la forêt pour laisser l'espace à l'agriculture et à l'urbanité de la civilisation. Les Kikuyu appellent à l'ordre aussi leurs garçons et leur filles, ils les civilisent en les « coupant ». La métaphore est explicite dans cette chanson, chantée par les guerriers aux jeunes initiés : « petit couteau m'as-tu coupé comme si tu défrichais la brousse ? »³⁰. Les hommes ont le pouvoir d'ordonner les hommes (et les femmes), l'espace mais aussi le temps, puisque le temps est divisé en *mariika*, en classes de circoncision, chaque année étant désignée avec un nom différent.

Plusieurs points forts jalonnent la morale kikuyu. Une grande partie se réfère à des relations à l'intérieur du groupe social : l'individu doit, avant tout, « connaître sa place », respecter et obéir à ses aînés (Kenyatta 1992 (I° 1938), p. 106). Le respect qu'il doit à ses parents est remarquablement fort : personne ne peut avancer dans la vie sans l'aval de ses parents, incontournable en ce qui concerne la circoncision, le mariage, l'accès à la propriété. Il ne faut

³⁰ « *Rahiu wandema ta ituguta ?* » (Leakey, 1977, p. 412).

pas oublier que la malédiction d'un père ou d'une mère sur le lit de mort est la seule qui ne peut pas être levée et tombe sur les descendants de l'individu (Kenyatta 1992 (I° 1938), pp. 113-114).

En ce qui concerne la classe d'âge, le respect s'explicite dans la relation junior-senior, qui défavorise beaucoup le premier. Cela est évident surtout pour les initiés et les non-initiés, les seconds pouvant facilement être harcelés par les premiers. Quand un jeune non-initié voyage avec un initié, il ne peut pas boire de l'eau avant que son supérieur n'ait bu, ni se laver dans un lieu plus élevé de baignade. L'ordre est toujours respecté dans la distribution de la nourriture.

L'aperçu ne serait pas complet sans nommer les escamotages permettant aux individus de s'échapper du système qui fixe l'ascension sociale. En effet, si d'un côté on souligne le respect de l'autre et la vertu individuelle, la personne doit, avant tout, « se connaître soi-même », comprendre ses qualités et ses défauts. La conception du *leadership* repose donc surtout sur une prédisposition individuelle ainsi que dans la foi en l'autodétermination, l'homme étant capable, en dernière instance, de diriger sa destinée (Lonsdale, 1992, p. 343). Cette argumentation complique la logique déterministe de l'échelle sociale nécessaire (mais perméable !) et fait définitivement rentrer l'éthique kikuyu dans la sphère du *self-made man*, l'homme d'action, l'entrepreneur. Mais le riche lui aussi est soumis à des contraintes : si le pauvre est un misérable paresseux, le très riche est à craindre puisqu'il n'a pas respecté la loi du partage.

Cette éthique est sans doute liée aux pratiques migratoires et aux obstacles rencontrés par les pionniers et par les « nouveaux agriculteurs » qui défrichent et cultivent la terre : la valeur de l'individu, homme ou femme, est constamment mise à l'épreuve, comme sa capacité d'adaptation ; la connaissance de ses limites rend nécessaire l'intervention des forces du groupe, sans lequel l'individu ne peut rien. Cette morale dans laquelle l'individualisme se conjugue avec la nécessité d'une vie communautaire, façonne l'individu accompli.

Le *muthamaki* (selon Kenyatta : un leader, un porte-parole) allié à la richesse matérielle (lui permettant d'entretenir une famille avec plusieurs épouses et maints enfants pour travailler et laisser sa terre en héritage) la richesse morale (qui lui impose le partage avec une

communauté, à travers la compassion, *tha*, garantie de sa réputation). Seul un homme de moyens (*gitonga*) peut parler, être *muthamaki*.

Il s'agit d'un idéal ne correspondant pas à la majorité des réalités. Beaucoup, parmi les Kikuyu, sont démunis et seul un petit nombre peut espérer accomplir l'idéal ; mais le riche et le pauvre ont des intérêts complémentaires. « *If the rich refused to be fertile patrons - affirme Lonsdale - the poor could not earn self-mastery* » (Lonsdale, 1992, p. 407). A l'époque précoloniale, l'accumulation de la richesse est soumise à des limites importantes : la solidarité à l'intérieur des classes d'âge ; les paiements très lourds lors d'une transition générationnelle et, en général, pour toute ascension sociale ; l'esprit communautaire qui mène les membres du même *mbari* à s'entraider (Droz, 1999, p. 236).

3.5. Conclusion : l'ordre des Kikuyu

Un Dieu de plus en plus monothéiste et un ensemble complexe d'interdictions et de prescriptions pour éviter la souillure rituelle sont des principes causatifs progressivement mis en place à côté de la croyance dans les âmes des ancêtres. Cette dernière garantissent, à travers la réincarnation, les solidarités communautaires et fournissent la cause principale des malheurs. Aussi le thahu donne une explication du mal : causée par un ancêtre en colère par une faute ou par un autre individus, la souillure constitue un danger quotidien puisqu'une personne peut la contracter même à son insu. Cependant la souillure n'est que rarement définitive et des nombreux rites de purification sont ainsi mis en place.

L'importance de la souillure kikuyu traverse les époques et se refaçonne progressivement, mais elle demeure centrale jusqu'à nos jours. Cette obsession de l'impureté est aussi le résultat du contact progressif avec le christianisme et les lois bibliques du Lévitique³¹. Le sens de la culpabilité s'insinuera facilement dans l'éthique kikuyu, déjà caractérisée par le sens de la responsabilité.

³¹ « Durkheim cite l'exemple d'interdits et de rituels dont ni la raison d'être ni l'efficacité ne semblent liées en aucune façon à l'idée de dieux ou d'êtres spirituels. Nombre d'interdits édictés par la Bible... n'ont rien à voir avec la croyance en Yahvé » (Augé, 1982, p. 24).

L'ordre communautaire demeure, à l'époque immédiatement précoloniale, le véritable contrepoids d'une tendance individualiste qui est au cœur des pratiques sociales kikuyu : l'idéal du colonisateur d'espaces, de l'homme de frontière, est contrebalancé par l'inscription dans la communauté (des vivants, des morts et des non encore nés) à laquelle il est lié par des relations de redevance et de crainte (peur des ancêtres et du thahu). La relation avec Dieu n'est pas personnelle et des nombreux acteurs du religieux en sont les intermédiaires. Dans la communauté, chacun doit « respecter sa place » pour mettre un frein à ses ambitions individuelles et le véritable leader, connaisseur d'hommes et fondateur de lignage, doit connaître les limites qui l'inscrivent tout d'abord dans les solidarités communautaires.

Le système social kikuyu, complexe et instable, affaibli par des catastrophes naturelles à la fin du XIXème et le début du XXème siècle vient en contact avec les Britanniques. Bientôt les mbari ya atiriri, les lignages « appelés à l'ordre », le seront par leurs colonisateurs.

4. Les dialogues difficiles de l'époque coloniale

Cette partie est un aperçu historique général de l'impact de la colonisation et de la christianisation du Kenya, en particulier de la terre kikuyu. Les réponses des Kikuyu n'ont pas été unitaires, mais contradictoires et variées, correspondantes au manque de stratégie commune. Des prophètes continuent à opérer dans le panorama socio-politique changé et alertent les populations du danger des relations avec les étrangers. L'arrivée des missionnaires est un facteur de division au sein de communautés déjà traversées par des clivages générationnels et lignagers. Beaucoup fréquentent les missions et se convertissent au christianisme, mais leurs raisons sont différentes. Les Kikuyu ont approché le christianisme en rivaux et les missionnaires ont rivalisé pour les convertir : leur interaction constitue un processus dialectique qui laissera des traces dans leurs cultures respectives.

Les missionnaires tracent la voie que les colons emprunteront quelques années plus tard. C'est à la fin du XIX^{ème} siècle qu'on assiste à l'implantation au Kenya Central des églises missionnaires, mais la présence chrétienne sur la côte du Kenya remonte déjà au XV^{ème} siècle lors de la colonisation portugaise de Mombasa, effacée ensuite par la conquête arabe de 1729. Le missionnaire luthérien Krapf tente une infructueuse pénétration au-delà de la ceinture côtière entre 1844 et 1853, mais rencontre les hostilités du climat et des populations (Anderson, 1977, pp. 1-8). Il voyage néanmoins dans le pays des Mijikenda et laisse un journal particulièrement riche (Spearling, 1995). Ce sont les années qui précèdent de peu la construction du chemin de fer entre la côte et l'intérieur (1899) qui donnent l'occasion à une pénétration missionnaire méthodique et organisée dans la *Central Province*.

Les protestants de la *Gospel Mission Society* arrivent en 1897, suivis, en 1898, des missionnaires de la *Presbyterian Church of Scotland Mission* ; les pères catholiques de la *Holy Ghost Mission* arrivent en 1899 et, en 1901, c'est le tour des anglicans de la *Church*

Missionary Society et des protestants américains de l'*African Inland Mission*. Les pères catholiques de la Consolata s'installent parmi les Kikuyu en 1902 (Cagnolo, 1933, p. 253). Ces trois confessions, protestante, catholique et anglicane, sont donc les protagonistes de l'évangélisation de cette partie du Kenya, chacune ayant certaines caractéristiques. Les dénominations protestantes sont en général fondamentalistes et puritaines. Parmi elles les anglicans s'identifient plus étroitement avec l'administration coloniale, les protestants américains se distinguent par leur refus par rapport aux coutumes locales, leur véritable passion pour l'évangélisme et le peu d'intérêt pour l'éducation et les soins ; les catholiques sont, quant à eux, plus tolérants et tiennent l'éducation en grande estime. Malgré son intolérance, la mouvance protestante rencontre un grand succès parmi les Kikuyu, parce que ces églises ne se présentent pas comme hiérarchiquement très figées, proposant aux fidèles un enseignement biblique approfondi et promettant un accès direct aux dons du Saint-Esprit, à la révélation et au salut personnel.

Pourtant, ces églises ont un handicap qui va peser par la suite : elles sont incapables d'opérer ensemble, fait qui aboutit à la création d'un nombre important de branches et amène à des séparations. Des essais d'unification en 1913 et 1918 ont lieu, rendus caducs par les luttes confessionnelles en Angleterre et le manque d'une véritable motivation vers l'unité : les églises protestantes restent séparées et concurrentes dans la course aux nouvelles conversions. A cause de cette compétition, les offres des différentes missions en matière d'éducation et d'ascension sociale constituent l'enjeu majeur pour gagner de plus en plus de fidèles. La conversion assume tout de suite ce caractère particulier de compétition aussi entre les communautés locales. Les Kikuyu en effet accueillent l'offre des missionnaires avec le pragmatisme qui les caractérise : « parce qu'ils croyaient reconnaître dans cette religion un lien et une matrice de puissance et de bien-être terrestres », un « désir de prestige et de réussite », dit Neckebrouk, dans sa monographie sur l'*African Independent Pentecostal Church of Africa* (AIPCA), une des églises indépendantes les plus importantes du Kenya (1978, p.162). Selon Sandgren, auteur d'un ouvrage fondamental sur la christianisation des Kikuyu, la rencontre de ces communautés avec le christianisme accentue d'abord les rivalités précédentes ; elle est également à l'origine de clivages successifs parmi les *mbari* kikuyu (Sandgren, 1989, p. 1).

Jean & John Comaroff soulignent l'importance d'une « anthropologie de la rencontre coloniale » (*anthropology of the colonial encounter*) qui sache discerner le processus selon lequel des missionnaires protestants poussent les « sauvages » à la reconnaissance de leur propre misère et leur promettent le salut à travers la découverte de soi et de la civilisation. Ce fait les amène à une « conversation avec la culture du capitalisme moderne » qui les rend empêtrés dans son ordre « de signes, de valeurs, d'intérêts et de passions, de désirs et de besoins »¹. Grâce à ce contact et à cette « conversation », les « indigènes » cherchent à comprendre les « symboles » du monde des blancs et à les mettre en discussion, tout en les empruntant, au moins partiellement.

La conversion au Christianisme aura comme conséquence la déstabilisation de la société précoloniale en compromettant l'amalgame socio-religieux kikuyu. Un seul membre converti dans une autre religion entraîne la rupture de cet ordre. « Cette éventualité n'était pas foncièrement nouvelle pour les Kikuyu », affirme cependant Droz, « car elle pouvait être assimilée à un cas extrême de « conversion thérapeutique » ... censée remédier aux malheurs persistants »². Cependant, l'auteur ne nie pas l'ampleur d'une telle rupture sociale.

Les conversions au départ ne répondent évidemment pas à un véritable changement idéologique. Elles se font par exemple dans l'espoir d'une promotion sociale et d'avantages tels que l'accès à l'éducation entièrement contrôlée par les missions. La nouvelle doctrine est, dans un premier temps, intégrée à la culture existante et s'ajoute aux croyances précoloniales sans aucune contradiction : son intransigeance n'est pas manifeste aux yeux des nouveaux convertis. La raison en est le décalage entre le sens de la conversion pour les indigènes et le sens de la conversion pour les missionnaires. Pour les populations, les nouvelles thématiques ne sont nullement perçues en termes de concurrence et d'exclusion par rapport aux croyances précoloniales, mais comme sources à intégrer. Toutefois une éthique et une religion comme les chrétiennes se proposant comme exclusives, peuvent-elles être intégrées à un système « élastique » sans finalement le compromettre dans ses fondements ?

¹ « *It is the process in which the « savages » of colonialism are ushered by earnest Protestant evangelists, into the revelation of their own misery, are promised salvation through self-discovery and civilization, and are drawn into a conversation with the culture of modern capitalism -only to find themselves enmeshed, willingly or not, in its order of signs and values, interests and passions, wants and needs.* » (Comaroff & Comaroff, 1991, 1, p. xii).

² Droz, 1999, p. 295. Dans la note 243 il affirme « Nekebrouck nous fait remarquer qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une conversion religieuse et que « les Kikuyu parlent de « changement de cérémonies et de sacrifices (*kirira ne magongona*) » (lettre à l'auteur, 12/7/96).

Les thématiques chrétiennes, prises dans le filet de l'imaginaire religieux africain, prennent un élan nouveau lorsqu'elles se dissocient des missions et sont à l'origine d'églises et d'écoles indépendantes. Dans ces cas, les émergences religieuses se mêlent inextricablement à la politique, à la lutte pour l'ascension sociale, au droit à l'éducation. Parfois à la lutte pour l'indépendance.

Les communautés expriment bientôt la nécessité d'échapper au monopole religieux des blancs qui imposent un modèle culturel trop astreignant. Des raisons politiques et sociales justifient cette émancipation. Les Kikuyu identifient les missionnaires avec les colons³, pensent que les critiques sur les coutumes (contre la polygamie, contre la clitoridectomie) font partie d'un projet pour réduire le nombre des hommes et des femmes et pour miner la reproduction des communautés. Finalement, ils revendiquent le droit à une interprétation différente du Livre : soumis comme les israélites, ils sont également des élus.

La « crise de la clitoridectomie » de 1924 est un chapitre incontournable dans la recherche d'autonomie par rapport aux églises missionnaires et a comme conséquence la création des églises et écoles indépendantes : pour les Kikuyu, l'éducation est désormais ressentie comme un enjeu puissant pour une émancipation future, ils veulent donc délaisser les missionnaires sans renoncer à l'alphabétisation. Les églises indépendantes naissent à cette époque à côté des écoles⁴.

Parmi ces nouvelles églises « noires » du Kenya on peut distinguer deux grandes familles sur la base d'une synthèse des études existantes : les églises dites « nationalistes », fortement impliquées politiquement, dont l'AIPCA est l'exemple le plus saillant ; et les églises « de l'Esprit », répandues principalement parmi les Kikuyu, les Luo et les Luhya, qui mettent au centre de leur doctrine les manifestations du Saint-Esprit comme leur nom l'indique. Elles sont toujours « politiques » mais d'une manière transversale et plus implicite. Les premières sont hiérarchiquement plus structurées comme les églises « éthiopiennes » de la typologie

³ « *Gutiri mubea na muthungu* » « il n'y a pas de différence entre le missionnaire et le colon » dit un vieux dicton.

⁴ Le lien entre la conversion au christianisme et l'alphabétisation s'exprime dans la terminologie : *guthoma* signifie lire, être alphabétisé mais aussi devenir chrétien. Les *athomi* sont les « instruits » mais aussi les « convertis » (Neckebrouk, 1983, p. 291 ; Droz, 1999, p. 298).

désormais « classique » de Sundkler⁵, tandis que les deuxièmes, caractérisées par des manifestations importantes de l'Esprit sont effervescentes, mobiles et parcourues par des scissions et des fusions continues comme les communautés « sionistes ».

Mais la création d'églises est précédée par d'autres étapes historiques : les dissuasions inutiles des prophètes, l'assujettissement des Kikuyu et ses conséquences.

4.1. Dialogue des prophètes et des communautés : l'invention d'une tradition

Les Kikuyu interprètent l'arrivée des blancs avec une logique entrepreneuriale d'échanges commerciaux : les blancs ne sont que d'autres étrangers avec lesquels on peut entretenir des relations de profit comme avec les communautés voisines et les autres voyageurs de passage. Les leaders des *mbari* essaient de s'assurer des relations privilégiées et des avantages, ainsi les Kikuyu fournissent en denrées les caravanes, servent comme porteurs, s'engagent dans les expéditions ; une méfiance normale (il s'agit quand même d'étrangers, c'est-à-dire de sorciers potentiels !) se mêle surtout à la recherche du gain. Les Kikuyu participent dès le début dans l'entreprise coloniale, bien qu'à un « niveau subordonné »⁶. En outre, l'impact avec la colonisation n'a pas été imprévu : les communautés de l'Afrique Orientale sont informées, depuis longtemps, de l'existence des Européens. Des commerçants kikuyu séjournant sur la côte en 1840 ont pu sans doute rapporter les histoires liées aux Européens, à leurs techniques, à leur puissance (Muriuki, 1988 (I° 1974), p. 137).

Les histoires de cette rencontre vont enrichir le « matériel » pour l'élaboration prophétique. La caractéristique principale de ce mode reconnu de « faire de l'histoire » réside dans la sélection *a posteriori* d'éléments disparates des événements passés. Il ne s'agit pas seulement, on s'en doute, d'un mode typiquement kikuyu : plusieurs communautés de cette partie de l'Afrique (les Gusii, les Yimbo, les Embu, les Kamba, les Maasai et Nandi) racontent, toujours après coup, l'importance d'un prophète. Toutes auraient eu des hommes qui ont prévu et ont dit ce qu'il fallait faire. Mais souvent le destin commun des prophètes est celui de ne pas être écoutés.

⁵ Dans *Bantu prophets in South Africa* (1948) l'auteur analyse des églises indépendantes d'Afrique du Sud qu'il divise en « églises éthiopiennes » (structurées, hiérarchisées) et « églises sionistes » (« effervescentes », sans pouvoir centralisé).

⁶ « *They participated from the very beginning in the colonial enterprise, though at a subordinate level* ». Sandgren, 1989, p. 1.

La venue progressive de l'homme blanc, dans les histoires des communautés, aurait donc été accompagnée par un nombre important de prophéties, souvent semblables, à travers lesquelles on aurait essayé d'informer les gens sur l'importance du phénomène, sur les mesures à prendre et sur la gravité de la situation. S'il est évident que les prophéties ont toujours existé et ont constitué un mode privilégié d'information et de lecture des événements dans une société où les nouvelles se transmettent oralement, ces prophéties sont en réalité le fruit d'une élaboration plus récente et de l'unification de maintes histoires et prédictions dans une tradition prophétique unitaire.

Les éléments d'une nouvelle mythologie apparaissent dans de nombreux récits de visionnaires et rêveurs de communautés de langue Bantu du Kenya central, qui présentent les envahisseurs comme des monstres, des hommes rouges ou des animaux, des hommes avec des poils sur le visage et qui dégagent de la fumée, qui montent des chiens énormes et mettent des habits de femme (Ambler, 1995, pp. 221-222).

Dans le livre de Kenyatta (1992 (I^o 1938), pp. 41-44), la prophétie d'un des visionnaires les plus notoires, Mugo ou Cege wa Kiburu est présentée. Il s'agit, de la part de l'auteur, de la sélection précise et ciblée d'une série sans doute à l'origine plus large d'événements prophétisés et pas toujours vérifiés. C'est le mythe figé désormais dans une histoire plutôt qu'une autre.

Selon la prophétie de Mugo, des étrangers viendront de la mer (*big water*), leur peau sera semblable à celle des grenouilles claires qui vivent dans l'eau et leurs vêtements colorés comme les ailes des papillons ; ils porteront des bâtons magiques qui émettent du feu. Ils amèneront par la suite un serpent en fer qui crache du feu et s'étend de la grande eau de l'est jusqu'à la grande eau de l'ouest. Une grande famine s'ensuivra. Les Kikuyu souffriront. Le prophète les exhorte à ne pas prendre les armes contre ces hommes, sinon la tribu sera annihilée. Il faudra établir de bonnes relations, les traiter avec politesse et méfiance, et les garder éloignés des maisons.

Kenyatta, comme bien d'autres, impute la conquête du Kenya et la progressive spoliation des Kikuyu au fait qu'on n'a pas écouté les conseils du prophète. « *Forgetting the words of Mogo wa Kebiro to treat the Europeans with courtesy mingled with suspicion and not to bring them near their homesteads, the Gikuyu began to welcome the Europeans in close proximity to*

their homesteads »⁷. Mais cette tradition selon laquelle les Kikuyu n'ont pas réagi aux envahisseurs est en réalité, comme le souligne Ambler, une « rationalisation tardive de la défaite » (Ambler, 1995, p. 229). En réalité, les Kikuyu passent d'une attitude assez favorable aux nouveaux venus, porteurs de gains considérables, à la lutte contre ceux qu'ils identifient désormais comme des voleurs de terre et des violeurs de femmes. Mais, dans cette entreprise, ils restent séparés par leurs concurrences et controverses internes, jusqu'à la défaite et au massacre. Dans le clivage entre les différentes forces en jeu, par exemple entre les jeunes guerriers et les anciens, ces derniers sont plus enclins à ne pas réagir. Les prophètes kikuyu se mettent de leur côté. Tout au moins selon la tradition (Ambler, 1995, pp. 230-231).

4.2. Le dialogue impossible : les Anglais et la conquête de la *Kikuyuland*

Dans la propagande britannique, la spoliation des Kikuyu est justifiée par plusieurs raisons : leurs terres sont réputées inhabitées et les peuples, ayant eu au départ une attitude d'amitié, révèlent bientôt leur agressivité et leur résistance à la civilisation. Si l'on exclut l'approche amicale de certains, comme Lord Lugard, les premiers Britanniques présentent les communautés kikuyu comme des sauvages sanguinaires, des traîtres par excellence, incapables de tenir les engagements pris. Monsieur Hall, le fondateur du Fort homonyme, les décrit comme « intraitables et indignes de confiance ». Leur nature est celle des menteurs et des tricheurs et ils considèrent indistinctement les étrangers comme des ennemis. L'emploi de l'adjectif *treacherous* est, dans l'absolu, le plus utilisé pour les définir. Le Major Eric Smith, fondateur de Fort Smith, affirme que toutes les promesses des Kikuyu se sont terminées par des massacres (Cagnolo, 1933, p. 258).

Comment les communautés kikuyu ont-elles réellement répondu à l'arrivée des Européens ? La tradition prophétique rappelée par Kenyatta semble avoir conseillé la non-réaction, pourtant les Kikuyu, bien que dépourvus de stratégie commune, ont souvent réagi. Mais l'absence de plan d'intervention a déterminé la défaite, retardée par les attitudes ambiguës des communautés. On assiste, en effet, à une pluralité des réponses, parfois contradictoires, et l'absence d'accord préalable caractérise la politique des groupes qui vivent dans un isolement relatif et parfois en concurrence entre eux.

⁷ Kenyatta, 1992 (I° 1938), p. 44.

Pendant les années 1870-80, des groupes de guerriers kikuyu manifestent leur hostilité envers les étrangers à travers des incursions contre des caravanes, mais il s'agit surtout d'épisodes isolés et de guerriers qui sont aussi bien en quête de butin que d'honneur ; les anciens des communautés cherchent à les contrôler en mettant en évidence, encore une fois, la profondeur du clivage senior-junior (Muriuki, 1988 (I^o 1974), p. 138).

Après un début officiel positif, couronné par une cérémonie de fraternité entre Lugard et le *muthamaki* Waiyaki (1889), et la vente d'une terre pour la construction d'un fort, la situation se détériore. Les successeurs de Lugard ne possèdent pas sa faculté d'adaptation et sa compréhension des peuples, mais surtout, Waiyaki n'est pas en mesure de contrôler la population au-delà des membres de son *mbari*. D'autres ne sont pas d'accord avec la présence des Européens. Les explorateurs se trouvent donc face à des attitudes variées : ici une hostilité manifeste, là une assistance inconditionnelle. Les raisons de l'hostilité sont nombreuses et peuvent être aisément expliquées si nous considérons le contact difficile entre les Kikuyu et les étrangers dans les dernières décennies du XIX^{ème} siècle : le déplorable comportement des commerçants swahili venant de la côte n'a pas laissé un bon souvenir des « étrangers » et la méfiance des uns envers les autres s'est accrue sans doute aussi à cause des histoires reçues (encore des prophètes ?). Finalement, le comportement agressif des Anglais et de leurs troupes envers la population ont déclenché une hostilité manifeste : pour pallier le manque de provisions insuffisantes, les jardins sont pillés. Cela entraîne une vengeance et le crescendo est inévitable. On ne peut pas oublier que l'espoir de s'enrichir a sans doute poussé certains vers des actions dangereuses. A l'inverse, d'autres Kikuyu collaborent, en visant un gain matériel et de la reconnaissance qu'ils peuvent tirer de ces nouveaux et puissants ennemis. Avec ce pouvoir acquis, ils se retournent ensuite contre d'autres Kikuyu (Muriuki, 1988 (I^o 1974), pp. 138-147 ; Sandgren, 1989, pp. 12-17).

S'étonner de ces attitudes et de leurs contradictions serait méconnaître la profonde compétition qui règne entre les lignages, les leaders et les communautés d'une « tribu » qui n'existe pas, au moins à cette époque. C'est encore l'exemple de l'échec de Waiyaki qui est très significatif. Cet homme, dont l'importance ne dépasse pas son *mbari*, se présente aux Anglais comme un grand chef. Quand il n'est plus en mesure de garantir leur sécurité sur des territoires sur lesquels, en réalité, il n'a aucune autorité, les Anglais pensent à une trahison et le déportent. Waiyaki, sa chute, sa compétition avec Kinjanyui et l'élection de ce dernier

comme *chief*, sont les épisodes d'une histoire coloniale des Kikuyu que ces derniers n'aiment pas raconter. Waiyaki est aussi la victime des circonstances : il invite lui-même les Anglais sur sa terre en vue de commercer avec eux et d'en tirer des gains économiques. Mais c'est un chef sans chefferie et il deviendra comme Kinjanyui, son ennemi, un des héros kikuyu d'une tribu inventée (Muriuki, 1988 (I° 1974), pp. 150-151 ; Lonsdale, 1995).

A partir de 1892, l'année de la mort de Waiyaki sur le chemin de la déportation, les relations entre les communautés kikuyu et les Anglais se détériorent et les expéditions punitives s'intensifient jusqu'à la soumission de la *Kikuyuland*, en 1904. La résistance des Kikuyu est compromise aussi par une série de calamités naturelles qui affaiblissent leur système social déjà précaire : invasions de sauterelles (1894-96), une sécheresse (1897-98), épizootie (1898), une grave famine et la variole (1898-99) affaiblissent les hommes et les animaux. La mortalité est très élevée, estimée entre 50 et 95 % de la population. La catastrophe est amplifiée par la vente, antérieure à la crise, des provisions à utiliser en cas de famine aux caravanes de passage et aux Anglais (Muriuki, 1988 (I° 1974), p. 155 et note 80). La disette divise les groupes et pousse à un certain individualisme. A partir de 1895, certains guerriers se rapprochent des Anglais en devenant porteur ou *askari*, en participant également à des expéditions punitives contre d'autres Kikuyu (Muriuki, 1988 (I° 1974), p. 156). Cela dit, la majorité est gagnée par la résignation à la fin du siècle. La dernière tentative de résistance s'achève le 18 décembre 1902 quand un groupe de guerriers fait un effort extrême et désespéré contre le nouveau fort de Nyeri (Muriuki, 1988 (I° 1974), p. 164).

4.3. Dialogues contradictoires de l'administration : les racines du mécontentement

Après les conquêtes militaires, les administrateurs se trouvent face à un dilemme : en l'absence d'un pouvoir fortement centralisé et hiérarchisé, à qui confier le commandement de la Province assujettie ? Les anglais « inventent » donc les premières véritables chefferies des Kikuyu, création coloniale et fruit de l'astuce de certains qui en font un mode d'enrichissement personnel. Les nouveaux chefs proviennent des milieux les plus différents, mais toujours fidèles aux colons. Selon les témoignages de l'époque, les conséquences des expéditions punitives anglaises ne sont rien par rapport à la brutalité des chefs nouvellement promus. Ce sera aussi contre ces chefferies que se retourneront ensuite les mouvements

kikuyu anticoloniaux⁸. En 1911, six *Paramount Chiefs* se divisent la Province « du Kenya », du nom de la montagne, province qui deviendra *Kikuyu Province* et sera définitivement rattachée à cette ethnie en 1928⁹.

La division du territoire en districts et du conditionnement des populations à l'intérieur de frontières artificielles soulève un autre problème. Le pouvoir colonial privilégie la perspective des nationalismes ethniques en faisant correspondre aux frontières administratives des frontières ethniques arbitraires. Cette opération se basera sur des recherches anthropologiques comme celle menée par Lambert¹⁰, selon lequel « tout contact entre ethnies est considéré comme moralement non-naturel et politiquement dangereux » (cit. par Maupeu, 1991, p. 138).

L'aliénation des terres suit la création de chefferies factices. La *Crown Lands Ordinance* de 1902 autorise le Gouvernement à vendre ou à donner à bail toute terre n'étant pas occupée. Ainsi les Anglais s'emparent définitivement de terres apparemment inoccupées ou sans propriétaire. Par la suite, la *Crown Lands Ordinance* de 1915 définit toute terre, cultivée ou non, comme « terre de la Couronne » et les paysans comme « tenanciers au bon plaisir de la Couronne » (Buijtenhuijs, 1971, p. 68 et p. 73).

Dans certains cas, les familles ex-propriétaires restent sur les terres et fournissent la main d'œuvre, mais dans d'autres elles sont chassées. Vers 1910, ces familles dépossédées commencent à poser un véritable problème. Les *ahoi*¹¹ trouvent intolérable leur position de dominés : ils sont coincés entre les européens et les Kikuyu. Finalement ils deviennent squatters dans les fermes européennes¹².

En 1912-13, la pénurie de main d'œuvre dans les fermes des colons est très fortement ressentie. Une *Native Labour Commission* nommée pour enquêter sur ce problème aboutit à cette conclusion : « Les raisons de la pénurie de main d'œuvre est la suivante : le bien-être de

⁸ L'Etat d'Urgence est proclamé le 14 octobre 1952, suite à l'assassinat d'un chef kikuyu loyaliste. (Prunier, 1998, p. 125).

⁹ *A Short History of the Kikuyu Province, National Archives* : PC/CP/1/1/2.

¹⁰ H.E. Lambert est un administrateur britannique qui mène des nombreuses enquêtes sur les Kikuyu et d'autres populations du Kenya Central dans les années 30-50.

¹¹ Il s'agit d'hommes qui travaillent la terre, mais ne sont pas propriétaires fonciers.

¹² « *Many of them, including the ahoi, found life intolerable under either their European master or the oppressive and autocratic chief... The ahoi ... were squeezed out by both the new European landowners and their brothers, the Kikuyu. They lost the protection offered in traditional land tenure and became squatters on European farms, where they were joined by all those who had been dispossessed of their land due to alienation* » (Muriuki, 1988 (1^o 1974), pp. 173-174).

certaines tribus venant de la large quantité de terre dont ils disposent, la fertilité naturelle des réserves, la possession de larges quantités de réserves alimentaires et les profits du commerce. Il est clairement reconnu qu'il n'y a pratiquement pas d'autochtones ayant besoin de travailler pour gagner de l'argent pour vivre » (Tom Mboya, cité par Buijtenhuijs, 1971, p. 75)¹³. L'institution de l'impôt a le but avoué de créer artificiellement le besoin d'argent et de pousser les Africains à travailler dans les fermes des Blancs. En 1913, il faut trois à cinq mois de salaire pour payer les taxes (Buijtenhuijs, 1971, p. 75).

Autre événement majeur, destiné à bouleverser aussi cette partie d'Afrique, est la guerre de 1914-18. A son déclenchement, le bruit se propage parmi les Kikuyu : tous les hommes seront appelés pour combattre ou encore les Européens sont en train de quitter le pays. En réalité, quarante mille hommes des districts de Fort Hall, Nyeri, Embu et Meru sont appelés à servir dans les *Carrier Corps* (porteurs). Les conséquences de l'événement sont importantes : le contact avec les hommes d'origines différentes qui forment les forces d'expédition altère « la vision de la vie des indigènes du Kenya » et les amène à considérer l'importance et le pouvoir de l'organisation. Il est probable que la croissance des associations politiques et d'une indépendance de pensée des Kikuyu date de cette époque¹⁴.

Le nouvel élan politique des Kikuyu ne se fait pas attendre : en 1920, la *Kikuyu Association* voit le jour, suivie, en 1921, par la *Young Kikuyu Association*. Harry Thuku, le leader fondateur de cette dernière veut ainsi marquer le clivage entre « jeunes » et « anciens » des Kikuyu. Il est arrêté en mars 1922. La *Kikuyu Central Association* est fondée en 1924, avec le but de faire participer les Kikuyu au processus de modernisation sans oublier leur dignité ni abandonner leur culture (Rosberg & Nottingham, 1966, p. 87).

¹³ « *The reasons for the shortage of labour we considered from the evidence to be the following : the wealth of certain tribes arising from the large quantity of land at their disposal, the natural fertility of the reserves, the possession of large quantities of stock and the profits of trade. It is clearly recognised that there are practically no natives who need to work for wages in order to live* ».

¹⁴ « *It is evident that the contact ... with all the varying types of men who form the expeditionary forces... must have altered the outlook upon life of the Kenya natives... they also brought back some ideas of the power of organization. Combined with other causes it is probable that the growth of native political associations and of native independence of thought really dates from the war years* » (*A Short History of the Kikuyu Province*, date inconnue, National Archives : PC/CP/1/1/2).

4.4. Les chemins des missions et le dialogue ambigu des conversions

Les missionnaires arrivent en premier au Kenya et leur but affiché est la civilisation des âmes. Les Kikuyu réagissent différemment à leur présence à cause de la disette et des épidémies qui ravagent le pays. Parfois, l'attitude de méfiance est forte, comme le rappelle le père catholique Ph. Perlo, initiateur et organisateur des stations missionnaires des Pères de la Consolata, qui arrive dans la zone de Nyeri au début du XXème siècle : « Voici, en bref, ce que nous avons trouvé à notre arrivée du point de vue matériel : la famine et la variole étaient en train de décimer cette tribu malheureuse... Même quand nous voulions fournir gratuitement les meilleures médecines européennes, elles n'étaient pas seulement inconnues, mais aussi redoutées : elles étaient simplement qualifiées de poisons avec lesquels l'homme blanc avait l'intention de se libérer des Noirs épargnés par les fusils »¹⁵.

A l'inverse, l'intervention des pères de la *Eastern African Scottish Industrial Mission* pendant la famine de 1898 à Baraniki près de Dagoretti, est saluée avec soulagement : les missionnaires organisent l'arrivée des provisions et soignent les malades ; ainsi, l'évangélisation ici a du succès. Quand Thomas Watson s'implante à Thogoto (Kikuyu), il attire des centaines de malades et d'affamés et un bon nombre d'*ahoi*. L'expansion kikuyu vers la frontière sud étant bloquée par les Anglais, un grand nombre d'*ahoi* se retrouve sans espoir d'acquérir un jour une terre et la conversion leur ouvre un nouvel espoir de croissance sociale. Muriuki explique ainsi pourquoi des nombreux chrétiens de la première heure appartiennent à cette classe de dépossédés (Muriuki, 1988 (I° 1974), p. 156 et p.178).

Selon Sandgren, l'arrivée du christianisme est le facteur qui a entraîné le plus de divisions à l'intérieur de la société kikuyu (Sandgren, 1989). Mais les clivages entre les différents *mbari* kikuyu existent déjà et sont profondément liés à la structure de type lignager de telles sociétés. Il est certain que l'arrivée en masse des missionnaires impulsant la formation d'églises différentes qui n'ont jamais trouvé, par la suite, un terrain d'entente, accroît les divisions. Les églises missionnaires, avec leurs différences doctrinales et culturelles, s'installent comme les nouvelles représentantes des identités kikuyu concurrentielles.

¹⁵ « *This in short is what we found on our arrival on the material ground. Famine and small-pox were bringing about the decimation of this unhappy tribe... Even when we offered ourselves to supply gratuitously the best European medicines, the latter were not only unknown, but feared : they were simply qualified as poisons with which the white men intended to get rid of the blacks spared by guns* » (Cagnolo, 1933, p. 254).

Tous les Kikuyu n'adhèrent pas immédiatement, un nouveau clivage opposant les convertis aux non-convertis s'ajoute aux précédents. Ce qui contribue à une extrême parcellisation idéologique et identitaire.

Les missionnaires sont tous d'accord sur la valeur civilisatrice de leur mission. Les catholiques comme les protestants, les anglicans et les réformés partagent la certitude de pouvoir définir ce qui est « civilisation » pour les Kikuyu. Leur lutte contre les coutumes et la culture est vue comme l'acte fondateur d'une nouvelle conscience religieuse : celle des nouveaux chrétiens. Soulignons pourtant la variété des situations et des discours coloniaux sur les trajectoires de la conversion et le rapport des missionnaires en tant qu'individus avec leur entourage : souvent les positions des missionnaires sont très différentes, parfois contradictoires et ambiguës. Parfois elles ont eu des conséquences particulièrement lourdes, comme l'intolérance de certaines missions à l'encontre de la clitoridectomie.

La notion d'« anthropologie missionnaire » de Comaroff & Comaroff (1991) enseigne que, derrière l'apport doctrinal de chaque mission se cache le fondement socioculturel des missionnaires. Souvent, cet aspect n'est pas l'objet d'une étude systématique. Si une attention minutieuse est apportée à l'ordre socioculturel des Africains, celui des Européens est rarement placé sous observation. Les évangélistes ne sont pas traités comme des individus ayant leurs biographies et leur culture « mais comme une présence évidente, sans visage dans l'étape coloniale »¹⁶. Les auteurs ont corrigé ce déséquilibre selon le principe que l'impact culturel entre les Africains et les Occidentaux est façonné par deux cultures et par deux idéologies. Les missionnaires sont les porte-paroles des valeurs d'une société positiviste, industrialisée, qu'ils estiment supérieure à celle de l'Afrique. Leur approche est inévitablement paternaliste, imbuë d'évolutionnisme, souvent de racisme. Le milieu dont la majorité des missionnaires est issue est modeste et leur ascension sociale récente.

Trois courants se partagent principalement la terre des Kikuyu : les catholiques, les anglicans de la *Church Missionary Society* et les réformés américains de l'*African Inland Mission*.

¹⁶ « *While minute attention is paid to the social and cultural orders of the Africans, the Europeans are seldom placed under the same scrutiny ... As a result, we persist in treating the evangelists not as individuals possessed of socially conditioned biographies that make a difference... but as a taken-for-granted, faceless presence on the colonial stage* » (Comaroff & Comaroff, 1991, p. 54).

Les attitudes des missions catholiques et anglicanes ont en commun la recherche des « pratiques préchrétiennes » indispensables à la promotion de la conversion (Maupeu, 1991, pp. 102-113). Cependant, ils sont plutôt tolérants et ne visent pas l'abolition rapide des coutumes kikuyu. Une position fondamentaliste est celle des protestants de *l'African Inland Mission*¹⁷. Le fondateur de l'église au Kenya, Peter Cameron Scott, appartient à cette catégorie sociale modeste. Fils d'immigrés écossais dans le Nouveau Monde, il est victime d'une longue maladie qui se termine par une révélation. Une voix divine l'invite à prêcher la parole de Dieu en devenant pasteur itinérant. Il arrive au Kenya en août 1896 et meurt quelques mois après ayant déjà formé un réseau de pasteurs prêts à continuer son œuvre. En 70 ans, la AIM devient la plus grande mission au monde (Sandgren, 1989, pp. 18-21). La station la plus importante s'implante à Kijabe, parmi les Kikuyu.

Persuadés de l'inutilité de toute pédagogie face au miracle de la conversion par le Saint-Esprit, les membres de l'AIM tiennent en grande estime la conviction religieuse personnelle, dont l'évangélisme est le vecteur principal. Ni l'éducation ni les soins médicaux ne comptent pour ces grands intransigeants, il s'agit de simples moyens pour arriver à la conversion, unique but qui importe, à côté de l'enseignement biblique. L'adversaire à battre est la coutume locale, véritable signe de la présence du Malin parmi les Africains. Cette intransigeance pousse souvent les missionnaires de l'AIM à des positions racistes assez proches de celles des colons, persuadés de l'infériorité naturelle des Africains (Sandgren 1989, pp. 23-24). Les « valeurs chrétiennes » véhiculées par l'AIM sont surtout liées à des prohibitions et des règles. L'AIM cherche à traduire la complexité du christianisme d'une culture à l'autre, mais réduit le christianisme à un ensemble de règles. Les chrétiens deviennent « ceux qui ne font pas certaines choses ». Les prohibitions concernent toutes les pratiques sociales et religieuses : la polygamie, le mariage traditionnel, le sacrifice, la consultation de devins, la circoncision féminine¹⁸. Une dernière caractéristique des missionnaires de l'AIM est leur hostilité envers l'engagement politique des Kikuyu. Pour les religieux la conversion doit tendre vers une idée millénariste et le parcours du converti doit s'attacher à préparer la fin du monde (Sandgren, 1989, p. 62).

¹⁷ *Inland* parce que c'est la première à s'installer vers l'intérieur.

¹⁸ « *In seeking to translate the complexities of Christianity from one culture to another, the AIM succeeded only in reducing Christianity to a set of rules. Christians were those people who did not do certain things. In addition to the 10 commandments there were prohibitions concerning social and religious practices : polygamy, traditional marriage, sacrificing, consulting diviners, and female circumcision* » (Sandgren, 1989, p. 54).

Surtout en ce qui concerne ce dernier point, les anglicans ont des positions différentes. Certains missionnaires sont en bonne relation avec les *athomi* (les lettrés kikuyu), responsables de l'émergence de la *Kikuyu Central Association*, d'habitude profondément détestée par les missionnaires. Handley Hooper, missionnaire de la CMS de Kahuhia jusqu'en 1926, représente la tolérance et le dialogue, bien qu'il soit toujours fidèle au discours paternaliste des missions, selon lequel les indigènes, encore dans le premier âge de l'homme, ont besoin des européens comme guides (Casson, 1998, p. 393). Pour les missionnaires, l'abandon de certaines des coutumes « indigènes » est un indispensable préambule à la civilisation. Pourtant Hooper, avec d'autres, voit dans la « détribalisation » un danger pour le développement d'une chrétienté villageoise idéale. En effet, le contact des Kikuyu avec le christianisme, mais aussi avec l'éducation occidentale, peut pousser les jeunes à rejoindre la grande ville à la recherche de fortune, proies faciles du vice et du crime. Pour cette raison, selon Hooper : « *The danger lies not in native education and development in any form, but in the unprincipled and half-formed manner in which it is being accomplished. The problem is not too much development but too little...* »¹⁹.

Sa volonté de « planter une ville-jardin dans les bidonvilles du paganisme »²⁰ correspond bien à la vision missionnaire d'une société chrétienne rurale et préindustrielle, d'un « médiévalisme nostalgique ». Cette idée appuie l'émergence de formes politiques locales et tribales et est opposée aux organisations de type citoyen comme celle de Harry Thuku. Les *athomi* qui écrivent dans *Muigwithania* se présentent comme les nouveaux leaders chrétiens lettrés, les seuls capables, selon des valeurs kikuyu, de faire sortir les autres Kikuyu du désordre moral contemporain (Casson, 1998, pp. 399-404).

Mais plus qu'à fonder des jardins, les Missions se préparent à organiser les populations selon de nouveaux codes européens étrangers à leurs sociétés. Plusieurs rencontres inter-missionnaires sont nécessaires pour bâtir l'organisation d'une conversion efficace. Si les missionnaires se révèlent intransigeants et exclusifs, ils ne renoncent pas à l'utilisation des

¹⁹ Casson, 1998, pp. 393-396.

²⁰ « *To plant a garden city in the slums of paganism* » C'était selon Hooper la description de la tâche des missionnaires (Casson, 1998, p. 400). Le modèle de la cité-jardin est en vogue en Angleterre depuis la fin du XIX^{ème} siècle. Dans les années 30, la ville de Nairobi a été conçue selon cette idéologie architecturale (Blévin & Bouczo, 1997) et communication personnelle de C. Blévin.

aspects culturels qui peuvent être à leur avantage, mais leur préoccupation majeure reste la condamnation moralisatrice des coutumes locales.

En janvier 1909 se réunit à Maseno (Kisumu) la Conférence des Missions Unies. Dans son programme, les idées et coutumes indigènes pouvant servir de base à l'enseignement chrétien sont prises en compte. D'autres questions sont soulevées : quel idéal poursuivre ? Quelle langue encourager, les langues vernaculaires ou un langage commun à tout le monde ? Une éducation adaptée aux villageois ou bien à des citoyens ? Une seule église, une pluralité d'églises et de missions, ou un certain nombre d'églises fédérées ? (Mungeam, 1979, pp. 148-150).

L'Eglise de la Mission Ecossaise organise, toujours en 1909, la Conférence Inter-Missionnaire Native selon un programme qui souligne bien la position de cette église en matière de coutumes : comment le natif chrétien doit se positionner par rapport à la bière, les danses, la coutume kikuyu de se débarrasser des mourants, les sacrifices et la médecine indigène ? Quel est l'avantage de vivre une vie chrétienne au village et d'accomplir ses devoirs par rapport au travail évangélique ? (Mungeam, 1979, p. 150).

Dans la Conférence des Missions Unies de Nairobi (juin 1909), les missionnaires protestants mettent l'accent sur l'idée, bientôt déçue, d'une église indigène unitaire. Elle doit être construite autour de certains principes communs : la Bible, la croyance de Nicée, les sacrements du baptême et de la communion, un Ministère fort et ordonné. On juge aussi important d'utiliser les croyances existantes comme base de l'évangélisation, mais on nie avec vigueur le baptême pour les polygames (Mungeam, 1979, pp. 151-171).

Dans les rencontres d'une Conférence des églises autochtones promue par l'Eglise de la Mission Ecossaise (juillet 1916), on prend conscience des problèmes que rencontrent les indigènes chrétiens, puisque leurs communautés ne les reconnaissent pas. On remarque que la conversion implique des conséquences lourdes sur le plan socio-culturel, souvent la marginalisation et les injustices en matière de droit perpétrées par les *kiama* (conseil des anciens) qui les traitent « comme s'ils appartenaient à une autre tribu ». Il est évident que les nouveaux chrétiens ont besoin de l'appui des missionnaires dans cette situation. Dans le même sens, le « *Chief Secretary* » A.C. Hollis exprime ainsi la « doctrine administrative » :

« quand une personne devient chrétienne, elle altère son statut et échappe de par sa volonté aux coutumes de son ethnie. L'adoption du christianisme implique l'adoption d'un statut d'individu et l'abandon de l'appartenance à une communauté tribale... » (KNA, 64/252/a, 12/6/1912, cit. par Maupeu, 1991, p.115).

Le contrôle des pratiques sociales, selon Comaroff & Comaroff, fait partie de l'emprise coloniale elle-même puisqu'il vise l'appropriation des instruments de reproduction des dominés²¹. De ce domaine relève la polémique qui amène à la première « crise sociale » généralisée dans le Kenya Central, la « crise de la circoncision féminine ».

Vers 1916, le problème de l'excision féminine est déjà avancé par les Missionnaires écossais avec intransigeance. Pour les missionnaires il s'agit d'une mutilation accompagnée par des rites orgiastiques²². Pour les Kikuyu, il s'agit au contraire de la garantie d'une reproduction ordonnée. Le Dr. Arthur de la Mission Ecossaise devient tout de suite le champion de la position extrême, selon laquelle la « circoncision féminine » devrait purement et simplement être abolie, puisqu'elle est avant tout entièrement inutile. Les Kikuyu sont partagés sur ce sujet.

4.4.1. Dialogues kikuyu autour de l'éducation et de la conversion : les choix des athomi

De nouveaux avantages s'offrent aux Kikuyu convertis. Tout de suite, la conversion est apparue comme le lieu (un des lieux) de l'élaboration d'une nouvelle morale. Sandgren analyse la trajectoire et les raisons des *athomi*²³, ainsi que leur rapport avec les missionnaires et leurs communautés (Sandgren 1989, pp. 37-62). Ils ne sont pas astreints au travail forcé comme les autres Kikuyu²⁴; à travers les missions, ils accèdent plus facilement à la terre, qui se fait rare à cause des confiscations et de la croissance démographique dans la Réserve ; s'ils résident près d'une mission, ils sont exemptés de taxes ; ils ne sont pas recrutés dans les *Carrier Corps* pendant la Première Guerre Mondiale, ou alors le traitement qui leur est réservé est largement moins cruel. Les *athomi* peuvent se réfugier à la mission en cas de

²¹ « Colonizers everywhere try to gain control over the practices through which would-be subjects produce and reproduce the bases of their existence » (Comaroff & Comaroff, 1991, p. 5).

²² L'opération prévoit l'excision du clitoris mais souvent aussi des lèvres (Lonsdale, 1992, p. 388).

²³ *Muthomi* en Kikuyu signifie lecteur et est synonyme de personne instruite et (donc) convertie au christianisme. La seule manière d'accéder à l'instruction est, en effet, à travers l'enseignement missionnaire.

²⁴ Avec la *Labor Ordinance* de 1912 les personnes affiliées aux missions sont exonérées de 24 jours par an de travail non payé.

problèmes avec les membres de leur famille. Finalement, l'accès à l'éducation leur permet d'envisager une carrière dans l'administration et un salaire.

Les *athomi* sont des privilégiés à l'intérieur de leurs communautés, mais l'impact du nouveau statut n'est pas sans causer de tensions ni de conflits. Le christianisme bouscule l'ordre préexistant et conditionne les rapports sociaux antérieurs. Le pouvoir, la richesse, le prestige, échappent peu à peu aux seuls anciens des communautés et glissent vers de nouvelles catégories, les jeunes éduqués et les convertis. Plus que la nouvelle foi, c'est l'éducation qui constitue l'enjeu majeur, mais l'éducation n'est pas accessible sans l'adhésion préalable au christianisme. Pour cette raison, la crise qui sépare les Kikuyu des missionnaires et qui amène à la création des écoles indépendantes est inévitable selon Lonsdale. Le problème de la clitoridectomie l'a simplement déclenchée (Lonsdale, 1992, p. 395).

Les Kikuyu éduqués entretiennent tout de même une relation difficile avec leurs communautés²⁵. Parfois ils s'attirent la malédiction parentale pour leur mépris des règles en considérant désormais que l'autorité à laquelle ils doivent répondre est la mission et les missionnaires. Cependant, lorsqu'ils sont amenés à fonder de nouvelles branches de leurs églises (Sandgren, 1989, p. 49), la situation change : leur retour au sein des communautés d'origine est accepté peu à peu et ils commencent à partager avec les autres leur vie dans la Réserve²⁶. Ils partagent aussi leurs croyances nouvelles et leurs connaissances. Les *out-station* (stations missionnaires dans la Réserve, distinguées de la mission d'origine) sont, en ce sens, les ancêtres des églises et des écoles indépendantes : autour de ces nouvelles structures, aussi bien idéologiques que physiques, se ravivent parfois les discordes. Mais ce n'est souvent qu'une impression et le clivage avec les anciens demeure majeur. C'est l'opposition commune aux chefs nommés par les Britanniques et aux missionnaires qui facilite parfois l'union entre jeunes et anciens.

²⁵ Dans « *The Kikuyu point of view* » du missionnaire Beecher (1912), le anciens se plaignent ainsi : « *We want our young man to work ... but they run away to farms to get higher wages. After returning from work in the towns and wearing clothes our young men are spoiled. They are different men. Mission boys expect us to provide wives for them when they have done no tribal work* ».

²⁶ Créée en 1938, lorsque environ 4000 Kikuyu furent chassés des hauts-plateaux après avoir reçu une compensation, il s'agit d'une « véritable réserve tribale blanche ». La réserve kikuyu était totalement encerclée par les terres européennes (Robert Buijtenhuijs, 1971, pp. 73-74).

L'hostilité des Kikuyu est causée en grande partie par le fait que les missionnaires épousent des attitudes très proches de celles des colons²⁷ : ils soutiennent le travail forcé, ils sont hostiles, plus que les administrateurs, aux rites et aux coutumes locales, ils encouragent la ségrégation. (Sandgren, 1989, pp. 51-54). Ils n'ont rien de chrétien. La Chrétienté utopique envisagée par certains missionnaires comme la plus adaptée pour les Kikuyu passe par un refus très ambigu de la détribalisation : selon les missionnaires, les Kikuyu ne doivent pas s'urbaniser, ni accéder à une conscience politique, ni au travail salarié. Par contre, ils doivent abandonner leurs pratiques et rituels « démoniaques ». En outre, leur éducation doit se limiter à des champs de savoir pratiques, comme les travaux agricoles et artisanaux et l'utilisation de l'Anglais doit être limitée au profit des langues vernaculaires et du swahili.

Cette problématique complexe est aggravée par l'hostilité de certains missionnaires à l'*irua ria aka*, la circoncision féminine.

4.5. Le dialogue interrompu : la crise de la circoncision féminine

En 1929, après de nombreuses polémiques et des attitudes plus ou moins tolérantes par rapport à la circoncision masculine, pratiquée dans les hôpitaux, les missions protestantes (en particulier *Church of Scotland Mission*, *Gospel Mission Society* et *African Inland Mission*) prennent position contre la pratique kikuyu de l'excision, pendant les rites d'initiation féminine. La question de la clitoridectomie²⁸ devient, aux yeux des Kikuyu, l'enjeu symbolique du contrôle sur la sexualité féminine, c'est-à-dire sur la garantie de reproduction sociale. Seules les filles excisées peuvent être négociées par leur père et garantir une reproduction légitime, puisque les Kikuyu craignent que les filles « non coupées » donnent leur pouvoir reproductif à des ennemis²⁹. Face au risque de perdre ce contrôle sur la femme, la crise est inévitable.

Les missionnaires considèrent que la clitoridectomie est un exemple de barbarie et d'inhumanité. Kenyatta leur répond qu'il s'agit d'un acte d'unité tribale. Pour les missionnaires, il faut déjà abolir les rituels et les danses « obscènes » qui accompagnent

²⁷ « Il n'y a pas de différence entre le colon et le missionnaire » : *Gutiri muthungu na mubea*.

²⁸ Les missionnaires et les administrateurs l'appellent plutôt *female circumcision*.

²⁹ « *Kikuyu feared that uncut girls would sell or marry their fertility to strangers, perhaps enemies* » (Lonsdale, 1992, p. 389).

l'événement. Ils sont conscients de la déstructuration sociale qu'entraînerait la suppression de l'*irua*, mais ils ne perçoivent pas encore toutes les conséquences. Les Kikuyu, de leur côté, ont peur de perdre le droit de participer aux assemblées de la communauté, que seule l'initiation d'un enfant leur accorde. Ils se montrent assez favorables à l'abandon d'autres pratiques comme le rite de la « seconde naissance », le percement des oreilles, les habits « traditionnels », l'usage de l'huile et de l'ocre rouge pour le corps, la coiffure traditionnelle, la coutume d'abandonner les morts dans la brousse et aussi la mise à mort de jumeaux (Neckebrouk, 1978, pp. 210-211)³⁰. Mais ils ne se plient pas pour la clitoridectomie, ils se divisent plutôt.

En croisant les documents de l'administration coloniale, du Mémoire de l'église écossaise, ainsi que les opinions des différents auteurs qui se sont penchés sur la question, on peut comprendre la genèse de cette controverse et les implications qui s'en sont suivies.

La campagne contre la circoncision féminine a son partisan majeur dans le Docteur Arthur, chef de la Mission de l'Eglise Ecossaise. Dès 1906, quand il reçoit la charge de l'hôpital de la Mission à Kikuyu, il lance sa campagne contre cette pratique³¹. Les missionnaires américains des hôpitaux de l'AIM de Kijabe et Githumu sont persuadés que l'excision est dangereuse pour l'accouchement (Sandgren, 1989, p. 72). Leur position est aussi idéologique puisqu'ils déclarent également incompatible avec le christianisme la pratique de la circoncision masculine, pour revenir bientôt sur leurs positions et se focaliser surtout sur l'excision (Sandgren, 1989, p. 73). Du point de vue kikuyu il est inconcevable que pour les femmes il n'existe d'autre alternative à la pratique coutumière que l'abolition radicale.

La position de l'AIM rejoint celle des autres églises protestantes et un document est signé à Mombasa en 1918. Nous y lisons que la circoncision des filles est « dans toutes ses instances sans raison et inutile » et dans certains districts elle est « hautement dangereuse et barbare » pour cela elle devrait être abolie³².

³⁰ Selon l'auteur, la raison d'une telle adaptation vient du fait « qu'ils étaient un peuple pour lequel l'emprunt d'éléments étrangers et l'adoption de nouveautés constituaient depuis longtemps des modèles reçus dans l'existence historique de la vie culturelle » (Neckebrouk, 1978, p. 211).

³¹ « *Systematic teaching against the practice was begun in 1906* » (Memorandum, 1931, p. 8).

³² « *The native custom of circumcision of girls practiced among certain tribes in the Protectorate is in all instances purposeless and useless while in some Districts it is highly dangerous and barbarous and ... ought to be abolished* » (Sandgren 1989, p. 73).

Mais avant la crise, même les missionnaires ont des doutes. En 1914, l'heure est arrivée d'initier deux jeunes filles restées très longtemps dans la *boarding school* de la Mission Ecossaise. Les chrétiens africains recommandent qu'elles soient circoncises, mais à cette occasion la coutume doit être « purgée de ses impuretés coutumières ». De plus, les « marraines » des filles doivent être des chrétiennes³³. A cette époque les missionnaires pensent donc plutôt à une épuration. Ils se rendent compte que « sanctionner le rite dans sa totalité ... serait impossible ». Les Kikuyu convertis semblent orientés différemment et le Comité Africain de l'église décide, à la majorité, de conseiller l'abolition.³⁴

Cette position fait le jeu des missionnaires et laisse comprendre que, pour certains Kikuyu, la question de la clitoridectomie renforce le clivage qui oppose les anciens aux *athomi*, les jeunes éduqués. En janvier 1920, les anciens de Tumutumu (CSM) ainsi que les anciens de Githumu (AIM) se prononcent pour l'abolition totale (Neckebrouck, 1978, p. 253). En réalité, les anciens ne veulent pas abolir la clitoridectomie mais éviter la reconnaissance des *athomi* de la *Kikuyu Central Association* (KCA) (Lonsdale, 1992, p. 394). Ces derniers sont prêts, quant à eux, à quitter l'Eglise au nom du respect du rite kikuyu. Leur volonté de progression sociale à travers le maintien d'une identité kikuyu « traditionnelle » les oppose aux anciens qui, pour préserver leur pouvoir, soutiennent les missionnaires. Même les *athomi* doivent avant tout devenir des Kikuyu et cela est possible seulement à travers des filles circoncises qui vont pas la suite devenir des femmes et des mères obéissantes. Ils redoutent des conséquences extrêmes : l'aliénation des terres, la fin des communautés. Ont-ils tort ? « Des rumeurs ont été diffusées que les missionnaires et les Européens voulaient généralement que les filles kikuyu restent non circoncises, pour pouvoir les marier et, de cette manière là, s'emparer de la terre kikuyu »³⁵, affirme le Docteur Arthur.

Pendant le second semestre 1929, de nombreux Kikuyu commencent à retirer leurs enfants des écoles missionnaires et à ne plus fréquenter l'église.

³³ « *The African Christians ... recommended that the two girls should be circumcised under conditions which had been purged of their customary impurities ; namely, that the operation should not be performed in public : that there should be no dances : and that the girl's « supporters » should be Christian women* ». (Memorandum, 1931, p. 9).

³⁴ Memorandum, 1931, pp. 10-11.

³⁵ « *Rumours were spread about that the missionaries and European generally wished the Kikuyu girls to remain uncircumcised, so that they might marry them, and in this way seize the Kikuyu's land* » (Memorandum, 1931, p. 44).

Ils déclarent ouvertement leur opposition. Kang'ethe, le Président de la KCA s'écrie : « Les missionnaires ont essayé à plusieurs reprises de s'occuper des coutumes tribales et la question qu'on se pose est de savoir si, la circoncision étant la coutume du chrétien kikuyu, il doit être païen simplement parce qu'il est kikuyu » (Rosberg & Nottingham, 1966, p. 115 cit. par Neckebrouk, 1978, p. 258). Les « vrais kikuyu », *karinga*, s'opposent aux *kirore* (empreinte digitale), les Kikuyu qui ont signé les documents des missionnaires sanctionnant la circoncision féminine. Les *karinga* se nomment aussi *aregi*, « ceux qui ont refusé » ou « les révolutionnaires » rappelant ainsi le mythe du renversement du roi tyran dont parle Kenyatta (Kenyatta, 1992 (I° 1938), p. 186). Preuve que l'*itwika*, le changement générationnel, a eu lieu à cette époque (Lonsdale, 1992, p. 394). Les uns s'opposent aux autres dans des actes de violence pour le contrôle des lieux de culte (Sandgren, 1989, pp. 87-89). *Muthirigu*, la chanson de protestation anti-missionnaire et anti-britannique se répand dans tout le territoire kikuyu ; on y chante le bon temps passé et le danger de l'occidentalisation, mais aussi l'espoir dans le futur et dans la lutte.

Cette période aboutit à la création des églises et des écoles indépendantes : les *aregi* réalisent que la liberté et l'indépendance ne peuvent pas exister sous l'autorité missionnaire³⁶.

La position des Anglicans de la CMS par rapport au problème de la circoncision féminine est différente. Cette église ne prendra pas de position extrême et essaiera la voie de la tolérance, mais ne sera pas capable de pousser son discours jusqu'à garantir un enseignement théologique et une légitimité aux « indépendants ». Pour cette raison, elle aussi perdra beaucoup de fidèles (Strayer, 1978, pp. 140-152). Un exemple paradigmatique est celui du missionnaire W. Rampley, actif dans le district d'Embu (missions de Kigari et Kabare, district de Nyeri jusqu'en 1933) en 1921. Il est influencé par un courant modéré selon lequel la « purification » des pratiques est plus opportune que leur abolition. En 1929, H.E. Lambert, nouveau *District Commissioner* d'Embu tient le même langage que Rampley en estimant que l'opération peut être modifiée. Cette position édulcorée a des conséquences importantes pendant la crise de 1929, puisque les deux missions de Kabare et Kigari souffrent beaucoup moins de l'hémorragie des fidèles. Cependant la pression de l'église écossaise et du *Kenya Missionary Council* devient de plus en plus forte.

³⁶ « *The boycott of the mission had given the Aregi a long period of freedom. They realized that the freedom and excitement of being « independent » could never be duplicated under mission authority. Having come to this conclusion, various kikuyu church and school groups... now set about to create a religious and educational system permanently independent of the mission* » (Sandgren, 1989, p. 95).

L'administration se trouve à cette époque dans une position délicate, partagée entre l'engagement inévitable à côté des missionnaires et le refus de s'associer à une position extrême. C'est pourquoi ses réponses seront ambiguës. Pour le DC de South Nyeri une quelconque punition des Kikuyu à cause de la circoncision féminine, comme le Mémoire du docteur Arthur le prévoit, n'est pas justifiée. Deux solutions sont envisageables : l'abolition totale de l'opération et la répression consécutive, ou bien la formation des femmes en vue d'une opération « plus raisonnable ». Le Gouvernement devrait comprendre, selon le DC, que les Kikuyu seront de toute manière opposés à l'abolition »³⁷.

La missive en date du 18 janvier 1930 du Directeur de l'Éducation au Secrétaire de la Colonie retrace l'histoire du problème par rapport à la CSM³⁸ :

Le 5 novembre 1929, le Docteur Arthur avait exprimé au Directeur le point de vue de l'Église Écossaise : il ne veut plus accepter les enseignants qui ne sont pas d'accord avec lui sur la question de l'excision. Ils doivent en outre déclarer qu'ils ne sont pas membres de la KCA et qu'ils ne le deviendront pas « jusqu'à ce que la Mission aura donné son consentement »³⁹. Dans un premier temps, les enseignants signent ce document mais la majorité se rétracte, puis est écartée de l'enseignement. Des centaines d'élèves se retrouvent sans maîtres.

Le 13 novembre 1929, le Directeur de l'Éducation écrit au Secrétaire de la Colonie en soulignant notamment qu'il ne donnera pas son soutien à l'église de la Mission Écossaise dans ce qui lui semble une injustice « qui va presque jusqu'à la persécution », mais il reconnaît qu'il y a le risque que les Kikuyu pensent que le Gouvernement ne soutient pas les églises⁴⁰. L'hypothèse embarrassante d'une « division des Blancs » prévaut : aux délégations de parents dont les enfants étaient privés de maîtres le Gouvernement avait déjà refusé l'envoi de nouveaux enseignants⁴¹. Le Directeur de l'Éducation envisage pourtant le danger que cette

³⁷ « ...In either case ... Government should realize that practically every member of the tribe will be in opposition though possibly there would be less opposition to the second alternative » (KNA : PC/CP/8/1/1, 5/10/29).

³⁸ KNA : PC/CP/8/1/1, 18/1/30.

³⁹ « I determined that we would not allow teachers and other agents in the employ of our school, who were not at one with us on the question of the circumcision of women and unless they made a declaration of that they were not members of the Kikuyu Central Association and would not become such until the Mission gave its consent ».

⁴⁰ « I cannot support the Church of Scotland Mission in what seems to me to be injustice almost amounting to persecution, but I recognise that the Kikuyu will think that the Government is not backing up the Churches... ».

⁴¹ Dans une lettre du 20 novembre 1929 on peut lire : « Government will not send teachers to schools opened and controlled by Missions ».

position extrême peut entraîner : la création d'un système parallèle d'éducation, entièrement géré par les Kikuyu⁴². Le Directeur souligne aussi le fait que l'Eglise de la Mission Ecossaise a totalement sous-estimé l'importance de la circoncision féminine pour les Kikuyu et surestimé la profondeur de l'évangélisation : « Le succès véritable de leur travail de christianisation pourrait être qu'une section de l'église puisse faire scission et établir une église pseudo-chrétienne qui croit en la circoncision féminine »⁴³. En fait, le danger est déjà réalité puisqu'au moins deux écoles indépendantes kikuyu ont déjà vu le jour en 1922 (Buijtenhuijs, 1971, p. 131).

Le clivage entre les anciens et les jeunes s'accroît. Certains aînés, pour garder leur pouvoir mis en danger par l'ascension de jeunes éduqués, s'appuient sur les missionnaires et signent la pétition des chrétiens kikuyu contre l'excision. Dans cette conjonction d'intérêts, ce sont les jeunes, les plus progressistes et éduqués de la communauté, qui défendent les traditions⁴⁴.

Les conséquences de la crise sont extrêmement significatives : l'Eglise de la Mission Ecossaise perd, à Kikuyu, les neuf dixièmes de ses adhérents, le même sort touche les annexes de l'AIM et de la GMS. Les Kikuyu bâtissent leurs églises et leurs écoles indépendantes. Parallèlement, on a les premières manifestations du prophétisme kikuyu des *arathi*, qui se nourrissent de ces élans d'émancipation.

Les prophètes prêchent le courroux de Dieu sur les Européens et affirment posséder des pouvoirs surnaturels⁴⁵. Selon le Mémoire, de tels prophètes sont en étroite association avec les membres de la KCA. On verra par la suite que cette affirmation n'est pas toujours valable.

4.6. Conclusion : les voies discordantes de la kikuyauté

Comment être chrétien tout en restant kikuyu ? Des raisons différentes amènent les Kikuyu à la conversion : les anciens veulent garder leur prééminence politique et religieuse, les jeunes veulent remplacer leurs aînés et les femmes tentent

⁴² « ...If, as a result of our inaction... there arises a separate system of private schools, it will be impossible for Government to reply adequately to the serious criticisms which may be made ».

⁴³ « The very success of their work in Christianising may be that a section of the Church may be driven out and establish a pseudo-Christian Church believing in female circumcision ».

⁴⁴ « The result has been that now in Fort Hall the strongest opponents to any change or modification of the ceremony are the more progressive and educated members of the community » (KNA : PC/CP/8/1/1, 5/10/29).

⁴⁵ « ... They preached the wrath of God on the European ... they claimed to possess supernatural powers, and to be capable ... of striking dead all whom they touched » (Memorandum, 1931, p. 50).

d'échapper à une étroite société patriarcale. La conversion donne une nouvelle matière, une nouvelle arène à ces combats internes ; elle met aussi en place des dynamiques de recomposition sociale autour de points fondamentaux.

La crise de la clitoridectomie focalise un des buts des africains christianisés : garder le pouvoir sur la reproduction, dans un moment où la perte symbolique du pouvoir sur les femmes non circoncises met en danger cette « tribu » depuis peu inventée. Le pouvoir de reconstruction symbolique de la religion chrétienne est puissant : c'est dans la Bible qu'on trouve la justification de la pratique ancienne. Mais, une fois de plus, autour de ce problème les Kikuyu se divisent et ce sont les jeunes qui incarnent les valeurs « traditionnelles » tandis que les anciens se rapprochent aux envahisseurs pour garder farouchement leur place de dominants.

L'ouverture d'esprit et la compétitivité de la culture kikuyu⁴⁶ favorisent la pluralité des voix : celle des prophètes est une parmi d'autres. De tels hommes, acteurs de recompositions identitaires à la veille de la colonisation, incarnent la tradition depuis peu inventée. Leurs paroles sont écoutées et sont rapportées par les uns et par les autres comme les plus justes, a posteriori. Le prophétisme est une manière de faire de l'histoire ancrée dans les pratiques culturelles. Des jeunes prophètes kikuyu vont exprimer cette crise d'une manière singulière, en proposant une voie alternative de la kikuyauté : comment rester kikuyu tout en étant des saints ?

⁴⁶ « *The competitive openness of Kikuyu culture* » (Lonsdale, 1999, p. 211).

5. Histoires d'opprimés : l'exemple des *Watu wa Mungu*

*« (Settlers) merely wanted Africans land and labour.
Missionaries wanted their souls »¹*

La colonisation fut profondément déstabilisatrice pour les sociétés touchées, mais plus que la crise dans cette partie je m'attache à examiner des voies de reconstruction, en particulier religieuse. Les mouvements religieux indépendants africains sont-ils à l'origine « des nationalismes encore grossiers, mais dont l'expression n'est pas équivoque » comme l'affirme Balandier² ? Buijtenhuijs lui répond que « dans plusieurs pays africains le nationalisme et les églises indépendantes sont non seulement des phénomènes contemporains, mais également des phénomènes qui n'ont apparemment que très peu de liens entre eux » (Buijtenhuijs, 1976, p. 27), mais il se trompe quand il voit dans ces mouvements surtout une voie d'escapisme³. A travers le discours religieux, qui n'est pas indépendant du discours politique, ces peuples ont cherché à réorganiser et à réordonner leurs structures sociales tout en intégrant les nouveaux éléments chrétiens. Les prophètes, des hommes et des femmes, sont nombreux en terre kikuyu, jadis une terre de prophètes. Ils se font plus spécialement porte-parole des revendications d'une jeune génération désœuvrée et enrichissent la chrétienté kikuyu d'un autre exemple, celui du biblicisme obsédé. Les prophètes kikuyu battent les plus fondamentalistes des chrétiens sur leur même champ, celui des interdits.

¹ Etherington, 1983, p. 117, cit. par Comaroff & Comaroff, 1991, p. 6.

² Dans « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire » (1953) l'auteur évoque l'interprétation wébérienne du prophétisme messianique comme une réaction à la frustration. Selon Balandier c'est en tant que protestation et retour à certaines valeurs authentiquement africaines que les messianismes semblent liés à l'éveil du nationalisme.

³ « Les églises sionistes en tant que contre-sociétés, les partis nationalistes en tant que mouvements révolutionnaires n'appartiennent donc pas au même ordre de contestation » (p. 35).

Résistance et rébellion en Afrique Orientale (1890-1920)

Le contact brutal avec la colonisation a provoqué en Afrique de l'Est comme ailleurs, des réponses variées de la part des dominés. L'impact du monde étranger, sa fascination et ses obscurités, a aussi entraîné des tentatives d'appropriation et de refus culturel.

Il est intéressant, avant l'analyse du mouvement prophétique kikuyu des *Watu wa Mungu* (en kiswahili : Gens de Dieu) de montrer quels phénomènes concomitants sont nés dans la région à la même époque. En effet une lecture historique et contextuelle permet d'interpréter les écarts par rapport à la logique précoloniale, les innovations et les « conversations » avec la culture « blanche ».

En Afrique de l'Est l'arrivée et l'impact du colonialisme sont prophétisés, craints et perçus comme une cause supplémentaire de désordre social après les catastrophes climatiques et les épidémies de la fin du XIXème siècle, deux fléaux inévitablement liés. La compréhension des changements en cours et la nécessité de les maîtriser est fondamentale aux yeux des populations. L'interaction des nouvelles valeurs avec les anciennes provoque la transformation de certains aspects socioculturels. S'agit-il de ripostes irrationnelles de populations dépassées par les événements ? Pourtant si les populations envahies ont effectivement « subi l'histoire » à l'avènement du colonialisme, à cause de leur infériorité militaire, elles n'ont pas été passives : leur résistance, sous toutes ses formes passives ou actives est, avant tout, une manière d'inscrire les nouveaux éléments culturels dans leur propre vision du monde. On peut recenser quelques mouvements principaux au Kenya et en Tanzanie.

Dans les districts Kamba de Kitui et Machakos des mouvements se succèdent et préoccupent les administrateurs : dans les années 1890 un mouvement *Kitombo* apparaît ; au début du XXème siècle c'est le moment du *Kyesu* (terme local pour Jésus) et, dans les années 1910-1922, du mouvement *Kithambi*. Les trois sont caractérisés par des danses rituelles : des esprits possèdent parfois les danseurs et leurs messages ont des caractéristiques millénaristes. Deux leaders de *Kithambi* annoncent l'imminence de la fin du monde et poussent les gens à ne pas travailler, mettant l'administration dans l'embarras⁴ (Ambler, 1995, p. 234). Les

⁴ « *Momentarily, the colonial order collapsed. People refused to pay taxes, elders declined to meet colonial officials, and many men withdrew from paid employment* » (Ambler, 1995, p. 234).

administrateurs de l'époque interprètent les phénomènes comme des « manies » agissant comme une « infection » sur la population. Selon Hobley (1967 (I° 1922), p. 255) beaucoup de jeunes de Machakos sont possédés à la vue d'un chapeau européen. Une autre « manie » se développe dans la même zone en 1911, appelée *Engai ya mweretu*, « l'esprit de la fille ». L'Esprit s'empare surtout des femmes âgées et demande des sacrifices de taureaux et des danses. Le but généralisé de ces mouvements typiques de l'univers précolonial, est d'œuvrer, d'une manière rituelle, pour l'abolition du gouvernement britannique. Ils représentent des tentatives pour intégrer les éléments culturels déstabilisateurs à travers les rites ou bien encore des tentatives d'appropriation des puissantes divinités européennes (Jésus, Dieu, l'Esprit). La prétendue irrationalité des actions des populations est une interprétation coloniale. Cela dit, l'échec de la majorité de ces mouvements éparpillés est dû aussi au choix des anciens des communautés qui souvent, par prudence, par peur ou par intérêt, se mettent du côté des plus forts.

Ce moyen de contestation peut être l'apanage d'une branche précise de la société, des jeunes ou des femmes. Par exemple les danses qui visent à soigner les individus possédés par *Engai*⁵, sont l'apanage des femmes qui, sous l'influence de l'esprit, demandent des objets et des vêtements (Hobley, 1967 (I° 1922), pp. 255-256).

Une protestation se développe en 1913 parmi les Giriama, population de la côte kenyane. Brantley a étudié ses étapes et mis en évidence le rôle fondamental des femmes. La campagne de Mekatalili, une femme, permet de comprendre la raison de la promotion féminine dans la résistance au colonialisme. Mekatalili catalyse les intérêts des femmes, des jeunes et des anciens et cela, outre que son charisme personnel et son manque d'ambition politique lui assure son succès⁶. L'élément religieux précolonial est encore une fois présent, puisque Mekatalili s'inspire d'une prophétesse Giriama, Mepoho, qui aurait prophétisé la destruction de la société à cause des blancs. Dans une singulière inversion, Mekatalili essaye de redéfinir précisément cette société en danger : si les hommes ont été incapables de sauver l'ordre ancien, c'est au tour des femmes. La résistance s'inscrit dans la forme précoloniale des

⁵ *Engai* ou *Ngai* est, comme on l'a vu, la divinité céleste d'origine maasai que les missionnaires identifient à Dieu. La possession est donc l'appropriation de la divinité de la part du possédé.

⁶ « *Given that the ruling elders had not responded effectively, and given that they were losing prestige and income to « headmen », Mekatalili wanted to restore the elders' power, stop customs which were an infringement on Giriama stability, undermine the effectiveness of the headmen, and keep Giriama children at home* » (Brantley, 1986, p. 346).

serments au pouvoir magique et le succès, malgré la déportation, est le résultat du consensus (Brantley, 1986, pp. 333-350).

Le culte *Mumbo*, apparu chez les Gusii du Kenya occidental en 1914-15 est étudié par Audrey Wipper. Le mouvement serait une réaction au contact du monde européen, que les Gusii « ne comprenaient ni ne contrôlaient » (Wipper, 1977, p. 77). Pour cette raison ils impliquent, dans leur réaction, des éléments magiques et des explications irrationnelles. Cette interprétation demeure partielle. La réaction « à travers la magie » n'est pas due à l'opposition au changement mais plutôt à la tentative de récupérer l'ordre social précolonial en y englobant les éléments du monde nouveau. En outre, les accents millénaristes du *Mumbo Cult* sont débiteurs des thèmes introduits par les Adventistes du Septième Jour présents dans la province de Nyanza⁷ (Wipper, 1977, p. 84).

En 1922, encore dans le district de Machakos, Ndongye wa Kauti se proclame prophète de Dieu dont il aurait reçu les messages à travers des rêves. Son attitude est clairement anti-européenne : il incite les gens à ne pas payer les taxes ; il les informe que les Européens seront chassés. L'administration pense à un cas de folie ou à une tentative de tromper les autres pour obtenir un gain personnel. Ndongye est déporté à Siyu⁸ avec l'approbation des anciens de la communauté qui pourtant plaident pour son pardon en 1927⁹. Dans le cas présent, on remarque comment un savoir-faire ancien (la prémonition ou rêve divinatoire) est mis au service d'une nouvelle forme religieuse, le prophétisme de type biblique. Le prophète entretient alors un lien particulier avec un Dieu monothéiste.

La réaction des autorités dans ce cas est souvent préventive et éloigne les *trouble makers* bien avant que des mouvements ou des individus ne puissent s'organiser. De plus, les communautés sont incapables de se rallier et souvent les anciens soutiennent les gouverneurs.

⁷ « *The first challenge to colonial authority in South Nyanza came from the Mumbo movement, composed of autonomous groups (put together) by a millennial dream. Its objection to alien rule indicated an uncompromising position* » (Wipper, 1977, p. 84).

⁸ « *A deportation order has been made in the case of one Ndongye wa Kauti who has been professing to be a prophet and making trouble in the Ukamba Reserve by advising natives not to pay tax and informing them that all Europeans will be driven out of the country. It was first thought that he was insane, but it appears that having obtained a following of credulous people who were willing to provide him with free labour and a certain amount of property out of respect for his supposed supernatural powers, he was making a very good thing out of it. (...) It has been decided to deport him to Siyu* » (KNA, PC/CP/8/2/4, 19/12/22).

⁹ KNA, PC/CP/8/2/4, 19/10/1927).

Le mouvement Maji-Maji se développe en Afrique Orientale Allemande, l'actuelle Tanzanie, en 1904-1905. La conjoncture économique de son éclosion est particulièrement grave : la baisse du prix de la gomme et une sécheresse réduisant la récolte. De nombreux pèlerins se rendent au lieu de culte de la divinité Bokero afin de demander son intercession pour apporter la pluie. Le médium du culte, Kinjikitile, représente ce « moment prophétique »¹⁰ qui coïncide avec l'émergence de nouveaux groupes et intérêts de classe¹¹. Le message de Bokero, à travers la parole de son médium (exécuté au début de la rébellion), proclame que les ancêtres reviendront et les hommes, protégés par la médecine offerte par le prophète, ne pourront être attaqués ni par les animaux sauvages ni par l'homme blanc. Il y aura une grande inondation, seulement les noirs survivront, l'eau magique changera les balles en eau (Wright, 1995, p. 129 et p. 132). La religion proposée par Kinjikitile se fonde sur un réseau culturel bien établi mais est très innovatrice. Elle réussit à rallier plusieurs groupes ethniques.

Certains de ces mouvements ont des accents millénaristes marqués, ces aspects étant le fruit d'une élaboration complexe. Le millénarisme¹² est ici l'expression de l'espoir en un retour impossible au passé précolonial, promu à travers des rituels. Il cache pourtant un « travail syncrétique »¹³ important : la croyance millénariste chrétienne, absente dans la culture précoloniale, est amenée par certaines églises fondamentalistes et protestantes comme élément nouveau et la dialectique avec les formes précoloniales est fondamentale. Cette volonté de retour au passé se fait à travers des aspects culturels anciens qui expriment désormais des croyances nouvelles. Le dialogue entre la « forme » et le « contenu » est le propre des syncrétismes.

Le paradoxe de ces mouvements réside dans le fait qu'ils « doivent être considérés à la fois comme des actes et comme des systèmes, comme réaction concrète et comme ensemble de thèmes culturels ou interculturels repérables et isolables, dans le langage de Bourdieu : comme structure structurante et structure structurée » (Augé, 1982, p. 287). Ce qui est le plus

¹⁰ Marcia Wright (1995, pp. 124-125) définit le moment prophétique comme suit « *one of a conjuncture of new and old in which old beliefs are reshaped to suggest a course of action to a profoundly troubled society* ».

¹¹ « *Research... in this areas shows that defaulting debtors, failed aspirants for jumbeship and people avoiding taxes came together to make the new communities* (Wright, 1995, p. 133). *Women's activism is yet another aspect of the build-up to the Maji-Maji rebellion that deserves close attention* » (Wright, 1995, p. 138).

¹² Le millénarisme ou chiliasme (du grec *khilias*, mille) indiquant la croyance au Millenium, les mille ans durant lesquels le Christ régnera sur terre « plonge ses racines dans le christianisme et plus loin encore dans le judaïsme. La domination romaine sur le peuple juif n'a cessé de favoriser des courants prophétiques et apocalyptiques ... » (Dozon, 1974, pp. 78-79)

¹³ Selon l'expression de Dozon, 1974.

important est le fait de leur reconnaître non pas un caractère de fuite mais une valeur d'interprétation et de maîtrise du monde.

5.1.1. Des millénaristes kikuyu

Le mouvement prophétique kikuyu des années 1920-1930, les *arathi* (en kikuyu : prophètes) ou *Watu wa Mungu*, se rapproche aux mouvements brièvement analysés : son millénarisme exprime des croyances nouvelles dans des formes anciennes ou rénovées.

Plutôt que de parler de la « naissance » de figures religieuses « nouvelles », le prophète de Dieu est l'adaptation du prophétisme kikuyu préexistant. Les *arathi* de cette époque ont des caractéristiques précoloniales marquées surtout en ce qui concerne le mode de communication avec Dieu dont ils reçoivent des « messages » pendant le sommeil, sous forme de rêve ou de vision leur indiquant ce qu'ils doivent faire. Mais si les acteurs religieux de l'époque précoloniale étaient le plus souvent visités par des ancêtres, les *arathi* de cette époque reçoivent exclusivement la parole de Dieu. Il s'agit désormais d'une divinité monothéiste influencée par les thèmes bibliques.

L'émergence prophétique de cette époque intéresse des individus qui ne font pas nécessairement partie d'un lignage d'homme-médecine ou de guérisseurs, mais qui appartiennent plutôt à une classe sociale et à une tranche d'âge précises. Leur identité se fonde et doit être interprétée selon des clivages sociaux amplifiés par le colonialisme. En revenant à leur pratique, celle-ci ne passe plus par l'apprentissage d'un « pouvoir des mains », d'une série de techniques divinatoires, mais se met en place grâce à la connaissance de la Bible, souvent à travers la fréquentation au moins marginale d'une école missionnaire et par l'exercice du « pouvoir de la tête ». La « nouvelle tradition » biblique se greffe sur la religion et le mode de prophétie antérieurs (lecture des rêves et visions, communication avec le monde divin).

Désormais les prophètes bibliques, connus grâce aux missionnaires, indiquent quelle voie choisir pour s'affranchir du colon. Le parcours du prophète est toujours le même : à l'appel de Dieu s'ensuit une retraite de quelques années dans la montagne ou dans un endroit isolé pour une lecture intense (si le prophète est lettré), ou une réflexion sur la Bible. La sortie de la réclusion inaugure la période d'engagement dans la prédication. Les prophètes kikuyu ne se déplacent pas dans des territoires très éloignés. Intrinsèquement liés à leurs sociétés, bien que

dans une dynamique de proximité relative, les prophètes subissent profondément la connexion avec les thèmes politiques et sociaux des différentes époques et parfois ils en sont les protagonistes. Ils se font porte-parole d'une identité kikuyu. Ils discutent sur les problèmes de l'époque. Mais quelle est leur relation avec la « société kikuyu » de l'époque, composite et contradictoire? Quelle est la place du prophète dans cette société et notamment dans la lutte contre le colonialisme? Un élément de réponse peut être apporté par l'impasse sociale existant à l'époque découlant de la rupture et du changement des rapports sociaux. Mais la manière étonnante choisie par les *arathi* pour s'en sortir reste à analyser.

L'histoire des *arathi* ou *Watu wa Mungu* a été traitée seulement dans un nombre restreint d'ouvrages déjà cités constituant nos sources, ainsi que dans les documents administratifs des Archives Nationales du Kenya de Nairobi. *Last but not least*, les témoignages oraux kikuyu, recueillis par les auteurs et en partie par moi-même, constituent aussi une série de données intéressantes et comparatives.

5.2. Les *arathi* chez les auteurs kikuyu engagés

Kenyatta, dans sa monographie sur les Kikuyu, présente les *arathi* comme étant à l'origine d'une « nouvelle religion de l'Afrique de l'Est ». D'après lui, leur naissance est déterminée par cette « crise de la clitoridectomie » (ou circoncision féminine) qui a généré la scission des chrétiens kikuyu et des églises missionnaires et à la création des églises indépendantes (Kenya, 1992 (I^o 1938), p. 273). Pourquoi Kenyatta, éduqué dans les églises et les écoles missionnaires, ne choisit-il pas de présenter comme « nouvelle » la religion élaborée par une branche qui a fait scission par rapport à ces églises (par exemple l'AIPCA)? Pourquoi choisit-il le groupe exigu de « prophètes kikuyu »? Son discours trahit sa volonté de saper les controverses kikuyu, les prophètes étant le plus souvent détestés par leurs frères ethniques.

Cette religion est très originale, il s'agit de l'expression d'une « kikuyauté » religieuse et prophétique qui plaît à l'auteur. Elle est aussi indépendante, au moins en apparence, par rapport aux missions. Les *arathi*, et plus tard les *akurinu*, sont tous des Kikuyu, tandis que dans les autres églises indépendantes le caractère ethnique n'est pas exclusif. Finalement, ces prophètes représentent le « côté religieux » de la lutte politique des Kikuyu contre les Britanniques. Kenyatta les déclare non-politiques, mais leur opposition globale à l'interdiction

de la circoncision féminine et au colonialisme ne lui échappe pas. Il les appelle aussi *Watu wa Mungu*, en kiswahili « les gens de Dieu ».

Ce sont des hommes et des femmes intéressés surtout par l'aspect religieux de la vie. Ils se comportent comme des « saints » et affirment communiquer directement avec Dieu qui leur a donné le pouvoir de connaître le passé ainsi que le présent, et d'interpréter ses messages pour la communauté. D'où leur nom *arathi* (prophètes). Ils voyagent souvent en groupe et affirment avoir une mission sacrée. Ils ont renoncé à leurs propriétés et à leurs maisons. Leurs rites sont « un mélange de religion kikuyu et de religion chrétienne ». Ils ajoutent un élément entièrement nouveau : dans leurs prières ils imitent les cris des bêtes sauvages et en même temps ils tremblent violemment, symptôme de possession du Saint-Esprit. Ils ont une manière toute particulière de serrer la main et affirment posséder une force physique surnaturelle. Ils croient être des élus et s'identifient aux tribus perdues d'Israël cités dans la Bible. Ils affirment aussi que l'argent est la racine de tous les maux . Certains ont brûlé des articles étrangers qu'ils considèrent comme impurs et qui ainsi peuvent gâcher leur sainteté nécessaire pour entretenir une bonne relation avec Dieu. Ils essayent de soigner les malades et croient fermement dans la Bible, mais aussi dans la « communion avec les ancêtres ». Ils sanctionnent la polygamie. Les *Watu wa Mungu*, conclut l'auteur, « ne font pas de politique et n'appartiennent à aucune organisation politique » (Kenya, 1992 (I^o 1938), pp. 273-278).

Une remarque est à faire : l'« élément nouveau » dont parle Kenya en ce qui concerne les prières des *Watu wa Mungu* est une possession pentecôtiste, signe évident de l'influence des fondamentalistes protestants.

L'ancien *morathi* (prophète) Elijah Kinyanjui, a son explication de l'émergence des prophètes kikuyu. Après avoir choisi des hommes pour réclamer l'indépendance du Kenya, Dieu « ...à partir de 1927 commença un nouveau travail et fit surgir des hommes pour devenir *aroti* (rêveurs), des gens du Saint-Esprit, ou prophètes ; tout le monde les appela *akurinu*, parce qu'ils étaient des prophètes et des interprètes de la Parole de Dieu... Dieu choisit aussi un troisième groupe d'hommes qui s'appelèrent « indépendants », qui se basèrent non sur les étrangers mais sur leurs propres efforts, en attendant l'Esprit de la Pentecôte en restant sur

leurs pieds dans les églises indépendantes ... (Dieu) leur montra¹⁴ des prières nouvelles et saintes et également une nouvelle interprétation de la Parole de Dieu et une manière spirituelle de la lire ... » (Kinyanjui, 1973, pp. 124-125).

Le groupe autonome des prophètes de la fin des années 20 use des anciennes pratiques de communication avec le divin à travers les rêves et les visions de l'époque précoloniale. Kinyanjui témoigne de cette continuité. Cependant, le Dieu que les prophètes connaissent est définitivement monothéiste. Une véritable Révélation divine impose aux prophètes kikuyu des formes de prière et des interprétations bibliques nouvelles, mais la croyance en Dieu n'est pas, elle-même, questionnée et le changement apparaît masqué : « les gens du Kenya, avant ces jours-là, avaient toujours invoqué Dieu et prié Dieu ensemble » (Kinyanjui, 1973, p. 125). Les Kikuyu eux-mêmes, répétant ainsi le discours des missionnaires, ont souligné la compatibilité¹⁵ entre leur religion et la religion chrétienne, au point que la première s'est trouvée confirmée par la deuxième. Mais la compatibilité entre les dieux est aussi signe de leur égalité : un tel discours est donc aussi politique.

Kinyanjui souligne plus clairement le côté « engagé » des *arathi* d'époque coloniale. Kenyatta fait ressortir l'aspect essentiellement religieux de leur action, bien qu'il parle aussi de leur persécution par les autorités coloniales, Kinyanjui ajoute des éléments précieux pour comprendre leur attitude : « Il fut clairement révélé à quelques-uns de ces prophètes par le Saint-Esprit que les Européens devaient, à la fin, partir et laisser le Kenya. Sur cette question, ils prièrent Dieu, qu'à la fin les Européens partent du Kenya¹⁶ ». Les prophètes *Watu wa Mungu*, rappelant en cela les anciens prophètes de guerre, sont à l'œuvre avec leurs rites et leurs prières pour chasser les Européens. Leur engagement est bien différent de l'abstentionnisme d'autres communautés religieuses, comme les membres du Réveil de l'Afrique de l'Est qui prêchent la fraternité et le cosmopolitisme (Maupeu, 1991).

Il est donc certain que les *arathi* espèrent le départ des Européens, cependant leur manière de tenter de les chasser demeure essentiellement rituelle. Mais leur étrangeté, leur refus de se plier aux règles en prétextant des ordres divins leur attirent les foudres des Anglais. Leur

¹⁴ Aux *aroti* et aux *indépendants*.

¹⁵ Cette compatibilité est mutuellement soulignée : « *Missionaries found Kikuyu belief had points of congruence with their own* » (Lonsdale, 1999, p. 211).

¹⁶ Kinyanjui, 1973, p. 125.

affrontement est inévitable puisque le pouvoir colonial exerce un contrôle préventif contre tout foyer de résistance.

5.3. Les « faux prophètes » et les documents de l'administration coloniale

Tout discours sur le prophétisme a son double dans l'image du faux prophète. Pour les missionnaires les prophètes authentiques sont ceux de la Bible. Les Africains se prétendant tels ne peuvent être que des imposteurs. Les *Watu wa Mungu* sont ainsi identifiés à des faux prophètes par les missionnaires engagés dans la lutte contre la « circoncision féminine », à l'instar du Révérend Arthur de la Mission Ecossaise (Church of Scotland Mission, 1931, pp. 49-50) et du Révérend Pich, (Pich, 1934, pp. 84-86). D'autres auteurs de l'époque coloniale sont particulièrement durs : Farsons souligne leur propension pour la violence et les appelle « primitifs » (Farsons, 1949, pp. 218-230). L'administrateur H. E. Lambert voit dans le mouvement religieux le préambule de la lutte politique et nationaliste des Mau-Mau (Lambert, 1952, p. 21). Cette mauvaise réputation est longue à s'effacer aussi par la suite : Welbourn décrit les *Watu wa Mungu* comme un groupe ayant un niveau moral discutable et aucun respect pour les autorités (Welbourn, 1961, p. 140). Neckebrouk affirme que les prophètes « s'écartent pourtant de la tradition kikuyu par la pratique d'une sorte de communisme sexuel. Ils couchent indistinctement avec toutes les femmes et filles qui acceptent de les suivre » (Neckebrouk, 1978, p. 182).

5.3.1. Les persécutions des années 1930

Pour les Britanniques, les « faux prophètes » apparaissent en 1930-31. Les administrateurs s'occupent d'eux pour deux raisons principales : les prophètes défient la loi en séjournant à leur gré dans des districts auxquels ils n'appartiennent pas pour prêcher et convertir. Surtout ils y tiennent des réunions illégales. En février 1931, le Commissaire du district de Kiambu renvoie à Fort Hall (aujourd'hui Murang'a) un groupe de cinq hommes et trois femmes qui affirment être en « pèlerinage » vers les Ngong Hills : à Kiambu ils auraient eu de nombreux adhérents. Ils enseignent qu'il ne faut pas porter de vêtements européens, seulement des peaux et des tuniques blanches. Il ne faut pas bâtir de maison, mais vivre dans des refuges en chaume. Il ne faut ni cultiver ni planter puisque Jéhovah fournira la nourriture à ses fidèles. Personne ne doit fréquenter les écoles du Gouvernement ou celle des Missions. Personne ne doit être baptisé dans une Mission. Cette attitude inquiète les administrations, mais de quoi

s'agit-il exactement ? D'un simple groupe de fanatiques dont les leaders aboient comme des chiens et se produisent dans des contorsions? Ou bien des alliés de la *Kikuyu Central Association* ?¹⁷

La répression et les condamnations qui s'ensuivent vont jusqu'à six mois de travaux forcés, même si les autorités reconnaissent bientôt que les gens n'appuient pas les prophètes et qu'il n'y a pas danger pour la paix et pour l'ordre¹⁸. Les années immédiatement suivantes ne portent pas de signe des *arathi*.

Pourtant leur « moment prophétique » ne tardera pas, même s'il ne causera pas la révolte, mais l'assassinat de trois prophètes. En février 1934, dans la forêt de Ndaragu, Joseph Nganga, Samuel Muinami et John Mungara sont attaqués et tués par une patrouille. Selon l'inspecteur européen Brookes, les trois Kikuyu tirent des flèches en premier sur la police, qui est à la recherche d'un assassin. Les hommes crient « *kuomba Mungu, kuomba Mungu* » ils ne s'enfuient pas mais, au contraire, poursuivent les policiers qui ouvrent le feu. Les militaires sont acquittés lors du procès. Le magistrat décharge la police de toute responsabilité¹⁹.

Les versions sont discordantes : les auteurs Kikuyu (Kenyaatta, Kinyanjui) accusent la police d'avoir cherché un prétexte pour attaquer et massacrer les prophètes²⁰. Il est vrai que les autorités craignent que les *arathi* deviennent « politiques ». Mais il demeure évident que l'emploi d'armes à feu contre des flèches - si des flèches ont été tirées - a mis les religieux dans une position d'infériorité manifeste. Autre hypothèse possible pour comprendre le drame : les *arathi* semblent presque vouloir cette fin tragique, la seule possible pour répondre à leur volonté de sacrifice qu'ils avaient annoncé dans une prophétie récente. Murray rappelle le témoignage de Kinyanjui, selon lequel : « 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 activité à sa fin » (Murray, 1973, p. 207). Cette prophétie *a posteriori* reflète néanmoins l'esprit du temps. Seule une intervention divine pourrait arrêter la persécution et l'avancée des étrangers. Peut-on croire que Joseph, Samuel et John aient cherché une solution

¹⁷ KNA : DC/FH/ 2/1/4, 30/3/31.

¹⁸ KNA : DC/FH/2/1/4, 30/4/31.

¹⁹ KNA : Extrait du quotidien « *The Standard* », février 1934.

²⁰ Kenyaatta, 1992 (I^o 1938), p. 278-279 ; Kinyanjui, 1973, p. 125.

ultime comme on effectue un rituel, afin de prouver la justesse de leurs prophéties et d'accélérer le cursus de l'histoire ?

Après la tuerie, l'attention des Britanniques contre le mouvement s'intensifie. Les *arathi* sont souvent armés d'arcs et de flèches, probablement pour leur défense symbolique plus que pour une utilisation réelle, mais ce fait ne plaît pas. La répression apparaît aux administrateurs le meilleur moyen de prévention : des ordres sont promulgués selon lesquels la fabrication et le port d'arme est condamné sous peine d'arrestation²¹ et toute réunion de *Watu wa Mungu* est formellement interdite²² (Murray, 1973, pp. 208-209). Des enquêtes essaient de cerner le phénomène. Les administrateurs veulent comprendre quelle est l'ampleur réelle du mouvement. On avance déjà des interprétations : les *arathi* seraient des malades d'hystérie certainement et seraient suivis par des jeunes filles, avec lesquelles ils auraient des relations d'amour libre²³.

Le réseau tissé par les Anglais porte ses fruits. Ils découvrent progressivement les noms des leaders ainsi que les lieux de réunion et de culte. Le soupçon d'un lien avec la KCA demeure important, surtout de la part de certains missionnaires, dérangés par l'action des *arathi*²⁴. En effet, le mouvement est visible et invisible à la foi. Déjà vers la fin février 1934, le *District Commissioner* (DC) de Fort Hall affirme que leur activité est en baisse depuis un moment : les leaders du mouvement sont régulièrement employés et ont coupé leurs barbes²⁵.

Les administrateurs envoient des informateurs partout : « Z.223 » fournit un compte rendu détaillé grâce à sa participation à une cérémonie dans une petite église à Kigoya (Fort Hall *district*) : avant de rentrer à l'église il voit 15 personnes dehors qui chantent, puis d'autres personnes sont arrivées en groupe, dix ou quinze à la fois. A neuf heures tout le monde rentre dans l'église. Les fidèles sont nombreux : environ cent soixante quinze personnes rentrent, d'autres restent dehors parce qu'il n'y avait plus de place. En tout, plus de trois cents personnes, hommes et femmes. Beaucoup d'*arathi* sont arrivés de Kijabe dans le district de Kiambu. Pendant la prière, quatre membres de la KCA arrivent également. Le leader des prières à cette

²¹ KNA : *Order n.2 of 1934*. DC/FH/2/1/4.

²² KNA : *Order n. 3 of 1934*. DC/FH/2/1/4.

²³ « *They were obviously under the influence of some kind of hysterical and were followed about by young girls, with whom they had free love relations* ». KNA : DC/FH/2/1/4, 19/2/1934.

²⁴ C'est le cas du chef de l'*African Inland Church* de Kijabe, Mr. McKendrick. KNA : DC/FH/2/1/4, 24/2/1934.

²⁵ « *I am informed that the leaders of the movement in that District are now normally employed and would appear to have given up their beliefs as they have shaved off their beards...* ». KNA : DC/FH/2/1/4, 27/2/1934.

occasion est Thuo wa Muikamba. Les *arathi* lèvent les mains en haut en priant et rugissent comme des lions. Thuo prêche et dit que la fin du monde est proche et que le Règne de Dieu viendra bientôt. Les leaders demandent de prier pour les *arathi* tués par balle par les Européens²⁶.

Mais selon le DC de Fort Hall rien ne peut les faire condamner puisqu'ils payent leurs taxes et obéissent aux injonctions de leurs Chefs et Tribunaux²⁷.

L'opinion des missionnaires est particulièrement dure. Mr McKendrik, le chef de l'AIM collabore avec les administrateurs et donne les noms de membres de la « secte » ainsi qu'un plan pour retrouver leurs lieux de réunion. Il a une attitude méprisante envers les prophètes et réfère plusieurs cas d'hommes qui prétendent avoir eu des messages de Dieu ou des esprits. Cette forme de possession semble très répandue à l'époque. Selon le missionnaire il s'agit d'hystérie et de maladie mentale. De toute manière ces *ex-mission boys* sont, pour lui, des véritables imposteurs ou, au moins, des fanatiques. McKendrik estime la collusion des prophètes avec des forces politiques kikuyu probable ; il y a aussi un risque de rébellion, puisque les prophètes s'arment de plus en plus et certains ne paient pas les taxes. L'hostilité des *Watu wa Mungu* contre la Mission n'est pas ouverte, cependant il y a une haine souterraine²⁸.

Le père Chilardi de la Mission Rocho, dans le district de Fort Hall, donne également des informations à l'administration, cependant il s'abstient de juger aussi durement les prophètes. Il ne craint pas d'être victime de violences, cependant il pense que l'engagement anti-européen des *Watu wa Mungu* est évident. Au début c'était une « secte religieuse - dit le père - « qui s'est

²⁶ « *When I arrived at the church I met 15 people standing outside the Church chanting. This was about 8.30 a.m. I also waited outside, and other people came in group, of 10 or 15 at a time and at 9 a.m. the people all entered the church. I think about 175 people entered and some others remained outside as there was no more room for them. There were over three hundred in number including women and girls... There were many Arathi who had come from Kijabe in Kyambu District... During the prayer 4 members of the K.C.A. arrived and...took part in prayers... Thuo wa Muikamba was the leader of the prayers on this occasion. The arathi and other members put up their hands when praying and roared like lions. Thuo then preached to the audience about the religion, saying that the world would come to an end soon and the Almighty God's Kingdom is coming forward. They further requested the audience to pray for the Arathi who were shot dead by the Europeans at Ndarugo Forest ... so that God may take and keep their souls in good places* ». KNA : DC/FH/2/1/4 , 19/3/1934.

²⁷ KNA : DC/FH/2/1/4, 29/3/34.

²⁸ « *There does not seem to be an open hostility by these « Watu wa Mungu » against the Mission but I know there is an underlying hatred* ». KNA : DC/FH/2/1/4, 24/2/1934.

transformée en une secte avec de la haine contre les européens »²⁹. Il pense aussi que ce groupe pourrait prendre la place de la KCA qui est en train de s'éteindre dans la Réserve.

La relation des *arathi* avec les missionnaires est nécessairement compétitive. On a raison de croire que des membres importants du mouvement sont issus de l'AIM de Kijabe et Githumu, qui ont fait scission à cause d'une incompatibilité croissante avec les missionnaires. Les *arathi* proposent une interprétation religieuse du monde qui tient désormais compte de la Bible et détache définitivement le christianisme du monopole des Missions, compromises avec le pouvoir colonial et intransigeantes en matière de coutumes. Ces dernières n'acceptent pas l'indépendance religieuse qui éloigne les croyances et les croyants de leur contrôle et qui les empêche de promouvoir, à travers la croyance religieuse, un changement plus profond de la société africaine.

En 1934 plusieurs *arathi* sont emprisonnés. L'officier de Police décrit ainsi les prophètes : ouverts à la discussion, ils semblent être plutôt « dérangés ». Ils n'ont pas essayé de convertir d'autres personnes, mais ils restent entre eux. On a effectivement retrouvé toutes leurs citations dans la Bible. Ils ont tous eu les mêmes hallucinations et ils n'ont pas appris cette forme de religion par quelqu'un d'autre. Ils semblent sincères et fanatiques. Ils portent des armes mais c'est plutôt pour une protection symbolique. Selon l'officier de Police cette explication doit être véridique puisqu'ils abhorrent le contact avec le sang³⁰.

Les persécutions de 1934 poussent sans doute les *arathi* à se replier dans l'attente d'un moment plus favorable pour leur prédication. Le mouvement n'a jamais cessé ses activités, mais les membres se plient aux contraintes de l'époque : Kinyanjui se rappelle du temps où « personne n'était autorisé à avoir la barbe ou à marcher deux par deux » (Murray, 1973, p. 211, témoignage oral). Le dernier témoignage de 1934 remonte à octobre : un officier de la Police de Thika écrit à propos des *Watu wa Mungu* que leur dernière théorie est que Dieu se trouve dans le Mont Kenya ; ils s'efforcent donc de faire une liste des gens pour aller vivre là-bas³¹.

²⁹ « *I think at first it was a religious sect with entirely religious motives. Now I believe it is a sect with hatred against European generally. I believe it to be more or less a secret sect which will become seditious... I do not fear in any way, and I do not think they would harm me or any of the sisters* ». KNA : DC/FH/2/1/4, 28/2/1934.

³⁰ KNA : DC/FH/2/1/4, 21/5/1934.

³¹ « *Their latest theory is that their God is in Mount Kenya and they are endeavouring to enlist people to go and live there* ». KNA : DC/FH/2/1/4, 13/10/1934.

A l'époque les *arathi* escomptent fortement un changement de leur situation. Leur croyance millénariste implique la confiance en un bouleversement de leur condition sur terre à travers la pratique des rituels anciens ou « contaminés ». Leur discours est plus messianique qu'eschatologique. La promesse se réalise sur terre : c'est plutôt en un nouvel âge d'or qu'ils croient et en la renaissance d'un passé heureux. Cependant l'accusation de primitivisme de la part des administrateurs anglais n'est pas valable, puisqu'ils véhiculent des éléments nouveaux, notamment bibliques et proposent une lecture de la société qui tient implicitement compte des changements. Leur « stratégie du repli » montre que les *arathi* ont su s'adapter aux difficultés présentes et attendre un moment plus propice.

Pendant le restant des années 30 la situation semble s'améliorer. Par conséquent l'administration prête peu d'attention à leurs activités. Le problème est désormais ailleurs, avec la croissance des mouvements politiques. Mais le calme n'est qu'apparent et les déplacements des prophètes pour de nouvelles conversions continuent. On signale des actions dans des zones plus éloignées comme Embu et Meru : en juillet 1935 le *Provincial Commissioner* informe que les membres de la secte de Kijabe se sont maintenant déplacés dans le district de Chuka³². Ndung'u utilise un imaginaire biblique quand il explique cette épisode comme l'« exode de Meru ». Dans cette zone, les *Watu wa Mungu* auraient négocié de la terre à cultiver avec d'autres églises indépendantes. Certains seraient restés définitivement, certains seraient revenus plus tard, pendant les années 40 (témoignage oral dans Murray, 1973, p. 211 ; Ndung'u, 1994, p. 137-145).

Cette période est liée à l'expansion progressive : les documents attestent, pour la première fois, la présence d'*arathi* dans des fermes « blanches » de la Rift Valley³³. En 1938 la KCA conteste une nouvelle arrestation et des emprisonnements de leaders des *Watu wa Mungu*³⁴.

³² KNA : DC/FH/2/1/4, 17/7/1935.

³³ KNA : DC/FH/2/1/4, 9/8/1935.

³⁴ KNA : DC/FH/2/1/4, 4/7/1938.

5.4. Définition des groupes, scissions et contaminations

Dans les années 1920-1930, l'organisation des communautés de prophètes est mal connue.

Grâce aux sources administratives on peut conclure qu'ils forment de nombreuses petites communautés (quelques dizaines d'adhérents chacune) d'hommes et de femmes qui vivent ensemble dans une sorte d'isolement par rapport à la société kikuyu.

Ces groupes se réunissent périodiquement pour célébrer des cérémonies. On imagine facilement que les rôles ne sont pas bien définis, que le leadership est surtout défini sur la base du prestige et du caractère individuel, ainsi que sur la base de l'âge, et que certains individus peuvent se distinguer, cependant il n'y a pas de véritable « chef » parmi les *arathi*.

Si la clitoridectomie est une issue qui fait l'unanimité parmi les *arathi*, quelques divergences se produisent à cause de la question du choix entre la polygamie ou la monogamie qui détermine l'adhésion à un groupe particulier. La nouvelle génération de Fort Hall, guidée par Samuel Thuku, choisit, à ce propos, le retour aux « traditions kikuyu » confortées par l'opinion selon laquelle les patriarches de la Bible sont aussi polygames. A l'opposé, les *arathi* de Kiambu, la rejettent et trouvent, eux aussi, leur justification biblique (Ndung'u, 1994, pp. 150-151 ; Murray, 1973, p. 212 et p. 216).

Pendant les années 40, les communautés *Watu wa Mungu* se déplacent massivement ; leur présence dans la Rift Valley est très importante. Des nombreuses migrations les mettent en contact avec d'autres églises *Roho* (de l'Esprit) et également avec les thématiques du Réveil Est-Africain. Des emprunts s'ensuivent et certains des prophètes kikuyu adoptent par exemple la croix rouge des Luhya et leurs tambours (Ndung'u, 1994, pp. 142-145).

Dans un compte-rendu de 1942, le DC de Kiambu, H.E. Lambert analyse le mouvement en profondeur, analyse inhabituelle pour un document administratif. Il donne ainsi un certain nombre d'informations sur les changements et les influences qui intéressent les prophètes kikuyu³⁵. Lambert souligne la différence entre deux groupes d'*arathi* : la *Saturday branch*, connue aussi sous le nom de *Seventh Day* (Septième Jour) et la *Sunday branch*.

³⁵ KNA : DC/FH/2/1/4, 23/6/1943.

Les adhérents des deux branches portent le turban blanc, mais le groupe *Saturday* a adopté la croix rouge brodée avec les lettres S et D. Lambert affirme que les deux formations sont désormais dissociées et *Seventh Day* subit l'influence des groupes Maragoli et Kisii (église *Seventh Day*) de la Nyanza Province Ouest du Kenya).

Il souligne aussi un changement par rapport aux prophètes du passé. A son époque, les prophètes ne vont pas si loin dans la répudiation des institutions, coutumes et manières étrangères. Ils s'habillent avec des vêtements de manufacture étrangère et ils ne refusent pas de voyager en bus ou en bicyclette ou encore d'utiliser des casseroles en aluminium. D'autre part, ils maintiennent quelques-unes des antipathies originaires : ils mettent rarement des bottes ou des chaussures ; tous leurs bâtiments doivent être construits avec du matériel local et un de leurs préceptes (pas forcément suivi, ajoute l'auteur) est que l'argent est la racine de tous les maux. Selon Lambert, ils condamnent toujours l'enseignement missionnaire et ont leurs écoles dans lesquelles on enseigne uniquement la religion basée essentiellement sur l'Ancien Testament.

D'autres caractéristiques concernent le type de rituel : l'utilisation des tambours pendant des meetings et l'immersion totale pendant le baptême. L'influence d'autres groupes religieux sont, selon Lambert, très importantes : des groupes protestants de la *Salvation Army*, l'*Oxford Group* ou bien le Méthodisme Primitif, les catholiques et aussi l'islam, par exemple dans le choix du turban, ont tous influencé les pratiques et les croyances des *arathi*.

La coutume de rugir comme des lions, basée sur le chapitre cinquième d'Isaïe, n'est plus « très à la mode ». Selon Lambert c'est l'imitation des autres religions qui a amené les prophètes à se transformer progressivement : « *Imitation, indeed, is the basis of the ritual and the « back-to-Kikuyu » principles of their forerunners (who themselves found it impossible to formulate an attractive ritual from native custom alone) is less in evidence* »³⁶. Les *arathi* arrivent même à répudier certaines de leurs coutumes précoloniales, comme l'initiation féminine, la consommation de d'alcool et de sang de vache, mode maasai très répandue parmi les Kikuyu, et apparemment ils ne payent pas pour les épouses.

³⁶ KNA : DC/FH/2/1/4, 23/6/1943.

Les *arathi* des années 1940, selon Lambert, se sont adaptés à la situation : ils ne portent ni arc ni flèches parce que c'est interdit, acceptent les travaux en commun et se plient aux lois temporelles. Cependant, l'autorité est écoutée dans la mesure où ses demandes ne diffèrent pas des ordres du Saint-Esprit, qui décide pour eux en dernier ressort.

Finalement, cette attitude le décourage de travailler dans les fermes des *settlers*. En outre ils font de la résistance passive à l'égard des médicaments et des vaccins préventifs et ne participent pas aux travaux communs. Quelques-uns des leaders vivent totalement isolés et sortent seulement la nuit.

Mais pourquoi attirent-ils tellement de fidèles se demande Lambert?

Il apporte plusieurs explications. Les raisons peuvent être psychologiques : il s'agit peut-être d'une réaction à la complexité de la vie actuelle et à la compétition croissante au sein de la société kikuyu. Il n'est pas surprenant, en effet, d'assister à ce genre de tentatives si on considère la précipitation du nouveau système économique, sa complexité et la lutte pour la survie que les individus doivent mener actuellement. Les personnes ne sont plus capables de faire face, comme avant, à la responsabilité commune. « Il ne fait aucun doute que les gens concernés ne pouvaient pas choisir une méthode plus efficace d'autodéfense que la justification par la foi, comme méthode efficace d'autodéfense contre les conséquences normales de la non-coopération avec le Gouvernement et avec leur tribu »³⁷. Le rapport de Lambert concerne des groupes qui ont choisi d'abandonner certains traits caractéristiques, mais il est vrai que chaque communauté assume des marques différentes et originelles par rapport au contact culturel auquel elles sont soumises. A propos de la circoncision féminine, celle-ci reste généralement pratiquée par les *arathi*.

Dans les années 1940, la présence des *arathi* dans les fermes des *settlers* dérange à cause de leur résistance passive qui étonne et énerve les Blancs. En 1946 leur présence est signalée dans la Rift Valley où ils « influencent surtout les jeunes » et semblent encourager la désobéissance aux colons³⁸. Cependant leur activité semble s'amplifier surtout dans le *Highlands* (hautes terres blanches). En effet les DC de Kiambu, Nyeri, Meru et Embu rapportent, que de telles activités religieuses sont en déclin dans leur zone³⁹, par contre le DC de Fort Hall souligne une

³⁷ « *There is no doubt that the people concerned could scarcely have chosen a more effective method of self-protection from the normal consequences of non-cooperation with Government and their tribe than that of justification by faith* ». KNA : DC/FH/2/1/4, 23/6/1943.

³⁸ KNA : DC7FH72/1/4, 20/5/46.

³⁹ KNA : DC7FH72/1/4, 20/5/46.

recrudescence des actions des *Watu wa Mungu*, surtout dans des zones précises. L'administrateur préconise d'empêcher la construction de lieux de culte⁴⁰.

Dans les années 50, avec l'Etat d'Urgence⁴¹, les Kikuyu sont cantonnés dans des villages. Le problème des *Watu wa Mungu* s'accroît puisque leur hostilité à des pratiques telles que les soins modernes et la vie « en commun » suscitent l'antipathie des autres Kikuyu et des craintes en cas d'épidémie (Murray, 1973, p. 222). Les réactions de l'administration restent identiques : ils découragent toute initiative et renvoient systématiquement les *arathi* qu'ils trouvent en dehors de leur district⁴². Mais les efforts se concentrent désormais sur le mouvement politique Mau-Mau.

Au début des années 50 il faut également signaler, dans les documents officiels, la preuve de l'activité d'un autre groupe religieux dans la Province Centrale, les *Dini ya Ruanda*, c'est-à-dire les gens du « Réveil Est-Africain ». Ce mouvement, né en 1937 au Rwanda, influencera avec ses thèmes religieux aussi les groupes des prophètes kikuyu. Des leaders de la zone de Mugoiri (Murang'a) sont arrêtés pour avoir tenu une cérémonie non autorisée de baptême dans le Maragua river, puis relâchés. Leurs croyances sont ainsi décrites : ils sont *Ahonoku wanoamini kwa Roho mtaketivu* (sauvés, ils ont remis leur foi au Saint-Esprit). Ils sont baptisés par immersion totale, n'utilisent pas de noms chrétiens et refusent de prêter le serment kikuyu.⁴³

A partir de 1957 les *arathi* sont engagés dans un processus de reconnaissance de leur culte. Ils sont, d'une manière évidente, de moins en moins marginalisés et désormais la présence de prophètes lettrés n'est pas exceptionnelle. Bien que refusées, plusieurs demandes sont envoyées à l'administration pour obtenir des allocations de terre pour la construction légale d'églises⁴⁴ et pour obtenir une réelle liberté d'action. Le plus actif dans ce processus est Henry Maina de Fort Hall qui revendique « le droit de prêcher en ville et ailleurs dans le district les dimanches... »⁴⁵

⁴⁰KNA : DC7FH72/1/4, 18/7/46.

⁴¹ L'Etat d'Urgence est proclamé le 14 octobre 1952, suite à l'assassinat d'un chef kikuyu loyaliste par des rebelles kikuyu.

⁴² C'est le cas, en avril 1952, d'un groupe qui, provenant de Fort Hall attend à Embu le transport pour aller prêcher à Meru. Le DC de Fort Hall ordonne à celui de Embu de les renvoyer et, en cas de refus, d'agir contre les leaders, comme l'année passée, preuve que les activités, à Fort Hall n'ont jamais connu un moment d'arrêt. KNA : DC/FH/2/1/4 : 21/4/52.

⁴³ KNA : DC/FH/2/1/4, 13/9/52.

⁴⁴ KNA : DC/FH/2/1/4, 18/7/57 ; 11/8/57.

⁴⁵ KNA : DC/FH/2/1/4, 18/7/57.

ou de « prêcher la parole de Dieu aux membres de la religion en ville ». La réponse devait encore être négative.

A partir de 1958 les églises des *Watu wa Mungu* commencent à obtenir la permission d'être enregistrées : la première branche de la *Holy Ghost Church of Kenya* est enregistrée cette année là. En 1959 le groupe de la *God's Word and Holy Ghost Church* de Thika est enregistré et affirme ne pas être contre le gouvernement. L'*Holy Ghost Church of East Africa* existe légalement dès 1960. Selon Murray, au moment de l'Indépendance on recense au moins une dizaine de groupes avec quelques milliers d'adhérents⁴⁶.

5.5. Dynamiques sociales : les *Watu wa Mungu* et leurs communautés

On peut analyser l'histoire du mouvement *Watu wa Mungu* en tenant compte des divisions et de la compétition à l'intérieur des communautés kikuyu qui étaient, selon les mots de Lonsdale « *always a fragmented set of parochial societies* » (Lonsdale, 1990, p. 395). Les tensions entre les groupes s'intensifient à cause de la présence des colons et des missionnaires.

Lonsdale identifie plusieurs niveaux de conflit à cette époque : celui entre les pères et les fils, et celui entre les riches et les démunis. En outre, le droit de descendance se renforce contre le devoir du service et de l'alliance. Les changements d'équilibre sociale fondent un clivage entre Kikuyu « traditionalistes » et lettrés. Finalement une dernière opposition concerne les hommes et les femmes (Lonsdale, 1992, p. 360).

Le premier conflit, celui entre les anciens et les jeunes concerne aussi les prophètes. Les *arathi* représentent un nucleus rebelle de cadets. Les chefs et les anciens kikuyu ne se limitent pas à une attitude hostile, mais vont jusqu'à dénoncer les *arathi* à l'administration et sont des spectateurs passifs des punitions sévères que l'on peut leur infliger. Dans des documents ils apparaissent comme très jeunes⁴⁷ et désobéissants à l'autorité des anciens pour suivre les injonctions d'un Seigneur plus puissant. Une tentative de ce genre n'est pas entièrement nouvelle si on considère les tensions qui ont toujours traversé la société kikuyu entre les anciens, détenteurs du pouvoir politique et les guerriers, jouissant d'une position de prestige et

⁴⁶ Murray, 1973.

⁴⁷ « *They were hardly boys in age* ». KNA : DC/FH/2/1/4, 19/2/34.

pouvant s'enrichir rapidement. Les extrêmes auxquels les *arathi* arrivent sont inconcevables dans la société précoloniale, mais ils ne sont pas étonnants dans un contexte où une autre classe de jeunes, les *athomi*, prétend au leadership sous prétexte d'être éduqué. Les *arathi* ne font pas partie (rares cas excepté) de cette classe éduquée. Leur nouvelle identité se sert néanmoins de l'autorité d'un livre pour renforcer leurs prétentions d'émancipation. Dans la Bible ils puisent tout leur savoir et leur conduite. Les anciens n'apprécient guère quand cela comporte une rupture du code législatif kikuyu. Dès que possible ils infligent aux *arathi* de lourdes condamnations. Par exemple, le prophète Elijia Kinyanjui raconte : « les anciens de la cour étaient incapables de décider quoi faire avec nous.Nous nous sommes retrouvés dans la grande cour de Dagoretti. C'était quand nous avons été condamnés. Les anciens étaient très fâchés et ont demandé de longues condamnations pour nous⁴⁸.... L'Européen chargé de cette cour est venu et a déclaré que le gouvernement des blancs voulait une condamnation de deux mois seulement.. ».⁴⁹

La cause de l'hostilité des anciens est sans doute liée au mépris que les jeunes prophètes affichent par rapport à certaines coutumes. Ils défient les règles les plus importantes de la reproduction sociale en refusant de payer la dot. Ce fait entraîne des conséquences graves sur le plan social : il ne s'agit pas seulement de la perte d'un patrimoine potentiel pour les familles des jeunes femmes, mais d'une véritable révolution du système social. Pour accéder au statut d'homme marié, le jeune doit consacrer plusieurs années à la capitalisation des biens, soit à travers les activités militaires, soit en travaillant la terre du père et en gardant le troupeau. Par le mariage seul il accédera au statut d'ancien, aura sa terre et sa maison. Grâce au mariage et à la circoncision de son premier enfant, il pourra accéder aux étapes successives du pouvoir politico-religieux dans sa communauté. Ceci est désormais compromis. L'ascension sociale devient complexe voire impossible pour les moins riches à cause du manque de terres, des taxes à payer, du changement des rapports sociaux. Le pouvoir politique est hypothéqué par des structures imposées par les colons favorisant les riches. En quoi doivent donc espérer les nouvelles classes d'âges sinon à se creuser une niche pour pouvoir grandir en tant qu'hommes ? Et pour grandir et devenir hommes ils ont besoin de femmes.

⁴⁸ Deux ans et trois ans.

⁴⁹ Elijah Kinyanjui, 15 mars 1972, en référence au procès de février 1934. (Murray, 1973, p. 209).

Le deuxième niveau de conflit, celui entre les riches et les pauvres, est évident en ce qui concerne les *arathi*. Plusieurs documents témoignent de l'hostilité ouverte des chefs kikuyu (riches propriétaires fonciers) aux *arathi* appartenant souvent à la classe des petits propriétaires ou à celle des paysans sans terre. Certains chefs accusent les *Watu wa Mungu* de compromettre la paix et l'ordre dans la Réserve, mettant en garde les administrateurs du danger d'une escalade du mouvement et conseillant sa suppression⁵⁰. Les chefs sont l'émanation du pouvoir colonial et ils ont tout intérêt à éliminer un groupe anti-européen qui met en danger leur autorité et leur crédibilité aux yeux des Britanniques et des autres Kikuyu. Ils les accusent de s'armer illégalement⁵¹, de ne pas payer les taxes et de ne pas respecter les officiers de l'administration⁵² et, surtout, de ne pas payer la dot pour les filles qu'ils entraînent avec eux⁵³.

Entre la descendance et l'alliance, le troisième clivage entre les Kikuyu à l'époque, les prophètes choisissent cette dernière, puisque leur singularité provoque le rejet de la part de leurs familles. Ils sont obligés de fonder une nouvelle parenté religieuse d'hommes et de femmes vivant en commun. Ils rompent ainsi avec l'intransigeance kikuyu qui impose une séparation irrévocable entre les sexes. Les *arathi* proposent une révolution sociale inacceptable aux traditionalistes qui se trouvent au pouvoir. Pour ces raisons les anciens et les chefs n'aiment pas ces groupes d'hommes et de femmes vivant en communauté (pas étrange qu'ils soient accusés de communisme sexuel !), où des jeunes femmes exercent des métiers nouveaux comme la prédication, et s'émancipent graduellement des rôles traditionnels, chose qui doit fasciner les filles et les décider à se joindre aux prophètes.

Ce communautarisme inaugure une nouvelle époque pour les femmes qui choisissent l'éloignement de leurs familles au prix d'une nouvelle identité prophétique. Les prophètes profitent en quelque sorte aussi du clivage homme-femme, grandissant à l'époque coloniale. L'éducation et le travail salarié changent brutalement la perspective patriarcale et provoquent des nouveaux conflits. Les femmes instruites sont, pour les Kikuyu, des « prostituées », qu'ils préfèrent cependant aux jeunes prophétesses car « au moins la prostituée un jour amènera à la maison une couverture » (Ndung'u, 1994, p. 131). Une fille qui part avec les *arathi* est une

⁵⁰ KNA : DC/FH/2/1/4, 30/3/31 ; féb./34 ; 9/8/35 ; 4/7/38 ; 20/5/46 ; 18/7/46.

⁵¹ KNA : DC/FH/2/1/4, Feb./34.

⁵² KNA : DC/FH/2/1/4, Feb./34.

⁵³ KNA : DC/FH/2/1/4, Feb./34 ; 27/2/34 ; 18/7/46 ; 11/4/51.

insubordonnée, impossible à contrôler, définitivement perdue. On ne connaît pas bien le rôle des femmes parmi les prophètes, mais le leadership reste entièrement masculin.

Les *arathi* contredisent aussi le concept de propriété privée, pilier du système économique kikuyu. Ces derniers identifient la richesse à la vertu ou à la liberté (*ithaka na wiathi*). Que devient la richesse sans la propriété ? Comment peut-on concevoir un homme vertueux qui nage dans l'indigence ? C'est pourquoi pour Lonsdale, le refus des prophètes du capitalisme traditionnel et moderne en fait « les seuls vrais révolutionnaires kikuyu » (Lonsdale, 1992, p. 398). Selon l'auteur, les Gens de Dieu, souvent fils des squatters, se préoccupent davantage de leur salut que d'autre chose. Ils ne veulent pas être de ce monde (Lonsdale, 1992, p. 399). Leur millénarisme les pousse à refuser la richesse, mais lorsqu'ils rentreront dans le monde leur attitude vis-à-vis de l'argent changera.

Un autre conflit ouvert à l'époque est celui opposant les lettrés aux traditionalistes. Les *arathi* sont exclus de l'éducation, par statut social, par initiative personnelle ou parce qu'ils sont chassés par les missionnaires. Ils ne sont pas des lettrés. Sur la marginalité des leaders des *Watu wa Mungu*, sur la faiblesse de leur éducation, Murray a déjà dit : « les mieux éduqués de leurs leaders étaient pauvrement éduqués »⁵⁴. Seuls quelques-uns d'entre eux ont été baptisés dans une église missionnaire et ont reçu quelques rudiments d'éducation chrétienne, comme Musa Thuo et Musa Muchai, enseignant dans l'école de l'AIM de Kijabe, mais aussi de Kagana wa Chege dont il reste un témoignage direct : « ... plus tard je suis devenu un membre de l'*African Inland Mission*, Kijabe, et j'ai suivi une *out-school* où j'ai appris à lire et à écrire dans ma propre langue... en 1924 je suis allé à l'*African Inland Mission* de Turi et j'ai fréquenté une école pendant mon temps libre jusqu'à 1929 et j'ai appris à lire et à écrire en kiswahili »⁵⁵. L'importance de l'église fondamentaliste américaine apparaît ici clairement et sera analysée par la suite.

On ne peut pas les classer du côté de la tradition non plus. On a déjà montré à quel point ils la contredisent à travers une autre tradition : celle biblique.

⁵⁴ « *The best educated of their leaders were poorly educated* » (Murray, 1973, p. 217).

⁵⁵ KNA : DC/FH/2/1/4, 5/34.

5.6. Un leadership morcelé pour les *Watu wa Mungu*

La question du leadership du mouvement des *Watu wa Mungu* est fondamentale pour comprendre le parcours individuel et collectif de ses membres.

Les *arathi*, bien qu'on ait parfois affirmé le contraire, n'ont pas de leaders qui siègent au sommet d'une pyramide hiérarchique. Les nombreux petits groupes semblent naître rapidement et s'étendre à un rythme qu'on a du mal à suivre, faute de documentation et à cause de témoignages souvent stéréotypés. En général, un tel leadership échappe à l'imposition coloniale qui a façonné les nouvelles hiérarchies kikuyu.

Une histoire parle de Joseph Ng'ang'a, de Mangu qui aurait initié le mouvement, cependant les preuves et les sources pour affirmer sa prééminence sont fragiles. Elles reposent probablement sur le fait que Joseph Ng'ang'a avec Samuel Muinami et John Mungara a été victime des fusils britanniques en 1934. Les témoignages récoltés par Jocelyne Murray qui parlent de Ng'ang'a, le présentent, si on les compare avec d'autres récits d'*arathi*, comme un prophète stéréotypé. En « plus » des autres, Ng'ang'a a été tué, ou mieux, « sacrifié » comme un héros fondateur. De sa parole, aucun témoignage direct n'existe⁵⁶. Ng'ang'a est sans doute un des premiers prophètes et fondateurs du mouvement, mais il est loin de représenter ce qu'un Messiahe Ondeto est pour les Luo des église Legio Maria⁵⁷. Dans ce cas, comme dans ceux de Kimbangu et Harris, le prophète fondateur est une véritable icône culturelle, le père fondateur incontournable d'une grande église, un personnage qui revient sans cesse dans les récits des fidèles et qui est représenté comme un saint du culte catholique. Dans le cas des *arathi* et des *akurimu* de l'époque actuelle, le souvenir des trois hommes tués par les Britanniques ne revient que sur interrogation précise ou bien pour souligner l'engagement anti-colonial. Souvent ils se trompent de noms. Aucun prophète ne nomme Ng'ang'a, Muinami et Mungara spontanément, comme s'il y avait une véritable allergie à se réclamer d'un leadership précis.

Il reste néanmoins que Ng'ang'a est, sans doute, le prototype même du prophète kikuyu christianisé : ayant reçu une éducation modeste en kikuyu et kiswahili dans des écoles

⁵⁶ KNA : DC/FH/2/1/4, 30/3/31 ; 2/4/31.

⁵⁷ Sur les immenses funérailles à sa mort et l'espoir de sa résurrection : *Kenya Times* 18/9/91 ; *Daily Nation* 20/9/91.

missionnaires (Murray, 1973, p. 202), il a été visité dans son sommeil par une voix divine qui a changé radicalement sa vie. Le stéréotype continue avec des emprunts plus typiquement bibliques quand on arrive à la conversion des fidèles opérée par Ng'ang'a : « Un jour Henry Maina de Munguru passait près de la maison de Joseph allant à Nairobi. Il vit Joseph en train de lire la Bible. Joseph le choisit pour aller prêcher »⁵⁸.

Le mouvement a, au début des années 30, au moins deux centres majeurs : celui de Kijabe, dont les leaders sont John Mungara, Samuel Muinami et Musa Muchai et le centre de Mangu-Gatundu, dont le leader est Ng'ang'a (Murray, 1973, p. 205). Ce dernier groupe est également actif dans la zone de Fort Hall. A cette époque le nombre de fidèles augmente et certains viennent de Kiambu et Nyeri⁵⁹. Jusqu'à février 1934 le réseau tissé par les *arathi* est en expansion : les prophètes mènent une prédication intense ayant comme conséquence de nombreuses arrestations. Après la mort des trois leaders, les prophètes travaillent dans l'ombre. Ce qui permet aux communautés de se multiplier rapidement : à Kijabe, après la mort de Mungara et Muinami, le leader prééminent reste Musa Muchai, tandis que dans la zone de Fort Hall, les leaders seraient Taitas wa Gitanga et Japeth wa Itheria⁶⁰. Un lieu de réunion important devait être Kirigetho, dans la localité du Chef Kimani, toujours à Fort Hall : les *arathi* y possèdent un ou deux bâtiments pour leur culte et une école. L'enseignement qu'ils fournissent à leurs fidèles est exclusivement religieux. Le leader ici est Thuo Muikamba⁶¹. Cette communauté et le groupe de Kijabe professent ensemble leur culte⁶².

L'existence d'autres églises des *arathi* à cette époque est attestée : à Kagutha dans le district de Fort Hall⁶³, à Elburgon (Rift Valley)⁶⁴, dans la localité Muhoi du district de Kiambu⁶⁵, à Makuyu à côté de Fort Hall⁶⁶. La communauté de Embu aurait un leadership venant de Fort Hall⁶⁷. Par contre le groupe de Meru aurait été fondé par des *arathi* de Kiambu (Murray, 1973,

⁵⁸ « *One day Henry Maina from Munguru was passing near Joseph's house on his way to Nairobi. He saw Joseph reading the Bible. Joseph chose him to go and preach* » (témoignage oral dans Murray, 1973, p. 204).

⁵⁹ KNA : DC/FH/2/1/4, 30/3/34.

⁶⁰ KNA : DC/FH/2/1/4, 26/2/34 ; 27/2/34.

⁶¹ KNA : DC/FH/2/1/4, 28/2/34 ; Feb./34 ; 19/3/34 ; 23/3/34. Murray affirme que Muikamba et Musa Thuo sont la même personne (Murray, 1973, p. 221).

⁶² KNA : DC/FH/2/1/4, 19/3/34.

⁶³ KNA : DC/FH/2/1/4, 23/3/34.

⁶⁴ KNA : DC/FH/2/1/4, 21/5/34.

⁶⁵ KNA : DC/FH/2/1/4, 13/10/34.

⁶⁶ KNA : DC/FH/2/1/4, 17/7/35.

⁶⁷ KNA : DC/FH/2/1/4, 17/1/47.

p. 211). Cela dit, une telle fragmentation - parce qu'il est sûr que nous n'avons ici que les centres principaux - ne permet pas d'affirmer qu'il s'agit toujours d'une conversion opérée par le même groupe, ou bien que les communautés soient nées parallèlement et indépendamment les unes des autres, vu qu'un certain idiome prophétique est présent et diffus dans les consciences et la culture des Kikuyu à cette époque là.

5.7. La politique ambiguë des prophètes

En ce qui concerne la position des prophètes dans la lutte pour l'indépendance : le mouvement des *Watu wa Mungu* naît dans une perspective fortement anti-européenne. Sa caractéristique principale est le rejet intégral, au moins au début, de toute forme de mélange culturel avec les envahisseurs. Un témoignage intéressant à ce propos est celui de l'informateur *Watenga wa Kapera*, qui remonte à l'époque difficile de fin février 1934 : le mouvement des prophètes kikuyu aurait commencé lorsqu'un groupe de Kikuyu de la Mission Américaine de Kijabe et de la CMS de Waithaga, dans district de Fort Hall, ont commencé leur propre religion afin de rompre avec le système de culte européen. Les *arathi* n'avaient pas le droit d'utiliser des vêtements européens ou de l'argent, devaient dormir dans une hutte *arathi*. Ils prêchaient contre la religion des Blancs en disant qu'elle était fausse et que les blancs partiront.⁶⁸

Cette attitude, claire au début, est moins évidente après les événements de février 1934. Le repli et l'invisibilité des prophètes à partir de ce moment-là prouvent, en effet, leur volonté de survie. Les autorités, malgré les enquêtes poussées de 1934, sont incapables de prouver qu'il s'agit bien d'un foyer de rébellion, tout simplement d'« un refus total de la situation coloniale » (Buijtenhuijs, 1971, p. 142).

Par la suite, plusieurs documents témoignent de leur bonne volonté d'adaptation à la société, signe d'un choix de survie au prix de la renonciation aux aspects les plus extrêmes et de l'espoir dans un changement réel du contexte socio-politique dans le pays. En effet

⁶⁸ « *Regarding the Kikuyu Prophet movement in the Kikuyu Reserve, this started several years ago when a number of Wakikuyu from the American Mission at Kijabe and the CMS at Waithaga, Fort Hall district started their own religion. The chief object was to break away from the European system of worship. All members of the « arathi » (prophets) were forbidden to use European clothes or money etc., and were not allowed to sleep in anything but a kikuyu hut belonging to a member of their faith... They preach against the white religion saying that it is false and they seem to be of the opinion that the whites will eventually leave this Colony. They are strongly against any increase of European Churches or Missions in the Reserve.* » KNA : DC/FH/2/1/4, 26/2/34.

l'indépendance n'est pas loin. A la fin des années 50 on peut lire, dans les documents administratifs, des déclarations de loyauté, sans doute nécessaires pour pouvoir s'agrandir, bâtir des églises, prêcher.

En ce qui concerne les liens des *Watu wa Mungu* avec des mouvements proprement politiques comme la KCA et, plus tard, avec les Mau-Mau on doit faire des distinctions. En ce qui concerne l'aspect culturel, les *arathi* ne sont pas très proches des *athomi*, ces Kikuyu christianisés et éduqués par les missions. Si les Kikuyu éduqués refusent la colonisation en tant que fait politique, ils se servent d'autre part des nouveaux atouts que leur a apportés le missionnaire (la christianisation et l'éducation) pour revendiquer le leadership. Dans ce groupe il y a, en outre, l'intégration d'éléments culturels étrangers, l'intérêt pour la politique, l'idéologie, les nouveaux métiers. Les *arathi* refusent (au moins en apparence) toute contamination avec le système culturel occidental et récréent leur culture à travers la Bible. Cependant le but commun de chasser les envahisseurs rend nécessaire des contacts.

Les Mau-Mau⁶⁹, rebelles kikuyu qui se sont battus contre les colons, et les *arathi* réagissent d'une manière parallèle à l'intrusion européenne. Dans leur action, le fond culturel kikuyu est très fort, notamment dans la notion de souillure rituelle (*thahu*) et dans l'utilisation d'éléments religieux précoloniaux. Les deux mouvements intègrent aussi de nombreux éléments bibliques. Le rejet des habits et des signes culturels européens est la preuve la plus forte de la crainte de la souillure : cet aspect est présent aussi dans les serments des Mau-Mau⁷⁰. Il ne s'agit pas de l'emprunt d'un modèle des *Watu wa Mungu*, mais plutôt d'une lecture de la réalité allant dans le même sens : tout objet européen peut entraîner la souillure, crainte par les *Watu wa Mungu* et également par les Mau-Mau. D'autre part, le mouvement Mau-Mau présente des aspects religieux très marqués de type précolonial (utilisation des prophètes pour la lecture des événements) et chrétien (emploi généralisé de la Bible), preuve que pour le kikuyu société et culte, religion et politique font partie de la même réalité. Ceci est la raison principale pour laquelle les *Watu wa Mungu*, en dépit d'être un mouvement proprement politique, abordent des aspects politiques.

⁶⁹ Pour les relations entre les Mau-Mau et les Kikuyu voir : Buijtenhuijs, 1971, 1982 ; Leakey, 1952 ; Lonsdale, 1987, 1990, 1992.

⁷⁰ « *We were harassed to take out our coats, money, watches, shoes and any other European metal we had in our possession. We were then made to stand facing Mt. Kenya...* » (Barnett & Karari Nyama cit. par Buijtenhuijs, 1971, p. 256).

Cela ne veut pas dire non plus que l'un a généré l'autre. Buijtenhuijs a justement rejeté l'hypothèse de Rawcliffe selon laquelle le mouvement Mau-Mau serait le successeur direct des *Watu wa Mungu*, devenu mouvement politique sous l'influence de la *Kikuyu Central Association*. (Buijtenhuijs, 1971, p. 311 ; Rawcliffe, 1954, pp. 32-35 ; cf. aussi KNA : DC/FH/2/1/4 : *Letter of Father Chilardi*, 28/2/1934). Une telle hypothèse n'est pas viable puisque les deux mouvements sont toujours restés parallèles.

Certes, des liens existent entre les *arathi* et la KCA et certains des *arathi* se sont effectivement engagés en politique comme par exemple Musa Thuo Chege, membre de la KCA et, plus tard, leader du *Kenya African Union* en même temps que prophète. Mais il s'agit sans doute de cas isolés (Murray, 1973, p. 221). L'aspect non-violent des prophètes, leur volonté de lire la Bible pour gagner le salut personnel et collectif, sont leurs intérêts principaux.

Un dernier lien possible entre les *Watu wa Mungu* et les Mau-Mau concerne l'engagement des premiers à côté des *freedom-fighters* comme prophètes « de guerre ». C'est l'interprétation des *akurinu*, les prophètes actuels, qui affirment, comme on le verra, s'être battus contre les étrangers à travers la prière et avoir été les « prophètes » des Mau-Mau. Cependant aucun autre témoignage en dehors de celui des prophètes actuels n'a jamais attesté la présence des *arathi* à côté des rebelles. Il est vraisemblable que, pour la grande majorité des cas, les Mau-Mau se soient servis des prophètes « traditionnels » du type des *andu-ago*, comme stratèges attachés à chaque régiment (Buijtenhuijs, 1971, p. 307) ou bien que, parmi les Mau-Mau, certains ont exercé le métier de prophète. Un témoignage collecté par Murray peut aller en ce sens ⁷¹. Par contre la présence des aspects chrétiens dans certaines manifestations culturelles des Mau-Mau est évidente (Buijtenhuijs, 1971, p. 259, pp. 301-307).

La raison principale du refus des *Watu wa Mungu* de s'engager dans des actes violents fait partie de leur système strictement lié au respect de nombreuses interdictions. C'est à travers cet univers qu'on doit lire, avant tout, leur choix.

⁷¹ « An ex freedom fighter asked if there were « prophets » in the forest, replied that the only « prophets » were their own, and not turbaned men who prayed the Christian God » (Murray, 1973, p. 216).

5.8. Le système de *thahu* et l'influence de l'*African Inland Mission*

Les Kikuyu ont progressivement bâti un code législatif au centre duquel il y a de nombreux interdits et de nombreuses prescriptions. Le code des *Watu wa Mungu* va dans le même sens, sauf qu'à la place des interdits kikuyu on trouve les interdits bibliques. Plusieurs auteurs jugent les *Watu wa Mungu* profondément bibliques (Murray, 1973 p. 199 ; Lonsdale, 1992, p. 398). La condamnation des coutumes kikuyu, surtout de la part des missionnaires de l'*African Inland Mission*, en est au moins en partie responsable⁷². Le poids de cette mission, connue par son intransigeance, reste pourtant cachée : les *arathi* n'admettent pas avoir eu une influence autre que celle, directe, de Dieu. Pourtant, elle apparaît clairement dans certains aspects du culte des *Watu wa Mungu*. Au moins trois témoignages sont précieux pour affirmer le contact entre les prophètes et l'AIM. Mr Mc Kendrik, chef de l'AIM de Fort Hall appelle les prophètes « *ex-mission boys* »⁷³. Musa Muchai est enseignant dans l'AIM de Kijabe (Murray, 1973, p. 217) ; Kagana wa Chege affirme avoir été élève à l'AIM de Kijabe et Turi⁷⁴.

L'intransigeance n'est pas non plus insolite pour les Kikuyu, les *mbari* « appelés à l'ordre », un peuple qui respecte le rigorisme éthique d'un code de comportement prévoyant de nombreuses causes de *thahu*. L'impureté responsabilise l'individu : le concept de « péché » trouve une base fertile.

Les *arathi*, inconsciemment ou consciemment influencés par la fréquentation marginale de l'AIM, réinterprètent parfois certains diktats missionnaires. Ils abandonnent les habits précoloniaux, non pas pour mettre les pantalons et les cravates des *athomi*, mais pour se parer de vêtements longs et immaculés. Ils refusent les modes précoloniales, le percement des oreilles, l'usage de l'ocre, la coiffure précoloniaire, mais ils mettent sur le tête un turban qu'ils refusent à tout prix d'ôter. Ils commencent à ensevelir leurs morts, mais évitent le contact avec le cadavre, considéré comme la pire des souillures.

D'autres interdits sont : la consommation d'alcools, le sacrifice des chèvres, la polygamie (seulement dans certains groupes d'*arathi*). Ce sont des aspects envers lesquels l'AIM s'est

⁷² « *Christians were those people who did not do certain things* » affirme Sandgren à propos de la réduction du christianisme à une série de règles de la part des missionnaires de l'AIM (Sandgren, 1989, p. 54).

⁷³ KNA : DC/FH/2/1/4, 24/2/1934.

⁷⁴ KNA : DC/FH/2/1/4, 5/1934.

toujours montré profondément hostile. Leur abandon est dû à l'insistance missionnaire mais aussi à l'influence biblique. Dieu aurait ordonné de se vêtir de « nouveaux habits ». Les *arathi* choisissent donc des vêtements rappelant les prophètes bibliques. En dessous des turbans, ils laissent pousser leurs cheveux, signe de force. La femme qui a ses règles reste impure comme pour les Kikuyu précoloniaux, on retrouve cette prescription dans la Bible comme dans la coutume. Dans ces substitutions, plus que l'influence missionnaire on remarque effectivement l'emprunt aux aspects bibliques. Mais de quelle Bible ? Moins le Nouveau Testament avec ses thèmes universalistes, mais plutôt l'Ancien, où l'on trouve un peuple élu auquel les prophètes s'identifient.

Le contact avec le fondamentalisme des églises protestantes produit donc une accentuation (ou la véritable création) de l'intransigeants de la culture kikuyu, mais dans la vision des *arathi* la parole missionnaire ne compte nullement. Ils affirment suivre le Livre et revendiquent l'autorité biblique comme autonome et indépendante de toute interprétation missionnaire.

D'autres « contaminations » de l'AIM ont influencé les *arathi* : la passion pour l'évangélisme, l'hostilité intrinsèque pour l'éducation, qui est celle de l'église fondamentaliste américaine, le type de salut proposé et le dialogue personnel avec le Saint-Esprit ainsi que les thématiques millénaristes. Selon les missionnaires de l'AIM, la vie a comme but principal la préparation à la fin du monde qui est proche (Sandgren, 1989, p. 62), ce que pensent aussi les prophètes. Non pas parce qu'ils privilégient l'Au-delà comme les missionnaires, mais parce qu'ils l'attendent avec espoir puisqu'elle va inaugurer une nouvelle époque de bien-être dans le monde⁷⁵. Une eschatologie très timide caractérise le millénarisme des *arathi*.

La révolution du colonialisme a sans doute poussé les *arathi* vers l'adoption de nouveaux modèles religieux dans lesquels ils espèrent gagner en puissance. Ils affirment aussi refuser toute chose de provenance européenne et accusent les missionnaires et les Blancs d'enseigner une religion qui fausse les instructions bibliques auxquelles ils se conforment et à travers lesquelles ils lisent la possibilité, pour des opprimés, de retrouver leur liberté.

⁷⁵ KNA : DC/FH/2/1/4, 19/3/1934.

La prétention au départ prochain des Anglais doit être interprétée dans ce sens : plus les *arathi* se conformeront au peuple d'Israël et à ses prophètes, en respectant leur code de comportement, leurs interdictions, leur histoire, plus ils seront capables de se rapprocher des prophètes d'Israël et plus facilement partiront les Européens. La preuve : le Pharaon, a été obligé de laisser partir les Israélites par l'intervention divine. Les prophètes kikuyu lisent dans la Bible que cette possibilité existe, pourvu qu'on y respecte les étapes rituelles. L'enjeu est majeur et les prophètes se sentent responsables, de par leur comportement, du sort d'un peuple entier. « Si le formalisme religieux ... est aussi pointilleux, c'est que les formules à réciter et les mouvements à exécuter sont considérés comme efficaces par eux-mêmes » (Augé, 1982, p. 24). La logique rituelle des *arathi* est ici parfaitement païenne.

Ce prophétisme kikuyu représente une transformation du système de croyances religieuses. Celle-ci englobe les apports de la religion kikuyu et de la religion chrétienne afin d'utiliser les thèmes les plus appropriés pour affronter une réalité en changement. Cette fusion se fait sans rupture en ce qui concerne Dieu : les Kikuyu soulignent la compatibilité entre leur divinité et celle des chrétiens. Les caractères chrétiens de *Ngai* s'accroissent : il devient de plus en plus interventionniste et proche, mais reste un Dieu de l'Ancien Testament qui impose un code éthique stricte et intervient pour sauver son peuple. Le mode de communication avec le surnaturel (rêve, vision) reste précolonial dans sa forme, mais les ancêtres sont définitivement écartés : les prophètes *Watu wa Mungu* reçoivent la parole du Dieu biblique. C'est le Saint-Esprit (émanation ou apostasie de Dieu) qui prend « possession » du prophète en lui communiquant le message divin. L'importance du Saint-Esprit fait penser à une élaboration du culte des ancêtres à travers cette figure de la Trinité. L'idée de péché s'impose progressivement à travers la lecture biblique : la faute originelle est la cause des malheurs des hommes. Des esprits mauvais, les diables, tentent les êtres humains, mais ils leur laissent parfois la responsabilité de choisir. Les *Watu wa Mungu*, fortement anti-européens, craignent que tout contact avec un objet européen entraîne la souillure : dans cet aspect ils opèrent une transformation du système de *thahu* précolonial. Cette transformation est également le résultat du contact, souvent non avoué, avec les missionnaires de l'*African Inland Mission* condamnant sans distinction les coutumes kikuyu et opérant ainsi une brèche dans le système de valeurs kikuyu. La religion des *Watu wa Mungu* doit beaucoup à l'intériorisation du fondamentalisme protestant.

5.9 Conclusion : la réorganisation sociale des Watu wa Mungu

Les Watu wa Mungu sont tout d'abord des opprimés dans leurs sociétés : des fils qui s'opposent à leurs pères, des pauvres qui affirment que la propriété privée n'a pas de sens, des hommes refusant leurs mbari, des femmes qui veulent échapper à leurs familles. Leur prophétisme est une façon de s'approprier des nouveaux instruments culturels pour se rétablir dignement, comme individus, tout en modifiant les équilibres sociaux. Paradoxalement, ils se servent de cette même crise qui les a touchés : ils visent aussi bien les colons et les missionnaires que les anciens. Ils le font tout en restant des Kikuyu : le caractère ethnique est implicite dans ce mouvement. Parmi les nombreuses « chrétientés kikuyu », celle des sauvés, des lettrés, des Mau-Mau, les arathi ont choisi le prophétisme. Ils l'ont choisi parce qu'ils n'ont pas d'accès à l'éducation élevée et parce qu'ils préfèrent Dieu à la lutte armée. Finalement, ils sont profondément enrés dans leur territoire : leur religion est, dans ce premier temps, un phénomène typiquement et exclusivement rural.

Ces « petits prophètes » sans véritable leadership sont semi-illettrés et souvent on les traite en « aliénés ». Pourtant sont-ils un pur produit de la crise ? En réalité les solutions qu'ils proposent la dépassent. Leurs choix le prouvent : ils ne payent pas pour se marier, mais ils trouvent des filles prêtes à les suivre pour être remplies d'Esprit et prophétiser. Selon leurs nouvelles règles d'alliance tout le monde a droit à une femme et à la reproduction, puisque la femme et la reproduction font d'un homme un vertueux. Les femmes aussi trouvent leur compte : les prophétesses, bien que toujours soumises aux hommes, acquièrent une nouvelle liberté. Le leadership des prophètes échappe à l'imposition de la chefferie britannique et reste enrés dans la culture « acéphale » et méritocrate des Kikuyu.

L'accent mis sur l'aspect religieux correspond à une impossibilité de jouer un rôle strictement politique dans une société compromise par le colonialisme et par l'occupation du pouvoir de la part des anciens. L'obsession biblique devient la

caractéristique la plus saillante des arathi, tout comme celle pour la pureté. Mais c'est leur culture qui est mise à l'épreuve de la Bible, c'est donc à partir de leur culture qu'ils construisent des nouvelles règles. Ils ne sont pas « plus lévites que kikuyu »⁷⁶ ni strictement chrétiens : leur chrétienté et leur « lévitisme » le sont à partir de leur kikuyauté, une identité qui doit énormément aux interdits et au sens de la souillure ainsi qu'au type de structure sociale peu hiérarchisée. Inversement, leur manière d'être kikuyu est désormais inséparable de la Bible. L'éthique Watu wa Mungu puise dans trois sources : les interdits précoloniaux, la Bible et la lecture biblique fournie par les fundamentalistes protestants, par exemple les missionnaires de l'AIM. L'intransigeance des protestants orthodoxes se marie au légalisme kikuyu. Les Watu wa Mungu arrivent à des excès qu'étonnent les missionnaires eux-mêmes. Persuadés que tout le monde est impur, ils ne touchent personne.

On ne peut qu'être d'accord avec Buijtenhuijs qui analyse le mouvement des arathi en se référant aux réflexions de Balandier : « la conviction d'être une des tribus perdues d'Israël doit nous mettre en garde contre toute interprétation en terme de régression tribale. G. Balandier a montré à plusieurs reprises comment une telle affirmation peut être interprétée en tant que volonté de « participer, dès l'origine, à la grandeur des civilisations incontestées » » (Buijtenhuijs, 1971, p. 139 ; Balandier, 1957, p. 186). Et encore Balandier : « En se comparant au peuple du Livre, ils rétablissent une égalité qui reste à leurs yeux la condition de tous les progrès à venir » (Balandier, 1957, p. 185).

Quelle est la relation des prophètes d'aujourd'hui à la société et à la politique ? Quelle est leur identité contemporaine ? Pour répondre à cette question il est indispensable d'élargir la perspective et d'aborder la question suivante : quelle est l'approche actuelle des Kikuyu au christianisme ?

⁷⁶Lonsdale, 1999, p. 218.

Troisième partie : les églises prophétiques *akurinu*

1. Pouvoir d'Eglise, pouvoir d'Etat : les christianismes des Kikuyu

L'élaboration identitaire actuelle des communautés akurimu nécessite d'être placée dans un cadre historique et comparatif. Dans ce chapitre je décris les événements historiques, politiques et économiques contemporains et, par la suite, j'analyse la relation entre le politique et la religion en abordant les confessions les plus importantes. Le rapport des Eglises au pouvoir d'Etat et à la politique est le fil rouge de mon analyse : à l'heure actuelle, peut-on définir une approche à la politique propre aux églises kikuyu ? Ou sont-elles plutôt inlassablement divisées et quels sont ces clivages ? Quelles sont les chrétientés des Kikuyu ?

Au Kenya, les confessions religieuses ne cessent de se multiplier. Aux confessions les plus anciennes font contrepoids des églises nouvelles. Leur fortune est variable et le rapport au pouvoir est toujours à prendre en compte dans l'ascension ou la chute d'une communauté religieuse, bien qu'il ne constitue pas le seul facteur déterminant. Des recompositions identitaires, voire ethniques sont à l'œuvre à l'intérieur des communautés et les termes jadis employés pour les définir deviennent caduques. Ainsi, selon Jocelyn Murray, la dichotomie entre les églises « missionnaires » et celles dites « indépendantes » n'est plus valable. En effet, même les églises installées par les missionnaires sont à présent « indépendantes » dans leur structure et leur hiérarchie africaines. Cependant ces églises reçoivent régulièrement des aides d'églises mères. Mais les églises « indépendantes » ont également des liens similaires et sont aidées par des confessions étrangères (Murray, 1973 (II), p. 128). La division entre « églises missionnaires » et « églises indépendantes » demeure seulement utile à des fins historiques et classificatoires.

Parmi les églises « missionnaires », la *Church of the Province of Kenya* (CPK) et la *Church Mission Society* (CMS) sont les églises des colons britanniques et, dès l'époque coloniale, ont un poids considérable qu'ils partagent avec les protestants de la *Presbyterian Church of East*

Africa (PCEA), issue de la *Church of Scotland Mission*. L'église catholique compte aussi de nombreux fidèles. Actuellement de telles églises sont fréquentées par les élites au pouvoir jusqu'aux sphères les plus élevées, ainsi que par la bourgeoisie.

Dans le cas spécifique des églises « indépendantes » des Kikuyu, Murray, en 1973, distingue quatre « grands » types : les nationalistes, les sécessionnistes, les pentecôtistes-révisionnistes et les églises de l'Esprit. Le premier type correspond aux églises fondées après la crise de la clitoridectomie (1929) dont la plus importante est l'*African Independent Pentecostal Church of Africa* (AIPCA). Les églises sécessionnistes sont pour l'auteur celles qui se sont séparées des missions pour des raisons confessionnelles, comme l'*African Christian Church and Schools* (ACC&S) née d'une scission avec la missionnaire *African Inland Mission* en 1947. Les églises du troisième type sont caractérisées par le baptême par immersion et l'importance des dons charismatiques. Elles sont nées vers 1940 parmi les Anglicans influencés par le Réveil d'Afrique de l'Est, par exemple l'*Apostolic Faith of Africa* (AFA). Le quatrième classe concerne les églises *akurinu*, professant le baptême par l'Esprit (Murray, 1973 (II), pp. 129-133). Murray reconnaît donc que le Saint-Esprit est une figure capitale des églises de cette dernière famille, caractérisées aussi par l'importance du rite du baptême. A cette classification on doit ajouter aujourd'hui l'effervescence pentecôtiste qui touche massivement les églises kikuyu, dont il sera question dans les paragraphes suivants.

Avant d'aborder le rapport des églises au pouvoir, il nous reste à esquisser le panorama socio-économique et politique des dernières décennies.

1.1. Les enjeux de l'indépendance : politique des religieux et religion des politiciens

L'avènement de l'Indépendance a conditionné positivement le cheminement des communautés kikuyu. Le « Père de l'indépendance » était lui-même un Kikuyu¹ : fin politicien et docteur en anthropologie, Kenyatta était assez attaché à ses racines pour tenir compte des exigences de sa « tribu ». Le Kenya traverse à l'époque un moment difficile, surtout en ce qui concerne son économie : « si le triomphe politique des nationalistes était complet en 1963, la situation globale du Kenya, notamment sur le plan social et économique était désastreuse.

¹ De la région de Kiambu.

L'Etat d'Urgence avait désarticulé l'économie du pays touchée également par un important désinvestissement européen et indien » (Prunier, 1998, p. 132). De nombreux salariés sont désormais au chômage, les grèves se multiplient, le nouvel Etat est en banqueroute. Kenyatta joue la carte de l'unité, en impliquant des hommes des six régions du pays dans son gouvernement. Ce choix modéré cache pourtant un piège : il légitime cette « féodalité ethnique » posée pour la première fois par les colonisateurs mais désormais acquise comme « tradition » (Prunier, 1998, p. 133). Et chaque ethnie « se fait » son histoire².

Du point de vue économique, Kenyatta cherche à redresser l'économie à travers une participation étatique importante³. Il opte pour le capitalisme modéré, régi par des lois morales basées sur le travail et la méritocratie, des principes qui soulignent l'empreinte kikuyu dans la morale étatique. Certes, l'ethnie kikuyu et surtout les « proches » sont privilégiés. Le tribalisme politique devient de plus en plus manifeste jusqu'à la création, en 1971, de la *Gikuyu, Embu and Meru Association* (GEMA) « une sorte de formalisation visible du pouvoir mafieux de la « Famille » et de ses proches » (Prunier, 1998, p. 137) qui devient tout-puissant vers la fin des années 70.

Daniel Arap Moi succède sans conflit à Kenyatta en 1978, alors que la conjoncture économique est difficile⁴. Le nouveau Président doit faire face au changement d'attitude du développement international : les donateurs s'orientent désormais vers des « programmes d'ajustement structurel » visant à la mise en place de réformes économiques sous prétexte d'assistance au pays. Ces réformes intéressent directement la libéralisation de l'économie. L'ajustement structurel est mis en œuvre par le gouvernement entre 1992 et 1995, après la suspension de l'aide multilatérale, fin 1991. Toute l'économie est à cette époque libéralisée⁵.

² Plusieurs ethnonymes remontent aux années 1930 et prouvent l'effort évident de se doter d'un passé et de traditions communes de la part de populations voisines et culturellement proches mais politiquement indépendantes les unes des autres (Peatrik, 1998, p. 71).

³ Une décennie après l'indépendance, l'Etat avait le contrôle des prix d'une grande partie des biens et des services, le taux de change était fixe et les importations étaient sévèrement contrôlées (Ikiara, 1998, pp. 256-257).

⁴ La crise pétrolière de 1973 et puis la seconde crise mondiale de l'énergie de 1979 ont des effets fortement négatifs sur l'économie kenyane (Ikiara, 1998, p. 255).

⁵ Libéralisation des prix, du contrôle des changes, du commerce, privatisation et restructuration des entreprises para-étatiques les plus importantes (Ikiara, 1998, pp. 265-266).

Le passage à l'économie de marché est brutal et les conséquences préoccupantes : si, en 1970, 30% des Kenyans vivent en dessous du seuil de pauvreté, le pourcentage est monté à 46% en 1994, date à laquelle le chômage touche un tiers de la population active. Les prix des produits de grande consommation ont augmenté sans contrôle, obligeant les plus démunis à des dépenses considérables pour la nourriture⁶. Pour eux, la majorité des services tels que la santé et l'éducation deviennent inabordables. L'agriculture, secteur clef de l'économie, affiche une dépendance évidente par rapport aux cours mondiaux du thé et du café et est toujours menacée par la sécheresse (Ikiara, 1998, pp. 261-267).

Les années *Nyayo*⁷ sont caractérisées par la montée de l'autoritarisme, renforcé ultérieurement après la tentative de coup d'Etat en août 1982⁸. Le Président n'est pas en mesure de créer autour de lui des coalitions stables, et il ne peut pas bénéficier d'une autorité historique de légitimation comme son prédécesseur. Il tombe alors souvent dans la violence répressive et fait preuve de démagogie, en utilisant en particulier l'imaginaire religieux, pour servir d'exemple et de guide à sa population, les *wananchi* (citoyens). Il apparaît ainsi toutes les semaines en situation de prêche. Pourtant, son pouvoir a un visage ambigu et son « clan » n'a pas d'ethnicité morale : il accumule la richesse⁹ et s'attire des accusations de sorcellerie¹⁰. « L'économie n'est pas organisée... pour favoriser la production de richesse d'une coalition d'intérêts particuliers, mais pour que celle-ci puisse consommer des ressources que d'autres auront produit » (Grignon, 1998, p. 334).

En 1986 des critiques plus marquées arrivent de plusieurs fronts : les églises et l'association des avocats contestent le nouveau mode de scrutin. De telles pressions amènent le Président à former un comité de réforme du parti unique et à déclarer, début 1991, l'irréversibilité du

⁶ 34% de leurs revenus sont consacrés à l'achat de nourriture (Ikiara, 1998, p. 268).

⁷ « Les traces » en swahili : celles de Jomo Kenyatta que Daniel Arap Moi se propose de suivre dans un premier temps, puis les traces d'Arap Moi lui-même, que la population est obligée de suivre. *Peace, Love, Unity* est la devise *Nyayo* qui plonge ses racines dans une interprétation des Epîtres aux Corinthiens. L'idéologie *Nyayo* touche tous les secteurs de la société et ne tolère pas de déviations. (Grignon, 1998, pp. 315-348 et 364-382).

⁸ Déjà en juillet 1981 toutes les associations d'entraides communautaires, dont la *GEMA*, la *Luo Union* et la *New Akamba Union* sont dissolues. Après la tentative du coup d'Etat par des jeunes officiers de l'armée de l'air (1er août 1982), les violences qui s'ensuivent servent de prétexte à Moi pour se présenter comme le symbole de l'ordre et de la stabilité et ceci à travers la répression. En 1986, des projets de révision de la Constitution montrent la volonté de contrôle du système politique : les élections doivent désormais se faire en file indienne (*mlolongo*) ouvertement derrière le candidat ou la photo du candidat choisi. Aux élections de 1988, la majorité des leaders « indépendants » perdent (Grignon, 1998, pp. 326-331 et 338).

⁹ En 1991 des Kalenjin (l'ethnie du Président) monopolisent 25% des postes de direction des cinquante entreprises para-étatiques les plus rentables du pays (Grignon, 1998, p. 333).

¹⁰ Droz, 1997.

retour au multipartisme (Grignon, 1998, pp. 343-346). Plusieurs partis d'opposition sont légalisés à cette époque¹¹, mais leurs divisions se concrétisent dans l'échec électoral qui laisse la victoire aux élections de 1992 et de 1998 (avant-dernières élections) au parti du Président. En décembre 2002, la victoire inespérée de Mwai Kibaki, un Kikuyu, grâce à une coalition de partis d'opposition confirme le pas en avant de la politique kenyane.

Le rapport entre les Eglises et le pouvoir est un thème délicat à l'époque d'Arap Moi, président autoritaire aux allures démocrates et aux prétentions chrétiennes. Bien que l'Évangile se proclame supranational et supra-ethnique, l'idéologie du « peuple élu », souvent employée par les groupes chrétiens fondamentalistes, fournit une justification optimale à des revendications politiques implicites. Le droit de critique que certains leaders protestants revendiquent va dans le même sens. La « dé-privatisation » de la religion¹² est évidente en ce qui concerne l'intervention des Eglises en matière législative, notamment en ce qui concerne la famille, la sexualité et l'éducation. Parallèlement, la politique prend souvent des allures « bibliques » : la tendance à s'emparer du discours religieux en des termes prophétiques n'est pas un fait nouveau pour les hommes politiques et les communautés légitiment leurs leaders en se basant sur des aspects religieux évidents. Selon Weber, tout charisme se veut descendant d'un pouvoir magico-religieux¹³ : ceci est encore plus évident pour un pouvoir autocratique.

Au Kenya, il a été courant pour des politiciens « à la fois sincères et cyniques » de s'identifier à une tradition prophétique fertile. Les gens, en se référant aux mêmes traditions, ont à leur tour « reconstruit leurs leaders dans des termes prophétiques - et en ont fait des prophètes ». Ambler retrouve cette tendance à assembler des légendes dans les histoires de leaders kikuyu comme Harry Thuku, Muindi Mbing'u, ou Kenyatta : des hommes divinement inspirés s'adressant aux besoins de communautés en crise¹⁴. Chaque président trouve à ce propos un terrain favorable en se proposant comme guide de son peuple en crise.

¹¹ Les principaux partis d'opposition à l'époque : *Ford-Asili* dont le leader est le Kikuyu Kenneth Matiba, *Ford-Kenya* régi par les Luo de la famille Odinga, *Democratic Party* (DP) du Kikuyu Mwai Kibaki.

¹² Terme employé par Maupeu qui se réfère à la définition de Casanova (1994, cit. par Maupeu, 1998, p. 13).

¹³ « On trouvera donc régulièrement imbriqués dans tout pouvoir politique légitime... un minimum d'éléments théocratiques ou césaropapistes, parce que tout charisme, finalement, prétend détenir un reliquat quelconque d'origine magique, ce qui veut dire qu'il est apparenté aux pouvoirs religieux, et qu'il y a toujours en lui une « grâce divine » » (Weber, 1996, p. 248).

¹⁴ « *Although politicians both sincere and cynical identified with the prophetic tradition, even more important ... has probably been the process through which people have defined or reconstructed their leaders in prophetic terms- made their leaders prophets. This phenomenon - so evident in the assemblage of fragments of legend in the local knowledge of leaders like Harry Thuku, or Muindi Mbing'u in Machakos, or Kenyatta- perpetuated a*

Pourtant, il n'existe pas dans le pays de vote chrétien unifié. Les clivages ethniques constituent-ils encore « la polarisation principale de la société civile » comme le soutient Maupeu (1998, 2, p. 14) ? En réalité les discours politiques se multiplient et sont utilisés de manière différente aussi au sein de la même ethnie. Plusieurs chrétientés kikuyu sont en compétition (Lonsdale, 1999).

1.2. L'échec des chrétiens engagés et le néo-constantinisme

A partir des années 80 surtout, les confessions religieuses non-catholiques les plus importantes (anglicans et presbytériens) font partie des opposants les plus virulents à Daniel Arap Moi. Leur ingérence dans les affaires de l'Etat contribue à l'élaboration du champ politique kenyan même si leurs positions sont parfois changeantes par rapport au pouvoir politique (Maupeu, 1998, p. 157).

A l'époque de Kenyatta, les relations entre l'Etat et les églises sont généralement bonnes en vertu de ce « pacte national » qui voit toutes les forces collaborer pour la construction sociale. Cependant, vers la fin des années 60, certains membres anglicans du *National Council of Churches of Kenya* (NCCCK) se font critiques à l'égard de l'Etat, après l'assassinat du leader politique de l'ethnie luo Tom Mboya, concurrent potentiel de Kenyatta. La reprise de la pratique de serment par les Kikuyu de l'époque est aussi fortement critiquée par des membres du Réveil Est-Africain (Maupeu, 1998, p. 158). Avec l'ascension de Moi au pouvoir, les rapports s'apaisent dans un premier temps. La tendance au « néo-constantinisme »¹⁵ d'un Président qui se proclame ouvertement chrétien est jugée positivement et donne aux églises la responsabilité idéologique de la route que Moi s'emploie à suivre. Cette « harmonie » se défait rapidement : dans les années 90, le tournant autoritaire d'Arap Moi ainsi que des événements graves comme l'assassinat de Robert Ouko, Ministre des Affaires étrangères, la mort obscure de l'évêque anglican A. Muge et la dure répression des révoltes de « Saba-Saba » dans la capitale, font réagir les représentants les plus importants des églises. L'évêque anglican Henry

vital prophetic tradition : of divinely inspired women and men addressing the needs of communities in crises. (Ambler 1995, p. 236).

¹⁵ Maupeu, 1991. En 1972 l'évêque anglican Okullu met en garde contre « le temps de Constantin... où le gouvernement met l'Eglise dans sa poche en lui offrant sa protection » (Okullu, 1972 cit. par Maupeu, 1991, p. 263).

Okullu, le presbytérien Timothy Njoya et l'évêque David Gitari sont parmi les critiques les plus engagés du parti unique et se battent pour la liberté d'expression et d'association. Cependant ils sont souvent abandonnés par leurs églises qui restent plus modérées : il est évident qu'à l'intérieur de grandes églises plusieurs âmes coexistent et on ne peut pas nier que les plus audacieux proposent une véritable « théologie du pouvoir » qui demeure pourtant limitée à de telles individualités¹⁶. En ce qui concerne Njoya, ses multiples arrestations sont la preuve de la logique gouvernementale selon laquelle il faut « laisser la politique aux politiciens » (*leave politics to politicians*).

A l'avènement du multipartisme, les églises cherchent d'abord l'unité, mais tombent finalement dans la logique ethnique : chacun soutient le candidat de sa « tribu ». Le Luo Okullu soutient Ford Kenya, les Kikuyu soutiennent Ford Asili de Matiba. Cet aboutissement n'est pas étonnant si on regarde la faiblesse structurelle au niveau national de telles églises qui fonctionnent souvent comme une fédération de diocèses autonomes et pâtissent de nombreuses scissions. Les églises n'ont pas réussi à peser suffisamment pour empêcher les victoires de la KANU de Moi aux élections de 1992 et 1998.

Dix ans auparavant, le Révérend Samuel Kobia, à l'époque secrétaire général du *National Council of Churches of Kenya* (NCCCK) soutenait que l'église devait considérer la politique comme partie intégrante de sa tâche (*Weekly Review*, 2, oct. 87). Okullu affirmait la même chose. Cette ingérence de la religion dans la politique devait prendre la forme d'un « ministère prophétique du jugement » selon l'expression de l'évêque David Gitari (Gitari 1988 cit. par Maupeu, 1991, p. 263). Peut-on affirmer que, dans le cas présenté, le pouvoir religieux « cherche dans la pratique à transformer le pouvoir politique en feudataire du pouvoir sacerdotal » selon l'expression wébérienne ? Dans le cas du Kenya, l'église semble plutôt revendiquer à cette époque un rôle de force stabilisatrice : elle est une institution qui équilibre le régime (Maupeu, 1991, p. 64).

Durant l'ère kalenjin du parti unique, de telles églises ont donc joué le rôle des partis d'opposition et leur responsabilité concernant la fin du parti unique est importante. Avec le

¹⁶ Selon Njoya, le respect de la dignité humaine (*human dignity*) est le critère qui permet de juger tout acte ou toute décision d'une structure étatique ou religieuse (Njoya, 1987). Pour Okullu, la « justice » qui prouve l'intervention de Dieu dans le monde, doit être assurée par l'Etat et également par l'Eglise (Colloque de Roskilde, 1990, p. 8).

multipartisme elles ont favorisé le dialogue entre les parties sociales¹⁷ et ont également contrôlé les élections. Pourtant les églises sont des composantes essentielles des ethnicités, d'autant plus que les associations ethniques restent interdites ». Mais le clivage politique divise les fidèles au sein des églises : comment faut-il se positionner par rapport au pouvoir ? Faut-il choisir l'intervention ou l'abstentionnisme ? La question politique continue à créer des désaccords et les Kikuyu ne font pas exception.¹⁸

1.3. Alliance avec le pouvoir : les évangéliques et les fondamentalistes

Parmi les communautés religieuses issues de missions, une place importante est réservée à l'AIC (*African Inland Church*) dont le Président est un des illustres fidèles. Implantée au Kenya dès 1895, cette église est financée par plusieurs confessions américaines fondamentalistes. D'autres « églises indépendantes », souvent d'inspiration évangélique, sont aidées par des groupes américains. Cette « nébuleuse évangélique » en croissance partage une même idée du pouvoir et une même relation à l'autorité politique : le loyalisme. De telles communautés peuvent difficilement répondre à une fonction mobilisatrice, mais ceci ne les empêche pas de jouer un rôle politique : elles repoussent tout mouvement religieux qui prétend critiquer le pouvoir en place, sous prétexte que la politique ne doit pas concerner les religieux. Cette attitude scelle l'alliance entre les groupes fondamentalistes et évangéliques et le Président Moi. L'existence de nombreuses connexions internationales entre ces églises et des communautés religieuses, en majorité américaines, permet d'entrevoir une tentative de « rechristianisation par le haut » soutenue par l'élite conservatrice.

Apparemment leur millénarisme les tourne vers l'eschatologie : pour eux le sens de la vie n'est pas dans la vie sur terre mais dans la préparation de l'au-delà. Pour cela, l'homme qui est par sa nature mauvais, doit « être sauvé » et pousser les autres vers le salut. Ceci se traduit sans contradiction apparente par une entreprise colossale de conversion dans laquelle les moyens financiers mobilisés sont la preuve d'une richesse entretenue à travers de bons réseaux. Ce phénomène atteint son comble à travers les meetings des prédicateurs internationaux

¹⁷ Le NECEP (*National Ecumenical Civic Education Program*) fondé par les Catholiques, les Anglicans et le NCKK a organisé des réunions pour débattre les questions nationales les plus importantes.

¹⁸ Lonsdale resume ainsi leur attitude : « *Some Kikuyu pray for the President as God's agent on earth and allow a legitimate sphere for Caesar's reasoned rule ; others fear that the state is in league with the Devil and rest their only hope on the Second Coming* » (Lonsdale, 1999, p. 207).

auxquels participent massivement les membres des églises en question (mais pas seulement), toutes plus ou moins touchées par un processus accru de pentecôtisation. On assiste donc au paradoxe d'une eschatologie fortement « mondaine » et consumériste.

Ce phénomène est de plus en plus visible. Un « prêcheur Canadien » fait des miracles à Nairobi¹⁹; le docteur et prêcheur américain T.L. Osborn soigne les malades et les handicapés au stade de Mombasa²⁰; une église américaine finance des religieux Kenyans comme la *Bill Graham Evangelistic Association* qui sponsorise, en 1986, 306 prêcheurs de rue pour les faire participer à une conférence internationale²¹.

En 1988, l'opinion publique s'attarde sur la personne du Révérend Reinhard Bonnke de l'église *Christ for All Nations* présent à Nairobi en juin 1988 avec une imposante *Great Gospel Crusade*, qui réunit un nombre impressionnant de fidèles et de curieux²². Sa présence au Kenya est bientôt critiquée par la presse et également par certains leaders religieux. On s'interroge sur sa sincérité, sur l'origine de tels moyens, sur l'organisation ultramoderne de ses meetings et sur son véritable objectif. Sa manière de s'adresser aux gens est dramatique: dans de nombreux pays africains, les affiches utilisées pour attirer les foules présentent Bonnke en mêlant le culte personnel à l'enthousiasme pentecôtiste : « Toutes les routes mènent au prophète de Dieu, qui peut commander à la pluie de s'arrêter ... dire à la montagne de bouger... »²³.

Bonnke a sans doute le don de télescoper des thèmes actuellement sensibles (santé, richesse, emploi, vie de famille...) mais il ne plaît pas à tout le monde. On l'accuse ouvertement d'entretenir des liens avec l'élite blanche et raciste de l'Afrique du Sud ainsi qu'avec les hautes sphères militaires, politiques, économiques et religieuses kenyanes²⁴. Il est vrai que, comme l'observe Gifford, parmi ses proches on ne compte presque pas d'africains²⁵.

¹⁹ *The Standard*, 31/1/86.

²⁰ *The Standard*, 12/2/86.

²¹ *Daily Nation*, 10/4/86.

²² *Daily Nation*, 13/6/88. Bonnke, le fils d'un pasteur pentecôtiste allemand, a fréquenté le *Bible College of Wales*, conservateur et évangélique, à Swansea, puis, à partir des années 60, a mené sa carrière en Afrique. Avec ses « crusades » il prêche dans de nombreux pays. Ses « tents revivals » peuvent accueillir jusqu'à 60-70.000 personnes (Gifford, 1987, pp. 63-64).

²³ « *All roads lead to the prophet of God, who can command the rain to stop and it obeys and tell the mountain to move and it does so* ». (*The Standard*, 10/9/88).

²⁴ *The Standard*, 10/9/88.

²⁵ Le Comité organisateur de la *Fire Conference* (Harare, avril 1986), nominalement une « Conférence pour des Évangélistes Inter-africains », comptait 28 blancs et un noir (Gifford, 1987, p. 83).

Les Catholiques et Timothy Njoya (PCEA) le critiquent ouvertement, tandis que des représentants d'églises évangéliques se positionnent de son côté²⁶. Arap Moi en personne se proclame être son défenseur en soulignant ses mérites²⁷. Le lien entre l'homme politique et l'homme religieux est également renforcé par les déclarations de Bonnke sur le Président Moi : le Kenya a le privilège d'être guidé par un *born-again*. Que dira-t-il du nouveau Président, manifestement non-*saved* ?

L'église de Bonnke peut servir d'exemple pour illustrer le déroulement d'un grand meeting pentecôtiste. Il est sans doute un grand maître de la mise en scène religieuse. Ses croisades comprennent généralement trois parties : une première session « d'échauffement » (*warm-up*), alternant les chansons collectives et la musique, une deuxième consacrée au prêche en anglais avec des traductions dans les langues vernaculaires et la dernière, la guérison collective, précédée par la question « quelqu'un veut-il être sauvé ? ». Pendant la guérison (*faith-healing*) il chasse les mauvais esprits et demande l'intervention de Dieu (Gifford, 1987, pp. 65-66). Il met nettement l'accent sur l'expérience, sur l'*hic et nunc*, non pas sur la doctrine ni sur l'analyse des passages bibliques. Ces derniers ne sont utilisés que comme support pour des thèses déjà acquises.

Le point commun entre les prêcheurs internationaux, porte-parole d'une doctrine fondamentaliste, est leur opposition à toute action sociale et politique, vue comme dénégation et trahison de la « vraie » chrétienté (Gifford, 1991, pp. 9-20). Selon eux²⁸, toute explication renvoie à Dieu. Selon Gifford, une telle position engendre la passivité et la résignation par rapport à la pauvreté, à la maladie et à la détresse. Elle détourne même des vrais problèmes, ceux d'ordre politique. L'objectif des prêcheurs étant la conversion massive, leur stratégie d'alliance avec le pouvoir en place leur permet d'agir sans être dérangés ni dérangeants : à chacun son champ d'action (et d'enrichissement). C'est dans l'obsession de la conversion des autres que le prêcheur fondamentaliste dévoile ses véritables intérêts. Celui qui est sauvé (par lui) et évangélisé (par lui) sera riche. Celui qui est béni par Dieu verra sa bénédiction, sous forme d'argent et d'autres richesses. Comme le dit un prêcheur : « Nous leur enseignons le secret de la vie et ils reçoivent une vie abondante (riche), et quand ils donnent, ils donnent

²⁶ *Daily Nation*, 12/9/88.

²⁷ *Daily Nation*, 13/9/88.

²⁸ Hormis Bonnke, les autres prêcheurs internationaux connus au Kenya sont T.L. Osborn et Morris Cerullo (Gifford, 1991, p. 13).

parce qu'ils sont exaucés et satisfaits »²⁹. Cette idéologie de la prospérité, ce fondamentalisme consumériste écartent toute responsabilité humaine des leaders et des politiciens et réduit le développement économique et social d'un pays à une question de foi en réservant ses bienfaits aux seules personnes qui le méritent, c'est à dire les sauvés.

Un tel évangile de la prospérité réduit tout aspect de la vie du croyant et son approche à la religion à une théorie du « retour » strictement matérielle. Plus on donne (à l'église) plus Dieu rendra : « Tu donnes \$1 pour le bénéfice de l'évangile (*gospel's sake*) et 100\$ t'appartiennent. Tu donnes \$10 et tu reçois \$1.000... Donne un avion et tu reçois 100 fois la valeur d'un avion... En bref, Marc 10,30 est réellement une bonne affaire »³⁰ (le prêcheur Kenneth Copeland cit. par Gifford, 1991, p. 13). Le fondamentalisme des prêcheurs internationaux, miroir aux alouettes des démunis à travers les spectacles flamboyants des leurs « miracles » fournit, selon Gifford, une explication « enchantée » à la misère : il engendre et entretient l'ignorance des vraies causes du malheur. Son intolérance à l'égard du non-converti est extrême, à tel point que, selon un prêcheur « Dieu n'est pas le Père de tous les êtres sur la terre ; seulement le père de ceux qui sont nés dans le Saint-Esprit. Si tu n'es pas *born-again*, tu n'es pas fils de Dieu »³¹ (Gifford, 1991, p. 17).

1.4. Ambiguïté du pentecôtisme : le Réveil et son rapport avec le pouvoir

On constate facilement l'importance des thèmes d'inspiration pentecôtiste ainsi que la notion de « renaissance » (*born again*) dans l'idéologie d'un nombre croissant d'églises au Kenya. Le terme *born again* ou *saved*, indiquant clairement la pentecôtisation d'une structure religieuse, n'a pas été introduit récemment par le biais des prêcheurs internationaux ou des églises étrangères, mais plutôt renforcé par eux. Son histoire est ancienne et liée à celle de la mouvance pentecôtiste du Réveil Est-Africain (REA). L'*East African Revival Fellowship* ou *Balokole*³² naît au Rwanda en 1927 à partir de la mission conservatrice britannique *Rwanda Mission* découlant, elle, de la *Church Missionary Society* (CMS). Au Rwanda, le Réveil n'est

²⁹ « We teach them the secret of living and they get abundant life, and when they give, they give because they are fulfilled and satisfied ». (« It's a lucrative business... », *The Sunday Nation*, 15/3/98).

³⁰ « You give \$1 for the gospel's sake and \$100 belongs to you. You give \$10 and receive \$1,000... Give one airplane and receive one hundred times the value of the airplane... In short, Mark 10,30 is a very good deal ».

³¹ « God is not the Father of all being on earth ; only those born of the Holy Spirit. If you're not *born-again*, you are not a child of God ».

³² En Luganda « les sauvés ».

pas un mouvement de résistance et demeure sous le contrôle des missionnaires britanniques. Ses caractéristiques sont l'internationalisme, l'inter-ethnicité et l'inter-classisme. La mission n'a pas de visée politique et choisit d'obéir à l'apolitisme évangélique (Ntihinyuzwa, 2002, pp. 152-155). Parmi les Kikuyu, déjà touchés par un réveil religieux depuis la publication du Nouveau Testament dans leur langue en 1926, le mouvement se propage rapidement. Les thèmes du REA se répandent à l'intérieur des églises anglicane, méthodiste et presbytérienne tout en gardant certaines caractéristiques de l'intransigeance morale des puritains anglais et américains. L'évangélisme est la priorité du REA : les sauvés insistent sur la figure du Christ en tant que rédempteur de l'homme. On devient membre en acceptant Jésus comme « sauveur personnel » (*by accepting Jesus as personal saviour*) ce qui conduit au salut dans la vie de tous les jours (*daily salvation*) (Mambo, 1973, p. 110). Le salut arrive seulement à travers une expérience religieuse profonde qui aboutit à la confession des péchés de l'individu face à l'assemblée des croyants. Le Sang de Jésus qui lave les péchés ainsi que la Croix sont des symboles puissants. Dans le REA, l'importance du Nouveau Testament est liée à l'évangélisme : des hommes et des femmes prêchent les valeurs du Christ, l'égalité parmi les hommes et l'attitude inter-ethnique, supranationale et inter-dénominationnelle. Le Réveil est porte-parole de la pluri-ethnicité de ses membres, qui utilisent une terminologie d'adresse systématique (*dada*, soeur en kiswahili; *ndugu*, frère en kiswahili). Le but n'est apparemment pas de convertir les membres des autres églises, mais de les faire participer, avec leurs apports individuels, aux « conventions » générales.

Des membres du Réveil arrivent au Kenya déjà en 1937-38, dans un moment de grande effervescence religieuse, car le pays est traversé par plusieurs mouvances prophétiques et indépendantes. Le Réveil rencontre un succès considérable, surtout après la deuxième guerre mondiale. Selon Droz un tel mouvement, répandu parmi les hiérarchies africaines des églises d'origine missionnaire, aurait contrecarré l'indépendantisme religieux : en proposant des thématiques touchant à la culture africaine, il aurait arrêté l'hémorragie des fidèles des églises missionnaires vers des nouvelles formations indépendantes (Droz, 2000, pp. 86-87).

Les *wandugu* (frères) se réunissent dans de grandes « conventions » pluri-ethniques et pluri-nationales. Pendant l'Etat d'Urgence, (1952) les sauvés, pacifistes à outrance, choisissent le camp des colons (*kirore*) contre les Mau-Mau. En effet, pour les membres de ce mouvement, le seul clivage efficace et réel se situe entre les « sauvés » et les « non-sauvés ».

Depuis les années 1960, le désengagement politique des *born again* kikuyu a évolué vers une attitude plus engagée : les « sauvés » kikuyu prennent position et sont parmi les plus critiques vis-à-vis du pouvoir politique. « Ces chrétiens respectent strictement leur doctrine pacifiste. Ils s'engagent politiquement par une mobilisation réactive. Leur attitude politique consiste en un rejet de doctrines opposées à leurs idéaux » (Maupeu, 1991, p. 267). Dans les années 1980, époque la plus répressive, de nombreux *born again* appartenant à l'élite éduquée (des professeurs, des juristes) sont contrôlés dans leurs fonctions voire emprisonnés³³. Aujourd'hui 90 % du clergé protestant appartient au mouvement. Le REA est de plus en plus trans-confessionnel et même ouvert aux charismatiques catholiques et aux évangéliques. Cependant ce sont des questions de type politique qui l'agitent : s'engager à côté des grandes églises protestantes contre le pouvoir en place ? Ou prendre ses distances vis-à-vis de la politique comme le souhaitent les éléments les plus fondamentalistes ?

Dès la fin des années 1960, la vague de pentecôtisation américaine vient à influencer l'idéologie du Réveil. La vaste entreprise de conversion menée par les prédicateurs et les Églises d'origine américaine obtient un énorme succès : les églises auraient pratiquement doublé entre 72 et 86 (Maupeu, 1998, 2, p. 4). Cette pentecôtisation toucherait plus particulièrement la ville, où se multiplient les lieux de culte des communautés comme *Kenya Assemblies of God*³⁴. Droz en nomme d'autres aux noms évocateurs et attrayants : *Maximum Miracle Centre, Universal Church of the Kingdom of God, Jesus is alive Ministries, Jesus exploits Ministries, Glory of Christ Ministry* (Droz, 2000, p. 95). De prime abord, il semble que les membres appartiennent plutôt à la couche moyenne ainsi qu'au prolétariat urbain, tous deux attirés par les promesses de miracles, guérisons et richesses (Maupeu, 1998, 2, p. 15 ; Droz, 2000, pp. 98-99). Les rapports à la politique sont comme ceux des fondamentalistes et des prêcheurs internationaux : ils croient fermement en l'intervention divine dans le monde auquel ils donnent une lecture « enchantée », ils ne se mêlent pas de politique. Ainsi, en 1992 les prêcheurs de *Redeemed Gospel Church* s'expriment contre le multipartisme : « *in heaven is just like in Kenya has been for many years. There is only one party and God never makes a mistake* » (Gifford, 1994, p. 529). La vision totalisante d'une réalité marquée par la présence divine implique parfois l'engagement militant : les leaders de telles églises sont alors tentés

³³ Témoignage oral de Wandia N. (Strasbourg, 11/2/03).

³⁴ Églises subventionnées par le télévangéliste américain Jimmy Swaggart et dont les ministres sont rattachés à l'*International Christian Centre de Nairobi* (Maupeu, 1998, p. 4)

par la métaphore de la « Ninive moderne »³⁵, mais même dans ces élans moralisateurs le gouvernement n'est que très rarement mis en cause. Les *born-again* demeurent partagés entre l'apolitisme et la critique du pouvoir.

1.5. Religion en marge

Le panorama religieux ne serait pas complet si on ne nommait pas les mouvements politico-prophétiques qui déplaisent aussi bien à l'opinion publique qu'au pouvoir en place. Leur caractère marginal ainsi que le fait que des Kikuyu en sont les promoteurs sont des points communs.

Au Kenya, la définition des communautés religieuses demeure aujourd'hui enclavée entre la dichotomie secte - église, déjà opératoire à l'époque précoloniale, entre autres en relation avec les prophètes kikuyu *Watu wa Mungu*. Le terme de « secte » a une évidente connotation péjorative³⁶. Dans les articles de presse, la « secte » est toujours suspecte, voire dangereuse et imprégnée de fanatisme. Le terme d'« église » évoque par opposition un établissement reconnu et légitime, jugé de manière neutre ou positive. Le jugement négatif sur les sectes met en évidence le problème d'approche de telles communautés religieuses, dont la méconnaissance est évidente ainsi que la crainte d'activités illégales. C'est le signe que l'opinion publique, dont la presse est souvent le porte-parole, considère le champ religieux comme un excellent laboratoire d'idéologie ainsi que de remise en question du pouvoir autocratique en place.

De tels mouvements religieux sont, avant toute analyse objective, suspectés, voire persécutés et réprimés. L'intervention répressive de l'Etat est approuvée par l'opinion publique. Ainsi en 1983, à Murang'a, les réunions d'une « secte » appelée les Amis du Saint-Esprit (en Kiswahili : *Arata a Roho*) sont bannies par le Commissaire du District de Murang'a³⁷. En 1988, des membres de ce groupe, surtout des Kikuyu, s'expliquent : il s'agit d'un mouvement principalement féminin, non hiérarchisé et qui n'encourage pas la circoncision des filles, ce

³⁵ Ainsi dans le pentecôtiste *The Victory* (février 1999, pp. 24-25, cit. par Maupeu, 1998, 2, p. 19).

³⁶ Selon J. Ségué : « Sans doute, le langage courant tient le sectaire pour étroit, intolérant et fanatique ; c'est pourtant bien... l'incapacité collective et individuelle à supporter opinions, conduites et attitudes « autres » qui mène le langage commun à employer des termes ou des étiquettes dépréciateurs, comme le sont « secte » et « sectaire » (Ségué, 1995, p. 1427).

³⁷ « *Prayer groups banned* » (Daily Nation, 22/1/83).

dont les membres sont accusés³⁸. Les composantes du mouvement, la trilogie femmes-kikuyu-Esprit, doivent attirer notre attention. A Nyeri, une autre « secte » alerte le Commissaire : une branche de *Chrisco* (sic) *Church* incite des jeunes à une attitude millénariste. Selon l'administration, des étudiants seraient sollicités à ne pas étudier le jour pour pouvoir prier la nuit, puisqu'ils affirment que « le Christ viendra demain »³⁹. Le rapport entre les jeunes kikuyu et le millénarisme, jadis à l'origine de la naissance de nombreux mouvements contestataires, est une motivation suffisante pour limiter le mouvement⁴⁰.

D'autres « sectes » prêchant le retour aux « traditions africaines » sont réprimées par la police. En 1990, les membres de la Tente du Dieu vivant (*Tent of living God*, en swahili : *Hema ya Ngai wi Muoyo*), fondée par le Kikuyu Ngonya wa Gakonya, accusent les étrangers d'avoir corrompu la culture kikuyu. Habillé d'un long vêtement blanc, avec un chapeau en peau de bête et les cheveux à la mode rasta, Ngonya wa Gakonya essaye d'arrêter la police qui cherche à disperser les adeptes de son mouvement. Il parle comme un prophète biblique : « Nous sommes prêts à être arrêtés au nom de Dieu » crie-t-il, puis met en garde le chef de la police, lui aussi Kikuyu : « Kinyanjui, je ne suis pas un enfant. Je veux que tu m'arrêtes mais je te dis que notre Dieu est en train de te voir »⁴¹. Dans la même journée on relate qu'un groupe de fidèles du mouvement est allé perturber un rassemblement de chrétiens. On assiste à un affrontement religieux : d'un côté les chrétiens (parmi eux une prophétesse kikuyu assez connue) qui chantent des hymnes, de l'autre les fidèles de la Tente qui répondent en kikuyu « *Thaai, Thaai, Thathaiya Ngai Thaii* »⁴².

La Tente est bientôt déclarée illégale, sous prétexte que ses adhérents prêchent contre la Chrétienté et pour le retour aux pratiques kikuyu, signe de tribalisme, de primitivisme et de tendance « anti-développement ». Les membres sont incarcérés. De leur prison ils répliquent : « Si notre religion n'est pas acceptée, on veut qu'on nous dise quel dieu ou prophète on doit

³⁸ « *Nail-plucking sect adherents tell their story* » (*Kenya Times*, 11/11/88).

³⁹ *Kenya Times*, 28/9/85.

⁴⁰ En 1997, une dizaine d'années après, une jeune fidèle d'une branche de *Chrisco Church* de Ngong explique les points forts de son mouvement. Le millénarisme n'est pas la caractéristique la plus frappante, il s'agit plutôt d'un de ces mouvements pentecôtistes nouveaux qui mélangent les thèmes du Réveil (« *To be saved means to start following spiritual life* ») avec l'appel de Dieu (« *When I was in Form 2, salvation came in my heart* ») et la croyance dans l'Esprit-Saint et ses dons. Jadida est une élève de l'École Hôtelière de Nairobi. Le pasteur de cette communauté de Kiambu est zaïrois (Jadida N., Utalii College, décembre 1997).

⁴¹ « *We are ready to be arrested in the name of God* », « *Kinyanjui, I am not a child. I want you to arrest me but I am telling you that our God is seeing you* » (« *Anti-Christ sect declared illegal* » *Sunday Nation*, 4/2/90).

⁴² « *Anti-Christ sect declared illegal* » *Sunday Nation*, 4/2/90. Il s'agit d'une invocation traditionnelle à Dieu.

suivre parce que pour nous il n'y a pas d'autre dieu que le Dieu de Kirinyaga (Mont Kenya) »⁴³.

Un autre groupe dit « traditionaliste » est la secte *Mungiki* ⁴⁴. Dénoncée en 1998 comme « primitive », ses membres sont accusés de prêter des serments illégaux. Ils rappellent les combattants Mau-Mau à cause de leurs cheveux rasta, ils prêchent l'excision et prient le dieu de la tradition. Mais comme les adhérents de la Tente, les fidèles de *Mungiki* créent leur secte à partir d'une prophétie et suivent des lois et des règles qui constituent un mélange d'éléments provenant de la tradition kikuyu et des doctrines chrétiennes ou propres à la modernité. En visite, au petit sanctuaire de Gitwamba (Central Baringo), le journaliste du *Nation* remarque que, sur une pierre noire, est écrit : « Loi de Moïse de *Mungiki* » ⁴⁵. Les fidèles sont effectivement partisans de la circoncision féminine (et se placent ainsi en dehors de la loi), hostiles à l'utilisation de contraceptifs et favorables à la polygamie. La communauté est née quand un certain nombre de personnes ont eu des visions dans lesquelles ils sont instruits par une puissance divine à appeler les Kikuyu et tous les Africains à un retour à leurs racines. Dieu leur disait qu'ils avaient péché contre lui en rejetant les valeurs d'antan. C'est la raison pour laquelle ils souffrent aujourd'hui, les missionnaires européens les ayant trompé en leur enseignant leurs prophètes et leurs visions des terres étrangères ⁴⁶. Mais *Mungiki* croit que les Africains, avaient leurs prophètes, comme Mugo wa Kibiru⁴⁷ cependant le groupe n'est pas contre la médecine moderne ni contre l'école qui sont des « attributs positifs de la culture occidentale »⁴⁸.

⁴³ « *If our religion is not accepted then we want to be told which god or prophet to follow because to us there is no other god other than the God of Kirinyaga* » (Sect leaders on hunger strike, *The Standard*, 5/2/90).

⁴⁴ « *Mungiki : Dangerous subversives ?* » (*Sunday Nation*, 28/6/98). Le mot en Kikuyu signifie « le gens communs ». Hervé Maupeu est l'auteur d'un récent article sur Mungiki et ses rapports à la politique (Maupeu, 2002).

⁴⁵ « *Mungiki Moses Law. Started in 1985 and Raised the flag on 12 December 1992* ».

⁴⁶ « *When a number of people... saw visions by which we were commanded by a divine power to call upon the Kikuyu and all Africans to go back to their roots... (God) was saying that we had sinned against him by rejecting all the values that always held us together. This is why we are suffering. (Europeans missionaries) taught us of their prophets and their visions from foreign lands* ».

⁴⁷ « *We Africans had our own prophets, such as Mugo wa Kibiru* ».

⁴⁸ « *Positive attributes of the Western culture* ».

1.6. Conclusion : les christianismes kikuyu

La « féodalité ethnique », inventée par les britanniques, est devenue partie intégrante de la conception et du discours politique kenyan. Cependant les clivages ethniques ne constituent plus l'unique polarisation de la société civile et, même à l'intérieur de la même ethnie, des décalages et des divergences subsistent. Kenyatta se plaignait déjà de l'habitude qu'avaient les Kikuyu de son époque de s'affronter à propos de leurs églises d'appartenance pour en souligner les clivages⁴⁹. Les choses n'ont pas beaucoup changé.

La religion au Kenya est « déprivatisée » (mais a-t-elle jamais été « privatisée » ?) et objet de débat public. Des membres éminents des églises dites « missionnaires » (anglicans et presbytériens) ont été les critiques les plus virulents du pouvoir en place. Parmi leurs dirigeants siègent des idéologues du multipartisme, de véritables leaders politiques sans parti : le pays leur doit au moins partiellement l'évolution vers le multipartisme, également imposé par les exigences économiques internationales. La politique officielle du gouvernement, ouvertement opposée à l'engagement des religieux, s'est plusieurs fois heurtée aux représentants de cette tendance, dont la majorité est kikuyu.

Les discours engagés des leaders des églises missionnaires s'affichent donc plus indépendants que ceux des églises historiquement connotées comme « indépendantes ». Ces dernières, en bonne partie loyalistes, à l'époque d'Arap Moi se comportent comme des satellites du pouvoir politique et, dans leurs hiérarchies, s'épanouissent les affiliés des familles au pouvoir kalenjin. Ces communautés sont massivement financées par des églises américaines pentecôtistes qui partagent leur position de non-ingérence dans la politique. La fidélité au pouvoir en place, l'absence de critique envers celui-ci, l'a-politicité sont aussi des caractéristiques politiques de cette mouvance. Ils affirment laisser la politique aux politiciens et s'occuper des âmes, mais sont très concernés par la générosité matérielle des fidèles.

⁴⁹ « One can sense Kenyatta's anger when he described the KCA's struggle for « all Kikuyu to attain unity, educated and uneducated, ceasing to ask each other, what Mission do you belong to ? or, you are not a reader. For if there could be an end of things like these the country of Kikuyu could go ahead in peace » » (Lonsdale, 1999, pp. 216-217).

Au sein des communautés influencées par le pentecôtisme il en existent d'autres, non-confessionnelles et universalistes. Elles sont fréquentées massivement par les Kikuyu et penchent nettement pour l'opposition. La grande partie de ces chrétiens kikuyu a-t-elle voté, en décembre 2002, pour Mwai Kibaki, le nouveau Président du Kenya ? Celle-ci est une hypothèse assez probable qui reste à vérifier.⁵⁰ Ces communautés religieuses étaient pour la majorité ouvertement hostiles aux Mau-Mau. Par la suite, les « sauvés kikuyu » s'opposent nettement aux dérives de l'époque Kenyatta ainsi qu'aux excès mafieux du gouvernement d'Arap Moi. Une identité born-again et kikuyu engagée politiquement est présente aujourd'hui parmi les classes moyennes urbaines, même si le prolétariat urbain et les ruraux ne sont pas exclus de cette idéologie. L'éthique des born-again urbains de classe moyenne⁵¹ prône une conformité de la vie aux préceptes chrétiens, une morale stricte, la critique de la corruption et, par conséquent, un intérêt, bien que variable, pour la politique. Les sauvés sont aussi de plus en plus pris dans les logiques du marché et de la consommation, fidèles à l'évangile de la prospérité typiquement kikuyu ainsi que à la société de consommation⁵². Dans ces communautés, les logiques ethniques se déplacent progressivement et les sauvés nairobiens se marient entre eux et ne se limitent pas à leur « tribu ». Il est cependant probable qu'une logique homogame soit à l'œuvre. On peut affirmer que la reconstruction des réseaux d'alliance matrimoniale est la raison pour laquelle beaucoup de personnes adhèrent à des communautés de ce type⁵³. La redéfinition des règles d'alliance et des rôles à l'intérieur des ménages sont des exigences prioritaires à l'époque actuelle.

Parmi les prophètes des sectes, les Kikuyu ont encore une place significative et dominante par rapport à d'autres ethnies. Dans la lutte pour la légitimité, ces « prophètes de la tradition » opposent une vision plus ethnique à celle, plutôt interethnique, des « sauvés ».

⁵⁰ « Je n'ai jamais vu cela » affirme Wandia N. en parlant des dernières élections « tout le monde disait qu'il fallait absolument aller voter : tous les chrétiens, tous les sauvés » (Strasbourg, 11/2/03).

⁵¹ J'ai mené des entretiens approfondis, mais aussi travaillé et vécu longtemps en contact avec des born-again de Nairobi (1994-1998).

⁵² Un des prêcheurs kikuyu le plus à la mode est *Evangelist Wairimu*, leader de *Faith Evangelistic Ministry* : (*Revival Spring*, 2/98 et 6/98).

⁵³ Dans le périodique *Revival Spring (Your Magazine for Victorious Christian Living)* nombreuses sont les réclames concernant des bagues de mariage et autres bijoux.

Le phénomène de la secte se propage de préférence, mais pas uniquement, dans les classes populaires (urbaines et surtout rurales) et dans des tranches particulières de la population comme les jeunes en difficulté et les femmes. L'ambition identitaire des dominés bricole des univers nouveaux dans lesquels des éléments kikuyu « traditionnels » (rêves, visions, communication avec Dieu, guérison par la foi, polygamie, excision) prennent une importance considérable. Ces groupes constituent des lieux de passage pour les individus pris entre une réalité « traditionnelle » rurale et l'univers de la modernité urbaine.

Dans ces reconstructions parallèles d'ethnicité morale kikuyu⁵⁴, les prophètes akurinu proposent leur alternative. A travers le détour religieux, ils affrontent la réalité et gravissent l'échelle sociale.

⁵⁴ Lonsdale distingue « ethnicité morale » et « tribalisme politique » : « J'appellerai « ethnicité morale » l'aune controversée de vertu civique à laquelle chacun mesure l'estime qu'il a de lui-même. Elle est bien différente de l'absence de principes qui préside au « tribalisme politique » dont les groupes se servent dans leur lutte pour les ressources publiques » (Lonsdale, 1996, p. 99).

2. Du prophétisme kikuyu à l'idéologie puritaine : les *akurinu*, la société, la politique

Dans ce chapitre je reviens au rapport des akurinu avec leur tradition et leur identité sociale et politique : l'identité qu'ils proposent favorise-t-elle un engagement politique ou non ? Ce dernier est-il implicite ou caché ? Sont-ils intégrés à la société actuelle ou s'y opposent-ils comme avant ? L'élaboration identitaire passe par le rapport à l'histoire qui, à travers le mythe, brasse l'identité de manière sélective. L'histoire, ou mieux, « les histoires » des premiers groupes d'arathi, la persécution subie, les crises et les scissions internes plus ou moins cachées, la lecture des événements, bref l'idéologie « interne » est l'objet d'une première analyse. L'identité actuelle est construite grâce à celle qu'on peut appeler désormais la « tradition akurinu ».

Cette tradition est liée à l'histoire actuelle et à l'engagement politique suscité par le prophétisme kikuyu précolonial. Mais aujourd'hui d'autres influences diversifient l'approche des akurinu du politique et de la société : à travers l'appropriation des thèmes néotestamentaires et pentecôtisants, les jeunes akurinu urbains, éduqués et de classe moyenne, critiquent ouvertement la coupure avec la société que leur imposaient les règles communautaires et ils s'en détachent. Ces jeunes proposent une manière d'être akurinu qui épouse en bonne partie la morale des « sauvés ».

2.1. Paysage de la mémoire : l'élaboration de l'histoire akurinu

La croyance religieuse d'une communauté est toujours légitimée à travers son rapport à une tradition religieuse plus ou moins embellie ou inventée. Toutes les religions « remontent à un amont pour cautionner leur aval »¹. Cet aspect est fondamental pour la définition de l'espace religieux comme source d'identité et d'appartenance. Comment ces communautés se font-elles leur histoire ? La « tradition akurinu » élabore différemment le rôle des prophètes fondateurs. Ses approches se basent sur l'oralité, fait qui permet de définir cette tradition

¹ « Elles remontent : à un « Ancien Testament », à une « chaîne de Témoins », à une lignée de précurseurs, à un patriarche, à une constellation de devanciers » (Desroche, 1974, p. 199, cit. par Hervieu-Léger, 1993, p. 209).

comme prophétique par excellence : l'oralité des prophéties et des péripéties des prophètes permettent leur manipulation et leur réinvention par rapport aux événements, à la politique et à la société des différentes époques. Le sentiment d'un changement par rapport au « passé glorieux » qui a vu l'action des premiers prophètes est clairement exprimé. A cette époque « ils étaient nombreux », affirme Hosea de *Holy Ghost Church of East Africa* d'Huruma (Nairobi). Aujourd'hui il préfère parler de prêcheurs ou de pasteurs, les prophètes étant en nombre limité². Le grand prophétisme n'appartient ainsi qu'au passé, là où il se projette inlassablement pour créer des prototypes proches aux prophètes bibliques. Le prophétisme forge son identité à mi-chemin entre l'histoire et le mythe : les premiers prophètes sont entourés par le secret d'une révélation divine bousculant leurs existences. En relatant les événements liés aux prophètes anciens, tous les fidèles interrogés adoptent la même version en ce qui concerne l'origine des *akurinu* : ils émanent directement de Dieu, vrai responsable du rassemblement des premiers prophètes.

Johana K., le pasteur d'Huruma, souligne que les anciens de son église ne parlaient pas volontiers du passé. Ils lui faisaient comprendre qu'au début un « rassemblement »³, provoqué par une intervention divine, les avait réunis, mais que chacun avait eu un « appel » distinct. Quelques leaders informels ont commencé alors à se réunir dans des endroits différents, dirigés par le Saint-Esprit « qui les a mis sous l'autorité de Musa Thuo »⁴. Les *akurinu* furent les premiers « à avoir le feu pentecôtiste », affirme Joseph W. un membre de *Prophets' Church* de Bahati. A nouveau, le secret les empêche de tout raconter. Plusieurs personnes affirment avoir « entendu dire » que Dieu aurait créé l'église, en appelant quelques hommes⁵. C'était l'époque à laquelle « le monde était plein de Dieu »⁶. Dans ces récits, apparaissent très rarement des noms ou les noms donnés sont différents, signe que plusieurs courant coexistent même si tout le monde se veut de la même tradition. Par rapport au monde extérieur on veut afficher l'unité en contraste avec l'histoire qui évoque souvent des groupes en discorde pour des raisons confessionnelles.

² « *In the past there were many prophets, but now only few and not in this church* » (Nairobi, 14/11/97).

³ « *A coming together* ».

⁴ « *Some kind of informal leaders were coming from different places, directed from the Holy Spirit, who directed them under the leadership of Musa Thuo* ». Nairobi, 9/6/98. Musa Thuo est effectivement un des leaders des *Watu wa Mungu*. Le seul *morathi* clairement engagé politiquement qu'on peut repérer à travers les sources (Murray, 1973, p. 221).

⁵ « *Akorino were the first to make noise. The first to have Pentecostal fire* ». « *But there is lot which cannot be told. I heard that God started the church, calling some man. They use to communicate directly with God* » (Nairobi, 18/5/98).

⁶ Selon Joseph W., *Prophet's Church*, Bahati (Nairobi, 20/2/95).

Selon le témoignage de Joseph W., les prophètes auraient reçu l'inspiration de Dieu à travers le Saint-Esprit bien avant l'arrivée de la Bible, preuve de leur dignité et de leur indépendance par rapport à la culture véhiculée par l'Occident. Cette volonté de souligner l'indépendance par rapport au savoir corrupteur des Blancs et la noblesse de l'origine de leur inspiration sont des éléments constants de l'identité *akurinu* qui affiche avec fierté son rôle à l'époque coloniale : la délivrance à travers des moyens non violents du peuple kikuyu soumis.

La Bible elle-même n'aurait pas été véhiculée par les missionnaires, mais serait un don direct de Dieu. Joseph détaille cette version : Dieu dans la montagne sacrée aurait donné la Bible à 10 Kikuyu, à un Luhya et à un Luo. Ce dernier serait mort sur le chemin du retour. Ceci explique d'un côté pourquoi les Kikuyu ont le plus grand nombre de prophètes, les Luhya quelques-uns, et de l'autre, pourquoi les Luo ne sont pas circoncis ⁷. Le lien entre Dieu et le Mont Kenya et le fait que Dieu préfère les Kikuyu aux autres tribus pour délivrer son livre prouvent que les prophètes se proposent comme guide d'un groupe, le peuple élu de l'église, mais aussi d'une tribu, les Kikuyu, et également d'une nation, le Kenya. Les *akurinu* cherchent la légitimité d'une médiation historique : celle entre Dieu et la nation⁸. Cette tendance à renouer avec un passé où les Kikuyu se sont battus pour l'indépendance de tous les Kenyans, est la même que celle ayant légitimé la « féodalité ethnique » kikuyu à l'époque Kenyatta.

L'identification des prophètes kikuyu aux prophètes bibliques, en particulier à Moïse dans la « prière de la montagne » est un autre aspect de la tradition *akurinu*. Les *akurinu* opèrent, dans cet aspect de leur tradition, une évidente « fusion » : ils se réclament de Musa Thuo et d'Abraham, de Ngang'a et de Moïse en même temps. Dans leurs récits, les noms bibliques sont appropriés et évoqués plus fréquemment que les noms kikuyu : les *akurinu* se revendiquent d'une tradition chrétienne parallèle à celle des Blancs puisque Dieu leur aurait confié le Livre personnellement.

Une autre identification est à l'œuvre : le Mont Kenya, la plus haute montagne du pays, le lieu privilégié de la rencontre entre l'homme kikuyu (ancêtre ou prophète) et Dieu est identifié au Sinaï. Zacharia I., le pasteur d'une église de Mukuyu (Murang'a) met l'accent sur des

⁷ Joseph W., Nairobi, 20/2/95.

⁸ Selon Peel, les églises Aladura des Yoruba (Nigéria) prétendent au même rôle : « *The churches still regard themselves as intercessors for the Nigerian nation* » (Peel, 1968, p. 235).

continuités et des discontinuités dont le pôle inchangé reste la montagne : « les anciens prophètes avaient l'*ago* (en kikuyu : médecine), ils pouvaient lire dans le futur. ... Ils n'avaient pas d'église, ils priaient dehors, mais maintenant ils construisent des églises. Ils sacrifiaient des chèvres, aujourd'hui ils utilisent le sang de Jésus. L'Ancien a changé dans le Nouveau. Mais ils prient de la même manière : face au Mont Kenya »⁹. Le Mont Kenya est le symbole de l'enracinement du prophétisme dans la terre kikuyu.

Le modèle biblique du Mont Kenya est, de manière évidente, le Sinaï. L'ascension et le retrait dans la montagne fait partie des étapes de la construction de l'identité prophétique : la vie ascétique comblée par le don des lois de la part de Dieu, mais aussi l'immersion dans la nature et la fusion avec le principe sacré. Selon Joseph W., plusieurs prophètes kikuyu auraient eu des visions dans lesquelles Dieu leur aurait imposé d'aller dans la montagne. Là ils auraient reçu « les lois ». Les sources *akurinu* évoquées par Ndung'u confirment cette tradition : entre la fin des années 20 et le début des années 30, affirment les *akurinu* interrogés, plusieurs Kikuyu isolés auraient reçu l'appel de Dieu et l'injonction d'aller sur le Mont Kenya pour recevoir les lois et le turban¹⁰. Cinq d'entre eux y seraient allés : cela prouve l'importance de garder une pluralité d'axes de légitimation de plusieurs branches du mouvement. Ndung'u évoque un élément magique dans la lecture des événements : « la manière dont les cinq *arathi* ont surpassé la montagne est la même que celle selon laquelle les ennemis, les colons, seraient battus »¹¹.

Selon un autre aspect de la tradition *akurinu*, les prophètes auraient été les alliés des Mau-Mau pendant la lutte de libération, mais ils n'auraient pas participé à des actions violentes. Selon Moses M., archevêque de Bahati (Nairobi) : « Le Saint-Esprit a poussé les gens en dehors des églises et les a amenés à prier sur les montagnes. Ils escaladèrent les montagnes pour prier pour la liberté, ils prièrent pour les *freedom fighters* »¹². Les récits de ce type sont particulièrement remplis de références. Le rôle prééminent donné à l'Esprit comme moteur de l'histoire explique le rapport rationnel des *akurinu* aux événements. Pour eux tout a un sens et tout dérive d'une volonté divine, y compris l'histoire. Les *akurinu* mettent en relation la crise, suscitée par Dieu et amenant les Kikuyu à abandonner les églises missionnaires, avec la naissance du mouvement prophétique.

⁹ Murang'a, 2/5/98.

¹⁰ Parmi les lois : les *arathi* ne doivent pas fermer les yeux pendant les prières afin que le pays ne sombre pas dans les ténèbres (Ndung'u, 1994, pp. 111-113).

¹¹ « *The way in which the 5 arathi had overcome the mountain in ascending and descending was the same manner in which the enemies, the colonialists, would be defeated* » (Ndung'u, 1994, pp. 113-114).

¹² Kitengela, 6/1/98.

L'alliance entre les prophètes *Watu wa Mungu* et les Mau-Mau pendant la lutte pour l'indépendance n'est pas signalée par tous les *akurinu* mais par la majorité d'entre eux. A travers ce lien, les *akurinu* soulignent le rôle qu'ils ont joué dans la libération du Kenya. Les premières communautés de prophètes auraient été nationalistes et engagées à côté des combattants. L'ancien évêque de Bahati affirme apprécier les Mau-Mau : « Au début les *akurinu* prophétisèrent et Dieu leur montra les grandes choses qui allaient arriver et les *akurinu* prièrent pour le pays. Les Mau-Mau allaient les voir et leur demandaient quoi faire. Quand les *akurinu* priaient, il y avait une victoire »¹³. Les prophètes kikuyu sont placés au centre de la lutte pour l'indépendance : ils sont les prophètes « du pays », leur mission est celle de transmettre les instructions de Dieu à tous ceux qui veulent combattre les Anglais. Les anciens prophètes sont ainsi vus dans le rôle « traditionnel » de prophètes de guerre, capables de changer le cours des événements grâce à l'intervention magique de leurs prières et de renverser la situation des Kikuyu, de « peuple paria »¹⁴ en « peuple maître ».

La version liant les *akurinu* aux Mau-Mau est confirmée par les entretiens dans la Province Centrale. Les prophètes et les Mau-Mau « étaient confondus, parce que les *akurinu* allaient jeûner dans la forêt » ; « les *akurinu* devaient aider les Mau-Mau qui combattaient pour la vérité ». « Les *akurinu* aidaient les Mau-Mau avec les prières », ils « leur montraient la route et aidèrent Jomo Kenyatta pendant ses voyages »¹⁵. Avec Kenyatta en combattant Mau-Mau¹⁶ le cadre est complet : la version *akurinu* de l'histoire lie prophètes, Mau-Mau et Kenyatta en un tout solidaire en une idéologie kikuyu unitaire qui n'a jamais existé. Et les résistants *akurinu*, tués pendant le colonialisme (1934) dans la forêt de Ndaragu, sont considérés comme des « saints » (*atheru*) par leurs descendants.

Pourtant, les trois leaders, Joseph Nganga, Samuel Muinami et John Mungara, ne sont pas souvent nommés dans les récits et quelques confusions à propos de leur noms subsistent dans les témoignages oraux : c'est la preuve que la « tradition *akurinu* » n'est pas unitaire et unique, mais aussi qu'elle fait partie d'un bagage sombre, puisqu'à l'époque existaient des

¹³ Moses M, Kitengela, 6/1/98.

¹⁴ Weber définit ainsi le peuple juif dans le « Judaïsme Antique » (Weber, 1996, pp. 482-486).

¹⁵ Peter M., Murang'a, 1/5/98 ; Zacharia I., Murang'a 2/5/98 ; Ebrahim M., Kiganjo, 13/12/97.

¹⁶ Jomo Kenyatta était considéré comme l'inspirateur politique des Mau-Mau, lui-même n'ayant pas participé au mouvement directement.

doutes sur l'attitude des *akurinu* qui auraient, selon certains, attaqué en premiers. Aujourd'hui la réputation non violente des prophètes tend à occulter cet épisode dramatique.

David K., le leader de *United Assemblies of Israel Church of God* (Riruta) soutient la version selon laquelle les prophètes kikuyu seraient les anticipateurs de la rébellion politique. D'après lui, « les *akurinu* ont commencé avant les Mau-Mau. Par la suite, ils les soutinrent mais les Mau-Mau n'étaient pas *akurinu*, tandis que quelques *akurinu* étaient Mau-Mau »¹⁷. Mais l'archevêque de UAICG a ses revendications concernant son patrimoine foncier perdu et met en avant l'engagement politique de ses ancêtres : son grand-père était un visionnaire (*arathi*) et un conseiller des Mau-Mau, tandis que son père était un des fondateurs du mouvement insurrectionnel. L'oralité permet le bricolage.

Les témoignages attestent que les *akurinu* ont tout fait pour chasser les Blancs : l'hypothèse selon laquelle ils ont contribué à la libération du Kenya est confirmée¹⁸ et les inscrit dans les groupes kikuyu qui peuvent légitimement revendiquer leur place. Le lien entre passé et présent, entre tradition engagée et quête de reconnaissance sociale est la preuve que les *akurinu* contemporains ne se détachent pas de la société, ne se veulent pas « d'un autre monde », même s'ils y aspirent. Les prophètes se revendiquent d'une identité de protestation, mais aussi, comme ils le soulignent tous, de non violence. L'engagement à côté des combattants est cohérent avec l'engagement politique actuel.

2.2. L'ambivalence du rapport avec le pouvoir et la politique

A l'époque d'Arap Moi, les *akurinu* ne jouissent pas de la même liberté et de la même bienveillance que pendant la période Kenyatta. L'opinion publique, véhiculée souvent par des médias complaisants envers le pouvoir en place, s'acharne contre les communautés des prophètes et une série d'articles de la presse nationale se concentre sur deux refus de certains groupes *akurinu* : celui de la médecine occidentale et celui de certaines technologies.

Les *akurinu* ont tendance à ne pas faire soigner leurs malades par la médecine occidentale, mais croient fermement à la prière comme seule issue à une maladie (*faith-healing* : guérison à travers

¹⁷ « *Akurinu begun earlier than Mau-Mau. They after supported Mau-Mau but Mau-Mau was not akurinu, but some of the akurinu were Mau-Mau* » (Riruta, 7/9/95).

¹⁸ « L'église a joué un rôle important en priant pour *Uhuru* (la paix), ses membres ont participé à la lutte et certains ont perdu la vie » (Mary N, Nairobi, 20/2/95).

la foi). Parfois, cette attitude a entraîné des conséquences graves : en 1982, dans le district de Kericho, la mort d'une petite fille qui n'avait pas été amenée à l'hôpital révolte l'opinion publique. Selon le journaliste, les *akurinu* « abusent de la liberté de religion » et « prêchent des doctrines qui sont contre les aspirations de cette nation ou bien vont à l'encontre des efforts de développement »¹⁹. Ils sont « des ennemis » dit-il. Le journaliste semble surtout se révolter contre une idéologie contraire aux intérêts du Kenya, une nation qui veut s'afficher comme moderne et technologique. Cette position est celle des hautes sphères politiques qui n'hésitent pas à condamner toute « déviance », surtout si elle vient des Kikuyu, érigés à nouveau au rang d'ennemis publics numéro un.

La réponse des *akurinu* ne se fait pas attendre : ce sont les jeunes de l'*Akurinu Youth Convention* qui prennent en main la situation, même s'ils n'ont visiblement aucun rapport avec le groupe de Kericho. Dans un article de presse, des porte-parole essayent de clarifier les « malentendus » qui concernent leurs communautés²⁰. Ils affirment qu'ils ne sont pas des fanatiques, qu'ils ne manquent pas d'intérêt pour l'éducation, qu'ils ont abandonné l'interdiction de manger chez les non-*akurinu* et de leur serrer la main. L'accusation d'enterrer leurs morts à l'intérieur des maisons est fautive. En ce qui concerne le problème de l'hôpital, ils confirment avoir une croyance en la guérison par la foi, mais aucun d'entre eux n'affirme que les hôpitaux sont une mauvaise chose. Les jeunes prennent donc leur distance par rapport à d'autres groupes.

Dans les années 90 ces scénarii se répètent : des *akurinu* sont arrêtés parce qu'ils n'avaient pas amené deux femmes malades à l'hôpital, dont l'une avait probablement subi une excision forcée²¹. La circoncision féminine est une autre « querelle » qui oppose les *akurinu* au Gouvernement.

L'isolement et les réunions nocturnes des *akurinu*, durant lesquelles leurs lamentations résonnent sans fin, engendrent aussi la crainte de la sorcellerie, fait dénigrer encore leur image. En effet, encore à l'heure actuelle les gens nourrissent de nombreux *a priori* sur les prophètes. Ils découlent en grande partie de l'ignorance de leurs pratiques. Contre cette vision négative renvoyant au passé et à l'isolement, ce sont surtout les jeunes qui se battent.

¹⁹ *This is a dangerous sect, Daily Nation, 10/1/82.*

²⁰ *Daily Nation, 17/5/83*

²¹ *Sunday Nation, 25/2/96.*

A l'époque de la présidence de Daniel Arap Moi, une autre problématique subsiste : celle de la relation avec le pouvoir. En 1984, deux femmes arrêtées à Molo sont blâmées pour ne pas posséder de cartes d'identité ²². Pour la même raison, 19 *akurinu* sont arrêtés quelque temps après. Le problème est clairement d'ordre politique : « *Without identity cards the sect followers cannot be registered as members of the ruling party, KANU* »²³ souligne le journaliste du *Nation* et il ajoute : « *The Akurinu are defying the Government in a deliberate manner* »²⁴. Dans un autre article, les mêmes *akurinu* emprisonnés continuent de refuser la photographie puisque, disent-ils, c'est Dieu qui leur a interdit de se faire photographier pour les cartes d'identité. « Mais sont-ils contre la loi du Pays ? » leur demande-t-on pendant les interrogatoires. La loi n'est pas conforme aux instructions que Dieu leur a données, répondent-ils ²⁵. En soutenant leur obéissance à Dieu plutôt qu'aux hommes, les *akurinu* cachent avec difficulté une évidente antipathie pour le régime en place. Cette opposition au politique n'est que l'aboutissement extrême d'une attitude fondamentaliste engagée qui mène au radicalisme politique.

Le Président Daniel Arap Moi de son côté affirme être persuadé de la loyauté des groupes *akurinu* : comme les autres leaders, les *akurinu* doivent utiliser leur position d'autorité pour servir et guider le peuple... dans le bon sens, le sens du parti unique. Puisque seule la loyauté « pourrait permettre aux Kenyans de continuer à être libres » ²⁶ dit-il. A une autre occasion, le Président Moi rencontre une délégation d'*akurinu* (des membres de l'*Akurinu Youth Convention*) se proclamant ouvertement loyalistes. Ces jeunes prennent leur distance par rapport aux *akurinu* qui ne veulent pas envoyer les enfants à l'école et qui refusent la carte d'identité : « il ne s'agit que d'un petit groupe et ils n'ont pas compris le message de la Bible » expliquent-ils²⁷. Une telle position éclaire la présence de clivages au sein des communautés religieuses, traversées à cette époque par des débats sur l'abandon progressif de la croyance en la souillure physique, surtout de la part de la nouvelle génération.

Les groupes *akurinu* ont des positions différentes par rapport à l'engagement politique, mais leur attitude vis-à-vis de la société actuelle demeure univoque : leur critique radicale de la vie

²² « *Akurinu members arrested* », *Kenya Times*, 20/12/84.

²³ « *Akurinu continue to resist identity cards* » *Daily Nation*, 21/4/85.

²⁴ *Daily Nation*, 21/4/85.

²⁵ « *No. But the law is not accommodating God's instructions to us* » *15 Akurinu jailed...*, *Daily Nation*, 27/4/85.

²⁶ « *It was this kind of loyalty which could enable Kenyans to continue enjoying their freedom* ». *Moi commends akurinu loyalty*, *Kenya Times*, 17/8/83

²⁷ *Understand akurinus, Moi tells Kenyans*, *Daily Nation*, 19/5/85.

politique et sociale se base sur leur conception du monde considéré comme la cité du Diable. Mais ce bas monde représente également « un devoir incontournable », position qui engendre celle que Weber appelle « une tension violente et pathétique »²⁸ des virtuoses avec la réalité. Tension qui les amène à exercer un jugement constant sur la politique et la société. Ils opposent à la collectivité leur communauté qu'ils considèrent comme un exemple proche de l'idéal.

Pour définir le rapport au politique, hormis cette tendance typique d'un engagement ascétique dans le monde, d'autres facteurs sont à prendre en compte, notamment le « penchant politique » des prophétismes précoloniaux, mais aussi le moment historique précis. Il n'est pas choquant d'observer que la majorité des *akurinu* montre un grand intérêt pour la politique. Le fait de pencher vers l'opposition est, pour eux, une prise de position nécessaire pour contrecarrer la corruption du « règne » kalenjin ainsi que la marginalisation kikuyu à l'époque d'Arap Moi. L'époque du multipartisme coïncide avec un intérêt affiché pour la politique, tandis qu'à l'époque du parti unique les *akurinu* ne voulaient même pas de cartes d'identité, pourtant nécessaires pour aller voter. En politique, les prophètes se comportent d'abord comme des Kikuyu²⁹.

Hosea W., jeune anthropologue, résume dans son discours la variété des positions *akurinu* : « A l'église on ne parle pas de politique, cependant nous sommes informés. Nous votons. Discuter des problèmes du pays implique parfois la politique, mais indirectement. L'important est de prier pour le pays. Dans l'église il y a des gens de partis différents. Je ne vote pas, je n'ai jamais pris la carte pour voter, la politique ne m'intéresse pas ».³⁰ Si Hosea représente le pôle abstentionniste exprimant une indifférence totale à ce qui se passe dans le monde, pour d'autres il n'en est pas ainsi. Même si les *akurinu* pensent qu'il n'y a rien à investir dans cette vie, certains s'intéressent beaucoup à la politique. « Le mieux c'est de prier » affirme Ayoub M., mais il ajoute qu'il pourrait devenir un politicien³¹.

²⁸ Weber, 1996, p. 381.

²⁹ Là aussi une ressemblance avec les Yoruba des églises Aladura est à signaler : ces ascètes aspirent, eux aussi, au changement socio-politique. « *Aladuras have an optimistic and responsible attitude towards their society, which they wish to change in specified ways, if not in essence* » (Peel, 1968, pp. 234-235).

³⁰ « *In church we do not speak about politics but we are informed. We vote. To discuss about the problems of the country sometimes involves politics, but indirectly. It is important to pray for the country. In the church there are people from different parties. I do not vote, I never took the vote card. Politics is not part of my business* » (Nairobi, 19/11/97).

³¹ « *Akurinu don't like politics so much. They think that we do not have to invest a lot in this life. The best thing is to pray. But I love politics and I could even be a politician* ». Nairobi, 18/5/98.

Des groupes entièrement abstentionnistes semblent encore exister dans la Province Centrale.

2.2.1. L'abstentionnisme d'Holy Ghost Church of East Africa (Kandara, Murang'a)

Un cas d'abstentionnisme politique marqué est celui analysé par Grignon. Cet auteur a interrogé une vingtaine de leaders religieux kikuyu (non-*akurinu*, sauf le cas présenté). Presque tous ont souligné leur intérêt pour la politique et leur intervention, même à l'église, pour encourager leurs fidèles à voter pour la bonne personne, une personne qui doit correspondre à des critères chrétiens. Mais Cleophas de *Holy Ghost Church of East Africa (Gaitega, Murang'a)* est le seul à avoir répondu que ni lui ni aucun membre de son église ne participe à une quelconque activité politique. « Les *akurinu* de cette branche ne votent pas », affirme-t-il, « ils prient seulement ». C'est Dieu qui doit remplacer les mauvais leaders par des bons. Sur le multipartisme il a une opinion négative : « Le multipartisme peut seulement être introduit par Satan, parce qu'il apporte conflits et divisions » et concernant le Président : « un leader qui a été capable de gouverner durant plus de dix ans peut seulement le faire si Dieu le veut bien »³².

Les affirmations de Cleophas sont confirmées par celles d'autres anciens de cette communauté. Cette attitude remonte à l'époque coloniale, mais semble avoir continué aussi après l'Indépendance. Les membres de cette église restent isolés : ils ne socialisent avec personne, ils ne se mélangent pas. Beaucoup d'interdits et de prescriptions les obligent à garder une telle disposition qui se reflète aussi dans leur comportement vis-à-vis de la politique : ils n'ont jamais participé aux serments des Kikuyu, ne participent pas aux réunions politiques, ne s'inscrivent pas pour obtenir la carte de vote, ils ne votent pas. Ils affirment « aimer et honorer le Président »³³. Cette dernière affirmation est-elle crédible ou bien est-elle une façade ? Veulent-ils ainsi éviter les problèmes qu'ils ont eu jadis ou bien ne s'approchent-ils effectivement jamais d'un bureau de vote ?

Leur abstentionnisme est engendré par leur explication du monde et par la croyance puritaine de l'intervention divine dans tous les aspects de l'existence. Pourtant, leur monde est celui de l'attente : un renversement de leur situation doit pouvoir s'opérer grâce à la deuxième venue du Christ. Leur attente n'est pas passive : à travers l'exercice d'un métier honnête, ils

³² « *Multipartism can only be introduced by Satan, because it brings about conflicts and division* », « *a leader who has been able to govern for more than ten years can only do so if God wants* » (Grignon, 1994, p. 4).

³³ « *They say they love and honour the President* ».

confirment leur élection et, dans leur approche rationnelle, ils expliquent clairement la détresse, les conflits et leur mise à l'écart puisque « Dieu est fâché avec les gens ». Ce raisonnement amène à une interprétation sensée du problème politique : la présence d'un leader corrompu comme Daniel Arap Moi est la preuve du châtement divin. Que vont-ils dire après l'élection du kikuyu Kibaki ?

2.2.2. L'engagement politique de United Assemblies of Israel Church of God (Riruta, Nairobi)

A l'opposé, l'archevêque de Riruta David K. déclare clairement son penchant pour la politique et sa prédilection pour l'opposition : « Kenyatta a été choisi par Dieu et par le peuple. Moi a été choisi seulement par le peuple »³⁴. La tâche des prophètes est de façonner le monde selon leurs préceptes ou d'aller au plus près de l'idéal réformateur. L'amour pour la politique des membres de cette communauté urbaine est considéré comme une tradition ayant traversé les générations : le grand-père de l'archevêque était un chef traditionnel et un visionnaire (*arathi*) qui conseillait les leaders ; son « père » un Mau-Mau. Cette tradition familiale, réelle ou bricolée, fournit une justification à la prétention d'être un guide politique pour sa communauté.

L'intérêt pour la politique est partagé par les membres de cette communauté : Sarah K., membre influent et une des mères de l'église, l'affirme clairement : « *we are opposition* ». Son mari (qui n'est pas *mukurinu*), avait des charges politiques importantes à l'époque de Kenyatta quand il était membre de l'association des ethnies de la Province Centrale (*Gikuyu Embu and Meru Association*, GEMA) déclarée illégale par le Président Moi.

La nouvelle génération de l'église ne renonce pas à cette tradition engagée : Daudi K., le fils de l'archevêque, un jeune d'une trentaine d'années, affirme que le leader du parti d'opposition non enregistré *Safina* est « son ami » et qu'il a été invité à l'église de Riruta pour parler des changements constitutionnels proposés par son parti. Daudi veut me faire croire qu'il en sait beaucoup et me donne en cachette une publication photocopiée qu'il affirme être « dangereuse ». Il s'agit d'un numéro de *Kenya Confidential*, journal d'opposition plutôt

³⁴ « *Kenyatta was chosen by God and by the people. Moi was chosen only by the people* » (Riruta, 20/7/94).

virulent. Il dit aussi que Moi « a déjà gagné » puisqu'ils vont falsifier les résultats. Ces discours sont très courants à Nairobi quelques semaines avant les élections de 1997³⁵.

2.2.3. Prophets' Church (Bahati, Nairobi) : à l'église avant les élections de décembre 1997

Durant la cérémonie du dimanche 28 décembre 1997, un jour avant les élections du 29 et 30 qui ont vu la victoire du Président Moi et de son parti (KANU), les élections n'étaient pas le sujet principal du culte, qui était dédié à la naissance de Jésus ainsi qu'au sens et aux conséquences de cette naissance pour les hommes. A cette occasion, les *akurinu* ont également remercié Dieu pour ses bienfaits dans l'année écoulée (*thanksgiving*). Deux brefs témoignages ont néanmoins concerné les élections et ont illustré très clairement le penchant des *akurinu* pour l'opposition. : « ... *Today is a campaign day, the last sunday to be in safe or the start to be in good days ... Unless God guides the Nation the shepard do nothing ... There is one called God, the one you can call for your help... When you cast your vote, cast it in the name of Jesus* »³⁶. Aucune contradiction n'est relevée entre le fait de voter et leur religion, on exhorte même de « voter au nom de Jésus », de voter « correctement », c'est-à-dire pour l'opposition. Dieu guide le pays mais les *akurinu* ont la responsabilité de prier pour le changement. Lors de la prière de guérison, avant la clôture du culte, un leader chasse les démons et prie pour le pays. Il demande à Dieu de leur indiquer le chemin pour prendre la bonne décision³⁷. Vers la fin de la cérémonie, un certain Mr. Kamau est invité à parler. Il s'agit d'un homme politique de l'opposition qui cherche du soutien dans cette communauté religieuse. « *He did a lot for us, so we should do the same* » affirme-t-on publiquement.

Après la réélection du Président Moi qui a profité des divisions au sein de l'opposition, l'évêque de Bahati propose son explication du vote : « *I am happy because there was no bloodshed. God cannot allow. The campaign of others was based on tribal lines...* ». Puis il explique la « logique électorale » de son église, basée sur la rectitude du candidat, non pas sur un choix pré constitué : « *We don't pray for a particular candidate, the one who wins is chosen by God. Politicians can come to the church, but you don't have the obligation to follow. ...and we make research about the life of the person* »³⁸.

³⁵ « *I heard some people giving reports that were fulfilled. Before casting the vote he was told that Moi was going to win* » (Ayoub M, Nairobi, 18/5/98).

³⁶ Mama Kimani, Bahati 28/12/97.

³⁷ « *Show us the light to make the right decision. I want to talk about voting, peacefully* ».

³⁸ Moses M., Kitengela, 6/1/98.

Cependant on ne peut pas mettre en doute, une fois de plus, la nette prédilection pour l'opposition, au sein de laquelle les *akurinu* choisissent leur candidat librement.

2.3. Le radicalisme puritain des *akurinu* : la politique comme mal nécessaire

« Dieu choisit les leaders » : c'est la conception unanime du rationalisateur *akurinu* selon lequel l'imperfection de la création constitue un drame à résoudre à travers l'explication sensée ; la perfection est le but vers lequel il faut tendre pendant l'existence et non pas après, Le monde est profondément marqué par l'imperfection et le mal : ainsi l'homme peut être puni à travers un leader satanique³⁹. L'idée du mal nécessaire est au cœur de l'idéologie *akurinu* : l'homme est imparfait par nature, le monde est le champ de forces obscures, la politique est le domaine de l'homme et, en politique, on doit choisir le moindre mal⁴⁰.

Dans la Province Centrale, cette position fait l'unanimité, même si les solutions proposées sont différentes. J'ai déjà analysé l'attitude de HGCEA (Kandara). D'autres églises de Murang'a proposent, de leur côté, le vote. La Bible dit « obéis aux leaders », affirme John N. de *East Africa Israel Church*, et Dieu seul connaît la raison pour laquelle le Président Moi est là⁴¹. L'espoir du changement existe, même après la première défaite de l'opposition en 1992 : il ne s'agit pas d'une attente passive, puisque pour les *akurinu*, seul un changement d'attitude des kenyans peut entraîner la fin du châtimeur. Peut-être des hommes pieux pourraient sortir le pays de cette impasse : c'est ainsi qu'il faut interpréter l'affirmation de Joseph W. de Bahati, selon lequel il n'est pas possible d'ignorer la politique : « un jour, Dieu enverra un membre de leur église aux politiciens » dit-il⁴². La politique se présente donc à leurs yeux avant tout comme un devoir et une responsabilité à endosser, même à contrecœur, par le virtuose. La critique de la société actuelle s'accompagne donc toujours de l'ascétisme intramondain : parallèlement l'attente du changement s'accompagne à une révolte pacifique.

³⁹ « *Leadership is from God. But it can also be a punishment. Evil people have evil leaders* » Ayoub M., Nairobi, 18/5/98.

⁴⁰ « *There is a big difference between a God-chosen leader and politics. They do not go together. God was the king of Israel but the people decided to choose Saul, against God's wishes* » Moses M., Kitengela, 6/1/98.

⁴¹ « *Obey your leaders, Bible says... God knows the reason why the President is there, if God didn't want then He could have killed him. You must wait for God's help because God is aware of all this. It depends on God's will. If people could have joined together as one... this is a teaching from God* » Mukuyu, (Murang'a) 1/5/98.

⁴² Nairobi, 20/2/95.

2.3.1. Le mode d'intervention : la « prière active »

L'intervention proposée pour changer la situation actuelle est toujours non violente. Les *akurinu* se limitent à une « solution de survie », l'engagement politique trop poussé étant une affaire délicate, même pour des religieux. Moses K., un des fondateurs de l'*Akurinu Student Fellowship*, prêche à Huruma à propos de la situation du pays : des chrétiens comme eux ne peuvent pas rester inactifs face à la multiplication des problèmes (la pluie, les maladies, les bagarres et les assassinats). « La solution à nos problèmes n'est pas à chercher auprès des politiciens, ni des Américains, ni auprès des Britanniques, la solution c'est vous. Vous avez le pouvoir »⁴³. Moses propose comme action concrète de jeûner et de prier pour le pardon des péchés de la nation. « Nous sommes en mesure de résoudre les problèmes parce que vous avez un accès direct au Père. Vous avez le pouvoir d'ambassadeur de Dieu dans ce pays. Dieu pourrait entendre l'un d'entre nous. Repentez-vous pour vous-mêmes et pour tous. Dieu fera de grandes choses »⁴⁴. De suite, des personnes se proposent pour une période d'abstinence et de prière.

Ce passage mérite une brève analyse : Moses ne se réfère pas aux membres de l'église en les appelant *akurinu*, mais *christians*. Ceci est intéressant pour comprendre à quel point à Huruma, église particulièrement « pentecôtisée », l'identité *akurinu* intègre désormais une doctrine néotestamentaire du salut individuel prônant l'inter-tribalisme. Dans son discours, Moses mêle les événements funestes d'origine naturelle (la pluie et les maladies) et ceux ayant une cause directement humaine (assassinats et bagarres) et il les explique implicitement comme provenant tous de la même origine, Dieu qui punit. Il parle ensuite de la responsabilité que les membres de son église ont de changer la situation présente : leur devoir d'agir, la nécessité d'une intervention de leur part à travers des actions qui peuvent influencer le cours des événements. Pour les *akurinu*, le fait de considérer le monde comme une *massa perditionis* n'enlève pas la possibilité d'influencer le cours des événements à travers la prière. L'intervention dans le monde n'a pas pour eux le seul but d'expliquer leur élection à travers la réussite : elle a le pouvoir réel de changer la réalité.

⁴³ « We hear there are problems, we can't just sit down as Christians. We need to do something. The things are many, starting with the rains, diseases, fighting and killings. We can't keep quite 'cause we are Christians. ... The solution to our problems is not with the politicians, not with Americans, not with Britons, the solution is you. You have the power » (Huruma, 8/2/98).

⁴⁴ « It's time for us to feast. Take this time, feast and pray for repent for the sins for the nation. The power is with you. We are able to stop the problems because we have direct access to the Father. You have this power as an ambassador of God in this country. God may hear one of us. Repent for ourselves and for everybody. God is going to do a greater thing » (Nairobi, 8/2/98).

Dans la même ligne, Martha M. d'Huruma, insiste sur l'importance de la prière. La violence de la société fait souffrir les faibles. « Parler, ce n'est pas de l'action, ce n'est pas assez ». Elle souligne aussi la responsabilité des leaders d'un pays: ils sont les porte-parole des peuples et, pourtant, ils ne craignent pas Dieu et ne font pas appel à lui pour solliciter son intervention⁴⁵.

La prière des *akurinu* ne doit pas être conçue comme preuve de passivité ou de désengagement, mais comme un moyen rituellement efficace et miraculeux pour résoudre les problèmes. Les *akurinu* nuancent ainsi leur déterminisme *a posteriori* (« si quelque chose arrive, c'est que Dieu l'a voulu ») avec le sens de la responsabilité et de l'autodétermination et croient fermement au pouvoir des prières qui rééquilibrent les mauvaises actions. Ainsi, la société, la politique, le gouvernement et le pays tout entier ont besoin de leur contribution. Ils se proposent donc en prophètes de tous les kenyans. La prière est beaucoup plus efficace que les efforts de l'individu, puisqu'elle implique le miracle. Mais celui-ci ne peut pas s'accomplir au prix d'un petit sacrifice : pour cela, seule la prière des purs, d'hommes et de femmes ascétiques, peut être efficace. Le parallèle avec les églises Aladura (prière) du Nigeria s'impose, là aussi les fidèles insistent sur le fait que « Dieu répond à toutes les prières » et expliquent le mal à travers une étiologie précise⁴⁶. A travers cette « rationalisation radicale », la doctrine et la morale chrétiennes apportent une solution interprétative à tout problème : « l'assertion absolue du pouvoir de la prière, simplifie beaucoup les choses » (Peel, 1968, p. 120).

L'ascétisme est la caractéristique fondamentale des communautés *akurinu* qui ne sont plus coupées de la société comme dans le passé. Leur parcours par rapport au monde environnant est marqué par l'étape du changement de nom.

2.4. Les prophètes et la société : des *arathi* aux *akurinu*

Le début de l'ère Kenyatta, connaît un développement important des communautés en question, caractérisé par une sortie partielle de l'isolement et par l'intégration dans la société

⁴⁵ « *The most important thing is to pray. This society is violent, there is a big sufferance mostly of women and children. These things can be solved through prayers. Talking is not active, is not enough. Through prayers you can change. Most leaders are not god fearing and they have an immoral behaviour : they do not pray God and God has to be asked to answer and intervene* » (Nairobi, 22/5/98).

⁴⁶ « *Unanswered prayers are due either to moral failings... or to the Will of God* » (Peel, 1968, p. 120).

environnante. Plusieurs facteurs sont à l'origine du changement, mais il y a avant tout la relation au pouvoir : si les colons détestaient clairement les prophètes, Kenyatta ne cache pas son penchant prophétique et se fait photographier avec eux. Pourtant, la croissance du nombre d'adhérents des communautés *Holy Ghost* n'aboutit pas à l'unité et les groupes continuent à se reproduire à travers des dynamiques éclatées. D'autres raisons, de type doctrinaire, sont aussi à l'origine de l'ouverture de certains groupes et de la séparation d'autres : les églises les plus « jeunes » se tournent de plus en plus vers le Nouveau Testament et abandonnent progressivement la croyance en la souillure rituelle tandis que d'autres conservent les anciennes pratiques⁴⁷. Dans ce contexte socio-politique différent (l'indépendance à la place du colonialisme) les thématiques néotestamentaires sont rapidement assimilées.

Un nom inédit pour définir cette nouvelle identité surgit dans ce contexte. Le mot « *akurinu/akurino* (sing. *mukurinu/mokurino*) » apparaît dans les documents officiels dès 1944⁴⁸. De nombreuses incertitudes demeurent quant à l'origine du nom. Plusieurs étymologies sont proposées :

- *Mukuri-no* en kikuyu signifie « Qui est le sauveur ». Selon cette interprétation⁴⁹, l'origine du nom serait dans la moquerie des gens qui auraient ainsi souligné le penchant des prophètes pour le concept du salut. « Qui est le sauveur? » demandaient-ils avec insistance à tout le monde : c'est la raison pour laquelle les prophètes seraient devenus les « Qui-est-le-Sauveur ».

- La deuxième étymologie⁵⁰ fait dériver le nom du verbe kikuyu *gukurina* qui signifie « parler en langue », dans le sens particulier de « parler un idiome incompréhensible ». Ceci rappelle les cris des animaux des *Watu wa Mungu* pendant la descente de l'Esprit. Le mot *gukurina* aurait été par la suite déformé en *akurino*. Selon cette deuxième hypothèse les prophètes seraient devenus « ceux-qui-parlent-une-langue-incompréhensible » ou « ceux-qui-poussent-des-cris-d'animaux ». Ce phénomène peut être facilement associé à la glossolalie pendant la descente de l'Esprit.

⁴⁷ Ce changement de doctrine est déterminé par le changement d'environnement politique, puisque l'élimination des traits liés à la souillure indique l'abandon de l'identité de « peuple paria » (cf. Weber, 1996, pp. 484-485).

⁴⁸ KNA PC/CP 8/7/5.

⁴⁹ Murray, 1973, p. 201, note 17.

⁵⁰ Kinyanjui, 1973, p. 127, note 4.

- Une troisième étymologie a été proposée par Ndung'u⁵¹. *Mukurinu* serait une personne qui choisit une vie ascétique (*mukiru*). Ndung'u donne un exemple d'utilisation de ce mot : « *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 *mukurinu*.

- Finalement, le mot pourrait aussi bien avoir son origine dans *kuragura*, la divination en kikuyu. *Ndoka gukuraguria* signifie, selon Leakey, « je suis venu pour te consulter comme un devin »⁵².

Etre *akurinu* c'est tout cela : croire dans le salut venant de Jésus, parler en langue, être moraliste et pouvoir lire dans le futur, être devin et prophète.

La principale différence entre les *akurinu* et les *arathi* réside dans le fait que les premiers ne considèrent plus la souillure physique comme contagieuse : ils serrent la main, voyagent dans les transports en commun, s'assoient et mangent en public sans peur de se faire contaminer. Les *arathi* se comportent en peuple paria, les *akurinu* non.

Quelques mots restent encore à dire sur les étymologies. La première, soulignant l'importance de la figure salvatrice de Jésus, est celle qui est considérée comme la bonne par la majorité des *akurinu* aujourd'hui. Ceci prouve l'importance que les thèmes néotestamentaires ont pris parmi eux. Cette interprétation met en avant une rupture par rapport aux *arathi*, nettement tournés vers l'Ancien Testament. La deuxième étymologie, par contre, met l'accent sur une continuité : déjà les *Watu wa Mungu*, dans les documents qui les nomment, « rugissent comme des lions ou aboient comme des chiens »⁵³, lorsqu'ils sont possédés par le Saint-Esprit. Les *akurinu* sont ainsi identifiés par la même pratique : les manifestations pentecôtistes de la glossolalie. Cette explication vient de Elinjia Kinjanjui, ancien *arathi* ne cachant pas ses positions « modernistes » et montre sa volonté de dissimuler la rupture entre les deux groupes. *Akurinu* ne serait qu'une autre manière d'appeler ceux qui « rugissent comme des lions » exactement comme dans le passé. « Nous n'avons pas changé », c'est le leitmotiv du syncrétiste.

Le changement a été en réalité important et idéologique. Certains *arathi*, connus comme « les gens de l'Ancien Testament », devenaient désormais des gens « sauvés » s'appuyant

⁵¹ Ndung'u, 1994, p. 126.

⁵² Leakey, 1977, p. 1146.

⁵³ KNA DC/FH 2/1/4 (dans Murray, 1973, p. 108).

fortement sur les doctrines néotestamentaires. La conséquence directe et immédiate de cette attitude est le changement par rapport à la société environnante.

2.5. L'ouverture par rapport aux autres églises et l'idéologie unitaire

L'approche néotestamentaire a des conséquences déterminantes sur l'unité des communautés *akurinu* qui plaident par la suite pour l'unité de tous les chrétiens. Aujourd'hui il faut pourtant ajouter un nouveau clivage : celui entre sauvés et non-sauvés.

Depuis les années 70, les églises *akurinu* débattent de l'idée de l'unité. Elles ressentent également le besoin de s'expliquer et de se faire connaître par une partie de l'opinion publique qui leur voue encore actuellement une hostilité ouverte. Cette nouvelle tendance est initiée par de jeunes gens ayant fréquenté l'école et qui veulent dépasser les mouvements se basant sur le concept de souillure physique. En 1976, des réunions ont lieu dans le district de Nyandarua, dans la Province Centrale. A Nyahururu, toujours dans la même province, est fondée l'*Akurinu Church Leaders Committee* (le Comité des leaders des Eglises *Akurinu*), sous la présidence de John Chege⁵⁴. Quelques années plus tard, en 1980, sont fondées la *All Akurinu Church Assembly* (l'Assemblée de toutes les Eglises *Akurinu*) et l'*Akurinu Youth Convention* (la Convention des jeunes *Akurinu*)⁵⁵. Cette dernière est composée en grande partie d'étudiants⁵⁶. Le premier pas est fait, même si ces organisations ne réunissent qu'un nombre limité d'églises *akurinu* : *Christian Holy Ghost Church of East Africa*, *African Holy Ghost Church*, *God's Word and Holy Ghost Church of Kenya* et *Prophets' Church of God*. « *These are the true Akurinu Churches we have in Kenya* » dit, dans un article du *Daily Nation*, un représentant de l'*Akurinu Youth Convention*⁵⁷.

Les fidèles de ces communautés affirment de plus en plus s'ouvrir aux non-*akurinu* à travers l'abandon de certains interdits, le plus impopulaire étant le refus de serrer la main aux « autres ». Mais cette ouverture idéologique masque un conflit de pouvoir à l'intérieur des communautés ; le leader d'un « groupe transversal » (toujours un jeune) risque de devenir un concurrent du leader de son église d'origine (sans doute un ancien). Il est vrai que, pour le moment, ces jeunes mettent surtout en avant leur complémentarité par rapport aux anciens et leur volonté unitaire ; cependant

⁵⁴ Ndung'u, 1994, pp. 232-233.

⁵⁵ Ndung'u, 1994, p. 235.

⁵⁶ Selon Mary N. (*Prophets' Church*, Bahati) déjà dans les années 70 les *akurinu* commencent à accéder massivement à l'école secondaire. Dans les années 80 ils obtiennent des diplômes encore plus élevés (licence, maîtrise).

⁵⁷ *Daily Nation*, 1/17/5/83

un doute demeure étant donné la tendance à la scission dont les églises *akurinu* ont fait preuve jusqu'à présent.

Les anciens sont parfois promoteurs de changement, certainement pour se défendre de ce risque de scission à travers une politique de prévention. En se présentant comme prophète de nouvelles idées, Elinjia Kinjanjui devance les *arathi* de son époque. Chef de *Chosen Church of Holy Spirit* de Nakuru, *morathi* « moderniste », arrêté et battu par les colons dans les années 30, auteur d'un article sur les *akurinu* dans *Kenya Churches Handbook* et interviewé à plusieurs reprises, Kinjanjui affirme avoir demandé à Dieu de lui permettre de prêcher au-delà de la terre kikuyu. Des branches de son église existent aussi au Kenya occidental, parmi les Kisii, les Luo et les Luhya. Il affirme qu'il a dépassé les anciens *arathi* et qu'il œuvre pour une église qui s'adaptera à tout le monde, sans tenir compte des origines ethniques. « J'aimerais avoir des jeunes gens éduqués qui puissent diffuser la parole de Dieu comme elle est prêchée dans la *Chosen Church of Holy Spirit*, à d'autres terres et même aux Européens »⁵⁸. Un des buts affichés du changement actuel est donc celui de l'expansion à travers l'évangélisation : rien ne prouve davantage la sortie de l'isolement que cette transformation de peuple paria en peuple guide. Le leader de *Prophets' Church* (Bahati, Nairobi) affiche la même position d'ouverture par rapport aux jeunes de son église, parmi les promoteurs de l'*Akurinu Student Fellowship* : le fait de se positionner en faveur de cette classe de jeunes éduqués montre l'aptitude à télescoper des changements incontournables, le risque étant, au fond, de perdre la majorité de ses jeunes, comme cela est arrivé à certaines communautés de Murang'a.

La collaboration entre les *akurinu* et d'autres confessions protestantes est de plus en plus courante. Samuel Chege (*Holy Ghost Christian Church* de Siribwet) rapporte que dans le district de Nyandarua (Province Centrale) les *akurinu* font partie d'une « Coopération des Eglises » (*Ushirika wa Mekanisa*) unissant plusieurs communautés chrétiennes (*Church of Province of Kenya* (CPK), *Presbyterian Church of East Africa* (PCEA) et *African Independent Pentecostal Church of Africa* (AIPCA)⁵⁹). « *We do not carry our teachings there but share the common christian message* » affirme Chege⁶⁰.

⁵⁸ « *A church that will accommodate all people irrespective of their backgrounds. I would like to have young educated people who can spread the word of God as preached in the Chosen Church of Holy Spirit, to other lands and even to Europeans* » (Ndung'u, 1994, p. 196).

⁵⁹ Ndung'u, 1994, p. 284.

⁶⁰ Ndung'u, 1994, p. 285.

Aujourd'hui, le mouvement interdénominationnel le plus récent demeure l'*Akurinu Student Fellowship*, (l'Association des Etudiants *Akurinu*), qui naît en 1989. Seuls les étudiants peuvent en être les leaders : un *Annual General Meeting* se charge de l'élection du comité en chaque fin d'année. Le souci de respecter le principe d'appartenance à une classe d'âge (dans le cas présent les jeunes de la ASF ont entre 12-14 et 25-28 ans) et la rotation du leadership sont des moteurs puissants dans la structuration de cette nouvelle formation.

Rassemblement, interaction et ouverture à d'autres groupes religieux semblent être aujourd'hui des dynamiques répandues. En 1996, pendant la cérémonie de consécration d'un archevêque *akurinu* (normalement les évêques et archevêques *akurinu* sont légitimé par l'appel de Dieu, non pas par une intronisation) J. Ngugi Wanaina a été consacré par un archevêque de l'*African Independent Pentecostal Church of Africa* (AIPCA). Il a donc remplacé son turban blanc par une tiare. La cérémonie a été suivie par de nombreux groupes religieux, *akurinu* et non.⁶¹

2.6. Sauvés et *akurinu* : l'exemple de l'*Akurinu Student Fellowship* (ASF)⁶²

L'attitude d'ascètes intramondains se manifeste de manière très paradigmatique parmi les jeunes⁶³ *akurinu* urbains et éduqués, qui ont abandonné la croyance en la souillure physique mais qui proclament la pureté morale comme nécessaire à leur épanouissement individuel et identitaire. Le puritanisme de ces jeunes influence leur conduite de vie globale ainsi que leur relation aux institutions, à la sexualité et à toute autre pratique socio-culturelle. « Souviens-toi de ton Créateur pendant les jours de ta jeunesse ... que ta lumière luise » (Ec 12:1; Mt 5:16).

La devise de l'*Akurinu Student Fellowship* (l'Association des Etudiants *Akurinu*, ASF) exhorte les jeunes à vivre la chrétienté comme un modèle pendant toute leur existence. Ils s'opposent ainsi à une certaine morale et à certaines moeurs de la modernité : la tentation de l'alcool, le changement de partenaires, les excès de la société de consommation et les nouveaux dieux de la jeune génération n'attirent pas les adhérents de l'ASF. Ils prônent une pureté éthique qui passe par l'abstinence sexuelle prématrimoniale, le rejet de l'alcool et du tabac, la rectitude de vie, la simplicité. Ils veulent la moralisation de la société dont ils condamnent la corruption et la délinquance. On ne peut pas détacher leur critique de la

⁶¹ *Daily Nation*, 15/4/1996.

⁶² La première association des jeunes *akurinu* (*Akurinu Youth Convention*) remonte à 1980 (Ndung'u, 1994, p. 235). A propos de l'ASF voir Morovich, 2000.

⁶³ Les adhérents de l'ASF ont entre 15 à 35 ans.

situation socio-politique et économique de la fin du XXème et au début du XXIème siècle : depuis les années 80 et jusqu'aux élections 2002, les Kikuyu sont rejetés aux marges de la scène politique. La crise économique engendre le chômage qui touche tout le monde et pèse psychologiquement sur les dernières générations.

Les jeunes de l'ASF croient fermement aux efforts personnels pour la réussite : leur ascèse est tournée vers l'intramondain et se développe au sein de la famille, de l'église, du travail, de la légalité, avec rationalité et dans l'absence de tout débordement. Leur classe sociale ainsi que leurs parcours constituent des explications à cette attitude : ce sont de jeunes étudiants ayant gravi l'échelle sociale au prix des sacrifices de la génération aînée qui possède rarement l'éducation de leurs enfants. Ce sont de jeunes urbains, tandis que leurs parents restent souvent des ruraux. Ce sont des hommes, mais aussi des femmes. Leur relation personnelle au Dieu transcendant se traduit en une tendance individualisante, mais peut-être pas encore individualisée, tendance qui n'est pas incompatible avec la vie associative et collective. Leur conduite et leur éthique sont radicalement influencées par des postulats religieux fondamentaux comme l'exigence du salut. Les membres de l'ASF constituent l'expression d'une pensée prophétique adaptée aux exigences actuelles et acceptant de nouvelles idéologies trans-confessionnelles.

Déjà l'*Akurinu Youth Convention* avait comme but celui d'unir tous les jeunes *akurinu*, les développer spirituellement et socialement et promouvoir les églises *akurinu* à travers l'évangélisme et la diffusion de leur religion en dehors de la Province Centrale⁶⁴. Pour eux, l'utilisation des techniques modernes de communication (téléphone, fax, presse), est de plus en plus importante. La Convention réunit surtout de jeunes mariés et de jeunes travailleurs, mais ne concerne pas les adolescents ni les jeunes célibataires. Pour cette raison, les étudiants des écoles secondaires et de l'Université sont visés dans une nouvelle démarche associative en 1989. L'*Akurinu Student Fellowship* est composée de membres (des étudiants) et d'affiliés, qui ne sont plus (ou pas) étudiants. Parmi les affiliés se trouvent désormais les fondateurs, qui gardent un rôle essentiel dans l'évangélisation et l'instruction doctrinaire des plus jeunes, même s'ils ne peuvent pas être élus dans le Comité Directif. Ainsi, l'association des jeunes est bipartite : les étudiants en constituent une partie (les jeunes) et les affiliés l'autre (les anciens).

⁶⁴ Ndung'u, 1994, p. 235. *The main task of the Akurinu Youth Convention is to reach the Gospel outside the Central Province to which the religion has been confined for many years* ». *Understand akurinus, Moi telle Kenyans, Daily Nation, 19/5/85.*

Les membres de l'ASF s'épanouissent dans leur travail et dans leurs études, ils se soutiennent mutuellement dans le « monde corrompu » et essaient de faire venir à eux d'autres âmes. Le recrutement parmi les étudiants réussit plutôt bien.

« Pour commencer, recevez mes salutations au nom du Seigneur Jésus », écrit un jeune dans le périodique de l'ASF « Je suis un *Mukurinu* sauvé, comme il existe toutes sortes de *Quakers* aujourd'hui. Je suis bien persuadé de la vie éternelle et la gloire après la révélation du Fils de l'homme. Je suis aussi déterminé à tenir compte de mon Créateur durant ma jeunesse comme dit le slogan de l'ASF. Que Dieu puisse nourrir toujours les âmes de ses disciples. En deuxième lieu, je remercie Dieu de m'avoir permis de découvrir cette organisation dirigée par mes amis *Akurinu*. Il m'est juste arrivé de rencontrer un camarade qui lisait une copie de la *Newsletter* de l'ASF et j'ai été frappé par le nom AKURINU. Etant l'un d'entre eux, j'ai lu la copie et beaucoup de questions sur l'Association me sont venues à l'esprit. J'étais très excité et maintenant je voudrais être inscrit comme membre. Je suis étudiant de *Form three*⁶⁵ à l'école secondaire Kiru et membre de PCG (*Prophets' Church of God*). Je voudrais en savoir plus sur l'Association et également acquérir d'anciens numéros de la *Newsletter*. Que les bénédictions de Dieu puissent toujours couvrir ceux qui ont pensé à sa formation. » (*Newsletter*, fév. 1998). Cette lettre résume l'esprit des jeunes de l'association : « travailler pour Dieu » implique une mission à accomplir quotidiennement en consacrant son temps libre à l'ASF et à la recherche de la confirmation de son état de grâce à travers la promotion de la parole du Christ. Les jeunes *akurinu* ont besoin de l'aide de leurs égaux pour respecter les nombreuses interdictions et prescriptions morales.

Ils ne proposent pas un schéma fermé : ils permettent à des pasteurs d'églises « non *akurinu* » de prêcher dans leurs cérémonies, ils accueillent les non-membres à leurs rencontres. Cette attitude prouve la volonté universaliste des « réunions de croyants » : l'ASF ne prône pas seulement l'unification des *akurinu*, elle se propose comme église transconfessionnelle et intertribaliste. Mais le fait que tout adhérent doit se conformer à une identité tellement stricte, dans laquelle le caractère kikuyu est loin d'être effacé, constitue une limite à l'adhésion des non-kikuyu.

⁶⁵ En classe Première.

2.7. Conclusion : engagement et actualité du prophétisme akurinu

L'ethnicité morale des chrétiens kikuyu de l'entre-deux-guerres était déjà plurielle, l'identité religieuse akurinu ne constitue pas non plus un bloc unique. A l'heure actuelle il est possible d'identifier deux éléments majeurs qui entrent en jeu : le premier est le bagage du prophétisme « traditionnel » avec ses mythes et ses idéologies, influencés par le christianisme missionnaire. L'autre élément est constitué par les thématiques universalistes et inter-déminationnelles plus récentes et typiques des born-again et des pentecôtistes. Le premier élément produit un discours ethnociste plus radical, le deuxième est fortement attiré par l'utopie de l'unification des chrétiens. Le « pôle prophétique », le « pôle pentecôtiste » et leurs agencements peuvent occasionner des différentes combinaisons identitaires de communautés akurinu, mais à l'heure actuelle, la mémoire akurinu constitue un bagage unitaire, ou mieux, unifié. Pour tous les akurinu l'église a comme fondateur Dieu en personne ; les prophètes bibliques sont confondus avec les prophètes kikuyu, bien que ces derniers suivent des traditions locales. Le lieu sacré commun est le Mont Kenya.

Toutes les églises akurinu ont tendance à cacher leur dette par rapport à la théologie et à l'éthique des missionnaires fondamentalistes. Elles cachent aussi les nombreuses querelles qui divisaient les Kikuyu à l'époque coloniale en faveur d'une tradition qui passe tout d'abord par la reconnaissance du lien entre les prophètes et les Mau-Mau dans la lutte pour l'indépendance. Un autre point commun est la non-violence des prophètes sur laquelle nous pouvons nous interroger : pacificateurs auto-élus, les akurinu ont-ils toujours été pacifistes ?⁶⁶.

Souvent ils prétendent ne pas se mêler de politique, fidèles au modèle abstentionniste du courant évangélique et fondamentaliste, mais sont fortement opposés au pouvoir politique d'Arap Moi (1978-2002). Le prophétisme kikuyu engagé et le pentecôtisme offrent une approche originale : les akurinu ne protestent pas par l'action explicite ou armée, mais ils résistent passivement et par la non-violence. Ils prient, ils influencent à travers le prosélytisme et refusent

⁶⁶ Etre pacificateur ne signifie pas être pacifiste, affirme Johnson à propos du prophète nuer Ngundeng (Johnson 1997).

le bulletin de vote au temps du parti unique. Le multipartisme a ouvert une époque d'espoir aux Kikuyu et la politique est devenue de plus en plus viable : il n'y a aucun doute que, dans les élections de 2002, comme dans les précédentes, la majorité des prophètes a voté pour l'opposition. Leur toute première victoire est donc une victoire politique. Mais ils ne passeront pas pour autant du côté des vainqueurs.

Dans le rapport à la société, les groupes akurinu se diversifient : les arathi de Kandara demeurent renfermés : leur logique est une logique de secte dans le sens wébérien de la communauté d'élus. A l'opposé, on peut signaler la tentative, menée principalement par les jeunes akurinu éduqués, de convaincre l'opinion publique de leurs changements par rapport au passé d'auto-marginalisation. Cet effort coïncide avec le processus d'unification, initié dans les années 1970 et avec l'ouverture massive aux thèmes pentecôtistes. Ces groupes souhaitent désormais l'union de tous les chrétiens « sauvés » et de tous les kenyans : ils se présentent en prophètes d'une nation. Le clivage entre les pôles prophétique et pentecôtiste prend alors des allures générationnelles : les jeunes, avides d'accomplissement proposent des doctrines à la mode pour occuper un nouvel espace social. Cependant la formule de l'association parallèle comme l'ASF peut être une solution à la menace de l'itwika, du renversement générationnel. Cette menace pèse toujours sur la tête du prophète mukurinu, mais devient moins forte si ce dernier est capable de renouveler son offre prophétique. Le croire akurinu est ainsi sans cesse renouvelé.

3. Dialectique des croyances : la pentecôtisation du prophétisme

J'aborde dans ce chapitre le croire des akurinu de manière dynamique et comparative ; leur différenciation au sein des églises est déterminée par plusieurs variantes, socioculturelles et environnementales, ainsi que par la fréquence du contact avec des croyances exogènes. Parmi ces dernières, je tiens à souligner plus particulièrement l'importance bouleversante des thématiques des églises du Réveil et, dernièrement, des confessions pentecôtistes : elles sont à l'origine de l'introduction de la notion du salut personnel qui a eu un succès important. Les groupes de Murang'a, les églises urbaines de classe moyenne et de bidonville développent chacune leur approche. La flexibilité du prophétisme a comme conséquence ses adaptations.

La sélection des croyances actuelles se fait à partir des éléments déjà nommés pour les Watu wa Mungu : le prophétisme kikuyu, la Bible et le fondamentalisme fournissent la grille d'interprétation qui détermine la légitimation des croyances¹. Le pentecôtisme y glisse ses significations.

3.1. Chemins d'alliance : la notion de Dieu

Le monothéisme est définitivement implanté au sein de toutes les églises *akurinu* qui rejettent avec force les sacrifices d'animaux et les pratiques magiques, tout en reconnaissant la continuité de leur théologie : ils soulignent que leur Dieu était monothéiste déjà à l'époque précoloniale, signe d'achèvement du syncrétisme. Le mode de communication avec Dieu demeure dans la forme prophétique du rêve et de la vision.

¹ « Il n'y a pas de syncrétisme sans réinterprétation, c'est à dire sans appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensée de la culture native » affirme Mary, en analysant les théories d'Herskovits et Bastide (Mary, 1993, p. 616).

3.1.1. Les Israélites de Murang'a

Pour les « prophètes » (*arathi*) de *Holy Ghost Church of East Africa* de Murang'a (branche de Kandara) Dieu demeure le *Jehova* de l'Ancien Testament, leurs lois celles de Moïse. L'alliance avec Dieu les identifie aux tribus d'Israël. Ils affirment vivre « comme les Israélites » et enseigner « tout ce que Moïse enseignait aux Israélites ». Jéhovah, le Dieu d'Israël, intervient quotidiennement et constamment dans leur vie : il apparaît dans leur sommeil, dans leurs visions et leur indique le comportement apte à chaque situation. Il leur communique le futur et leur explique le passé : la vision, le rêve étant au centre des dynamiques communautaires. Ils se proclament « visionnaires » (*seers* en anglais, *arothi* ou *arathi* en kikuyu), ce nom rappelant avec force la communication divine précoloniale : sa persistance indique que le même mode de socialisation demeure actuel et met en communication tous les membres de la communauté. Les femmes et les jeunes revendiquent également le pouvoir de prophétiser et sont sujets aux jugements et aux opinions des leaders qui, d'autre part, sont jugés en permanence par les autres.

Les croyants de cette église se proclament des élus de Dieu. A travers la notion d'élection, ils expliquent pourtant un parcours de défaite : Dieu est fâché avec eux, soutiennent-ils, sinon, pourquoi la communauté n'augmente-t-elle pas, mais perd constamment des fidèles ? Pourquoi ne sont-ils pas riches et souffrent-ils ? Selon cette interprétation, ils n'ont pas su répondre aux attentes divines. Le leader, Cleophas G., explique ainsi leur détresse : Dieu est ennuyé parce qu'ils n'ont pas réussi à empêcher les autres églises d'amener les corps morts à l'intérieur du lieu de culte. Cette offense est cause d'une souillure grave : celle relative au contact avec la mort. « *They shouldn't take the coffin to church, they should live them out of it !* »² s'écrie le vieillard. La croyance en une pollution interminable affecte lourdement les membres de cette église : les fidèles ont une vision pessimiste et angoissée de l'existence qu'ils mènent en observant un nombre important de règles. Les interdits et les prescriptions servent à les préserver le plus possible du Mal qui est dans le monde, duquel ils persistent à vouloir se couper, comme autrefois les *Watu wa Mungu*. Les autres chrétiens sont, à leur avis, coupables de ne pas avoir respecté le fondamentalisme religieux enseigné par les premiers missionnaires (et que les missionnaires eux-mêmes ne respectaient pas) : les autres chrétiens

² Cleophas G., Githumu, 3/3/94.

ont permis à Satan de gagner le contrôle sur le monde et d'engager une lutte contre Dieu pour l'âme des hommes.

La lutte entre Bien et Mal, entre Dieu et Satan est puissante et extrême : soit on est dans un champ soit dans l'autre. Comme le dit Bond, à propos des fidèles de *Lumpa Church* de Zambie, écrasée dans les années 60 : « *Because ... (they) were unable to convert the world to their religion, their only recourse was to withdraw from it* » (Bond, 1979, p. 153).

À Murang'a, les *akurinu* de *Christian Worship Church* (CWC) et *East Africa Israel Church* (EAIC) penchent pour l'alliance entre Dieu et le groupe, ce qui a pour conséquence la « circulation » des fautes entre les fidèles. Les prophéties énoncées par les fidèles de CWC et de EAIC démasquent l'importance de l'enjeu commun et social : le prophète peut prévoir les risques d'un voyage pour une personne, mais également ceux d'une sécheresse affectant tout le monde.

3.1.2. Le monothéisme urbain : akurinu de Nairobi

La théologie propre à HGCEA est sujette à une flexibilité importante à Nairobi. Pour les fidèles d'HGCEA d'Huruma (Nairobi), Dieu apparaît comme la Providence et leur approche néotestamentaire est évidente. Le caractère « vivant » de la puissance divine est souligné : Dieu donne son amour, son pardon et son unique enfant pour la rédemption des hommes. Il est la vie et gagne sur la mort, sur le pouvoir du Diable-Sorcier. Puisque Dieu est proche, les hommes peuvent le solliciter pour des problèmes individuels : cette relation détachant l'individu de la communauté souligne l'individualisation en cours dans la société actuelle.

Des similitudes importantes demeurent entre la théologie d'Huruma et celle de Kandara (Murang'a) : Dieu, à travers l'Esprit, est le responsable de la distribution des dons aux hommes³, dont le plus important est celui de la guérison (*faith-healing*) ; pour les fidèles de la communauté urbaine d'Huruma une alliance sacrée existe entre les fidèles et Dieu. Il ne s'agit cependant plus d'une alliance entre un groupe et leur Dieu, comme à Kandara, mais entre des individus et leur Dieu : chacun doit respecter ses engagements et on attend de Dieu qu'il

³ Les dons sont énumérés dans Paul, 1 Corinthiens 12 : « Et Dieu a établi dans l'Eglise premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite ceux qui ont le don des miracles, puis ceux qui ont les dons de guérir, de secourir, de gouverner, de parler diverses langues. Tous sont-ils apôtres ? Tous sont-ils prophètes ? Tous sont-ils docteurs ? Tous ont-ils le don des miracles ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ? »

répondre individuellement. Entre les hommes et Dieu, la communication est ininterrompue, cependant la faute de l'un ne tombe plus sur les autres, comme à Kandara.

Les *akurinu* urbains de classe moyenne de *Prophets' Church* (Bahati, Nairobi) respectent la même dynamique qu'Huruma, ils la dépassent même. Leur tendance néotestamentaire est encore plus marquée : si, dans l'Ancien Testament, Dieu parle « à une seule nation », à Israël, dans le Nouveau Testament il communique avec tous les peuples. L'absence de la notion d'élection, importante pour HGCEA, marque la tendance interconfessionnelle de Bahati, église influencée par le discours international du pentecôtisme. La conséquence de cette approche étant importante : « *In the first church anybody with a defect could enter in the temple. The Old Testament was like this. Jesus came and founded a new church, no people stayed outside....* »⁴. L'alliance n'est plus entre Dieu et son peuple mais entre lui et toute personne sauvée. Cette démocratisation du salut masque en réalité une tendance à l'individualisation des croyances, puisque le salut devient une affaire strictement personnelle.

Quelle notion de Dieu est possible pour les *akurinu* des bidonvilles ? Le milieu influence leur théologie qui ne manque pas d'être séduite également par le pentecôtisme. Les *akurinu* de Kawangware et ses environs (*United Assemblies of Israel Church of God, Lenana Spirit Church* et *Prophets' Church*) croient, eux aussi, en un Dieu interventionniste et proche. Entre Dieu (*Ngai*) et le fidèle aucun intermédiaire hiérarchique, aucun « prêtre » ne peut perturber ou influencer leur relation personnelle. Chacun peut parler au Tout-Puissant dans ses prières et le recevoir dans son cœur à travers l'Esprit. Témoigner (*to witness, kuruta uira*) de l'intervention divine dans sa vie reflète une nécessité psychologique du croyant. Dans le bidonville comme ailleurs, mais peut-être encore plus dans un milieu défavorisé, la théologie *akurinu* est partagée entre le constat d'une mise à l'épreuve suivie d'une récompense (terrestre et céleste) et le pessimisme d'une situation sans issue. Parfois on affirme que, même si Dieu n'a pas donné beaucoup de richesse matérielle, les gens sont « riches en bénédiction », et peuvent s'améliorer et s'enrichir. Mais de temps en temps la vision pessimiste et culpabilisatrice prend le dessus. Une théologie proche aux prophètes de Murang'a ressort : Dieu redevient celui de l'Ancien Testament, le Seigneur d'Israël, celui qui juge et punit. Le concept de l'élection (avec son double tranchant) demeure fortement ancré dans les discours

⁴ Femme, Bahati, Cérémonie du 27/6/98.

des *akurinu* de bidonville. Cette notion est toujours ambiguë et sert aussi comme étiole et explication de la détresse.

L'élection fournit également une identité au groupe : c'est le cas pour les *arathi* de Kandara comme pour les *akurinu* de Riruta. Ces derniers aiment se définir les « *Israeli* ». Ils espèrent en un rapport privilégié à Dieu et demandent son soutien, notamment pour agrandir leur église. Ils lui demandent de ne pas oublier la petite congrégation : « ses besoins, ses préoccupations, ses malades, ses affamés ». Dieu est perçu comme celui qui écoute les cris de ses enfants, choisis par lui-même pour le servir sur terre⁵. « *We are not the Israelites of the Bible, but today we are the Israelites of God. We are the Israeli of today and we have been chosen to follow the commandments of God* »⁶ affirme le leader. Dieu a l'obligation de donner une réponse lorsque son peuple se comporte dignement, mais sa colère est redoutable quand son peuple est indigne de la bénédiction. La transmission des fautes des uns sur les autres se propage alors comme une contagion. Si les gens sont pauvres, d'une manière ou d'une autre c'est qu'il y a eu un péché. Le formalisme sert à faire face au risque d'erreur : l'ordre et les étapes du rite religieux sont à respecter, Dieu doit être supplié correctement, il répondra alors aux prières. Dieu est une source inépuisable de bienfaits pour les hommes qui ne doivent pas, de leur côté, « être pressés d'obtenir des réponses », ceci est aussi un péché. La foi et la patience sont nécessaires, le résultat « inévitable » : si on donne on recevra. « *We pray to be answered... The reason for prayer is to be answered* »⁷ souligne le leader. Seulement la foi permet la bénédiction (*blessing, kirathimo*), cette dernière n'est donc pas donnée *a priori*. La perte de la foi agit, elle aussi, comme justification du malheur : si on est malheureux et pauvre c'est à cause de la perte de la foi, c'est à cause de nous. Mais qui sommes « nous » ? Dans le bidonville nous voyons émerger une collectivité, un groupe encore soudé. L'alliance semble être encore l'ancienne, mais les propos des *akurinu* des bidonvilles, leur discours sur le salut individuel, leurs pratiques cérémonielles toujours plus semblables à des rites pentecôtistes, les orientent déjà vers les croyances nouvelles, vers le salut et l'individualisation.

La notion d'un Dieu trop parfait pour pénétrer les hommes est partagée par toutes les églises *akurinu*, urbaines, rurales et de milieu défavorisé. Comment alors la divinité peut-elle

⁵ « *It is He who chooses Israeli directly to serve Him on earth* » (Archevêque, Riruta, septembre 1994).

⁶ Archevêque, Riruta, septembre 1994.

⁷ Archevêque, Riruta, septembre 1994.

communiquer (ou communier) avec les hommes ? L'analyse de la figure du Saint-Esprit est capitale pour répondre à cette question.

3.2. Le Saint-Esprit : la force qui agit

La « descente » et la communion du principe sacré avec l'homme est une chose de l'Esprit-Saint (*Roho Mutheru*). Cette figure de la trinité est une notion clé pour comprendre l'idéologie et la spiritualité *akurinu*. Son importance dans les églises de ce type a permis de les appeler *Holy Spirit Churches*. Les premières églises de prophètes kikuyu avaient déjà choisi l'appellation *Holy Spirit* ou *Holy Ghost Church*. Les *arathi* d'*Holy Ghost Church of East Africa* de Murang'a (Kandara) le confirment : ce nom indique la présence du Saint-Esprit qui a donné aux membres, aux anciens, aux jeunes femmes, à tout le monde un don particulier. Le don, sur lequel je reviendrai, émane de Dieu, mais c'est grâce au Saint-Esprit que l'homme peut le recevoir. A travers la prière (*ihoya*) Dieu, sous la forme de l'Esprit-Saint (*Roho Mutheru*), descend sur les croyants. Alors il touche tout le monde, il parle à chaque individu, il se manifeste dans chaque cœur.

Dillon-Malone analyse l'importance du Saint-Esprit dans les croyances de *Mutumwa Church*, communauté religieuse de Zambie, très proches de celles des *akurinu* pour ce qui concerne l'importance du Saint-Esprit : « *the body is the house or dwelling place of the Holy Spirit. It is in the chest or heart of a person that the Holy Spirit lives and for this reason, if the body is not properly looked after and respected, the Holy Spirit will depart. Furthermore, once it happens, Satan and his demons will enter* »⁸. Le Saint-Esprit, la partie bonne de l'être humain, guide les gens. Il est aussi considéré comme l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Sa présence au milieu des fidèles ou dans leurs cœurs se manifeste pendant les cérémonies *akurinu*. C'est à travers l'Esprit qu'on peut savoir ce que Dieu veut : l'Esprit camoufle ainsi l'idéologie de la communauté. Si la communication de Dieu à l'homme se fait grâce au Saint-Esprit, celle de l'homme à Dieu peut se faire seulement à travers la prière, pratique qui demeure au cœur de la dynamique d'échange entre la sphère humaine et la sphère divine.

⁸ Dillon-Malone, 1987, p. 22.

Les *akurinu* expliquent ainsi leur conception de l'Esprit et son agencement avec les notions de Père et de Fils : *Roho Muthuru* est à l'œuvre actuellement dans le monde. Jésus a laissé l'Esprit (son esprit) aux hommes. Ainsi, le concept chrétien de Trinité est accepté mais également réinterprété par son transvasement dans des logiques prédéterminées : « Jésus est mort et est allé chez nos pères » affirme le leader de Bahati (*Prophets' Church*, Nairobi), « il a envoyé un message : maintenant le Saint-Esprit nous parle. Tout ce que nous pouvons faire grâce au Saint-Esprit est le même que (ce que les gens pouvaient faire grâce à) Jésus... Nous marchons avec Christ aujourd'hui, puisque nous avons le Saint-Esprit avec nous. Nous tous sommes liés ensemble avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit »⁹. Et Ayoub M. d'Huruma (HGCEA, Nairobi) : « Quand Jésus est parti, le Saint-Esprit a été laissé pour dire les choses que Jésus n'a pas eu le temps de dire. Jésus a été élu chef suprême de l'église, le jour du Jugement il présentera tout à Dieu. Le Saint-Esprit est au travail maintenant »¹⁰. Selon cette interprétation orthodoxe¹¹, l'Esprit-Saint continue à agir à la place de Jésus. Cependant dans la vision *akurinu* ce dernier est aussi perçu inévitablement comme un ancêtre, mort après avoir sauvé l'humanité et dont l'âme (l'Esprit) fréquente encore les vivants¹². Dans ce sens, l'Esprit-Saint est l'âme du Christ devenu l'ancêtre uniquement bon, nullement malveillant ou ambigu.

« Ils sont trois en un seul », affirme encore Zacharia I. (*Christian Worship Church*, Murang'a) en parlant de la Trinité « on peut dire qu'ils sont la même chose, puisqu'ils s'aiment et n'agissent pas les uns sans les autres. Dieu a donné le pouvoir à Jésus, Jésus a donné le Saint-Esprit à ses disciples. Grâce au Saint-Esprit, les apôtres ont été capables de parler en langues et de communiquer avec Dieu. Ceci permet aux personnes remplies par l'Esprit de communiquer avec le Seigneur comme avec un ami, non pas comme avec un Dieu craint comme auparavant. Le Saint-Esprit a permis l'intercession entre ces personnes et Dieu. Tu ne peux pas communiquer sans le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit peut maintenant être distribué à

⁹ « *Jesus died and he went to our fathers, he sent a message. Now the Holy Spirit is speaking to us. All the things the Holy Spirit enables us to do are the same that Jesus ... We are walking with Christ today, as we have the Holy Spirit with us. All of us are bound together with the Father, Son and Holy Spirit* » (Pasteur, Bahati, Cérémonie du 28/12/97).

¹⁰ Nairobi, 18/5/98.

¹¹ « Jésus promet à ses disciples qu'ils ne resteront pas orphelins. Il leur enverra l'Esprit-Saint, aussi appelé Esprit de Vérité ou Consolateur qui accompagnera les disciples après le départ du maître. Il les enseignera et leur rappellera les paroles de Jésus » (Nouis, 1997, p. 92).

¹² Dillon-Malon arrive aux mêmes conclusions pour la nature de la croyance dans l'Esprit de Mutumwa Church « *As the Adam, Christ has thus become the focal point for ancestral descent and ancestral veneration, thereby*

tous ceux qui croient ...»¹³. Dieu Père a engendré le Fils, le Fils a laissé l'Esprit (son âme) aux hommes lors de sa mort : est-il possible d'envisager le retour du Christ, cet événement étant interprété « traditionnellement » comme le retour de son âme dans un autre corps ? Actuellement le remplacement de la vision cyclique de l'existence par une vision de plus en plus linéaire semble assez fort pour empêcher une telle conception. En effet, aucun parmi les prophètes *akurinu* ne s'est jamais proposé en Christ réincarné, comme c'était le cas d'Alice Lenshina (*Lumpa Church, Zambie*) considérée comme la deuxième intervention du Christ sur terre, venue pour enlever l'âme de l'homme à Satan (Bond, 1979, p.151).

Qui peut recevoir l'Esprit et comment ? La personne doit être pure (ou purifiée) à l'avance puisque l'Esprit ne peut pénétrer qu'une personne « propre ». L'impur ne peut pas le recevoir pour une évidente incompatibilité entre pureté et impureté qui se trouvent en rapport d'exclusion mutuelle. Si une personne n'est pas « remplie » par l'Esprit-Saint, les esprits démoniaques (*ngoma*) peuvent s'en emparer. Mais qu'est-ce que d'être pur ? Plusieurs scénarii répondent à cette question cruciale et deux tendances majeures se profilent : pour les *akurinu* de Bahati, tous les « sauvés » peuvent l'être, tandis que pour HGCEA de Kandara un état de pureté est seulement compatible avec la conversion *akurinu* et avec une propreté physique. Pour ces derniers, la souillure demeure contagieuse, pour les autres elle est plutôt un état moral et personnel. Entre ces deux extrêmes, plusieurs positions plus nuancées restent possibles, comme on le verra. Néanmoins, l'Esprit-Saint n'est pas compatible avec tout le monde. Les étapes majeures pour le recevoir, considérées dans le chapitre de la conversion, sont au nombre de deux : chacun doit d'abord « croire » (*guitikia*) puis « confesser » (*kumbura*) les péchés, il pourra alors recevoir le baptême de l'Esprit. Mais au cœur de cette dynamique la souillure est toujours aux aguets : personne n'est à l'abri et le renouvellement des purifications successives ne s'arrête jamais.

La pureté est une catégorie *a posteriori* : si un *mukurinu* agit contre un des commandements de l'église, c'est le « signe que le Saint-Esprit l'a abandonné ». En effet, une personne

incorporating in a general way all that is good and revered in the traditional ancestral belief system » (Dillon-Malone, 1987, p. 23 et note 53).

¹³ « *They are three in one but it can be said to be the same as they love one another and one cannot act without the others. God gave Jesus the Power. Jesus gave the Holy Spirit to his disciples. The Holy Spirit enabled the apostles to speak in tongues and to be able to communicate with God. This enables the spirit-filled people to communicate with God, as a friend, not as a feared God like before. The Holy Spirit intercede for spirit-filled*

« remplie d'Esprit » ne peut commettre de péché. Cette lecture englobe tout aspect de l'existence. Le système d'impureté/péché des *akurinu* donne une clef pour chaque événement, pour chaque action : rien ne lui échappe, c'est un système profondément logique. Mais on comprend bien que l'interprétation des signes de l'Esprit *a posteriori* risque d'être subjective, se prêtant à des interprétations différentes en même temps. En effet, c'est souvent la dynamique interne à la communauté qui mène au consensus tandis que le manque de consensus en ce qui concerne l'interprétation des signes peut aller jusqu'à la scission au sein de l'église¹⁴. La « solution prophétique », ainsi appelée parce qu'il faut que la parole de l'Esprit soit communiquée par un prophète, a souvent des conséquences multiples, même lorsque la solution d'un conflit a été acceptée par tout le monde. Selon Jules-Rosette qui analyse l'Eglise de John Maranke, l'interprétation est liée au contexte et au leadership et les deux peuvent changer et entraîner par la suite des interprétations largement différentes (Jules-Rosette, 1979. p. 132).

Parfois les *akurinu* des églises des bidonvilles affirment que le Saint-Esprit (*Holy Ghost, Roho Mutheru*) est « plus important que Dieu ». Ils soulignent ainsi la présence de la puissance divine sous forme d'Esprit purificateur et proche, plus proche que Dieu lui-même qui est conçu comme transcendant, tandis que l'Esprit est immanent. La rencontre entre l'Esprit et le fidèle advient selon le même critère de « plénitude » que dans les églises précédemment citées : la personne doit être propre puisque si « on n'est pas propre on ne peut pas communiquer avec Dieu ». Une purification préalable s'avère donc nécessaire et chacun doit « purifier son cœur » (*cleaning his/her heart*) avant de recevoir la bénédiction. C'est seulement à travers la confession et, par la suite un comportement nouveau qu'on peut être « propres » et aptes à recevoir l'Esprit.

3.2.1. Actions et dons de l'Esprit comme régulation : le partage interne

Le partage des tâches et des rôles pendant le culte est la preuve que l'Esprit agit comme une force démocratique et n'oublie personne. L'Esprit est donc central dans les dynamiques internes concernant les rôles et le leadership. Dans ce sens, il est évident que les leaders, tant

people to communicate. You can't communicate with no Holy Spirit. The Holy Spirit can now be distributed to all those who believe » (Mukuyu, 2/5/98).

¹⁴La poursuite de l'accord entre tout le monde, signe évident de la présence de l'Esprit, caractérise aussi les jugements des coupables de faute éthique dans l'Eglise de John Maranke, étudiée par Jules-Rosette. « *The process of verification involves the practical assessment of any given account and the negotiation of competing accounts into a solution or « reality » acceptable to the participants* » affirme l'auteur (pp. 130-131).

qu'ils sont acceptés et confirmés par tous, sont les réceptacles privilégiés, quoique « rationnels »¹⁵, de l'Esprit. Ce dernier assume en eux une fonction révélatrice leur permettant de donner des interprétations et des réponses aux attentes des autres. Les leaders affirment être un simple « moyen » de communication : ainsi Johana K. d'Huruma s'exprime dans une invocation à l'Esprit : « *Use my tongue, use my mind, use the interpretor, your presence in our minds...* »¹⁶. Le prophète et les fidèles se constituent dans ce schéma comme deux pôles distincts mais communicables, leurs rôles étant échangeables : les fidèles peuvent aussi se proclamer réceptacles et les leaders doivent toujours les écouter. L'action de cet Esprit égalitaire n'oublie pas les autres, mais dans ses manifestations sur les simples fidèles, il tend à exercer une action dominante : ils le subissent à travers des tremblements, des cris, des pleurs. Preuve de la force de l'élément, mais aussi de la difficulté à le gérer et donc à l'interpréter. Mais les leaders aussi, depuis la naissance du mouvement des *Watu wa Mungu*, vivent leurs « possessions » à travers l'excès : ils affirment « rugir comme des lions et trembler en priant » et sont considérés « dérangés » par les autorités britanniques et par les autres Kikuyu. En réalité ils manifestaient déjà des signes de pentecôtisation évidents.

Pendant une cérémonie à Murang'a j'ai effectivement assisté à ce type de phénomène: des tremblements (*shaking*), des sauts (*jumping*) justifiés par l'axiome suivant : la personne qui « n'a pas » le Saint-Esprit « ne saute pas ». Pour des personnes interviewées à Murang'a et Nairobi, l'Esprit se manifeste aussi à travers la compétence à chanter¹⁷, à jouer de la musique et à danser¹⁸. Il donne à chacun et se manifeste dans chacun d'une manière différente. Les pasteurs expriment cette « possession positive » avec plus de modération par rapport aux autres : ils soulèvent les bras, ils tremblent, ils prononcent les noms divins. D'autres fidèles la subissent plus fortement, certains se transforment en de purs réceptacles (des « possédés » dans un langage « traditionnel »). Certains encore pleurent, gémissent, parlent en langues.

Encore une fois une différence fondamentale s'impose entre ville et campagne : les manifestations de l'Esprit en ville sont individuelles, à Murang'a elles sont à la base d'une

¹⁵ Ils ont une « relation dotée de sens » avec Dieu, pour utiliser une terminologie wébérienne.

¹⁶ Huruma, Cérémonie du 8/2/98.

¹⁷ « *It's like to be in front of God, you are joyful and changed* » (Peter M., CWC, Mukuyu, 1/5/98).

¹⁸ « *Music builds the prayers. You dance with the Spirit. You cannot dance or sing with a feeling of anger, only with a feeling of joy. When you dance, something (the Spirit) comes to you* » (Julia L., *Prophets' Church*, Nairobi, 14/2/98).

dynamique de groupe très forte. Par exemple la glossolalie à Bahati et à Huruma n'a pas d'interprétation : l'absence de toute traduction relègue ce que ce les gens disent à eux-mêmes. Il y a donc des individus qui supportent mieux l'action puissante et violente de l'Esprit : ce sont les leaders. Surtout dans les églises *akurinu* de Murang'a, certains rares fidèles se disent « visionnaires » (*seers, arothi*) et dans toutes les églises on peut rencontrer des prophètes (*prophets, rarement : arathi*). Il ne s'agit pas seulement des leaders, mais aussi d'autres personnes et notamment des femmes. Dans une première analyse, de telles personnes pourraient sembler plus « importantes » que les autres : leur tâche est celle, suprême, de communiquer le vouloir de l'Esprit. Cependant l'Esprit a besoin d'une autre interaction pour se manifester : la musique et la chanson. Par conséquent, même ceux qui semblent « simplement » chanter, jouer ou danser concourent à produire l'événement principal : la communion avec l'Esprit. Dans les églises *akurinu*, le concept de « simple fidèle » n'est pas réel.

Là où l'Esprit représente surtout un mode de communication entre les fidèles, sa descente peut occasionner des débordements d'individus qui ressentent le besoin d'exprimer des plaintes ou des souhaits. Cependant, comme dans un tribunal implicite, leurs manifestations sont jugées tout de suite par l'ensemble du groupe. Elles sont acceptées comme légitimes ou écartées comme illégitimes. Cette dynamique de groupe est constante dans les églises de Murang'a et, à différents niveaux, dans les deux communautés de bidonville (UAICG, Riruta et *Spirit Church*, Lenana), tandis qu'à Bahati (PCG) et Huruma (HGCEA) l'effet plus individualisant des manifestations de l'Esprit est évident. Dans les cérémonies de *United Assemblies* (Riruta) les débordements restent pourtant circonscrits aux séances de guérison et aux moments de descente de l'Esprit : la forte personnalité du leader, surtout lorsque la communauté est petite (1994-96) est un obstacle pour les fidèles qui veulent trop se distinguer. A Lenana (*Spirit Church*) le leader de la petite communauté, Elinjia M. recherche encore le soutien des fidèles ; il est donc plus tolérant par rapport aux manifestations de l'Esprit qui perturbent la cérémonie (marche en arrière en trébuchant, prières à haute voix et glossolalie). Mais lorsque la « possession positive » déborde au delà des limites fixées, de manière implicite, par le leader et par le groupe, ce débordement est interprété par les autres comme le signe d'une présence négative, d'un péché d'orgueil et donc de la présence du Malin.

Les dons de l'Esprit sont les mêmes dans chaque communauté et se réfèrent clairement à l'apôtre Paul (1 Corinthiens, 12). Tous proclament l'importance des dons de l'Esprit : ils ont des rêves et des visions, ils parlent en langues et interprètent, ils pratiquent les guérisons à travers la foi et prophétisent. C'est Dieu qui a imposé ce partage entre les gens. Une résurgence du passé émerge à confirmer le présent : comme dans les mythes kikuyu (d'époque chrétienne !) selon lesquels la divinité a partagé la terre entre les gens ou a donné à chacun un métier différent et complémentaire, ce sens de l'interdépendance demeure actuel¹⁹. La prophétie, les rêves et les visions, le don de « parler en langues », de soigner les malades à travers la prière sont partagés aujourd'hui entre les *akurinu* et personne n'est exclu. Dans le bidonville, le don de Dieu est aussi la revendication d'une sagesse divine, contrastant avec celle de l'éducation des riches. Souvent on souligne que cette sagesse est supérieure à celle obtenue à travers l'éducation.

Un partage s'impose également entre les classes d'âges : les anciens font des rêves, les jeunes ont des visions selon Elinjia M., pasteur de l'église de Lenana. Et il définit la vision est comme un spectacle qu'on peut apercevoir à tout moment. C'est un phénomène de la veille dans lequel Dieu parle et instruit. Dans une vision la personne est dans un entre-deux. Le rêve a toujours un sens biblique. Les anciens, destinataires habituels du message divin, rêvent comme les prophètes bibliques. Les jeunes ont des visions brusques et imprévues.

Le « parler en langues » est un des signes les plus courants de la présence de l'Esprit-Saint dans une personne. Selon le leader de *Prophets' Church* (Bahati), Moses M., il s'agit là d'un phénomène relativement récent qui n'existait pas avant la Bible. A l'époque « les gens pouvaient parler avec les esprits, mais c'était différent »²⁰. Parler avec les esprits représente le dialogue entre le devin-guérisseur et l'âme d'un ancêtre, bon ou méchant, tandis que le parler en langues exprime la descente de l'Esprit-Saint, toujours bon, sur un groupe.

3.2.2. Ambiguïtés de l'Esprit : la métaphysique du mal

L'Esprit voit tout, sait tout, on ne peut pas le tromper. Il incarne plusieurs fonctions: d'abord il est le vecteur de la volonté divine qui est communiquée aux leaders de manière privilégiée,

¹⁹ On rappelle ici que, selon Kenyatta (1938, p. 233), le mot *Ngai* vient de *Mogai* « celui qui partage », fausse étymologie puisque le terme maasai *enk-ai* signifie « la pluie » (Bernardi, 1983, p. 122).

²⁰ Bahati, 28/12/97.

mais aussi aux autres, auxquels il distribue démocratiquement les dons. Il fait des leaders les interprètes de la volonté de Dieu, aux autres, il offre une variété de rôles. Mais l'Esprit purifie également tous ceux qu'il touche. Tous ont besoin de son intervention puisque personne, même pas un « sauvé », n'est à l'abri : la pureté est, dans ce sens, l'aboutissement d'un cycle « interminable » de purifications. Derrière l'Esprit-Saint se profile ainsi le regard malin de son double.

L'Esprit-Saint cohabite avec un autre principe, négatif, assimilé au Malin et, parfois, aux âmes des ancêtres (*ngoma*). Selon l'évêque de Bahati, une distinction nette existe entre l'Esprit-Saint et les « esprits des ancêtres », les âmes de « ceux qui sont morts sans connaître Jésus » forces perturbatrices pour les vivants. La nature de ce principe négatif apparaît souvent démultipliée, rappelant de manière évidente la notion plurielle des âmes précoloniales. L'évêque de Bahati affirme que « Jésus est mort et est allé chez nos pères ». Pour lui, les « pères » sont les défunts ayant connu Jésus : ils ne sont plus *ngoma*, esprits dangereux d'ancêtres insatisfaits, mais *Atheru a Ngai*, des Saints (ou Esprits !) de Dieu. Cette notion de sainteté qui implique un changement significatif dans la représentation du mort, correspond à une tendance parallèle à la multiplication des principes positifs. Les deux ensembles sont le plus souvent réunis dans la notion bipolaire d'Esprit-Saint-Satan, mais peuvent, comme on l'a vu, être nommés dans des termes multiples : Dieu le Père devient ainsi « nos pères », le Malin « les diables, les esprits malins » et dans leur double positif « les saints (saints mais aussi les esprits) de Dieu ». A la pluralité des principes surnaturels correspond logiquement la pluralité des âmes dans l'homme, croyance qui tend à disparaître pour laisser la place à l'interprétation bipolaire Esprit-Saint (Bien)-Satan (Mal).

Le Saint-Esprit est un phénomène positif jusqu'à preuve du contraire : c'est-à-dire tant qu'il n'est pas interprété comme fait dangereux découlant de Satan. Le fait que les signes de l'Esprit-Saint et de Satan peuvent se confondre prouve l'homologie de deux puissances. Nous ne sommes donc pas face à une hiérarchie (Dieu principe bon et fort, Diable principe plus faible) mais au monde bipolarisé entre des forces bénignes et des forces malignes. Les hommes et le monde sont soumis à la lutte cosmique et incessante entre les deux principes, le Bon et le Méchant. Leur différence n'est pas quantitative mais qualitative et les hommes ont

tout intérêt à devenir partisans de l'Esprit Bon²¹. Par conséquent, l'Eglise et la communauté *akurinu* n'est pas seulement conçue comme lieu d'élection des convertis mais aussi (surtout ?) comme lieu de protection, étant par excellence le lieu de la présence de l'Esprit-Saint agissant comme bouclier contre le Mal qui entoure et assiège l'Eglise. On revient donc à leur vision angoissée de l'existence, liée sans doute aussi aux facteurs externes.

La société mondaine, les technologies et le trop d'argent représentent, à des degrés différents, le Mal. Les *akurinu* qui refusent entièrement le monde capitaliste (HGCEA de Murang'a) ainsi que ceux qui épousent à un certain degré l'évangile de la prospérité (*akurinu* des bidonvilles et églises de classe moyenne), ont en commun le fait de considérer la société capitaliste comme inévitable et de se positionner désormais par rapport à elle²². Il est évident qu'on ne peut pas échapper entièrement au mal, mais à travers la recherche continue de la pureté on peut au moins se rapprocher de la sainteté divine. L'application stricte des règles, l'hygiène de vie, peuvent amener à une amélioration de la condition humaine : le code éthique n'est donc pas accessoire mais fondamental.

3.3. Le Mal et l'Homme : la démonisation de la persécution

La détresse, l'injustice, la maladie sont pour les *akurinu* toutes des preuves que le principe négatif est toujours à l'œuvre. Dieu, principe d'amour entièrement positif, n'est que rarement considéré comme la cause de la maladie et du mal. Cependant à Murang'a ou dans les bidonvilles on peut attribuer au Dieu « fâché » des actes ayant des conséquences négatives pour les hommes.

En dehors de ces cas sporadiques, le Mal pour les *akurinu* découle de trois causes principales, ayant un poids différent selon les Eglises, mais toujours présentes : le Diable, la personne

²¹ Leur complémentarité est bien perçue par Devish, en ce qui concerne les Eglises de guérison du Congo : « D'après la vision koongo du monde, la vie suit un cycle entre des positions alternantes : jour et nuit, clarté et ténèbres, activité et repos, la maison en tant que coquille protectrice et l'acte d'en sortir ou d'y rentrer par la porte, l'Esprit-Saint et Satan. L'altruisme est caractéristique du jour, et l'acrimonie, telle la quête égoïste du profit, est liée aux forces nocturnes. L'acte de guérison est une purification, une rotation, un retournement et un retour (-nyaakisa). Je crois que dans ces Eglises, Satan et l'Esprit-Saint sont les deux figures de Janus d'un domaine plus englobant de forces bipolaires et cependant complémentaires... » (Devish, 2000, p. 132).

²² Je rejoins ici la position de Mullings auteur d'une étude sur une Eglise de l'Esprit du Ghana (*Church of Messiah*) dans les années 70 : « *Implicit in the formulation that money is the source of all evil is the recognition of the money-centered economy, unequal access to resources, and its destructive effect on traditional relationships* » (Mullings, 1979, p. 78).

fautive et la rupture involontaire des règles, les âmes des ancêtres sont définitivement écartées.

En analysant les cérémonies et les réponses aux entretiens, nous constatons que « l'autre » (le voisin, le parent, l'entourage) n'est jamais nommé comme étant la cause explicite de la souffrance d'une personne : est-il légitime de conclure qu'il ne l'est effectivement pas ?²³. Pour les *akurinu* les individus ont le choix : le bien et le mal d'une personne dépendent, en premier lieu, de son choix de se convertir ou bien d'accepter d'être sauvé et de ne pas répondre à la tentation²⁴. Mais qui pousse ou empêche la conversion ? Parfois la faute est à l'ignorance humaine de ce qui est bien et de ce qui est mal et aussi au manque de connaissance de soi²⁵. En dernière instance, c'est le Diable qui embrouille l'homme et lui tend des pièges. Le Diable est identifié aux tentations, aux fautes morales, le Diable est accusé. Le Diable est la cause de toutes les mauvaises actions des hommes. Mais de culpabiliser le Diable c'est de se déculpabiliser²⁶, c'est de donner la faute à son « double diabolique », à sa personne « ancienne », à sa personne « d'avant la conversion »²⁷. Voici apparaître la notion plurielle de l'homme, encore actuelle pour les *akurinu* comme ailleurs en Afrique²⁸. Si au départ l'homme n'y est pour rien puisque sa « nature » lui a été donnée, sa réponse positive ou négative à Satan le rend-il finalement responsable de ses actes et donc « coupable » du péché ? Mais quelle est cette culpabilité qui peut se résoudre définitivement grâce à une conversion religieuse ?

Le Mal de manière évidente est dehors, dans le monde, dans la société et dans la politique : à l'Eglise, les personnes sont pures et font des efforts considérables pour garder leur pureté. La

²³ Une seule fois j'ai entendu une phrase d'accusation qui se référait à la persécution de la part de quelqu'un lorsque Peter M. de Murang'a a avoué que ses parents ont essayé « de le tuer » à cause de son changement d'église (Murang'a, 1/5/98).

²⁴ Homme : « *Temptation of the body says -come! come!* » (Huruma, 8/2/98).

²⁵ Un prêcheur : « *The lack of knowledge brings problems* ». Pastor : « *We should know ourselves properly* » (Huruma, 8/2/1998).

²⁶ « La doctrine de la faute diabolique ... n'est point celle de la responsabilité personnelle » affirme Zempleni (1975, p.160).

²⁷ Un jeune : « *God ... separated me from this world. ... You might be here with the turban but you're the old person. That's why you came late or you stay months without attending a service !* » (Huruma, 17/5/1998).

²⁸ Pierre-Joseph Laurent remarque la même coexistence de deux notions de la personne chez les Assemblées de Dieu au Burkina-Faso. Le « moi » multiple permet « des disculpations douces comme des fictions polies », affirme Laurent. Il se réfère ainsi à M. Douglas, selon laquelle : « l'idée d'un « moi » responsable, unitaire, rationnel correspond parfaitement aux exigences d'une culture individualiste. Elle fonctionne bien dans un système juridique où chaque personne doit être pleinement responsable, à moins de renoncer au statut même de personne » (Douglas, 1999, pp. 159-161).

société-Eglise est idéalisée : là les gens ne sont pas coupables mais solidaires²⁹, ne parlent pas mal les uns des autres³⁰, le salut les sauve, l'Esprit les protège. Si en dehors de l'église il n'y a pas de salut³¹, dans l'église le salut abonde.

Les leaders se font les interprètes de cette vision du Mal. Johana K., pasteur d'Huruma affirme à ce propos : « En ce qui concerne le vrai chrétien, prier Dieu n'est pas facile, tu es responsable. Le diable te tente, mais ne te force pas, tu as le droit de dire non »³². Les *akurinu* épousent fermement la doctrine du Péché Originel. Ainsi Ayoub M. : « L'homme est un pécheur pour sa nature et il a besoin que l'Esprit-Saint contrôle sa vie »³³ et Hosea W. : « Le péché existe parce que la nature d'Adam est en elle-même fautive : quand une personne naît elle est déjà dans le péché, cependant Satan peut introduire des mauvaises idées dans la personne. Nous soulignons le péché d'Adam pour mettre en évidence la conversion au sang de Jésus »³⁴. La conversion au sang de Jésus, autre façon d'appeler le baptême de l'Esprit, sauve l'homme du Péché Originel. L'homme est à nouveau intact grâce à l'intervention de Jésus et il n'est plus souillé à cause de ses origines. A travers cette vision rédemptrice s'opère implicitement la délivrance de l'homme africain de son identité sombre, définie comme arriérée par l'homme blanc. Pour s'affranchir de cet esclavage mental il faut accepter Jésus comme sauveur personnel et échapper, déjà dans ce monde, aux conséquences néfastes du péché des ancêtres. Lorsque l'Esprit descend dans la personne cette dernière peut briser la chaîne qui la lie à son passé.

L'homme est désormais détenteur du libre arbitre et sa décision est le fruit de sa rationalité. Cependant, une vision tranchée à ce propos aurait le tort de méconnaître la complexité d'un processus qui est encore en cours. Car, si on analyse les actes des individus par rapport à leurs conséquences nous nous apercevons que, pour les *akurinu*, ces dernières ne concernent pas seulement la personne qui a agi, mais aussi le groupe. La notion de « groupe » est aussi très changeante : on appartient à la fois à sa propre famille, ou bien à l'Eglise, parfois à l'ethnie

²⁹ Un homme raconte que quand sa femme a eu un accident de voiture et est décédée tous les membres de son église l'ont aidé (Bahati, 28/12/1997).

³⁰ Une femme : « *In this church I have happiness. It's my best church. There is no evil. When I'm wrong, correct me. There is not backbiting in this church* » (Bahati, 27/6/1998).

³¹ *Extra Ecclesiam nulla salus.*

³² Nairobi, 9/6/98.

³³ Nairobi, 18/5/98.

³⁴ Nairobi, 14/11/97.

kikuyu, ou bien à la nation³⁵. Le mal (mais le bien aussi) circule donc parmi les gens et tisse des liens entre eux.

Le leader des *United Assemblies* parle lors d'une cérémonie : « Maintenant nous avons au moins laissé le règne de Satan sous toutes ses formes. Maintenant nous sommes de l'autre côté... mais si vous n'êtes pas bénis dans cette nouvelle terre de bénédiction, vous êtes maudits... » et encore : « Vous avez des doutes et des mauvaises pensées : la bière que j'avais l'habitude de boire, et n'ai pas confessée, la prostituée que j'étais, les mauvaises choses que j'ai faites... vous devez laisser cette terre... aujourd'hui oubliez ces doutes qui sont rentrés dans vos cœurs... ces choses c'est vous qui les avez causées... si vous voulez être pauvres, vous le serez, parce que c'est votre volonté, vos péchés »³⁶. Le message implicite est qu'à travers l'appartenance à la communauté religieuse ils seront délivrés.

Le « système du péché », utilisant ou non la notion précoloniale de souillure (*thahu*), sert d'explication globale du Mal. En outre, dans une attitude bien précoloniale, les hommes ne peuvent pas échapper au péché puisque un nombre impressionnant de fautes demeure non-intentionnel : pour cette raison la purification dans les communautés *akurinu* demeure toujours nécessaire, même pour les sauvés.

Dans la vision angoissée des *arathi* de *Holy Ghost Church of East Africa* (Kandara, Murang'a), le Mal et sa contagion (*thahu*) sont partout : leur diabolisation du monde est extrême. Le contact avec n'importe quel objet externe ou personne non-convertie entraîne la souillure, le malheur, la maladie, la détresse. Les facteurs de souillure sont extérieurs à l'individu qui est par conséquent pris d'un sens de persécution extrême : il est encerclé par le Mal. Pour les *arathi*, tous les autres sont source de malheur. Le fait de ne rien prendre des autres et ne rien leur donner, leur autarcie, est une norme fondamentalement contraire à la société traditionnelle, caractérisée par le partage et l'échange.

³⁵ Par exemple, selon Martha M. de HGCEA Huruma, Nairobi, les péchés des leaders du pays sont la cause des souffrances des gens. Les *akurinu*, à travers leurs prières peuvent beaucoup pour le Kenya : « *This society is violent, there is a big sufference mostly of women and children. These things can be solved through prayers. Talking is not active, is not enough. Through prayers you can change. Most leaders are not god fearing and they have an immoral behaviour, they do not pray God and God has to be asked to answer and intervene* » (Nairobi, 22/5/1998).

³⁶ Archevêque, Riruta, Cérémonie du 5/11/95.

Seule la prière, la méfiance et l'isolement peuvent aider les *arathi* à garder la pureté. Le contact entre le monde occidental et le monde précolonial, deux catégories incompatibles, a causé la pollution, celle-ci est désormais inévitable. Leur angoisse est aussi l'expression d'une protestation muette qui les pousse aux marges et d'une volonté de contester l'ordre actuel des choses, forcément nourries de péché et de malheur. Leur rigidité en fait des utopistes. « Dieu est fâché » n'est pas la seule raison de leurs malheurs. Si les *arathi* ont des problèmes, si le monde a des problèmes c'est aussi parce qu'ils sont incapables d'entretenir la pureté sans tomber d'une manière ou d'une autre, dans le péché. Leur souillure est donc aussi contagieuse que celle des autres : elle est également inévitable, comme le *thahu* d'époque précoloniale. Ce dernier était à la base d'un système d'interaction entre les individus. En outre, on pouvait toujours l'enlever.

Pour les *arathi*, le *thahu* est désormais à la base d'un principe de non-communicabilité, d'une barrière infranchissable entre eux et les autres. L'emprise de la pureté échoue forcément : l'ensemble des règles n'est pas fait pour être respecté. L'imperfection et le Mal du monde ont besoin, pour exister, des écarts entre la règle et sa rupture. Seul le Saint-Esprit, le bouclier, le guérisseur peut éloigner, temporairement, les esprits impurs qui possèdent désormais le monde. Si la peur de la contamination amène au sentiment de persécution, d'autres aspects du Mal sont culpabilisants : si le Diable (*Ngoma* ou *Shaitani*) tente c'est la personne qui se laisse tenter. En outre, les individus coupables ont une responsabilité par rapport au groupe puisqu'ils entraînent la souillure sur toute la communauté. La chaîne des malheurs semble sans fin.

Pour justifier leur malheur, les *akurinu* des bidonvilles se balancent entre les mêmes états d'âme : la persécution due à la contamination de l'extérieur et la notion d'élection divine, vécue comme une consolation à la détresse. Cette élection est en elle-même ambiguë lorsqu'on cherche à expliquer la pauvreté : pourquoi Dieu permet-il que son peuple élu soit pauvre ? La question est la même que celle des *arathi* de Murang'a. Et la réponse inévitable : la souillure est partout, nous avons permis à la souillure de nous envahir, nous n'avons pas prié Dieu correctement, nous nous sommes laissés tenter. Seul l'enseignement de l'église aide les uns et les autres à vaincre le Diable. La lutte est constante entre le Bien et le Mal, mais l'église permet d'envisager la victoire.

3.4. Les systèmes de délivrance des églises : la descente de l'Esprit

Les communautés *akurinu* proposent toutes un système de délivrance durant le culte du dimanche. Les leaders des communautés se proclament guérisseurs et leur entourage proche tient à ce que cela se sache, la guérison des âmes étant l'acte le plus estimé de l'entreprise religieuse, amenant un grand nombre de fidèles. Les leaders *akurinu* tiennent à garder distinct l'acte de la guérison et un quelconque bénéfice perçu : ils affirment qu'ils ne se font pas payer « puisque ça vient de Dieu ». C'est Dieu, à travers l'Esprit qui ôte toute « construction du Diable » dans la personne, pour qu'elle puisse être propre, nettoyée pour recevoir l'Esprit. La guérison *akurinu* est collective : faite par plusieurs pasteurs, elle s'adresse à tous ceux qui veulent être soignés, des gens qui, pour l'occasion, sortent du groupe. La guérison est faite par imposition des mains.

3.4.1. Eglises urbaines : les effets de l'individualisation pentecôtiste

C'est toujours vers la fin de la cérémonie que s'opère la délivrance. Le leader appelle les gens qui ont besoin qu'on prie pour eux (*who need to be prayed for*). Cette formule s'adresse en réalité aux malades ; or les malades dans ces églises ce sont les pécheurs. Les gens qui s'avancent à ce moment expriment l'aveu muet d'une faute commise. C'est le scénario le plus fréquent dans les églises *akurinu* : il n'y a pas d'accusation verbale, mais une admission implicite de sa culpabilité. Les diables tentent les personnes, et l'âme elle-même possède plusieurs natures, l'une positive qui répond au principe positif et l'autre négative qui se laisse entraîner par les tentations, les diables. Les *akurinu* n'arrivent ni à « se dire » diables³⁷ ni à accuser verbalement d'autres personnes. L'imposition des mains du leader, la délivrance, est l'aboutissement de la reconnaissance de la part du croyant du péché qui a entraîné sa maladie. L'archevêque de Riruta (UAICG) insiste sur le fait que chaque personne doit d'abord demander le type de guérison qu'elle souhaite, c'est une manière de dire qu'il faut d'abord identifier les causes du malaise. Doit-on penser qu'il pousse les fidèles à l'accusation de l'autre, du voisin, du parent ? En réalité, son affirmation sert à rendre l'individu, et non pas le prophète, responsable d'une guérison manquée.

³⁷ Comme les malades s'adressant au prophète Atcho de Bregbo. Selon Zempleni se dire « diable » signifie ne pas se sentir coupable ni responsable de sa maladie et de ses propres méfaits (Zempleni, 1975, p. 167).

La prière de délivrance doit suivre, pour les *akurinu* de Riruta, une requête précise : « La mère Cuku veut être bénie, la mère Mwangi veut être bénie » insiste le leader des *United Assemblies* « venez, je prie pour vous, mais quelle prière dois-je faire ? Laquelle voulez-vous ? Dites à Dieu quel type de bénédiction vous voulez. Arrêtez cette chose de « prie pour moi, j'ai besoin d'une bénédiction ». Pour être bénis, vous devez demander quelque chose en particulier... »³⁸. Le premier souci de l'archevêque semble bien être celui du respect de l'exactitude et du formalisme dans la prière.

Le système de délivrance (on ne parle pas de guérison mais de bénédiction : prier signifie soigner) n'est pas seulement l'œuvre du prophète mais l'aboutissement des efforts de tous les fidèles agissant dans un dispositif interactif. Chacun contribue au bon déroulement de la cérémonie en respectant son rôle et sa tâche dans le rite : l'analyse des relations complexes qui ont lieu pendant les cérémonies permet de comprendre au mieux les communautés de ce type.

Dans les églises urbaines de classe moyenne de Nairobi (*Prophets' Church* de Bahati et HGCEA d'Huruma), bien qu'une place soit toujours laissée à l'improvisation, les cérémonies respectent un ordre de déroulement. Ainsi l'Esprit est cantonné à des moments précis : il « descend » pendant la Prière (*ihoya*) d'introduction et celle de guérison, effectuées par le leader. Pendant la première le leader invoque la protection de l'Esprit sur l'assemblée : sa présence va conditionner positivement le déroulement de toute la cérémonie. A son invocation l'église est remplie de bruits, de cris des fidèles, chacun témoigne de la présence de l'Esprit à sa manière. Cette non-distinction des voix dans un « tout bruyant » est significative : les invocations, les lamentations auxquelles on assiste expriment des moments de défoulement plus que des expressions de malaise bien défini. Le malaise demeure donc au niveau individuel et n'est pas « socialisé ». La présence de l'Esprit est prouvée par l'effort commun : les chanteurs qui chantent bien, les musiciens-danseurs qui dansent bien, les personnes qui témoignent bien. Si une tendance à la personnalisation de la relation entre le principe divin et le croyant est évidente à Bahati ainsi qu'à Huruma dans le fait que le salut est désormais appelé « personnel », l'événement central de la cérémonie, la descente de l'Esprit est l'œuvre conjointe du collectif.

³⁸ Archevêque, Riruta, Cérémonie du 5/11/95.

Pendant la guérison, les pasteurs de Bahati et Huruma soignent les malades/pécheurs parmi les fidèles : leurs maladies ne sont pas nommées et les malades se confondent dans un « tout souffrant ». Les causes ne sont pas non plus évoquées. Aucune accusation n'est proférée. Les leaders invoquent la descente de l'Esprit-Saint sur les malades et opèrent, tous ensemble, la délivrance en imposant les mains. Les pasteurs tremblent, signe évident de la descente de l'Esprit, crient, battent les mains pour chasser les Diables, dont la présence « dans la tête des malades » empêche le travail de l'Esprit. Le manque d'interprétation publique du type de maladies, de commentaire de la part des leaders et la non-distinction des rôles des pasteurs pendant la délivrance ne permettent pas de postuler des interrelations fortes entre les fidèles, des relations de cause à effet entre eux : la maladie, pour Bahati et Huruma ne dépend plus du péché de l'entourage, mais de la faute des individus ou des agissements du Diable. La maladie d'une personne, son péché, n'est pas déclarée sauf pour le malade et l'Esprit. Mais le passage d'un état d'impureté à un état meilleur, de « possession positive » de la part de l'Esprit Bon, est certain après la délivrance. Puisque la personne, envahie désormais par l'Esprit-bouclier ne risque plus, au moins pour le moment, d'être attaquée par les esprits malins.

3.4.2. L'autre coupable : la persécution à Murang'a

Le système de délivrance est différent en Province Centrale, si l'on admet, comme il est opportun de le faire à mon avis, que la cérémonie à laquelle j'ai assisté est paradigmatique. Je crois aussi que les cérémonies des églises *akurinu* devaient correspondre davantage à ce modèle plutôt qu'à celui actuel de Bahati-Huruma.

Un dimanche du mois de mai 1998, j'ai assisté à une cérémonie de *Christian Worship Church*, à Murang'a³⁹. Après le prêche du leader, les membres commencent tout de suite à chanter, au son de la musique. Pendant toute la séance, la femme du Pasteur insiste pour nous faire participer activement : elle veut à tout prix que nous sautions comme les autres fidèles. Tout de suite elle danse et vacille, le corps est rigide, elle saute et parle en langues tandis que des interprètes traduisent ce qu'elle dit et le communiquent aux personnes interpellées. De nombreuses personnes sont prises par l'Esprit. La présence de « non convertis » (moi-même et Carolyne l'interprète) dans l'enceinte de l'église est perçue comme physiquement très polluante pour les convertis. Les fidèles de CWC nous perçoivent comme souillées puisque

³⁹ Cette cérémonie est détaillée dans le dernier chapitre de cette partie.

nous appartenons au monde du dehors et la souillure, pour les *akurinu* de Murang'a, répond encore au critère de contamination. Mais pourquoi alors nous conduire dedans ? Pourquoi ne pas nous laisser dehors, spectatrices externes ? Une conformité de notre part aux règles semble suffire aux membres de l'église, mais ils nous rappellent sans cesse le comportement à avoir : il faut sauter, chanter, battre les mains. Tout le monde doit se comporter correctement et « garder sa place », physique et métaphorique. L'enjeu étant la descente même de l'Esprit. Mal se comporter a une conséquence globalisante : tout le groupe en ressent les effets : l'Esprit risque de ne pas descendre. Notre admission dans le lieu saint répond sans doute aussi à la puissance symbolique qui nous entoure : allons-nous être converties par le pasteur de CWC ? Quels bénéfices allons-nous apporter à la communauté ? Ce sont probablement les questions que se posent les gens dans l'enceinte sacrée et dehors.

Nous assistons à une cérémonie riche en événements d'une dynamique relationnelle complexe. Plusieurs personnes sont « pris par l'Esprit », ils tremblent (*to shake*) et sautent (*to jump*). La femme du Pasteur est tout de suite « prise par l'Esprit » : elle est le réceptacle de l'Esprit et se fait porte-parole du malaise causé, entre autre, par notre présence. Elle souligne l'effet de notre présence sur la congrégation pour deux raisons : mère de l'église, elle est chargée d'accueillir les étrangers ; nous sommes aussi des femmes et donc c'est au leader des femmes de nous instruire. Une telle « possession⁴⁰ » est positive et ne nécessite pas de soin. Un autre exemple est la jeune femme qui montre une « possession » liée plutôt à la présence d'Esther : aux yeux d'autres personnes, elle exagère les manifestations de l'Esprit et reçoit aussi les reproches de l'interprète-visionnaire. A la fin de la cérémonie, elle va se faire soigner pendant la guérison collective (guérir : *kuhonia*). C'est une admission implicite de sa culpabilité. Quelle est la raison de son agitation ? Cette jeune femme est accusée par Esther d'être la maîtresse de son mari. Son excitation prouve qu'elle veut communiquer quelque chose : ce sont des « *gossips* », dit elle, des discours de commères et Esther, à ses yeux, est fautive puisqu'elle les écoute. Mais la jeune femme ressent le besoin de se faire soigner. Elle se sent fautive aussi, elle veut être purifiée. De l'autre côté, Esther ne demande pas de soin. Elle ne rentre pas dans le jeu de cette église qui est en compétition avec la sienne. Elle a été accusée tout au long de la cérémonie : son sentiment est proche de la colère, elle continuera à soutenir ce qu'elle disait avant : son mari a changé d'église et a maintenant une maîtresse.

⁴⁰ Le terme « possédé » dans le sens d'une personne « possédée par un esprit » ne semble pas exister dans la langue kikuyu.

La descente du Saint-Esprit permet la délivrance d'un message qui socialise un malaise à l'intérieur de cette société-église dans laquelle les membres sont unis par des liens très forts, semblables à ceux qui unissaient les gens d'un même lignage. L'Esprit, comme autrefois les âmes des ancêtres, contribue à résoudre les problèmes en les socialisant et en restaurant le bon ordre dans les relations du groupe. Le « possédé » ne parle jamais pour lui seulement, il souligne un état qui le dérange, qui le touche, mais dont il n'est pas le seul concerné ni le seul responsable. La faute est partagée. Pour expliquer le malaise, pour canaliser le message de l'Esprit de manière correcte, les « possédés » ne suffisent pas, il faut des interprètes attirés de la parole divine. D'autres figures rentrent en jeu : le visionnaire et le pasteur, chacun dans son rôle. Les deux rôles distincts positionnent très nettement l'un (le visionnaire, *seer*, *arathi*) dans le passé et le pasteur (*pastor*) dans le présent, mais aussi dans le futur. Dans les églises de Nairobi, les deux figures se concentrent désormais en une seule personne : le pasteur ou le leader de l'église. Le visionnaire a disparu, il a été phagocyté par la nouvelle figure gagnante de l'espace religieux.

3.5. La pentecôtisation récente : Jésus et le salut personnel

La pentecôtisation actuelle des Eglises *Akurinu* correspond à une troisième vague de thèmes pentecôtistes : la première est à la base de la naissance de telles Eglises⁴¹ et due à la rencontre, au début du XXème siècle, entre le prophétisme kikuyu et la doctrine chrétienne véhiculée par la pentecôtiste et fondamentaliste *African Inland Church*. Une deuxième vague est venue avec le Réveil de l'Afrique de l'Est. La pentecôtisation récente commencée dans les années 1970, est internationale, composite, complexe. Elle coïncide avec les croisades des « grands » prêcheurs étrangers et la néo-colonisation de l'espace religieux de la part des églises américaines.

Ces pentecôtismes ont façonné l'idéologie *akurinu* par étapes successives : l'effusion de l'Esprit-Saint et la diabolisation du monde sont plutôt le résultat de l'intégration progressive des deux premières vagues. D'autres thèmes, typiques de la modernité, apparaissent à une époque plus récente. Il s'agit plus particulièrement de la doctrine du salut personnel et de

⁴¹ Selon Ayoub M. (HGCEA d'Huruma, Nairobi) « *Akurinu were the first to make noise. The first to have Pentecostal fire* » Nairobi, 18/5/98.

l'ascension parallèle de la figure du Christ. Ces thèmes, déjà introduits par le Réveil d'Afrique de l'Est dans les années 1930-1940, n'avaient pas été intégrés à cette époque par les *akurinu* qui insistaient surtout sur des lignes ethniques plutôt qu'internationales. Ils se basaient davantage sur l'Ancien Testament que sur le Nouveau, et sur la « loi de Moïse ». Ils étaient à l'époque porte-parole d'une identité religieuse kikuyu rurale récupérant le concept de peuple élu. La nouvelle vague pentecôtiste des années 1970-1980, vague très nairobiennne, insiste également sur le salut personnel, sur Jésus et sur le Nouveau Testament : il se trouve qu'aujourd'hui les communautés urbaines *akurinu* ont accueilli cette doctrine. Les changements sociaux sont à la base du changement d'orientation religieuse. « *Salvation wiped everything traditional, but circumcision remained* »⁴² affirme Peter M. en résumant ainsi de son point de vue les conséquences de l'impact culturel.

3.5.1. Entre salut et élection : l'élection du sauvé

Le discours de l'élection (« nous sommes le peuple élu ») demeure actuel dans les églises *akurinu*. Comment deux conceptions aussi différentes que la notion d'élection, privilégiant l'identité ethnique et celle de salut, individuel bien sûr, mais dispensé à tous les croyants et donc potentiellement trans-ethnique, peuvent-elles cohabiter ? En outre, la conversion et le salut impliquent un choix de la personne ; dans l'élection c'est le choix divin qui est souligné⁴³.

La cohabitation des deux concepts est pourtant évidente par exemple dans les discours des leaders et des fidèles de l'église de bidonville *United Assemblies of Israel Church of God* (Riruta, Nairobi) que j'ai suivis de 1994 à 1998. En 1994 encore le Fils de Dieu, plus qu'un « sauveur personnel », est conçu comme un grand guérisseur⁴⁴. Il est aussi l'agneau du sacrifice rappelant dans un imaginaire bien kikuyu les moutons égorgés et les chèvres des offrandes ancestrales pour ôter la souillure et purifier la communauté⁴⁵. Quand *United Assemblies of Israel Church of God* était encore une petite congrégation (1994-95) l'archevêque identifiait souvent sa communauté au peuple élu. « Il faut avoir la foi » répétait-il

⁴² Mukuyu, 1/5/98.

⁴³ Ainsi R. Marshall « *Unlike the idea of « election », conversion and salvation are choices, depicted as a personal battle* » (1998, p. 285).

⁴⁴ « *He used to preach, to remove demons from people, to have mercy on the people, the blind, the lame and the sick* » (Archevêque, Riruta, Cérémonie du 19/3/94).

⁴⁵ « *God, sprinkle the water and blood from your son's ribs so that we can be cleansed* » (Archevêque, Riruta, Cérémonie du 19/3/94).

sans cesse : c'est seulement grâce à la foi qu'ils auraient atteint la pureté et reçu la bénédiction divine, dans l'âme et dans leurs biens. La foi était à rechercher quotidiennement, elle n'aboutissait pas (encore) au salut personnel. Seule la foi (non pas le salut) garantissait la « propreté » de la personne et amoindrissait les risques de tomber dans le péché. Progressivement on a commencé à parler de « salut personnel » : cette doctrine s'est répandue à une vitesse extrême. J'ai assisté plusieurs fois à des « leçons de salut » à l'église, nécessaires pour que les gens intègrent cette nouvelle notion. Les leaders expliquaient alors que Jésus était celui qui a ouvert la voie du salut (*salvation, uhonokio*), qu'avoir le salut signifiait « naître à nouveau » (*to be born again, guciarwo ringi*), dans le sens de sortir du péché d'Adam pour renouveler l'alliance avec Dieu à travers le sacrifice de Jésus ⁴⁶. Les explications étaient claires, les gens écoutaient. Les leaders insistaient sur la nécessité de bien comprendre cette doctrine et non pas de l'utiliser sans l'avoir comprise : « *I wanted to teach you that : when you say that you are saved why do you say that ? Are you able to explain ? It comes from far. Some people say : « I'm saved. I've been saved by the blood of Jesus ». But you don't know where does it come from. You must be saved, now you know, but not because you hear people to testify. When you hear me giving my testimony of being saved you try to make your as mine, so you are not saved... »* ⁴⁷.

Après quelques années, la doctrine du salut semble intégrée, tous les fidèles de UAICG se disent *born again* ou *saved*. Cette notion a été définitivement accueillie comme un nouveau pilier. Mais comment l'ajustent-ils avec celle de « peuple élu » qui n'a pas disparu étant donné que les mêmes fidèles de UAICG persistent à se faire appeler « Israéli », marquant ainsi un penchant pour l'élection ? Les deux notions voyagent parallèlement et l'identité des Israéli de UAICG se construit sur deux plans coexistants. Le leader n'a aucune crainte de tomber dans une contradiction lorsqu'il affirme que son église est une communauté d'élus puisqu'ils ont embrassé le Nouveau Testament et la notion de salut. Pour cela, ils sont « mieux que les autres », ils sont les « vrais » ou les « nouveaux » *akurinu*. Le salut semble ici renforcer l'identité ethnique : pour les Israéli, la circoncision et l'excision demeurent des étapes identitaires incontournables.

⁴⁶ « *The sin of Adam was finished because of Jesus, his blood cleansed it. For those who are saved, we say we are saved in the blood of Jesus Christ* » (Jacob K., Riruta, Cérémonie du 29/10/95).

⁴⁷ Jacob K., Riruta, Cérémonie du 29/10/95.

La branche urbaine de classe moyenne de *Holy Ghost Church of East Africa* (HGCEA, Huruma, Nairobi), église « pentecôtisée » sous plusieurs aspects, entretient aussi un penchant pour l'idéologie du peuple élu, mais elle l'assimile différemment : cette doctrine est travaillée à partir de la croyance en la « justification par la foi »⁴⁸. Selon Johana K., pasteur qui étudie la théologie dans une structure internationale, les *akurinu* seraient des « ambassadeurs de Dieu dans le pays » et auraient « l'accès direct au Père »⁴⁹. « Nous sommes justifiés par la foi », affirme-t-il et il continue : « *Jesus chose some to give the glory of heaven. He is choosing. Salvation is by faith. There is confession and you are saved* »⁵⁰. Ici en réalité il y a la cohabitation/juxtaposition des deux idées : Jésus, donc Dieu, choisit son peuple mais l'homme aussi opère un choix à travers sa résolution d'être sauvé. Bien sûr le salut dépend de la foi, mais pour le pasteur la confession ouvre à tout le monde la possibilité d'être sauvé. Tous les sauvés sont donc choisis par Dieu, signe que le clivage majeur, pour Johana K., n'est pas celui entre les *akurinu* et les non-*akurinu*, mais celui entre les sauvés et les non-sauvés⁵¹. La doctrine de salut est ici effectivement intégrée et risque de changer l'orientation ethnique en faveur d'une tendance à la trans-ethnicité.

Certaines églises *akurinu* « résistent » encore au salut : il s'agit de groupes isolés, d'églises anciennes de la Province Centrale très attachées à leur identité d'élus, comme l'église HGCEA de Kandara (Murang'a). Ici l'influence des thématiques du Réveil n'a pas percé : « Ceux qui proclament être sauvés en réalité ne le sont pas ». Quel besoin du salut si on a des règles qui rendent saints ? Pour les *arathi*, la seule manière d'être « sauvés » est de respecter strictement ces règles, non pas d'affirmer « d'être né à nouveau » grâce au sacrifice de Jésus. Ils croient en Jésus, mais le Fils, selon eux, n'a pas voulu l'abolition de la loi de Moïse et des règles de l'Ancien Testament.

⁴⁸ Le principe « par la grâce seule » (*sola gratia*), développé par Calvin dans les chapitres XXI-XXIV du troisième livre de l'Institution de la religion chrétienne, veut signifier que tout dépend de la grâce divine : Dieu désigne certains d'avance et les destine au salut. « Cette idée peut également être exprimée par la notion d'élection : par un acte libre, Dieu élit, choisit ceux auxquels il réserve son salut » (Willaime, 1995, pp. 1188-119).

⁴⁹ « *The power is with you. We are able to stop the problems because we have direct access to the Father. You have this power as an ambassador of God in this country. God may hear one of us* » (Pasteur, Huruma, Cérémonie du 8/2/98).

⁵⁰ Pasteur, Huruma, Cérémonie du 8/2/98.

⁵¹ Les fidèles de l'église urbaine de Bahati (*Prophets' Church*) insiste sur le même clivage : « *The condition n° 1 is to believe in Jesus. Whoever do not trust in Jesus will be condemned and considered a sinner. He has already be condemned and he is a sinner. This person is a sinner. That person will go to hell, even if he's a mukurino* » (Fidèle, Nairobi, 10/5/98).

Du point de vue de l'approche de la doctrine du salut personnel, deux tendances majeures se profilent : dans la capitale tous les *akurinu* l'acceptent, mais l'élaborent à partir de dispositifs culturels et culturels partiellement différents. En Province Centrale, les églises les plus anciennes, régies par des prophètes âgés, refusent le changement, tandis que les nouvelles églises de Murang'a l'acceptent, toujours en composant avec et en l'intégrant dans leurs systèmes de pensée.

3.5.2. Le Sauveur individualise-t-il ?

La figure de Jésus a donc une importance capitale : le « sauveur personnel » (*personal saviour, Muhonokia*) « naît dans les cœurs » des individus, là où il faut le laisser agir. Il sauve « à travers son sang ». La douleur pour son sacrifice est manifestée dans les « lamentations », les invocations des fidèles pendant les cérémonies. Ceux-ci pleurent ouvertement, envahis par l'émotion qu'un tel sacrifice provoque. La mort du Fils de Dieu ouvrant les portes du Paradis à tous les sauvés est vue comme un acte de magnanimité. L'humanité et la piété de cette figure sacrificielle contraste avec l'autre image du Christ, le vainqueur des Diables, le ressuscité qui incarne la victoire sur la mort et qui permet l'agressivité du prosélytisme et l'assurance totale des sauvés : la conversion des « autres », des non-sauvés, est vue comme une mission. Les fidèles des églises en question se présentent tous de la même manière : « Mon nom est..., je suis sauvé(é) » (*My name is... and I'm saved/I'm a born-again Christian/Jesus is my personal saviour*) est devenue leur devise lors des cérémonies.

Dans la notion de salut, le qualificatif de « personnel » est à souligner : elle indique le glissement progressif vers l'individualisation de la relation croyant-croyance . Cette idéologie répond de manière évidente à une parallèle individualisation au sein de la société actuelle. Aujourd'hui les individus ou les familles nucléaires assument plus de responsabilités non seulement en ce qui concerne leur subsistance, mais aussi pour d'autres problèmes, autrefois résolus par le groupe : les dettes, l'éducation des enfants, le choix du partenaire⁵².

Cependant l'individualisation ne se présente pas comme un élément monolithique d'un changement radical et définitif de la philosophie individuelle, mais plutôt comme un processus d'aller-retour jouant sur plusieurs plans psychologiques coexistants : entre

⁵² Mullings le définit comme le processus « *by which the individual assumes, at the expense of the kinship group, a greater responsibility for his own welfare* » (1979, p. 69).

l'ancienne persécution et la culpabilité⁵³ moderne, l'individualisation est une étape intermédiaire et composite. Ce processus se caractérise « par l'intériorisation progressive de la culpabilité et la possibilité que l'on acquiert, peu à peu, d'assumer son agressivité. D'avoir été pris en charge par le groupe, l'individu parvient, tant bien que mal, à se prendre en charge, lui-même, son destin et son avenir » cependant « les oscillations, les retours en arrière, les régressions persécutives... sont des corrélat constants de ce processus : on s'individualise, mais personne n'est jamais individualisé ». (Zempleni, 1975, p. 212). La confession, « structure de transition »⁵⁴ ou changement radical, est l'expression la plus élaborée d'une nouvelle socialisation basée sur l'individualisation et sur la décharge du groupe persécuteur. Pendant les cérémonies *akurinu*, la confession n'est pas « diabolique » (la personne ne se dit pas « diable »). Les fautes pèsent néanmoins et leur aveu sert à soulager l'individu ainsi qu'à décharger le groupe de la responsabilité du mal⁵⁵.

Dans ce sens, le salut et l'individualisation ont des conséquences évidentes sur la morale. Certains penchants du sauvé prouvent sa « transformation » : « *Sincere love, to hate evil things, brotherhood, honour one another above yourself, being joyful, patient, faithful, hospital, against retaliation, bless who persecute you* »⁵⁶. On ne pourrait pas négliger l'importance de cette dernière liste : si certaines valeurs sont déjà typiques d'une culture kikuyu (par exemple la fraternité, l'hospitalité, la joie, la patience, l'honnêteté), d'autres, notamment la bénédiction du persécuteur, sont nouvellement acquises et dressent un rempart contre le cercle de la vengeance, familiale, parentale, villageoise. Il faut aimer son voisin, le pardonner, ne pas se venger. Ainsi le pasteur proclame explicitement la nouvelle morale qui casse la chaîne persécutive : je ne me venge pas et je pardonne à mon persécuteur, mon sorcier, qui va logiquement disparaître⁵⁷.

⁵³ Selon Zempleni « La culpabilité se reconnaît au sentiment d'une division ou clivage interne du moi c'est à dire à l'intégration comme une mauvaise part de soi des pulsions agressives ou sexuelles censurées. Stricto sensu, on ne « culpabilise » que soi-même » (1975, p. 212).

⁵⁴ Zempleni, 1975, p. 213.

⁵⁵ Mary explique ce processus en ce qui concerne le Gabon : « Dans la plupart des Eglises prophétiques de Libreville, comme le christianisme céleste, la dénonciation de ceux qui pactisent en secret avec le diable ne débouche pas sur une mise en accusation publique et directe des « coupables ». Les visionnaires, révélateurs ou prophètes d'Eglise exercent une pression indirecte, par le biais des dons de clairvoyance dont ils disposent, en vue de susciter la confession, publique ou privée, des « sorciers » présumés. Les coupables ont la garantie d'être traités comme des victimes « possédés » par les mauvais esprits et d'accéder à la « délivrance » de l'emprise des démons (2000, p. 160).

⁵⁶ Pasteur, Huruma, Cérémonie du 8/2/98.

⁵⁷ Selon Zempleni « La persécution est... un mécanisme de défense psychique qui consiste en la projection et l'inversion des souhaits agressifs qui réapparaissent sous forme d'idées persécutives. Toute persécution est aussi dépendance et demande de protection » (1975, p. 212).

La majorité des jeunes d'Huruma, comme ceux de Bahati (*Prophets' Church*) qui forment la grande partie des adhérents de l'*Akurinu Student Fellowship*, mettent de plus en plus l'accent sur cette notion de salut, leur permettant une nouvelle socialisation. Le salut les distingue de leurs aînés, même si leur détachement identitaire n'est pas radical, au moins dans les discours. « Etre sauvé signifie être transformé » explique Hosea d'Huruma « avant on appartient au peuple d'Adam, ensuite on appartient au peuple de Dieu. Etre né à est la même chose ⁵⁸».

Les jeunes fidèles d'Huruma, imprégnés de théologie, justifient ainsi le remaniement du vocabulaire traditionnel pour clarifier ce concept : le verbe kikuyu *kuhonoka* (sauver) qui signifie à l'origine « sauver d'un danger » ou « sauver de l'argent » a été choisi pour indiquer le salut de l'âme. Selon Martha M., ceci découle d'une différente orientation biblique : la génération de ses parents, privilégiant l'Ancien Testament, utilisait le mot « croire » (*guitikia*) qui indiquait une profession de foi qui « vient du cœur ». Tandis que les jeunes sauvés utilisent surtout le Nouveau Testament. « Ça vient de la bouche » affirme Martha « mais a un effet plus profond » : dans l'acceptation du salut personnel, la décision individuelle prime. Elle ajoute en ménageant les contradictions et les tensions générationnelles : « Jésus n'est pas venu pour abolir la loi de Moïse, mais pour donner la grâce »⁵⁹. En effet, si les deux Testaments sont parfois perçus en compétition, le plus souvent, les *akurinu* affirment qu'il n'y a pas de contradiction.

3.5.3. Pentecôtisation des attitudes culturelles et nouvelle socialisation

Les communautés *akurinu* urbaines ont une attitude rituelle de plus en plus proche de celle des prêcheurs à la mode. On remarque par exemple la manière de « chauffer l'ambiance » à travers de nombreuses chansons utilisées au début de leurs cérémonies. Mais dans le cas des *akurinu*, leur éclosion est souvent plus spontanée que dans les chœurs des églises pentecôtistes de la ville⁶⁰ ou lors des croisades des prêcheurs dans le style de Bonnke (Gifford, 1987). Les cérémonies *akurinu* sont rythmées par la danse, la musique et le chant, manifestations des dons des fidèles, mais aussi manières des uns et des autres d'exprimer leurs talents.

⁵⁸ Nairobi, novembre 1997.

⁵⁹ Nairobi, 8/3/97.

⁶⁰ Type Nairobi Pentecostal Church (*Christ is the answer*).

Aucune limite n'est imposée aux chanteurs, la liberté règne dans toutes les communautés visitées : même si les sessions sont guidées par les leaders, rien n'est préétabli en dehors d'un cadre d'étapes fixes. Le spectateur est frappé par l'entente et la communion des âmes et par le « concert » des composantes des chœurs, très différents des chorales en grande partie préconstituées. La collecte d'argent est aussi une étape des cérémonies *akurinu* mais elle est appelée *harambee* et indique davantage l'effort commun pour une cause précise (par exemple payer les frais de scolarité d'un enfant de parents démunis) qu'une dîme obligatoire pour payer le leader ou pour remplir les caisses de l'église. Le long sermon des prêcheurs pentecôtistes est typique de certaines églises *akurinu*, d'Huruma (HGCEA) entre autres, mais sert surtout à enseigner ou expliquer des doctrines nouvelles, et non pas à mettre en avant la figure du prêcheur. Certains leaders *akurinu*, vers la fin de la cérémonie, appellent, à la manière pentecôtiste, les gens qui veulent être sauvés. Ils opèrent la guérison, séance « miraculeuse » dans laquelle on cherche, par imposition des mains, à soigner différentes maladies.

La comparaison entre les étapes cérémonielles des églises pentecôtistes et celles des *akurinu* prouve que la pentecôtisation est marquée, mais que les *akurinu* gardent des spécificités qui les distinguent des autres pentecôtistes : l'interrelation est plus forte, la cérémonie étant seulement une part d'une socialisation *akurinu* globalisante et quotidienne.

Dans les cérémonies de Bonnke, la technologie « est part du rituel » : il serait une erreur de penser que tous les *akurinu* ont en horreur la technologie moderne. Ceci est vrai pour les quelques églises d'*arathi* de la Province Centrale⁶¹ refusant catégoriquement la technologie considérée comme diabolique, mais les *akurinu* sauvés, ou néo-pentecôtisés emploient massivement les nouvelles technologies. Ceci concerne surtout les communautés fortement impliquées dans l'évangélisation, les églises « conquérantes » (HGCEA d'Huruma, *Akurinu Student Fellowship*, mais aussi UAICG de Riruta). Elles veulent afficher une image moderne. Les microphones et les amplificateurs sont utilisés pour les croisades en plein air, beaucoup enregistrent des cassettes et utilisent des instruments de musique de plus en plus sophistiqués.

⁶¹ A ce propos, on peut emprunter à R. Marshall sa distinction entre « *holiness churches* » et « *organisations in the world* » : « *Unlike these older churches typically denominational, emphasising a doctrine of « holiness » and antimaterialism, expressed in the eschewal of fancy clothes, expensive commodities, modern media such as television, and peoples by relatively disadvantaged social groups, these new organisations place themselves firmly in the world* » (1998, p. 282).

Cependant la technologie n'est jamais employée pour accentuer le rôle et la personne du leader, comme le font les prêcheurs internationaux.

Parallèlement, une certaine mode vestimentaire tend à se développer, même si les leaders ou les *akurinu* de Murang'a continuent à s'habiller de manière traditionnelle, avec les longs vêtements blancs. Au contraire, les jeunes prêcheurs et les jeunes fidèles ont adopté le costume et la cravate ; ils portent aussi des turbans plus petits et bien façonnés. Les femmes ont toujours des jupes longues plissées, mais les couleurs sont vives et les tissus beaux et chers.

En ce qui concerne leur style « sur scène », les prêcheurs *akurinu* sont à des divers degrés percutants, mais jamais agressifs : ils posent des questions rhétoriques, jalonnent leurs sermons de réitérations, de redondances, d'amen! ou d'alléluia!, les plus jeunes étant le plus fidèles à cette rhétorique bien pentecôtiste. L'assemblée est participante, coopérative. Les gens ponctuent les phrases du prêcheur avec des cris, répondent aux alléluia par des alléluia. On leur demande à la fois d'applaudir, de se serrer la main, mais les manifestations spontanées sont aussi très présentes. En général, dans l'église *akurinu* la liberté de l'expression individuelle est extrême, ceci n'est pas le cas des croisades. Même quand elles en ont l'apparence, les cérémonies pentecôtistes sont construites dans le détail. Les fidèles des églises *akurinu* se réunissent le dimanche non pas pour convertir (sauf lors des plus rares séances en plein air) mais pour se retrouver, pour prier, pour communiquer, pour se défouler et aussi pour s'amuser. Tandis que pour les pentecôtistes, tout particulièrement pour les prêcheurs internationaux, le but premier est la conversion du grand nombre et tout est fait pour arriver à des conversions « immédiates et enthousiastes » (Gifford, 1987, p. 67).

3.6. Le millénarisme des ascètes

Le Paradis est pour les *akurinu* l'espoir qui rend supportable la vie : comme une Terre promise, une Cité de Dieu. Même une vie passablement heureuse n'est pas heureuse face à la promesse du bonheur éternel. Pour ces ascètes, la vie est un parcours dont ils rationalisent les difficultés. Mais le passage sur terre fournit la preuve de l'excellence de la personne. La terre est maudite (*curse*d), mais la permanence sur terre est nécessaire. Le présent est parfois vécu de manière apocalyptique : les catastrophes sont l'inévitable conséquence de la présence du

péché des hommes dans un monde dont la fin est proche. Mais jusqu'à la fin, les hommes ont le devoir de se battre dans le monde contre le Mal et d'œuvrer pour le Bien. Ils doivent prouver, sans relâche, que l'ordre est immanent au monde et qu'ils font parti d'un dessin suprême. Seul le monde est la preuve du paradis.

Le salut portera ses fruits d'abord pendant la vie, le sauvé étant amené à constater tous les signes positifs conséquents à son choix. Son millénarisme n'est qu'une façade, son manque d'engagement est politique, son engagement est politique. Il n'attend rien, il agit.

Le salut est obtenu à travers l'obéissance à la loi de Dieu et au renoncement aux choses mondaines. La contradiction est seulement apparente : c'est dans le monde qu'on veut voir le triomphe de Dieu. L'ère nouvelle séparera définitivement les bons des méchants. Ce moment n'est jamais loin : sentiment qui n'entraîne pas les *akurinu* dans une attente messianique passive. Aucun signe de fatalisme ne les caractérise puisque pour eux la croyance dans l'Autre et dans la récompense ultime vont de pair avec l'engagement typique des protestants. La foi n'est pas résignation, les signes de Dieu nous montrent, déjà de notre vivant, les fruits de nos actions.

3.7. Conclusion : un prophétisme pentecôtisé

Le prophétisme demeure actuel et façonne la religion akurinu. Le dialogue entre le prophète et Dieu n'a pas de sens en dehors de sa transmission au groupe des fidèles réunis : le niveau privilégié est celui de la communication de la volonté divine, du rêve prophétique ou de la vision qui doivent être acceptés par la communauté. La communication des messages divins permet le dialogue communautaire des membres de l'église, liés par des relations de réciprocité et d'obligation encore très importantes. A Murang'a le pentecôtisme existe déjà au niveau de la doctrine, mais n'a pas encore influencé la relation entre Dieu et le croyant qui demeure « enchantée ». Un tel « univers de reconnaissance » prévoit une place pour chacun puisqu'il permet à chacun, de « s'y reconnaître » (Augé, 1994, p. 44).

A Murang'a, la notion de peuple élu et la souillure rituelle (thahu) sont employées à un prix élevé, celui de la fermeture des prophètes vis-à-vis de l'extérieur, mais

mettent en relation très étroite les membres entre eux. Cette communication interne se fait dans le sens d'échanges positifs (dans le rituel et dans la vie de tous les jours) mais aussi négatifs (la faute des uns entraîne la souillure sur les autres). En milieu urbain l'individu dans son rapport avec Dieu a une place plus indépendante par rapport à son groupe d'appartenance (familiale mais aussi religieuse). En outre pour les akurinu urbains, Dieu est là pour tous, au moins pour tous les sauvés. Le pentecôtisme permet à la théologie akurinu de sortir du communautarisme « traditionnel », il en fournit les moyens. Le monde akurinu tolère également la cohabitation des doctrines : les scissions, la dispersion et le manque d'élaboration d'une orthodoxie commune permettent la coexistence du communautarisme lignager et des individualismes contemporains.

A travers la réinterprétation, l'analogie⁶² ou encore la « coupure »⁶³ les mondes incompatibles trouvent des compatibilités : l'Esprit est à la fois l'âme de l'homme (sa partie bonne), l'âme du Christ (l'Ancêtre) l'émanation de Dieu. Elle participe de moins en moins à la nature ambiguë des âmes des ancêtres qui sont progressivement écartées. Le pentecôtisme a façonné l'idéologie akurinu par étapes successives. Les étapes plus récentes renforcent les doctrines acceptées seulement en partie auparavant : les vagues successives permettent l'acceptation d'éléments sans qu'ils apparaissent forcément nouveaux. Le salut et l'élection se retrouvent juxtaposés et sont utilisés selon les circonstances : le prophétisme ethnique cohabite avec le pentecôtisme trans-ethnique. Les Israéli du bidonville de Kawangware (Nairobi) emploient le salut pour souligner l'élection, à Murang'a le salut est parfois refusé. Parmi les classes moyennes de la grande ville le salut interethnique des jeunes pourrait-il balayer l'ethnicité ? La notion de salut personnel pourrait-il entraîner ce changement majeur et écartier définitivement les différences entre akurinu et non-akurinu au profit du nouveau clivage entre sauvés et non-sauvés ? En réalité ce refus (qui demeure partiel) de

⁶² L'analogie, un des paradigmes du procès de syncrétisation « se moque des frontières entre systèmes culturels. La leurre de la redécouverte de l'autre en soi ou de soi chez l'autre se nourrit des relations imaginaires entre les croyances (réincarnation et résurrection), les figures (dieux-ancêtres et saints) ou les formes rituelles (rite initiatique et rite baptismal) » (Mary, 1993, pp. 616-617).

⁶³ Le principe de coupure « permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de catégories de pensée en elles-mêmes incompatibles et irréductibles » (Mary, cit.).

l'ethnicité répond à une dynamique générationnelle : les jeunes en croissance sociale cherchent des nouvelles alliances contre les anciens de leurs églises.

L'ancestralité a subi le remaniement le plus décisif est définitif : celle des akurinu (comme celle des sauvés), est toute positive, faite de bienheureux qui ne s'intéressent pas au retour sur terre puisqu'ils sont mieux au paradis. Ce changement radical de la vision du mort⁶⁴ fait partie de la substitution d'une vision cyclique de l'existence par une vision linéaire. Seulement Jésus « revient »⁶⁵.

Le pentecôtisme a un succès majeur dans les milieux à plus forte mobilité sociale, des milieux qui doivent s'adapter rapidement aux nouvelles contraintes de la modernité. Pourtant des « témoins identitaires » permettent de se relier au passé, de nier le changement pour se rattacher à sa propre lignée croyante : la persistance de la circoncision (parfois aussi de l'excision) est un vecteur identitaire inchangé par rapport à la « tradition kikuyu ».

Pour les akurinu l'église est un rempart, un havre de paix qui laisse les démons de la déstabilisation culturelle, culturelle et sociale en dehors. L'église est, encore plus, un espace de médiation, dans laquelle une manière de vivre différente est apprise et acceptée. Dans l'église on retrouve la sérénité : le Diable déculpabilise. La victoire du Bien sur le Mal est pensable seulement à travers une structure qui fournit le mode d'emploi et la délivrance aux fautifs. L'église akurinu rétablit l'ordre, son ordre nouveau est complexe et impératif, son diktat est clair : soyez purs !

⁶⁴ Remarquée en ce qui concerne le pentecôtisme à la Réunion par Bernard Boutter (2002, pp. 157-181).

⁶⁵ « Jésus sauve, guérit, baptise et revient » : l'Évangile « quadrangulaire » résume bien la doctrine pentecôtiste (Bauberot, 1993, p. 428 cit. par Boutter, 1992, p. 34, note 48).

4. Soyez saints, puisque je suis saint : sens et réinterprétations de la loi *akurinu*

Qui dit ordre, dit restriction¹.

Now « *thahu* » is a spiritual matter²

« Nous suivons strictement les règles, c'est leur action qui nous sauve », affirment les anciens prophètes de Murang'a. Mais aujourd'hui les règles d'antan sont-elles encore valables et capables de les sauver des maux de la modernité ? Le cheminement identitaire des *akurinu* parallèle aux mutations sociales en cours, s'exprime dans les changements éthiques. Un code éthique n'est pas accessoire ni neutre mais se réfère à un système symbolique précis : pour les Kikuyu, la vie communautaire était minutieusement réglée par un ensemble législatif oral incluant tout aspect de l'existence. Les *akurinu* fournissent à leurs adeptes un code renouvelé à travers l'emploi du texte biblique. Là aussi, le souci est d'ordonner : de l'événement le plus prosaïque jusqu'à l'occasion la plus significative, même si leurs lectures sont partiellement différentes. Là où les *arathi* puisent surtout dans l'Ancien Testament, les *akurinu* choisissent de donner plus d'importance au Nouveau. Le code n'est donc ni immuable ni fixé. La perméabilité entre les structures sociales, l'ensemble des croyances et l'éthique est évidente. Mais une telle relation est complexe et ne se résout pas dans la dépendance de l'éthique par rapport aux structures sociales si on reconnaît que « éthiques et structures sont dans un rapport ... d'adéquation »³. Les *akurinu* s'emploient à réguler leur vie communautaire pour la reléguer non plus dans le monde des intouchables mais au moins dans celui des purs.

¹ Douglas, 1992, (1^o 1981), p. 111.

² « Maintenant la souillure est une affaire spirituelle » (Mary N., Bahati, 10/5/98).

³ « Mais cette adéquation n'est ni automatique ni systématique : les éthiques ont leur propre histoire qui, la plupart du temps, n'est pas linéaire » affirme Jean-Pierre Grossein dans la présentation de la « Sociologie des religions par Max Weber » (Grossein, 1996, p. 59).

Le système éthique kikuyu d'époque précoloniale comptait un ensemble de lois, d'interdits et de prescriptions dont le non-respect entraînait une souillure physique (*thahu*) extrêmement contagieuse. Il était impossible d'échapper au système de la souillure qui servait d'explication à l'origine du mal et de la maladie et qui amenait les anciens et les hommes-médecine à cumuler les richesses en soignant et en participant aux cérémonies de purification, individuelle ou collective⁴. A l'époque coloniale, des voies différentes se sont ouvertes pour expliquer la réalité et l'identité : dans la Bible, les prophètes kikuyu ont trouvé la confirmation de leurs interdits ainsi que l'origine du mal engendré par le péché originel. Les prescriptions et les interdictions d'époque précoloniale, loin d'avoir disparu, ont alors changé de cadre. Ce nouveau cadre, la Bible, fournit des éléments pour contribuer à leur effacement ou à leur remaniement⁵.

Une similitude extrême fait coïncider le système précolonial avec les prescriptions bibliques, par exemple en ce qui concerne les règles qui entourent la mort, les menstruations et certaines normes alimentaires, comme le remarque déjà Murray (1973). L'analogie entre certaines règles kikuyu et certaines règles bibliques a initié la substitution d'un système avec un autre. On assiste au déplacement progressif de l'idéal de pureté : d'une signification physique pour les *arathi*, la souillure est, pour les *akurinu* de la grande ville, une notion morale qui n'est plus contagieuse physiquement. D'anciens interdits demeurent cependant actuels, d'autres sont réinterprétés : les glissements et les réinterprétations du sens de la souillure sont remaniés constamment.

L'éthique *akurinu* se base sur un système de valeurs conçu comme un ensemble d'étapes incontournables pour le croyant. Van Gennep, dans sa comparaison de la société à une maison, identifie les corridors de passage d'une chambre à l'autre à des états de transitions dangereux⁶. Pour cela, chaque étape est parsemée de règles à respecter. Les règles sont la condition de l'existence même de l'enchaînement social qu'elles protègent du désordre. Aujourd'hui la circoncision, l'excision, le baptême dans l'église, les rites funéraires *akurinu* sont accompagnés de normes bibliques. Dans certaines églises, la pureté physique, en plus de

⁴ La maladie « est la matière la plus courante et la plus chargée d'affects que les agents spécialistes ou non (le devin, le guérisseur, mais aussi le simple chef de famille) ont à leur disposition pour convertir l'infortuné... » et ils le font à travers « d'étayage ou de manipulation des liens sociaux institués » (Zempleni, 1975, pp. 212-213).

⁵ Murray précise : « *This is not to say that it is the traditional kikuyu thahu which are observed. It is rather the Levitical prohibitions which are laid down in Arathi teaching* » (Murray, 1973, p. 231).

⁶ Van Gennep, 1909, cit. par Douglas, 1992, (1^o 1981), p. 113:

la pureté morale, garde une place significative. Chaque norme est justifiée par un ou plusieurs passages bibliques et les leaders religieux, lors des entretiens, se sentent obligés de nommer le passage biblique correspondant à la règle qu'ils viennent d'énoncer. Quand on parle avec un *mukurinu*, voici le discours qu'il tient : « Je fais cela, passage biblique - je ne fais pas cela, passage biblique ». Lorsqu'on vérifie les citations bibliques, il y a des erreurs parfois, mais ce n'est pas l'essentiel. L'important est la volonté de se référer à un ensemble pour justifier son comportement : « Là où il y a saleté, il y a système », pourrait-on dire avec Mary Douglas⁷.

Dans certaines communautés actuelles, les règles restent de type physique et le système de pollution mène à l'isolement extrême. La crainte de l'impureté rend nécessaire la solidarité du groupe : seul à travers la prière collective, l'impur sera soigné et sauvé, autrement il contaminera les autres membres de son groupe. Dans d'autres communautés, de plus en plus nombreuses, les règles demeurent en partie physiques et morales.

4.1. Actualité et mutations de la souillure rituelle

Selon Droz, le *thahu* (souillure rituelle) aurait pratiquement disparu parmi les Kikuyu. La raison de cette disparition réside, selon l'auteur, dans les preuves répétées de son inefficacité à partir de l'époque de la villagisation, lorsque beaucoup de Kikuyu ont été concentrés dans des villages et contraints à des pratiques différentes de leur culture d'origine à l'époque des Mau-Mau⁸. Selon Droz, la souillure rituelle ne peut exister qu'en présence d'une reproduction sociale cohérente, pourtant il donne au moins un exemple de ce type de souillure en milieu rural⁹.

L'objet de ma recherche n'est pas celui de donner un aperçu global des transformations et de la présence de la souillure rituelle chez tous les Kikuyu. Cependant j'estime que aussi les Kikuyu comme les *akurinu* ne peuvent pas se résigner à abandonner un trait aussi saillant de leur culture, sans au moins essayer de le reproduire ailleurs.

⁷ Douglas, 1992, (1^o 1981), p. 55.

⁸ « Le surcroît de souillure enduré au cours de la villagisation... a détruit le sens du thahu » (Droz, 1999, p. 213).

⁹ C'est le cas d'une femme qui menace son mari d'aller dormir dans la même chambre de son fils, grave souillure pour les Kikuyu qui la considèrent comme homologue à l'inceste. La transgression de cet interdit induit une souillure rituelle sur l'ensemble de la famille (Droz, 1999, p. 214).

4.1.1. La souillure physique

Selon Githieya, on peut classer les lois d'impureté des *arathi* de la Province Centrale en deux catégories : les prohibitions internes et externes. Le but des premières est d'entretenir la pureté de la personne et du lieu consacré en évitant des contacts polluants entre les membres internes, tandis que les deuxièmes servent à garder la pureté par rapport à l'environnement impur de l'extérieur (Githieya, 1999, pp. 236-237). Dans la première catégorie, on trouve de nombreuses règles, respectées entre autres par les *arathi* de *Holy Ghost Church of East Africa* de Kandara (Murang'a) : il faut éviter le contact avec le sang menstruel, avec l'émission de sperme nocturne, avec une femme qui vient d'accoucher¹⁰. Il faut respecter le sabbat et ne pas cuisiner les dimanches. Aucun feu ne peut être allumé les jours de fête. Ils mangent alors des repas froids. Le porc et le lapin, ainsi que d'autres cités dans la Bible, sont des animaux interdits. Quand ils tuent un animal, ils doivent l'égorger, puis doivent jeter tout « ce qui a du sang » (le foie, les abats...), puisque « le sang est sale. Dieu a dit qu'il ne faut jamais manger la viande avec le sang, parce que le sang est la vie ». Les hommes ne doivent se raser ni la barbe ni les cheveux, règle dérivant de la nécessité d'intégrité, synonyme de pureté et donc de sainteté.

Dans la deuxième catégorie, on trouve de nombreuses restrictions concernant les achats : « Quand les hommes vont au marché ils emportent de l'eau bénite et quand ils achètent quelque chose ils peuvent le purifier de suite ». L'interdit concernant l'eau rappelle aussi une crainte de souillure par contact : ils ne boivent que de l'eau qui coule d'une rivière ou de l'eau de pluie. Ils produisent eux-mêmes les denrées qu'ils mangent, y compris la viande. Ils doivent tuer les animaux eux-mêmes. Les *arathi* ne doivent pas entrer en contact physique avec les non-*arathi* qui se trouvent dans un état d'impureté permanente ; pour cette raison ils ne peuvent serrer la main à personne. Aucune personne extérieure n'a le droit ni de toucher, ni de prendre en photo, ni de dessiner les fidèles de cette communauté. Les « impurs » sont en contact « avec les ténèbres », disent-ils, raison pour laquelle ils ne se mélangent jamais aux

¹⁰ « En général, quand les rites traduisent une anxiété à l'égard des orifices corporels, la contrepartie sociologique de cette anxiété est le souci de défendre l'unité politique et culturelle d'un groupe minoritaire. Tout au long de leur histoire les Israélites furent minoritaires et firent l'objet de vives pressions. Selon leurs croyances, toutes les sécrétions corporelles étaient sources de pollution... leur souci d'intégrité, d'unité, de pureté du corps humain reflète très exactement les craintes qu'ils éprouvaient à l'endroit des limites de leurs corps politiques » (Douglas, 1992, (1^o 1981), p. 139).

autres, même pas pour des actions extrêmes, comme, à l'époque coloniale, les serments des Mau-Mau¹¹.

Ils sont contre la consommation de nourriture dans les lieux publics et ne peuvent pas s'asseoir sur des chaises de non-membres lorsqu'ils se trouvent dans les maisons des non-membres, ceci est toutefois une souillure mineure. Les habitations ne peuvent pas être construites avec des matériaux d'origine étrangère. Un leader avoue : « Ce comportement nous a rendus étrange aux yeux des autres personnes ».

Pour les *arathi*, le monde, et tout ce qui vient du monde, est traversé par des forces malignes, donc sale et corrompu. Seul en limitant le contact et en augmentant les normes de défense on peut garder la pureté. La pureté implique un travail constant d'évitement. Les normes sont très proches de celles kikuyu, cependant la lecture globale qu'on en fait les écarte d'une tradition pour les rapprocher d'une autre : pour les *arathi*, il s'agit désormais de lois bibliques¹². Cependant l'analogie entre les deux systèmes permet aux *arathi* de s'identifier à la fois à leurs ancêtres, aux prophètes bibliques, ainsi qu'aux israélites. La conséquence est paradoxale seulement en apparence : en affirmant s'éloigner de tout ce qui est « traditionnel », ils opèrent un choix entre des règles qu'ils gardent et d'autres qu'ils abandonnent. Finalement, leur système est détourné dans son sens global : la souillure traditionnelle permettait de régler les rapports sociaux et de mettre les gens en relation, le système nouvellement adopté leur sert encore de « communication interne », mais les isole de l'extérieur en contrevenant de manière flagrante aux solidarités communautaires : l'interdit d'accepter quoi que ce soit de l'extérieur est très mal vu dans des sociétés d'entraide.

La création d'une société autarcique, détachée du contexte environnant, ainsi que l'évitement de « l'autre », pourraient être interprétés comme une protection contre les attaques sorcellaires. Mais les *arathi* croient-ils à l'efficacité de la sorcellerie ? Cette dernière est totalement absente de leurs discours, mais comment expliquer leur acharnement dans la destruction d'amulettes et d'objets rappelant des pratiques de ce type ? (Sandgren, 1989, p. 123).

¹¹ Mais il y avait là des positions différentes.

¹² Sandgren donne une liste d'interdits dictés par le *morathi* Joseph Ngang'a Kimani en 1971. Chaque norme se termine avec la liste des passages bibliques auxquels elle se réfère (Sandgren 1989, pp. 161-166).

L'interdit de « consommer du sang » pourrait également rappeler la crainte de la sorcellerie. Dans le « septième *thahu* » de Joseph Nganga Kimani on lit : « *It is not good for any of God's people to eat blood... We do not eat blood because eating blood does not please God... (passages bibliques) ... Nor we do eat meat sacrificed to the dead or anything offered to God which is not of truth, for exemple, meat sacrifices offered by the Kikuyu during marriages or after giving birth is food offered because of tradition, and therefor not to be eaten... We do not eat the meat or any kind of food given for that nor do we take any money given because God says that those who take such things eat the body* »¹³. « Manger le corps », « manger le sang » ce sont des synonymes d'actes de sorcellerie.

Pour les *arathi*, communauté qui se sent menacée, le *thahu* est surtout signe de désordre, et l'ordre et l'intégrité sont synonymes de sainteté et sont recherchés avec acharnement. Leur préoccupation est celle d'être « saints », c'est-à-dire réglés, selon l'injonction de Dieu. (Douglas, 1992 (1^o1981), p. 69). En effet, ce n'est pas sans raison que Dieu leur dit de s'habiller en blanc : « *He knows that what is in the heart is reflected by the body* »¹⁴.

4.1.2. De la souillure physique à la souillure morale

Les *akurinu* d'autres églises de Murang'a que j'ai visitées, ainsi que ceux des églises de Nairobi affirment respecter encore certains interdits alimentaires mais leur comportement prouve qu'ils ne leur accordent la même importance que les *arathi*. Cela est signe d'un changement significatif. Johana K., le leader d'*Holy Ghost Church of East Africa* d'Huruma (Nairobi) affirme que les interdictions alimentaires font partie d'une « tradition mourante »¹⁵. L'interdit le plus puissant demeure, à son avis, celui de la viande de porc, tandis qu'ils ont abandonné les prohibitions liées à la consommation de tout produit industriel. Selon Martha M., même l'interdit du porc est de plus en plus abandonné par les jeunes. « Cependant, elle ajoute, ils respectent les anciens et leurs croyances »¹⁶ puisque les anciens suivent strictement les interdits alimentaires commandés par la Bible. Les jeunes respectent donc cette « tradition mourante », même s'ils s'éloignent d'elle.

A l'église cohabitent des âmes différentes. Il n'est pas rare de voir, pendant la même cérémonie à Nairobi, des jeunes habillés à l'européenne avec des chaussures et des anciens

¹³ Sandgren, 1989, p. 163.

¹⁴ Sandgren, 1989, p. 127 : il se réfère à un entretien avec Joshua Ng'ang'a Kimani (1/4/71).

¹⁵ *Dying tradition*.

¹⁶ Nairobi, 8/3/87.

habillés tout en blanc sans chaussures. Le fait que les uns soient à côté des autres prouve, à mon avis, que le sens de la souillure a changé pour tout le monde: elle n'est plus contagieuse, autrement les anciens chercheraient à s'isoler. La souillure concerne désormais le rapport entre l'individu et son Dieu.

Ces communautés proposent un ensemble différent de règles, mais il faut souligner que les jeunes interviewés n'interprètent pas un tel changement comme une relâche dans l'éthique, mais comme un changement suite à une prise de conscience, celle qui dit que la pureté ne réside pas dans le formalisme. Pour cet aspect, ils se perçoivent comme « modernes » par rapport aux *arathi*. Les interdits respectés ont donc un rapport à la morale : ni d'alcool ni de cigarettes et une vie sexuelle très réglée.

Les membres des églises de milieu défavorisé de Nairobi (*United Assemblies of Israel Church of God* de Riruta et *Spirit Church* de Lenana) affichent des positions semblables. L'archevêque de Riruta assure que son église respecte encore les interdits alimentaires du Lévitique, mais on s'aperçoit facilement qu'ils ne sont pas très importants dans la pratique. Les *akurinu* de cette église n'ont pas de problème à manger, par exemple, un repas à base de spaghetti préparé par moi-même, une non-membre, une impure qui cuisine de la viande interdite dans de la graisse industrielle interdite. Des photos témoignent encore que ce « repas impur » a été reçu sans crainte et même apprécié. Aucun rituel de purification n'a été mené par la suite. Elinjia, le leader d'une autre communauté de bidonville, l'église de Lenana, est clair à ce sujet : il affirme que, dans sa communauté, les fidèles ne sont pas comme les autres « qui refusent les aliments modernes ». Dans les bidonvilles, les interdictions les plus fortes concernent la consommation d'alcool, de tabac ainsi que les relations sexuelles.

Les notions de pur et d'impur ont changé au détriment surtout des règles alimentaires. La pollution des aliments est liée, comme le dit Mary Douglas, à un sentiment d'insécurité concernant le système social¹⁷. Faut-il penser que les *akurinu* se sentent moins menacés que les *arathi* ? Leur situation politique, bien que problématique, n'est pas sans issue, comme à l'époque coloniale. Certains *akurinu* s'engagent activement dans le prosélytisme sans opposition de la part de l'Etat, d'autres prospèrent dans les affaires ; en ville la majorité d'entre eux est touchée par la scolarité. Le danger de souillure est encore présent, mais glisse

¹⁷ « A mon avis, les aliments ne sont des agents de pollution que lorsque les frontières du système social sont soumises à des fortes pressions » (Douglas, 1992, (1^o 1981), p. 142).

progressivement vers l'idée de souillure éthique, compatible avec celle de péché ainsi qu'avec la tendance individualisante de la société. La souillure physique entraîne pour les *arathi* une contamination par contact, tandis que la souillure morale, souvent induite par Satan ou ses « agents », ne contamine pas l'autre et « individualise » la relation avec le mal.

L'impureté physique des *arathi* ainsi que celle morale des *akurinu* ont la même conséquence : le malheur. Les codes législatifs respectifs fournissent chacun des explications à ce propos. Les différentes approches ont en commun le fait d'intégrer tout aspect de l'existence dans une explication totale : elles font système.

La plupart des *akurinu* condamne désormais l'ancienne souillure « de la main » : aujourd'hui, le geste quotidien de serrer la main à l'autre symbolise l'intégration des règles de la vie sociétaire. Ce comportement constitue aussi le début de la fin de la souillure par contact. Serrer la main est pour eux « le signe de l'amour de Dieu ». Ce nouveau bain dans le monde physique des autres est riche de conséquences : ils n'ont plus de crainte à fréquenter les autres, à manger chez eux ou avec eux, à s'asseoir sur leurs chaises, à se rendre au marché. Ces attitudes qui leur valent une meilleure réputation n'excluent pas que les *akurinu* soient très enclins à des idées de souillure : il serait faux de penser qu'ils se limitent à refuser des règles sans les substituer : ils en refusent quelques-unes pour en souligner d'autres. A travers le sermon du leader de l'église, les nouvelles valeurs sont progressivement mises en avant. C'est pour cela que la participation à une cérémonie *akurinu* ne constitue pas seulement un moment de rencontre et de prière : il s'agit d'un apprentissage.

4.1.3 Oter la souillure : le tribunal de Dieu

La souillure peut être enlevée. Certains cas sont considérés comme très graves et peuvent entraîner l'expulsion. Il s'agit des fautes sexuelles, considérées comme une atteinte à toute la communauté¹⁸.

Souvent les *akurinu* expulsés restent en dehors de la communauté pour quelques temps, puis ils la réintègrent. Parfois ils changent de communauté. John, vendeur de journaux à Nairobi, a

¹⁸ Joseph Ng'ang'a Kimani : règle sur l'adultère et la fornication « *If members of our church commit adultery or fornication, we send them out of our church forever because they have spoilt the Temple of God* » (Matthew 5:27-33, I Corinthians 6 : 9-11, and 7 : 2-3, Revelation 21 : 8-9 and 22 : 15-16, Numbers 25 : 7-9 and 31 : 13-18) (Sandgren, 1989, p. 166).

été expulsé depuis longtemps, c'est un de ses amis qui me le confie en cachette. Cependant John a toujours son turban et assiste à des cérémonies chaque jour. Il ne se perçoit pas comme un non-*mukurinu*, il a du mal à quitter son identité religieuse. Mary N. de Bahati met en garde contre ce phénomène : elle affirme que de nombreux *akurinu* expulsés sont à l'origine d'églises non-orthodoxes. En effet, peut-on soutenir que ceux qui condamnent les pécheurs sont guidés par Dieu lorsque souvent le pécheur lui-même affirme avoir été inspiré¹⁹? A qui la faute ? Et surtout quelle est la faute ?

Le problème de la définition ou mieux de la fixation d'un groupe de règles communes a préoccupé les communautés des prophètes depuis les années 30. En 1933, ils se réunissent dans la maison d'un des leaders de l'époque, Moses (Musa) Thuo, à Kaguthi en Province Centrale et fixent certaines normes. Ils décident également que chaque église aura un concile de 12 anciens chargés de faire respecter les normes établies²⁰. Le manque de centralisation de la structure prophétique a été la cause principale des déviations et des scissions, notamment à cause de questions autour de la monogamie et de la polygamie.

Même actuellement, la signification d'une expulsion doit donc être nuancée : il ne s'agit pas d'un acte définitif, mais le plus souvent d'une étape, d'un mouvement d'aller-retour de la part des « pécheurs ». C'est souvent la personne qui a enfreint une règle qui décide de son propre chef de s'en aller²¹. A travers cet acte, elle accepte implicitement sa faute. Dans l'église prophétique, il est fondamental de trouver un accord entre tous les membres, puisque la seule bonne décision est celle de l'Esprit et de Dieu. La loi de la majorité ne compte nullement lorsqu'une minorité se prend le droit de faire scission en affaiblissant la majorité. Pour cela le bon choix doit être reconnu par tout le monde et les désaccords doivent se taire.

Les *akurinu*, contrairement à d'autres églises prophétiques, n'ont pas un organe défini pour le jugement. Dans d'autres églises « *Spiritual* » comme *Lumpa Church* d'Alice Lenshina (Zambie, communauté religieuse écrasée en 1968) la structure judiciaire est bien plus

¹⁹ « *A number of Arathi had seduced young women. When questioned about their conduct they said that God had instructed them in dreams to take these women as their wives* » (Sandgren, 1989, p. 127 : il se réfère à l'entretien avec Joshua Ng'ang'a Kimani).

²⁰ Sandgren, 1989, pp. 126-127.

²¹ Naomi, la fille du leader des UAICG (Riruta) s'est éloignée deux fois entre 1994 et 1998. La première fois elle revient avec un bébé et est réintégrée. Après le décès de sa petite fille elle s'éloigne à nouveau. Son frère me dit :

élaborée. Les juges sont des hommes ou des femmes et doivent traiter les ruptures par rapport aux lois de l'église. Celles-ci entraînent la suspension des fautifs : la suspension d'un membre, selon Bond, est une affaire sérieuse puisqu'elle entraîne un danger pour toute la communauté, le suspendu étant dans la zone dangereuse entre sacré et profane (Bond, 1979, p. 150). On retrouve le concept d'éloignement : le fautif continue à appartenir à sa communauté religieuse, il ne peut pas en être exclu radicalement, mais s'éloigne jusqu'à ce qu'il puisse à nouveau la réintégrer.

Dans l'église des Apôtres de John Maranke, étudiée par Bennetta Jules-Rosette, il existe un véritable « examen prophétique » pour déceler les coupables : un ou deux pasteurs parlent en langues et prophétisent ; s'ils trouvent qu'une personne a commis des péchés, ils la poussent à se confesser à un évangéliste ou à un tribunal d'évangélistes. Ces derniers vont juger le coupable à travers l'interprétation de visions. Cependant l'interprétation doit être acceptée par l'accusé et partagée par tous. On arrive alors à ce que Jules-Rosette appelle la « solution prophétique » (Jules-Rosette, 1979, p. 128)²². A nouveau l'idée d'une seule possibilité, d'une seule voie, est manifeste : si tout le monde est d'accord, la décision est la bonne. Autrement une scission majeure peut se produire.

Dans les deux cas présentés, le tribunal est surtout celui de Dieu.

Pour les *arathi* de la Province Centrale Dieu lui-même intervient dans le châtement de la personne coupable d'avoir enfreint un interdit. Ainsi raconte Joseph Ngang'a Kimani : « *Erastus Warii and his family use to dig arrow-roots on Saturday and prepared with fire on that day in the garden. On the Sabbath, fire was made for them the whole day so that they could be sold on Monday in Giiitwa Market. One day, he and his wife Martha Wambere went to sell the arrow-roots and on their way back, Erastus was bitten by Isaiah Kagwanja's dog... God said that he had caused the dog to bite him because of their cooking on Sabbath days. On another Sunday, his wife pounded maize for porridge and in the evening became sick. God then said that she became sick as she had worked on Sunday* »²³. Les *arathi* ayant enfreint les

« Elle est avec son fiancé. Elle « cherche » un enfant ». Susy est membre de l'église de Lenana. Elle me raconte qu'après la conversion elle a commis des péchés et est partie de la communauté. Puis elle est revenue.

²² Selon l'auteur, les croyances des Apôtres peuvent ainsi être définies comme une « théologie vivante » (Jules-Rosette, 1979, p. 134).

²³ Sandgren, 1989, p. 167.

règles sont punis par Dieu. Les individus sont donc fautifs et responsables de leurs malheurs ou leurs maladies.

Pour les *akurinu*, Dieu est le juge des actions humaines, mais l'homme lui-même, tenté par le Diable, est à l'origine de la faute : Dieu ne peut pas être à l'origine du mal. « *If you break the rules there must be an accident. Even if there is not, there is a judgment. If you break the rules the Lord will judge you. There are 10 (major) rules, if you break one you are a sinner. Breaking rules is evil. If there is evil there must have been a break in the rules...* »²⁴.

La maladie est un signe de châtement ; pour cette raison beaucoup d'*akurinu* ne vont pas à l'hôpital et ne prennent pas de médicaments : la croyance à la science est en compétition avec celle en Dieu. Soigner son bébé avec des médicaments « c'est comme interroger Dieu. Mais tout ce que Dieu fait est bien, il n'y a pas de raison de l'interroger, ni de chercher un autre Dieu »²⁵.

4.1.4. « Not by law but by love » : la Bible des jeunes

La source principale de la morale *akurinu* est la Bible, comme dans le fondamentalisme protestant. La variété des interprétations dont le livre est l'objet tout au long des siècles et des cultures et sa souplesse permettent diverses approches. Les jeunes de l'*Akurinu Student Fellowship* (ASF) élaborent et exposent leur éthique biblique surtout à partir de thématiques néotestamentaires. Dans leur périodique, *Newsletter*²⁶, ils présentent et commentent des passages bibliques. Leur objectif est d'en résumer des enseignements pour la vie de tous les jours. Souvent les articles sont composés de plusieurs citations bibliques qui servent à appuyer une thèse énoncée. Dans ces textes sont exposées, commentées et justifiées les nouvelles règles des jeunes *akurinu* urbains et éduqués. Leurs interprétations demeurent souvent figées et il n'existe pas un véritable débat. L'importance de la morale chrétienne de l'amour et du pardon est évidente tout comme la nécessité d'entretenir de bonnes relations les uns avec les autres et avec les non-*akurinu*.

²⁴ Homme, Cérémonie du dimanche, Bahati, juin 1998.

²⁵ Groupe d'anciens de HGCEA, Murang'a, octobre 1994.

²⁶ La Newsletter est publiée environ quatre fois par an.

« *Nothing but Jesus* » c'est leur choix : Jésus est l'exemple parfait de l'ami fidèle, compréhensif et généreux qui aide et pardonne. Un article évoque toute une vie consacrée à Jésus²⁷ : « Luc (9:57) raconte l'histoire de trois hommes qui voulaient suivre le Christ. Jésus leur a répondu qu'ils devaient mettre fin à leurs occupations et le servir avec bonne intention. Il a dit à l'un d'entre eux « Les renards ont des refuges et les oiseaux ont des nids mais le Fils de l'homme n'a nulle part où poser sa tête »... Le vrai disciple du Christ doit travailler sans cesse et s'attendre à peu de compensation sur terre. Nous devons servir Dieu jour et nuit ... ». Paul l'apôtre est également un modèle à suivre, il résume le changement radical de l'éthique de la personne, changement que les *akurinu* jugent fondamental pour leur idée du salut : « L'observance de la loi de ton église (je ne mange pas abc, je ne fais pas ça, je dois faire ça, je ne peux pas prier avec ce groupe) est-elle en train d'éloigner Jésus de toi?... »²⁸.

Dans *Jesus unique love*, l'auteur énonce les qualités de l'amour de Jésus : il est un sauveur personnel, selon la mode pentecôtiste mettant l'individu au centre de l'expérience religieuse²⁹. Les préceptes de l'amour, de la fraternité et de l'ouverture aux autres bouleversent une morale basée sur le respect formel des interdits. Cette dynamique est un moteur vers la socialisation des *akurinu*, mais pas un signe d'un assouplissement moral. L'éthique est désormais intériorisée. Ainsi Johana K., pasteur d'HGCEA d'Huruma et membre fondateur de l'ASF, résume l'idéologie des jeunes : « Le Salut est en train de remplacer la loi de Moïse »³⁰. Cette interprétation spirituelle de la sainteté est proche du bouleversement opéré par Paul, qui a nié que l'imperfection physique pouvait faire obstacle à l'entrée dans le Temple³¹. Elle est possible aujourd'hui grâce au pentecôtisme.

²⁷ « Le prix d'être disciples » (fév. '98)

²⁸ Article « Sois transformé » (juill. '97).

²⁹ D'autres exemples : l'article « Sur les fois et la foi en Jésus Christ » (oct. '97) veut prouver que la religion des *born-again Christians* est la seule qui connaît son Dieu, puisque Jésus est un personnage historique certain. L'insistance sur le changement d'une personne est typiquement ré revivaliste (cf. « Sois transformé » (juill. '97) et « Lève-toi et brille »).

³⁰ Nairobi, juin 1998.

³¹ « Dès l'époque du premier Conseil de Jérusalem, les apôtres préconisèrent une interprétation spirituelle de la sainteté... Après l'intervention de Saint Paul, l'état physiologique d'un individu... n'aurait pas dû être considéré comme un obstacle à la pénétration dans l'église. Les aliments qu'il mangeait, les objets qu'il touchait, les jours

4.2. La pureté sexuelle et les règles pour une nouvelle alliance

Les changements des comportements éthiques des *akurinu*, explique Martha M., dérivent des changements sociaux : le contact entre les hommes et les femmes sur les lieux de travail, dans les transports en commun, dans les écoles et les universités ne permettent plus de respecter une séparation stricte. Autrefois on craignait les conséquences physiques de la souillure qui maintenant est identifiée au péché. La morale sexuelle est l'objet de règles qui ont changé au fil des époques.

En 1933, le groupe de leaders des *arathi* se réunissant près de Murang'a dans la maison de Moses Thuo, essaye entre autre de régler une dispute concernant le comportement avec les femmes : beaucoup de prophètes, sous prétexte d'une injonction divine, avaient séduit plusieurs jeunes filles. Cette dispute anticipe celle, majeure et bouleversante qui opposera plus tard les partisans de la monogamie contre les adeptes de la polygamie (Sandgren, 1989, pp. 126-127). Les règles sexuelles des prophètes des années 1930 sont strictes mais concernent surtout les jeunes et les femmes, contraints à la virginité prématrimoniale, tandis que les anciens (dans les années 30 on est déjà à une deuxième génération de prophètes) demeurent souvent polygames et leur sexualité est sujette à moins de restrictions³². Les oligarchies d'aînés gouvernent dans les communautés *akurinu* comme dans la société kikuyu en général et on peut aisément imaginer que les règles prévoyant l'expulsion pour adultère étaient contournées par les leaders de leurs communautés. Un changement radical interviendra avec l'obligation de la monogamie.

4.2.1. La virginité préuptiale et les règles sexuelles

Un autre pilier de la morale des *arathi* et des *akurinu* est la condamnation du contrôle des naissances. Ils sont connus pour leurs nombreux enfants dans un Kenya qui traverse aujourd'hui une évidente baisse de natalité. Dans ces églises l'avortement et l'utilisation de

où il se livrait à tels ou tels actes n'auraient pas dû affecter sa condition spirituelle. Le péché était considéré comme un acte de l'esprit et non comme le fait de circonstances extérieures » (Douglas, 1992, (1^o 1981), p. 79).

³² Kimani écrit « *The sin of the Old Men Who Contracted Thahu : The first shepard in Murangi at Joseph's was Zdekia Kimwaki, and he went to Njoro with Naumi. While they were on the way, he told her to put on a sheet so that on arrival they could say that they were married and therefore be allowed to stay together. On arrival, they were given a separate room and they had their chance to sleep together. On their way back to Murangi, God said that they had done something bad. Safron and Hanah Warigia went to visit Safron's brother and were giving a place to sleep. At night, Safron called Hanah and told her that he had already committed adultery with her in his heart, so they could now do it bodily. However, the girl refused, and Safron had thahu. On another day, as he and his wife were lying together in a bed and Hanah was sleeping on the floor, he went to the floor and told her to fulfil the word of God, but the girl refused* » (Sandgren, 1989, p. 170).

contraceptifs sont strictement interdits. Autrefois la volonté d'agrandir leurs communautés était compatible avec le système agraire nécessitant la force de travail des jeunes, aujourd'hui les *akurinu* les plus éduqués sont conscients du coût des enfants. Ils prônent donc l'abstinence sexuelle.

Les *akurinu* des bidonvilles ont une position semblable. Ceux-ci respectent les interdits sexuels chrétiens : ils se prononcent contre l'avortement, les relations sexuelles prémaritales pour les femmes et les hommes et contre l'homosexualité³³. Mais leur contact avec des milieux où la misère et ses conséquences (l'alcool, la prostitution, les maladies sexuellement transmissibles...) font partie du quotidien, les pousse à une tolérance majeure vis-à-vis des comportements impurs.

Les *akurinu* de *United Assemblies* (Riruta) gardent une interprétation de la souillure qui est à mi-chemin entre une conception toute physique (le *thahu* comme une contagion) et une déjà morale (le *thahu* comme un péché). L'important n'est pas tellement de se conformer parfaitement à la norme imposant la pureté (les *arathi* aussi étaient des « pécheurs » comme on l'a déjà vu et on imagine que les jeunes de Bahati et Huruma, « les plus purs parmi les purs » le sont aussi) mais s'y avoisiner. C'est dans l'interstice entre la pureté et l'impureté que s'expriment le rapport à l'entourage et la possibilité d'une identité réelle et pensable³⁴. Cette souplesse du sens de la souillure et sa possibilité de glisser d'une signification à l'autre participent à la création d'un ensemble de normes possibles et, à travers leur respect ou leur non respect, à la création du mode de vie des *akurinu*. Souvent on justifie la personne qui a commis le péché en utilisant une métaphore très pertinente : on dit qu'elle « a jeté le turban », symbole identitaire. En revenant après une période d'éloignement plus ou moins longue, elle se conforme à nouveau aux règles de l'église.

Dans les milieux défavorisés, les *akurinu* ne font pas de cadeau aux partisans du *family planning* et affirment leur opposition aux contraceptifs. Les ménages ont souvent de

³³ Le Président Moi lui-même affiche des positions d'intolérance extrême par rapport à l'homosexualité, considérée, en accord avec les églises, comme une déviance sexuelle à corriger. Ceci est également la position des *akurinu*.

³⁴ « Qui dit ordre, dit restriction, sélection des matériaux disponibles, utilisation d'un ensemble limité parmi toutes les relations possibles... le désordre est, par implication, illimité ; il n'exprime aucun agencement mais il est capable d'en créer à l'infini... (le désordre) détruit les agencements existants ; mais... il est doué aussi de

nombreux enfants, ce qui est de moins en moins usuel en milieu urbain. Pour les fidèles de la communauté de Riruta (UAICG), un ménage sans enfant est une « malédiction divine ». Cette position, qui rencontre sans doute le consensus de la majorité d'*akurinu*, n'est pas partagée par les jeunes d'Huruma et Bahati, pour lesquels l'indissolubilité du mariage est plus importante que la reproduction. La virginité avant le mariage, la fidélité, ainsi que la monogamie et l'interdiction de divorcer, « même si la femme est stérile », constituent les piliers des églises urbaines de classe moyenne (Huruma et Bahati).

« *Take care of your bodies* » affirme un jeune leader lors d'une cérémonie à Bahati. L'idée de l'intégrité du corps, récipient qui doit demeurer imperméable, demeure essentielle, cependant elle a changé dans ses significations. Autrefois de nombreuses règles d'évitement entre les hommes et les femmes empêchaient de se salir. Martha M. d'Huruma affirme que, dans la génération de ses parents « parfois les hommes et les femmes ne pouvaient même pas se parler. Maintenant ils se parlent, prient et partagent leurs problèmes ». Mais les interdictions sexuelles demeurent, sauf qu'elles relèvent de la morale et du péché, plus que de la souillure physique : « une jeune femme ne peut pas avoir de *boy-friend...* », mais seulement un mari.

Parmi les *arathi* de HGCEA (Kandara) la nécessité d'éviter le contact avec une femme pendant ses règles, est encore actuelle. La femme « sale » ne peut même pas faire la cuisine pour son mari au risque de le contaminer à travers le contact avec les aliments. Aujourd'hui, ce type de réclusion n'existe plus parmi les *akurinu*³⁵ mais leur éthique sexuelle est rigoureuse : les hommes et les femmes doivent respecter la virginité prématrimoniale³⁶. Les hommes et les femmes peuvent désormais interagir, mais leur relation doit être « pure » ou réglée par le mariage. A la virginité s'associe, après le mariage, une fidélité indiscutable ; la faute est donc morale. La personne est coupable d'avoir commis un péché, même si l'image tentatrice du Diable la déculpabilise.

La pureté est au cœur de certains thèmes et discours débattus pendant le mariage de Rebecca et John, célébré à Bahati le 7 février 1998 dont on reprend ici quelques moments forts.

potentialités. Le désordre est donc symbole tout à la fois de danger et de pouvoir » (Douglas, 1992, (1^o1981), p. 111).

³⁵ Mais elle demeure actuelle lors de cérémonies auxquelles les femmes « impures » qui y assistent sont écartées.

³⁶ Les jeunes hommes de Bahati et Huruma le confirment dans les entretiens.

L'église est décorée avec des bouts de papier coloré suspendus au plafond, ainsi que des ballons multicolores. Sur le mur au fond de l'église de Bahati, est écrit, avec des lettres en papier REB WEDS JOHN 1+1=1. Vers 11 heures 30 des chansons viennent de l'extérieur : c'est le groupe qui accompagne les mariés. Les *akurinu* qui sont déjà à l'intérieur de l'église appellent les autres qui sont à l'extérieur et inversement. Les deux groupes se répondent et se reconnaissent tout en chantant. Quand les mariés entrent, l'assemblée pousse des cris de joie. Un groupe de filles et d'adolescentes, toutes habillées en violet avec des robes à volants, forment un pont avec leurs bras. Au dessous du pont humain passent des petites filles et des petits garçons en costume et cravate, tous ont des fleurs en plastique dans la main, puis deux femmes et deux hommes ; ensuite passent les futurs mariés habillés en blanc, l'épouse avec une robe voilée longue et, en dernier, deux témoins.

Les deux mariés font partie de l'église. Rebecca n'est pas toute jeune, elle a 35 ans passés ce qui sera souligné dans le sermon. Dans un prêche introductif, un pasteur remarque l'importance du mariage et invite à la patience : « *You are here today I ask you to have that picture in mind. Since Reb got saved she was good in the church, since she believed in Jesus. All youth should take the example. If you like such a ceremony for you, you keep on learning what you see. Since she believed in Jesus Christ, church was never against her. She has made a good letter for the church. All youth should have his time to wait for Jesus Christ. You look for the crown : God will tell you about your husband. The best thing is to look for the crown. When Jesus come you get eternal life. Jesus will come the same. Our aim is to stay awake* ».

A Bahati il y a beaucoup de jeunes célibataires, on les pousse vers l'abstinence sexuelle dans l'attente du bon choix. Un pasteur exhorte : « *Young be patient because you'll see a big day like today* » puis il ajoute « *Don't be in hurry, please, be patient, be patient and God will bless you* ».

Les *arathi* de Murang'a seraient-ils horrifiés par un tel penchant pour la consommation ? Auraient-ils peur de la contamination des produits impurs exhibés sans aucune crainte dans un lieu sacré ? Si les décorations, les beaux habits et le petit sketch avec les enfants, les fleurs en plastique et les ballons reflètent le penchant de nombreuses communautés *akurinu* de Nairobi pour la société moderne ainsi que pour le spectacle typique des cérémonies pentecôtistes, leur

morale « personnelle » demeure des plus strictes. On ne joue pas avec la sexualité, et la virginité est une valeur suprême.

La patience est considérée comme l'idéal auquel le jeune *mukurinu* doit tendre. Le mariage, un moment capital dans la trajectoire du *mukurinu*, est souvent idéalisé par les jeunes qui ne semblent pourtant pas particulièrement pressés de se marier. J'ai été souvent dans les palabres avec des fidèles de Bahati et d'Huruma, des hommes et des femmes instruits, entre 25 et 35 ans. Ils étaient tous célibataires. Mary, Hosea, Martha et Ayoub sont respectés et écoutés dans leurs églises respectives même s'ils ne font pas encore partie des « anciens », charge à laquelle seule une personne mariée peut prétendre. L'éducation leur permet de bénéficier d'un statut privilégié à l'église et leur célibat n'est pas vu comme un obstacle à leur épanouissement social : le célibat est plutôt conçu dans ces églises urbaines comme un idéal de pureté et d'incorruption physique. Bien sûr les *akurinu*, en respectant ainsi leur origine kikuyu, n'ont rien contre le mariage, mais celui ou celle qui demeure pur(e) n'est pas considéré(e) comme inférieur(e) aux autres, bien au contraire. Une tension nouvelle se profile entre pureté et reproduction.

4.3. Mariage *akurinu* et nouvelles règles d'alliance

Cependant pour les *akurinu* le mariage est un passage obligatoire non seulement pour l'individu, mais aussi pour la structure sociale à laquelle l'individu appartient. « *He leaves father and mother to be joined with his wife* »³⁷. A cette règle fondamentale du mariage *akurinu* on doit ajouter : *and with his church*.

Des changements fondamentaux par rapport aux Kikuyu concernent les règles d'alliance³⁸. Les premiers prophètes des années 20-30 font preuve d'une politique d'alliance bien précise pour s'assurer la reproduction de leurs communautés : une endogamie stricte est la base de la survie des groupes et leur petit nombre les pousse à opter pour un mariage inclusif : les femmes « externes » doivent impérativement se convertir. Ils ont besoin de femmes et d'enfants pour gagner leur « vertu », mais ils ne payent pas la dot. Plusieurs témoignages l'attestent : pour cette raison et parce qu'ils attirent des jeunes femmes dans leur foi, que les prophètes sont très mal vus par les Kikuyu. Le problème de la dot n'est que le fragment d'une

³⁷ Kimani, dans Sandgren, 1989, p. 165.

³⁸ Les Kikuyu étaient polygames, patrilineaires, patrilocaux et se mariaient entre lignages exogames.

mosaïque plus vaste qui concerne le changement global des règles d'alliance. Les prophètes proposent un nouvel ensemble au centre duquel, à la place des familles des mariés, se trouvent les leaders et la communauté religieuse.

4.3.1. La question de la dot

Les prophètes sont donc détestés par les anciens qui comptent sur des hommes fortunés pour « valoriser » leur filles. Chez les Kikuyu, une malédiction parentale pouvait frapper un homme en cas de non paiement de la dot pour sa femme (Droz, 1999, p. 216) : les *akurinu* ne semblent pas la craindre, mais se défendent et justifient « à coups de Bible ». Ils ont le sentiment d'appartenir à une autre tribu, sentiment partagé aussi par les Kikuyu. Kimani confirme ce fait : « *After the man has married, he gives only a token dowry because of the word of Moses, because it is not the custom of Christians to sell people like slaves. Our Lord Jesus came to release all people from the slavery of tradition and therefore, it is good for a Christian to give his daughter in marriage without asking for a dowry (1Cor 7: 38-39, Gen. 2:18)* »³⁹. Pas d'argent, pas d'alliance ? Pas d'argent, pas de lien ? En réalité la norme bouleversante qui nie tout paiement permet même aux plus démunis d'accéder à l'alliance. Pourvu que tout le monde y trouve son compte.

Le témoignage de Kimani, ancien prophète, remonte au début des années 70 et reflète une position actuelle. Lors du mariage de Rebecca et John, en 1998, le père de l'épouse (« sauvé » mais pas *mukurinu*) accepte le fait qu'il n'a pas reçu d'argent : « *About dowry, nobody can buy a human being* »⁴⁰, déclare-t-il.

Pendant la cérémonie de mariage, les pasteurs réaffirment clairement les règles du mariage *akurinu* par rapport au paiement de la dot : « *If Rebecca's father has not received dowry, do not make them to divorce. Take to the court for the dowry but do not divorce. When salvation is there, there is no law of the land. And if you go to court you'll be out of salvation* ». Le père de Rebecca, qui affirme être sauvé, n'a donc apparemment pas de choix.

Le paiement de la dot est, encore aujourd'hui, conçu par beaucoup de Kikuyu en termes d'échange entre le prix payé par le père et la force de travail ainsi que la reproduction de la femme, mais l'ébranlement du système ancien rend l'échange matrimonial partiellement ou

³⁹ Sandgren, 1989, p. 164.

⁴⁰ Bahati, 7/2/98.

totallement inefficace pour la construction de liens sociaux. En outre, ce sont souvent les femmes qui payent le prix le plus fort du changement ⁴¹. Les classes aisées, éduquées et chrétiennes payent parfois une dot symbolique et font une cérémonie grandiose en partie « traditionnelle » (en réalité bien syncrétique) et en partie chrétienne⁴². D'autres demandent des montants très importants et empêchent leurs filles de se marier avec la personne de leur choix avant de trouver une proposition intéressante. Les églises *akurinu* conçoivent à travers leur ensemble de règles un système d'alliance global qui substitue le dispositif d'alliance précoloniale. Le mariage *akurinu* doit être conçu comme une « réaction à l'anarchie matrimoniale »⁴³ contemporaine.

Le paiement de la part de la communauté ou le non paiement de la compensation matrimoniale n'est qu'un des aspects du mariage entre deux *akurinu* : celui-ci étant désormais organisé par la communauté religieuse. L'échange de cadeaux pré-matrimoniaux et les frais des cérémonies n'incombent plus aux familles des époux mais aux membres de l'église. Les anciens des églises *akurinu* sont au centre du mécanisme d'alliance et organisent les noces des fidèles. Ceci tombe bien quand une femme a des enfants hors mariage ou quand deux personnes en détresse veulent se marier : il s'avère que l'espoir de trouver un conjoint est une des raisons de la conversion.

Le mariage de J. est magistralement organisé par *United Assemblies* de Riruta. Homme démuné et illettré, J. n'aurait jamais pu trouver l'argent pour se marier s'il n'avait pas été aidé par l'église. L'archevêque a arrangé son mariage avec une femme *mukurinu* de la branche de Laikipia (Rift Valley) qui avait déjà 4 enfants hors mariage. Ce qui pourrait paraître une ingérence de la part des anciens dans le choix de l'épouse ou de l'époux s'avère en réalité être un accord entre la femme, l'homme et les anciens.

⁴¹ A propos de l'excision, Anne-Marie Peatrik considère que « Certaines coutumes ont été abandonnées au nom de leur archaïsme ou de leur barbarie mais on oublie aussi qu'elles conféraient une place et une identité que plus rien maintenant ne vient marquer. C'est un des mécanismes retors par lesquels la position sociale de la femme s'est trouvée affaiblie... alors que... leurs homologues masculins s'en sortent mieux. Des constats proches pourraient être dressés dans les problèmes du versement de la compensation matrimoniale, de la filiation et de la reconnaissance de paternité, et de l'héritage ; le droit moderne n'a pas réussi à compenser des déséquilibres dont l'existence même échappe d'ailleurs à nombre de juristes » (Peatrik, 1998, pp. 68-69).

⁴² Mariage de Wathere et Kilu, Juin 1998.

⁴³ Selon l'expression de Pierre-Joseph Laurent en ce qui concerne les Assemblées de Dieu du Burkina Faso (Laurent, 2003, p. 94).

Ce sont bien sûr des « mariages arrangés » mais dans lesquels les deux parties sont consentantes : on parlera plutôt de mariages entre des inconnus qui expriment leur accord à travers l'intermédiaire des leaders de leurs églises.

4.4. Le choix du conjoint et le rapport au lignage

Une claire « mise à distance » du lignage est poursuivie dans le mariage *akurinu* sans qu'on puisse parler aujourd'hui d'une négation totale des liens de parenté⁴⁴. L'organisation matrimoniale prévoit plusieurs étapes qui concernent l'église et la famille d'origine. Le prétendant informe le père (*mukurinu*) de la jeune femme, celui-ci informe les anciens de l'église et le leader. Ce dernier prie pour voir si les deux personnes s'accorderont : le moment de la prophétie est incontournable. Si tout va bien, ils appellent le futur couple, si les deux personnes sont d'accord, ils pourront se marier⁴⁵. Dans ce cas, il est clair que le père lui-même appartient à la communauté religieuse, sinon le prétendant doit informer d'abord le leader de l'église qui se charge de présenter le prétendant au père de la fille.

Voici un cas de figure qui reste classique : « *When a man wants to marry, he comes to the church and tells the church elders. They pray to God to reveal the girl who ought to be married by that man, as Isaac the son of Abraham was married (Genesis 24:24 and 12:28). This is done because we never like our men or girls to marry people who are not of our church. They are like different tribes and we are told not to marry with tribes which are not believers of the word of God (Exodus 34:16, Genesis 6:2-4, Deuteronomy 7:3, Ezra 9: 2). When the man has proposed to a girl, the church calls her and asks whether she would agree to the marriage (Genesis 24:57-60, 1 Cor 7 38-39). When the girl agrees, they are given permission to go to her father, accompanied by one church elder to discuss the matter. The man must present himself and his faith to the girl's family and tell them that our church does not eat or offer sacrificial meat or even beer. The girl also tells her parents that we do not give such things, because it is against the witness of our church (1Cor 10:19, Deut 32:16-18 and 7:25, Numbers 25:1, Joshua 23:7-8)* »⁴⁶.

⁴⁴ La même dynamique est au cœur des politiques d'alliance des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, pour lesquelles Laurent parle d'« une nette mise à distance de l'entourage et non de son rejet » (Laurent, 2000, p. 75 ; voir aussi Laurent, 2003, p. 142).

⁴⁵ Sandgren, 1989, p. 129.

⁴⁶ Sandgren, 1989, p. 165.

La révélation divine faite au leader à travers le rêve ou la vision est à la base de la décision : la communauté elle-même exerce ainsi son droit d'ingérence dans la désignation du conjoint ; cependant l'homme et la femme ne subissent pas l'imposition d'une personne qui n'est pas de leur choix et la femme a droit de refuser en prétextant d'autres rêves et visions. Mais il est clair que le mariage est une affaire publique et concerne tous les membres de la communauté : chaque ancien donne (implicitement ou explicitement) son opinion par rapport à l'union future ainsi que sa contribution matérielle au mariage. Actuellement, le mariage *akurinu* prévoit des coûts significatifs concernant la cérémonie, les cadeaux, le banquet et la fête. L'église s'en charge la plus souvent.

Dans le choix du conjoint, deux tendances majeures se profilent : les mariages arrangés par les leaders entre des personnes démunies ne se connaissant pas, et les mariages de jeunes ayant choisi leur conjoint mais qui doivent toujours être approuvés par la communauté. Dans le premier cas, le but évident est aussi celui de mettre en relation des branches différentes de l'église, puisque souvent l'arrangement se fait entre des fidèles de la même église mais de deux lieux différents. A Riruta, en 1995, Joshua, fils d'une des sœurs du leader, se marie avec Grace. Les deux jeunes ne se sont jamais vus auparavant. Grace vient du district de Samburu (nord du Kenya) et appartient à la branche de Ngarua. Après son mariage, elle devient une nouvelle dévote de la branche de Riruta. Dans ce dernier cas aussi, la branche de Riruta a gagné une nouvelle adepte en payant, non pas la dot, mais les dépenses pour la cérémonie. Le leader de Riruta essaye aussi la carte de l'ascension sociale à travers le mariage de son fils aîné : Jacob K. a épousé Alice, la nièce de Sarah, la femme la plus aisée de la communauté, épouse d'un *businessman* aisé. Mais le mariage de Jacob et Alice, couple aimant et solidaire, répond aussi au critère du choix personnel.

« Je ne pourrais pas épouser quelqu'un que je ne connais pas » : ainsi Martha M. d'Huruma (HGCEA) résume la position des jeunes éduqués *akurinu* qui, disposés à attendre la bonne personne, prétendent la choisir. Les anciens sont obligés de laisser la place aux sentiments de ces jeunes qui débordent le cadre stricte des règles imposées. Bien évidemment plusieurs facteurs conditionnent le choix d'un ou une *mukurinu* (la religion, l'opinion des parents *akurinu*, ainsi que celle des anciens de l'église) qui a cependant le sentiment de choisir. Si les jeunes des églises urbaines de classe moyenne ne laissent que difficilement le choix aux

anciens, l'opinion de la communauté est déterminante et un mariage « en dehors de l'église » entraîne l'exclusion de la personne. Un *mukurinu* peut opter pour quelqu'un de non-*akurinu* à condition qu'il soit bien disposé à la conversion. Cette politique d'alliance a comme premier objectif d'agrandir la communauté.

Les *akurinu* acceptent le remariage seulement en cas de veuvage, cependant leurs règles excluent toute prétention de la famille du défunt en ce qui concerne l'épouse, notamment le lévirat. Selon Kimani « *It is right that the woman should be married again but not unless it is in the Lord (1Cor 7:39-40). For this reason, it is not acceptable that she should marry one of her husband's brothers as is the Kikuyu tradition, because he and his lineage may separate her from the church, claiming her for her property. They take her for their wife, and then no church leader can say anything about it since she becomes the property of others. Although Moses told the Israelites to be marrying widows, there was nothing bad in it since all had one faith and were children of one God. We (are) Christians and are of the faith of Christ who came to release all people from traditional customs* ». L'exclusion des lignages d'origine est justifiée par la crainte d'éloignement de la femme par rapport à l'église. Pour les *arathi* ainsi que pour les *akurinu*, le mariage implique non pas une mise en relation entre deux familles ou deux lignages mais l'union entre deux personnes par l'intermédiaire de l'église, leur nouvelle communauté d'appartenance. Et dans le cas de la conversion de deux personnes déjà mariées, un mariage *akurinu* est organisé pour bénir leur union dans leur nouvelle communauté⁴⁷.

Parfois, dans les églises *akurinu* on rencontre des femmes converties et mariées dont le mari n'est pas *mukurinu*, mais il n'y a jamais le cas d'hommes *akurinu* avec des femmes non converties. Chez les *akurinu*, comme chez les Kikuyu, c'est la femme qui doit « suivre » l'homme dans l'habitation et dans l'appartenance lignagère. Les *akurinu* gardent en principe général la filiation unilinéaire. Mais où se situent les femmes *akurinu* dont le mari n'est pas converti ? Le prosélytisme des *akurinu* les pousse à chercher l'inclusion de l'homme. L'attente de la conversion du mari (la même que celle des églises pentecôtistes des *born again*) est une étape délicate dans laquelle interviennent plusieurs facteurs : la relation dans le

⁴⁷ « *In this church, if the husband and his wife believe both are baptized and married (marriage renewed). It is the word of God that said so because when they had lived without a marriage (Christian) ceremony, they were adulterers in the eyes of God as they had married themselves without God's permission. Therefore, God sees it as right for husband and wife who have become believers to have their traditional marriage renewed in the church (Heb 13:4-6)* » (Kimani dans Sandgren, 1989, p. 165).

couple, les preuves de l'efficacité de la conversion de la femme, les bons contacts avec les anciens de la communauté et la convenance de la nouvelle appartenance communautaire. Parfois un homme n'estime pas opportun de suivre sa femme. Les *akurinu* poussent à la conversion, mais reconnaissent également la liberté à l'homme de ne pas suivre son épouse. Parallèlement, ils acceptent qu'une femme trouve son compte dans la conversion et dans l'appartenance communautaire *akurinu*, se substituant ainsi à un réseau mis en échec par les changements économiques. Mais si l'homme est converti en premier, la tolérance disparaît : son épouse doit impérativement le suivre et entretient en jeu alors les règles anciennes de filiation unilinéaire.

Dans de telles alliances, la famille élargie a été remplacée par l'église. Celle-ci a opté pour une exogamie relative qui comporte l'obligation de marier un *akurinu* de son église, mais de préférence d'une autre branche. Dans ce sens, les églises *akurinu* se comportent comme des lignages exogames. Dans le cas d'un mariage avec un non-*akurinu*, la conversion préalable est nécessaire mais peut se faire assez facilement. Le mariage est donc conçu comme une soudure entre deux groupes (deux églises) partageant les mêmes règles d'alliance et comme une cassure (relative) par rapport au groupe familial d'origine. Le couple fonde une union qui se base sur le code éthique de l'église pour mener sa vie, éduquer ses enfants, trouver ses amis. Seul le décès dissout l'union qui se fait entre un homme et une seule femme.

4.5. Le choix de la monogamie

En 1947, le *murathi* Joseph Ng'ang'a Kimani prêche contre la polygamie puisqu'il a reçu un message de Dieu lui disant que ce n'était pas bien d'avoir plus qu'une femme. Ceux qui prétendent imiter les prophètes de l'Ancien Testament en ayant plusieurs épouses se trompent et sont dirigés par la tradition⁴⁸. Un conflit éclate ensuite entre Joseph et d'autres anciens et se produisent des scissions entre *akurinu* monogames et *akurinu* polygames⁴⁹.

⁴⁸ « *Those who would like to emulate righteous people of old should look a people like Isaac who did not marry many wives... and Joseph* » (Kimani, dans Sandgren, 1989, p. 132).

⁴⁹ Kimani, dans Sandgren, 1989, p. 169.

Aujourd'hui, les églises *akurinu* du milieu urbain sont incontestablement pour la monogamie. Des nombreuses raisons socio-économiques (difficulté à entretenir plusieurs ménages, coût de l'éducation des enfants, perte de l'aide de la famille élargie en ville, importance accrue de la famille nucléaire) interviennent dans ce choix, cependant les *akurinu* prétextent d'abord la « biblicité » et la moralité de la monogamie contre l'immoralité de la polygamie, du divorce, des relations prématrimoniales et des adultères.

J'ai assisté au mariage de Rebecca à Bahati : elle a plus de 35 ans et pourrait se révéler « improductive » (comme on le souligne à plusieurs reprises dans le prêche). La morale *akurinu* de Bahati bouscule les paramètres « classiques » qui voient dans l'enfantement l'aboutissement nécessaire du mariage. Ce qui importe est le lien, indissoluble, entre deux individus de sexe différent : la valeur morale du mariage comme relation permanente entre deux personnes est fortement ressentie et respectée, surtout par les jeunes de l'église. Le mariage est conçu comme un lien indissoluble « même s'il n'apporte pas de fruits ». Ceci marque un renversement de la morale kikuyu fondée sur la polygamie, sur l'importance de la reproduction et sur une certaine liberté sexuelle prématrimoniale pourtant réglée.

Dans le contexte actuel, la morale *akurinu* apparaît, pour certains aspects, plus favorable aux femmes que la morale de la société kikuyu. L'interdiction de divorcer une femme stérile est nouvelle et actuellement encore hors norme. Cette réalité est pourtant en harmonie avec les actuelles tendances à limiter les naissances, surtout dans les milieux urbains, mais reflète surtout, à mon avis, le passage définitif d'une conception cyclique de l'existence (le cycle des naissances et renaissances symbolisées à travers les noms générationnels...) à une conception linéaire : ce n'est pas à travers nos enfants que nous assurons notre survie, mais à travers notre salut sur terre. La reproduction cyclique implique le passage successif des âmes sur terre puis sous terre, la conception linéaire prévoit un passage unique de la terre au paradis, là où chacun souhaite rester, là où seul l'acte d'accepter Jésus comme sauveur peut nous mener.

Pour certains *akurinu*, le changement économique reste une des explications pour la monogamie : Daudi K., un des fils de l'archevêque de Riruta affirme que « sans la terre on ne peut pas avoir beaucoup de femmes ».

Même si le droit à la terre du père pour les fils mariés est mis en danger en milieu urbain surexploité⁵⁰, le mariage demeure néanmoins une garantie de promotion sociale, puisqu'il permet, encore aujourd'hui, d'accéder au peu de terre d'héritage ainsi qu'au rôle de père de famille qui reste au cœur de la croissance morale (*wiathi*) du *mukurinu*. Seul l'homme marié peut être pasteur et accéder au leadership à l'église.

4.5.1. Murang'a : monogamie, polygamie et compétition

Déjà Ndung'u, dans sa monographie sur les *akurinu* ruraux, avait remarqué que certains *akurinu* demeurent polygames et justifient cette pratique par de nombreux passages bibliques (Ndung'u, 1994, p. 337) au même titre que les monogames justifient ainsi leur monogamie. Effectivement, à Murang'a, plusieurs cas de polygamie existent dans les églises *akurinu* visitées. Le divorce y est formellement interdit, pourtant j'ai connu un cas où la femme d'un *mukurinu* polygame se plaignait parce que son mari l'avait quittée et avait « séduit » une jeune *mukurinu*. L'abandon de la femme en question coïncide aussi avec une querelle entre deux églises *akurinu* et avec le passage de l'homme d'une église (celle de sa femme qui ne veut pas le suivre) à une autre (celle de sa « maîtresse »). Alors quelle loi respecter ? Celle qui impose de ne pas divorcer ou celle qui pousse à avoir une femme de la même église ? L'homme n'ira pas jusqu'à divorcer mais résoudra cette situation à travers la polygamie : il prendra une nouvelle femme dans sa nouvelle église.

Dans l'église des *arathi*, (*Holy Ghost Church of East Africa, Kandara*), la polygamie est strictement interdite, pour les leaders comme pour les autres fidèles, tandis que dans les autres églises visitées à Murang'a, si les leaders sont tous monogames, ils tolèrent la polygamie de leurs fidèles. Des femmes interviewées l'ont confirmé sans s'en étonner : certains dans *East Africa Israel Church* auraient jusqu'à 3-4 femmes.

Peter M. de *Chistian Worship Church* affirme que sa polygamie l'empêche d'être leader : la polygamie n'est donc pas un exemple pour l'homme *akurinu* « achevé », pourtant elle est acceptée. Elle est plus difficile à abandonner aussi à cause de l'économie agricole qui se base encore sur l'exploitation de la main-d'œuvre de la femme et des enfants. Mais celle-ci n'est pas la seule explication de la polygamie à Murang'a.

⁵⁰ Les Kikuyu ne pouvaient pas contrôler la terre (*ithaka*) avant le mariage (Cf. Lonsdale, 1992, p. 326).

Les Kikuyu se mariaient entre clans exogames, mais épousaient aussi des étrangères, fait qui rendait parfois conflictuels les rapports conjugaux, surtout quand les clans étaient traditionnellement des ennemis, comme les Kikuyu et les Maasai. Selon Lonsdale, l'affirmation *we marry our enemy* peut s'appliquer aux Kikuyu (Lonsdale, 1992, p. 329). Si les femmes se pliaient au rôle peu confortable d'intruses, surtout lors de tensions entre les groupes, elles étaient néanmoins « la monnaie d'échange » pour le maintien de la paix. La polygamie était une manière de favoriser la concurrence des femmes à profit de l'homme. L'homme continuait à regarder sa femme (ou ses femmes) comme un danger potentiel : c'est pourquoi, selon Mary Douglas, il existe des pollutions sexuelles liées à la femme dans certaines cultures (Douglas, 1992, (1^o 1981), p. 160).

Cette manière de concevoir le mariage comme une « alliance entre ennemis » est encore actuelle, surtout dans les zones rurales à grande concentration comme Murang'a, là où la compétition pour s'assurer la survie communautaire est particulièrement forte parmi les *akurinu*. Chaque église est potentiellement dangereuse pour les autres parce qu'elle peut attirer des fidèles en leur offrant des positions plus importantes. L'équilibre est très instable, les changements nombreux, les tensions évidentes. La soudure entre les différentes branches est nécessaire, la compétition peut toujours faire surface. A travers la politique des alliances, polygames les *akurinu* s'assurent des alliés parmi d'autres *akurinu* et, ensemble, les hommes soumettent les femmes. A ce propos, à Murang'a, le mariage apparaît moins « libre » que dans le milieu urbain. Les anciens insistent actuellement sur l'inexistence du libre choix du conjoint et affirment leur droit de le choisir pour les jeunes. On doit certainement nuancer de telles affirmations⁵¹, cependant il est évident que les anciens souhaitent faire leur politique d'alliance à travers le contrôle des unions chez les jeunes. La compétition entre les églises *akurinu* à Murang'a, leur lutte intestine pour se « voler » les fidèles impliqueraient donc le contrôle des anciens sur les femmes et les jeunes de la communauté pour les utiliser comme moyen de pacification.

⁵¹ Celui ou celle qui veut se marier prie Dieu de lui choisir une femme ou un mari ». Ou bien « Si un homme veut se marier, l'église lui trouvera une fille. Les anciens prient et Dieu leur montrera la bonne compagne » (Cleophas).

4.6. La femme mukurinu : entre excision et libération

Par certains aspects, la morale sexuelle proposée par les *akurinu* contraste avec la pseudo-libération sexuelle de la société kenyane actuelle, cachant une situation souvent défavorable aux femmes : manque de régulation en matière de partenaires sexuels, de politique étatique préventive et une tendance, encore actuelle, à se plier aux souhaits de l'homme surtout à l'intérieur du ménage. La morale proposée par les *akurinu* semble parfois plus favorable aux femmes. Le Pasteur Paulo raconte, en commentant la mariage de Rebecca : « « *When I was coming I saw a very beautiful matatu*⁵². *One who is not a christian told another man : « can you see this beautiful matatu? Women should be beautiful even when they are old ! » Bible says he who loves his wife loves himself. Even if you don't have kids because you are very old »*. Le commentaire est directement lié au fait que Rebecca, l'épouse, n'est plus une femme toute jeune, mais le choix d'être chrétienne lui donne une chance de plus.

La société kikuyu était patriarcale et la sexualité féminine contrôlée par des règles sociales contraignantes quant à leur fertilité. Les femmes kikuyu ne pouvaient pas occuper des postes de pouvoir politique, réservés aux hommes. Seules des femmes riches, distinguées et surtout âgées avaient parfois le droit de participer au conseil des anciens (Ambler, 1988, p. 25-26), puisque l'absence de menstruations étant la garantie de l'absence de contamination. A l'époque coloniale des changements sociaux importants bouleversent la position des femmes, notamment en raison des nouvelles possibilités économiques déterminées par le travail salarié. Pourtant les hommes ne voulaient pas perdre la main-d'œuvre féminine ni la possibilité d'acquérir de belles sommes d'argent grâce au mariage de filles vierges (Lonsdale, 1992, p. 389). Les communautés des *Watu wa Mungu* proposent déjà un rôle d'exception aux femmes : la position d'évangéliste et une nouvelle liberté pour prêcher leur religion. Cette position déplaît particulièrement aux Kikuyu qui accusent les prophètes de pratiquer le libertinage et de leur « voler » leurs filles.

Actuellement l'attitude de certains prophètes de la Province Centrale par rapport aux femmes semble reproduire ce qu'il y avait de moins « féministe » dans la société kikuyu précoloniale. Dans les communautés de Murang'a, les femmes n'ont aucune position dans la hiérarchie religieuse, on leur demande d'être de bonnes épouses, des mères, des femmes laborieuses et

⁵² Minibus utilisé comme moyen de transport le plus commun au Kenya.

soumises. Leur avantage réside néanmoins dans le fait que ces communautés découragent la polygamie et interdisent le divorce.

Pendant le mariage de Rebecca et John, certains discours tendent à souligner une vision « traditionnelle » des rapports entre les deux sexes. La lecture de la Genèse prouve que l'homme a été créé pour « régner sur les animaux ainsi que sur la femme » (sic). La création de la femme est expliquée ainsi : elle « sert à deux choses, parce qu'elle est bien pour l'homme, pour être son aide... Dieu a créé la femme à cause de l'homme : pour pouvoir l'assister, l'aider dans toute chose »⁵³. Mais si l'homme est supérieur et « chef » de la femme, cette dernière a aussi acquis des droits : « John, si tu penses divorcer de ta femme, tu seras considéré comme responsable, tu auras commis un adultère. Tu ne seras plus dans le règne de Dieu »⁵⁴. Et encore : « dans l'évangile de Marc (10, 12), Jésus a dit « Celui qui divorce a commis un adultère ». La parole du salut est contre la loi de Moïse »⁵⁵.

Cette obligation de l'homme à ne pas divorcer, ce statut paritaire en ce qui concerne la loi du mariage est un acquis certain dans les églises urbaines. « Un homme devrait laisser ses parents et se joindre à la femme, devenir une seule personne et ne jamais divorcer »⁵⁶.

Généralement toutes les églises *akurinu* demeurent conservatrices en ce qui concerne le leadership, mais certaines femmes vont au-delà du rôle imposé. Ceci arrive surtout dans un milieu fortement scolarisé : l'élection d'une femme comme leader de l'*Akurinu Student Fellowship* le prouve. En effet, parallèlement aux discours conservateurs, dans les églises urbaines, et surtout à Bahati, il n'est pas rare de voir des femmes prêcher à l'église, surtout en début de cérémonie. Certaines *akurinu* semblent prêtes à se battre pour améliorer leur position et l'église n'est pas seulement perçue comme un lieu dans lequel la femme doit rester soumise. Martha M. déclare : « (A l'église) tout le monde a le droit de parler ainsi que la liberté de sauter et chanter. Aussi, chacun est reconnu »⁵⁷.

⁵³ « *The creation of the woman is for two things, because she was fit to a man, because being his helper... God created a woman because of a man : who could assist him, help him to everything* ».

⁵⁴ « *John, if you can think of divorcing your wife, you'll be held responsible, you'll have committed adultery. You are no longer in the Kingdom of God* ».

⁵⁵ « *In Mark 10, v.12 Jesus said « He who divorces will have committed adultery ». The word of salvation is against the law of Moses* ».

⁵⁶ « *A man should leave his parents and join the wife, become one and never divorce her* ».

⁵⁷ « *Everybody has the right to talk. The freedom of jumping and singing. In the church everyone is recognised* » (Nairobi, 22/5/98).

A Huruma le nombre important de femmes étudiantes ou éduquées qui ont un travail correct pose implicitement le problème de leur position au sein de l'église. Le leader Johana K. définit l'affirmation disant que les femmes ne peuvent pas être des leaders comme ambiguë. Dans certains passages de la Bible, il est dit que « les femmes doivent pratiquer leurs talents. Cependant, à la maison, la femme doit respecter l'homme, cela fait partie de l'ordre social »⁵⁸. Les femmes *akurinu*, très pieuses, sont connues pour leur soumission et leur moralité, mais quand on rencontre des jeunes comme Martha M., présidente de l'ASF en 1997 on a l'impression que les choses ont changé. Elle affirme être contre l'idée traditionnelle de la femme et, à l'église, elle accomplit parfois le service du dimanche, comme Mary N. à Bahati. Martha pense avoir le don de prêcher et d'être leader. « Il y a eu des critiques lorsque j'ai été élue leader de l'*Akurinu Student Fellowship*. Quelques-uns disaient que les femmes ne peuvent pas être leaders. C'était quand les femmes étaient en première ligne pendant l'élection présidentielle⁵⁹. Beaucoup ont voté pour moi, mais c'est Dieu qui a fait le travail ». ⁶⁰Dans les églises urbaines de classe moyenne, la position des femmes *akurinu*, influencée sans doute par la politique des dernières années, conditionne à son tour l'idéologie globale.

Dans les autres milieux visités (communautés de bidonvilles et communautés rurales) la situation est différente. La femme est soumise à son mari à la maison et à la hiérarchie masculine à l'église, cependant une certaine crainte de l'émergence féminine hante les *akurinu*. Dans la communauté de Riruta on dit : « La femme doit désirer ce que désire son mari. Il la gouverne. Elle n'a pas le choix, mais doit suivre ce qu'il dit. La Bible l'affirme. Et ce qu'il dira, toi (femme) tu obéiras. Ceux qui travaillent parmi vous sortent de la maison ensemble. Quand vous (femmes) y retournerez, 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 parce qu'il lui a été ordonné de vous gouverner ».

⁵⁸ « *Must practice their talents. But in the house the wife has to respect her husband, because that's a part of the social order* » (Nairobi, 9/6/98).

⁵⁹ En décembre 1997, pour la première fois une femme, Charity Ngilu, était candidate pour un des partis d'opposition.

⁶⁰ « *I feel that God has given me these gifts and I'm ready for it. I have been criticised when I was elected as a leader of the Akurinu Student Fellowship. Some were saying that women could not lead. It was the time that women were on the front for the first time during presidential election. But many voted for me. God has done the work* » (Nairobi, mars 1998).

Dans les bidonvilles, là où les ménages sont souvent monoparentaux et où les femmes, chefs de famille, doivent nourrir les enfants, les *akurinu* poussent les hommes au respect du mariage et de leurs épouses et les femmes à la soumission.

4.6.1. Femmes qui débordent: les insoumises des akurinu

La crainte de l'émergence sociale des femmes n'est pas seulement liée à leur accès à l'éducation et à la mobilité sociale actuelle, mais aussi à la position centrale de la femme, mère et productrice, véritable moteur économique dans la société kikuyu. Dans les communautés *akurinu*, l'insoumission féminine se manifeste à travers le débordement prophétique. Parfois les leaders sont obligés de tolérer cette attitude, surtout quand l'église est nouvelle, de taille réduite et dont les adhérents sont surtout des femmes. Une des ces femmes indociles est sans doute Mary E., de l'Eglise de l'Esprit de Lenana. A notre première rencontre, elle m'a tout de suite précisé être une prophétesse qui peut voir dans le passé, dans le présent et dans le futur. Elle avait rêvé de mon arrivée. Elle a chanté des chansons *akurinu*. Pendant la cérémonie qui a suivi, elle a essayé de s'emparer du rôle fort, en présence du leader, en prétextant l'inspiration de l'Esprit : elle a prié, répété des invocations, crié et parlé en langues. Ce débordement était généralement toléré par le leader.

A Murang'a on encourage les femmes à devenir de bonnes épouses et on apprécie la pureté des filles *akurinu*, intactes jusqu'au mariage. Les femmes n'ont pas de place importante à l'église, « comme l'établit la loi de Moïse », affirment les hommes de *Holy Ghost Church of East Africa*. Cette vision est partagée aussi par les autres églises du lieu : « Les femmes doivent suivre ce que les hommes disent. A l'église elles peuvent témoigner. Les hommes sont supérieurs. Une femme ne peut pas être leader à cause de son impureté. En outre, la Bible dit que Dieu est le chef de l'homme et l'homme est le chef de la femme. Cette loi ne peut pas changer ». Mais si Dieu parle à une femme, « les hommes peuvent écouter... Si Dieu le permet, les femmes peuvent « être bénites », mais le moment n'est pas encore venu ». Et pour l'instant elles acceptent leur soumission. Elles ne sont pas contre la polygamie, elles ne peuvent pas être leaders, mais le prophétisme leur offre une échappatoire qui parfois s'exprime dans le rite.

Pendant une cérémonie de dimanche de *Christian Worship Church* à Murang'a, (le 3 mai 1998), j'ai assisté à de nombreuses « descentes de l'Esprit » sur des femmes. Certaines cherchaient d'une manière évidente à se faire remarquer, mais d'autres exerçaient un véritable

rôle légitimement reconnu : la femme du pasteur, possédée par l'Esprit, pendant toute la cérémonie a « purifié les gens » en allant chez les uns et les autres et en parlant en langues. Elle agissait en véritable protagoniste de la séance.

Historiquement, la femme kikuyu a souvent été au centre des polémiques masculines concernant sa sexualité surtout quand il s'agissait de la pratique de l'excision. Le contrôle exercé par les hommes sur la « circoncision féminine » était le symbole de leur pouvoir sur la reproduction de la société. On a déjà parcouru les conséquences de la « crise de la clitoridectomie » en 1929, époque à laquelle certains chrétiens ou chrétiennes ont refusé l'excision, refus qui a continué aussi à l'époque Mau-Mau⁶¹. Les convertis étaient alors une minorité, tandis qu'aujourd'hui de nombreux Kikuyu, surtout urbains, ne la pratiquent plus. La situation semble être radicalement différente en province, là où la pratique survit malgré l'interdiction par la loi, promulguée à l'époque Kenyatta. Encore aujourd'hui, pour certaines communautés *akurinu*, la pratique traditionnelle de l'excision fait partie intégrante de leur identité.

4.6.2. La question de l'excision

Ce rituel a été formellement interdit par la loi dans les années 1980. Pourtant l'excision est encore très présente. Les communautés *akurinu* en ont différentes approches.

Dans l'église *United Assemblies of Israel Church of God* de Riruta la « circoncision féminine », parallèlement à celle des hommes, est encore vécue comme un acte fondateur de l'identité *akurinu* à part entière : « C'est comme un pont, un moment de transition, la fin de l'enfance », affirme Sara K. une des mères de l'église. Une femme qui n'est pas excisée ne peut pas être une vraie *mukurinu*. D'autres églises cherchent à respecter, au moins formellement, l'interdiction. L'église *Prophets' Church of God* (Bahati) est modérée à cet égard. « Notre église ne l'encourage pas, mais encourage la circoncision masculine », déclare Mary N. Le *bishop* confirme : « L'excision n'est pas une condition pour être membre ». Il ne

⁶¹ C'est le cas des premiers « sauvés » kikuyu, avant et pendant l'insurrection Mau-Mau : « *Mary's parents didn't rejoice. To confess sins openly, to say «forgive me» and above all to refuse to take part in the initiation ceremony for the younger sister soon to come off, made them say «She's mad»* ». Et Ezekiel Njiru Njuwe : « *(Mau-Mau) had told me I had no faults to cause my death except the following: 1. that I had refused to let my girls go through the initiation ceremony 2. that I had troubled their hearts when I preached in the market* » (Wiseman, 1958, p. 12 et p. 38).

nie pas que cette pratique demeure actuelle, mais il met l'accent sur le fait que son église ne la requiert pas pour entrer dans la communauté.

A Murang'a et dans la Province Centrale, l'excision est généralement pratiquée à l'extérieur et à l'intérieur des communautés *akurinu*. Il est évident que, là où les *akurinu* respectent la pratique kikuyu de la circoncision féminine, ils se limitent à se conformer à la coutume. L'excision est donc classée parmi les actes nécessaires pour être *akurinu*, au même niveau que la confession des péchés et la cérémonie du baptême. Dans ces églises, deux systèmes de valeurs coexistent encore. Cependant il est clair que c'est la pratique traditionnelle qui perd progressivement de son importance, au même titre qu'elle est en train de la perdre dans la société actuelle : cette cérémonie n'est plus ni publique ni collective, ni entourée par d'autres cérémonies du même système rituel. Ce n'est donc guère étonnant que dans beaucoup de communautés elle tende à disparaître et soit remplacée par un nouveau système de valeurs.

A Bahati, église urbaine de classe moyenne, le leader, Moses M. parle ainsi de la circoncision : « traditionnellement c'est une pratique commune mais je ne pense pas qu'elle soit très importante. De toute façon ce n'est pas une condition pour être membre de l'église. Ce n'est pas nécessaire, pour un Chrétien, de se faire opérer. Dans la Bible, certains le sont, d'autres ne le sont pas. Les premiers disciples ont affirmé que ce n'est pas important en ce qui concerne le salut, mais ce n'est pas mauvais non plus »⁶². Sa fille Zipporah n'est pas excisée et quant à lui, il se sent plus chrétien que kikuyu⁶³.

La position sur la circoncision d'Huruma, la deuxième église urbaine, est la même : les hommes sont toujours circoncis, cette ancienne tradition demeure intacte, pourtant elle n'est pas indispensable pour être *akurinu*, même un non-circoncis pourrait l'être. Ici la circoncision féminine est en train de disparaître.

Actuellement, l'effacement de cette pratique avec en parallèle la conservation de la circoncision masculine entraîne un déséquilibre. Cette dernière « confère une reconnaissance et une identité au garçon et participe à la construction symbolique et psychologique de sa

⁶² « *Traditionally is common but I don't hold it very important. It is not a condition to be a member of the church. A Christian doesn't have to do it. In the Bible some are, some are not. The first disciples said that is not important in one's salvation, but it is not bad* » (Kitengela, 6/1/98).

⁶³ « *The ID says I'm Kikuyu but I prefer to say that I'm a Christian* » (Kitengela, 6/1/98).

personne » tandis que la fille se retrouve écartée du processus : on arrive ainsi à une situation où la modernisation est « différentielle » et provoque une inégalité sociale entre hommes et femmes, plus accentuée qu'elle ne l'était auparavant (Peatrik, 1998, p. 68).

Les *akurinu*, en remplaçant l'excision par un cycle nouveau qui culmine dans le baptême de l'Esprit, vont plus loin dans la fondation d'une identité globale qui se base sur la morale chrétienne.

4.7. Conclusion : des normes de croissance sociale

La morale et les règles des akurinu sont les fruits de choix, implicites ou explicites par rapport à la société environnante. Elles représentent aussi l'effort de régler les relations internes à la communauté religieuse soumise à la souillure physique et aussi à la souillure éthique, c'est-à-dire à la notion de péché. Les arathi de HGCEA (Kandara) continuent à craindre le mélange, le désordre, comme autrefois les Watu wa Mungu. La menace externe est forte et le seul contact avec ce qui est de nature différente peut entraîner l'anéantissement. Pour se récommunautariser, ils sont obligés d'opérer un écart, de mettre de la distance entre eux et les autres. Mais en ce faisant ils signent la mort de leur communauté. Pour échapper à cette fin, les autres prophètes, les akurinu, font preuve d'une grande souplesse et optent pour la réinterprétation. En puisant dans les cultures kikuyu et chrétienne, ils prétendent apporter une réponse globale.

Le pentecôtisme et le prophétisme rendent possible la réinterprétation et acceptable le glissement de la souillure physique à la souillure morale. Selon le leader d'Huruma Johana K., qui contredit ainsi implicitement les prophètes « intouchables », un mukurinu n'est plus isolé par rapport à la société : « Il doit tenir compte de la Bible, du monde et de l'histoire : ce sont des choses qui le conditionnent, tout comme le fait son origine africaine »⁶⁴. Il met la Bible en première position : c'est à partir de la Bible qui s'opèrent ses choix concernant « le monde » (le présent et le futur) et « l'histoire » (le passé).

⁶⁴ « The akurinu must consider the Bible, the world, the history. All this affects a mukurinu. Also the African background » (Nairobi, 9/6/98).

La sphère de la sexualité, l'alliance, la reproduction sont strictement réglées et au centre de la législation akurinu. La réglementation minutieuse concernant le mariage et l'alliance est la même qui concerne la vie prémaritale. Ce type d'intervention permet de remanier la sphère de la croissance individuelle, toujours perçue à travers le passage d'étapes successives. Si la circoncision et parfois l'excision sont encore considérées comme une sortie de l'enfance, seul le mariage et la reproduction permettent de passer de manière accomplie à l'âge adulte. Parfois les akurinu insistent plus sur le mariage que sur la reproduction et, pour certains jeunes urbains, l'indissolubilité de l'union semble parfois plus importante que la reproduction.

Comme les Watu wa Mungu d'époque coloniale, les akurinu affirment que le mariage doit être accessible à tous les convertis. A travers le mariage l'homme et la femme peuvent s'accomplir selon le schéma kikuyu et leurs communautés peuvent s'agrandir et coloniser, faute de terre. Un renversement progressif de la morale kikuyu fondée sur la polygynie et sur l'enfantement s'opère : ceci est le résultat d'un profond changement du sens donné à la succession, changement parallèle à celui qui est intervenu en ce qui concerne les morts. Ce n'est plus à travers les autres (la succession et l'ancestralité) que nous obtenons la survie, mais à travers le salut. Et à travers la conversion, le salut est toujours possible. L'importance du réseau, du lien, n'est pas niée, mais amoindrie.

La communauté religieuse a un poids crucial dans la définition du couple : le mariage est encore l'affaire de deux groupes (deux églises akurinu ou deux branches de la même église) qui partagent les mêmes règles d'alliance. Dans le nouvel ensemble des règles de l'alliance (et notamment dans le passage de la polygamie à la monogamie), les anciens sont moins privilégiés par rapport au passé, les jeunes et les femmes le sont davantage. Cette dynamique est valable surtout dans les classes émergentes qui trouvent une échappatoire à leur soumission.

Une majeure dignité de la femme s'impose surtout dans les églises urbaines, fréquentées par des femmes très éduquées et qui occupent des postes à responsabilité. A cette liberté relative, fait contrepoids la volonté, inchangée, de régler la sexualité féminine toujours associée à un sentiment d'impureté. C'est à cause de ses menstruations (c'est-à-dire de sa nature impure) que la femme ne peut pas être leader. Les akurinu restent des gardiens sévères de la moralisation des plus faibles : les jeunes et les femmes.

Les règles ne sont-elles pas la condition de l'existence même de l'ensemble qu'elles protègent du désordre ? Dans ce sens, la religion est constituée par le système des contraintes⁶⁵. Celle des akurinu est un purgatoire sur terre : l'individu fautif sera à nouveau intégré. Le nombre excessif de règles est donc sécurisant, puisqu'il donne la possibilité de classer tout événement humain dans un cadre de rémission. La culpabilité n'est pas vécue au plus profond. Le pardon est toujours possible, ainsi que la confession c'est-à-dire la décharge sur le groupe.

Une partie des akurinu urbains ont aussi renoncé à l'excision, mais tous soulignent l'importance de la circoncision. Cependant le fait que cette cérémonie n'est plus publique ni collective, comme auparavant, est la preuve de sa décadence progressive. L'opération pour les hommes demeure pourtant un signe très fort de la tradition, un témoin identitaire. Cependant c'est désormais le baptême qui fonde la nouvelle identité.

⁶⁵ Religio de reléguer, c'est à dire « enfermer dans des normes ».

5. La conversion comme croissance : le choix du réseau

The conversion experience had not ended with the baptism that marked my social acceptance into the new community and a new status ; it had just began. Apostles were now at liberty to instruct me about the details of ritual performances intended to attain a state of purity and grace. This instruction was calculated to draw me toward other Apostles and keep me away from outside influences that might diminish the intensity of conversion.
(Bennetta Jules-Rosette, 1976, p. 157).

« *The turban, doesn't make you feel different ?* » « *But we are different !* »¹

L'individu doté des croyances et règles s'inscrit, à travers la conversion, dans la communauté d'adoption, constituant non seulement une « communauté de substitution » mais également et surtout une alternative identitaire. Le croyant akurinu se maintient dans son îlot avec des individus avec lesquels il partage des affinités électives, mais il ne se coupe pas pour autant du monde extérieur. La communauté impose le type de relation que l'individu doit entretenir avec les structures socio-morales à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur de sa communauté.

Le nouveau converti est donc ce sujet reconstruit à travers sa transformation en un individu-croyant qui a abouti, ou cherche à parvenir, à une reconstruction identitaire grâce à la réorganisation de ses repères socioculturels. A travers la conversion, le langage religieux est vecteur d'acculturation : critique de l'institution, le discours de la protestation sert aussi de socialisation dans la communauté². La conversion apparaît comme une expérience à la fois individuelle et sociale, organisant « l'avant et l'après » des sujets nouvellement intégrés dans le groupe³. Elle peut être considérée comme un début ou un aboutissement ; en tout cas elle est au centre de l'expérience de re-constitution de la personne autour d'un ensemble de

¹ Mary N., Nairobi,

² Selon Danièle Hervieu-Léger, l'individualisation psychologique, la construction identitaire et le mode de protestation sociale sont des configurations typiques de la conversion. (Séminaire 1996-97 : 25/2/97, A propos de la conversion).

³ « *It involves a personally acknowledged transformation of self and a socially recognized display of change* » (Jules-Rosette, 1976, p. 132).

techniques du corps et de préceptes moraux, les deux étant en opposition avec la vie menée « avant ».

La conversion religieuse aux églises *akurinu* peut être perçue comme remplaçant, parallèlement à d'autres structures sociales laïques (école, carrière politique, postes administratifs...), les échelons de l'ascension sociale précoloniale, définitivement bousculés. Cependant une analyse approfondie permettra de conclure qu'il ne s'agit pas de remplacements mais de reconstructions et de réorganisations⁴. En ce sens, la conversion apparaît comme un choix global et l'église représente le cadre d'une nouvelle existence individuelle et collective.

5.1. Des pratiques précoloniales retravaillées

Bennetta Jules-Rosette reconnaît que la conversion dans son aspect social ressemble aux rites de passage tout en soulignant que son aspect subjectif assume une importance inédite (Jules-Rosette, 1976, p. 132). En ce qui concerne les Kikuyu, la conversion est d'abord appelée à remplacer les rites dits « de passage », qui ne constituent plus, à l'heure actuelle, l'ensemble rituel efficace de l'époque précoloniale. Autrefois, un ensemble d'étapes cohérentes permettaient à l'individu de grandir socialement tout en s'inscrivant dans une communauté qui prévoyait pour le sujet des rôles prédéterminés et successifs. La désarticulation d'un tel ensemble est aujourd'hui définitive, mais certains « résidus » persistent, dont le plus symboliquement chargé est l'opération de circoncision masculine, reliquat de l'initiation (*irua*) et actuellement pratiquée (sans anesthésie) à l'hôpital. L'excision, appelée aussi clitoridectomie ou, plus pudiquement, « circoncision féminine » est interdite par la loi mais encore pratiquée, surtout en province. Ce déséquilibre marqué et évident entre les hommes et les femmes est vécu comme un désordre et constitue une des raisons de la fabrication d'un ensemble rituel nouveau chez les *akurinu*. Pour ces derniers, la conversion a donc comme but de donner tout d'abord un nouveau cadre rituel pour pallier les dislocations rituelles précoloniales.

⁴ Selon A. Mary, « Analyser les enjeux de la « conversion africaine » conduit surtout à s'interroger sur les écarts et les continuités tels qu'ils ont été perçus par les populations concernées, sur les représentations respectives et entrecroisées de la religion des autres, et finalement sur le rapport au religieux qui fait le sens d'une religion » (Mary, 1998, p. 13).

Parmi les étapes de l'échelle sociale précoloniale, deux en particulier sont englobées et retravaillées dans le système de la conversion *akurinu* : il s'agit du rite de la « deuxième naissance »⁵, ayant comme signe distinctif le don d'un nouveau nom à l'enfant et, deuxièmement, de certains éléments du cycle de l'initiation⁶. Il s'agit plus particulièrement de l'aspect de protection thérapeutique (protection des initiés de l'attaque des mauvais esprits) dont se chargeait l'homme-médecine (*mun-do-mugo*), de l'opération masculine et parfois féminine⁷ et du sens de la renaissance d'une nouvelle personne, revêtue de nouveaux habits.

A ces éléments d'ascension d'un échelon d'âge à l'autre (aspect vertical), s'ajoute un troisième dans la conversion *akurinu* : il s'agit d'une guérison thérapeutique, un « changement d'affiliation rituelle » employée en cas de malheurs persistants⁸. Cette conversion précoloniale implique une confession (*gothahekia*) et un rite de purification (*kuhonoka*) perçu comme le rejet de l'« homme ancien » en tant qu'impur (Neckebrouk, 1983, p. 300, cit. par Droz, 1999, p. 341).

Ces éléments (deuxième naissance, protection thérapeutique des initiés, circoncision/excision, nouveaux habits, changement d'affiliation rituelle) se recomposent autour des nouveaux noyaux rituels *akurinu* et forment un tout avec les croyances et les règles pour aboutir à une organisation globale : « le croire » du converti *akurinu*.

Pour y appartenir, une personne doit subir une transformation progressive à travers des étapes données : cette notion de progression, n'étant pas sans rappeler le schéma précolonial,

⁵ Entrepris entre 2 et 10 ans, après ce rite l'enfant peut se voir attribuer un nouveau nom (Leakey, 1977, pp. 550-554). « Cette deuxième naissance » affirme Anne-Marie Peatrik « est l'occasion d'affirmer le lien de filiation avec le père : en effet, le décès d'un enfant avant cette étape ne concerne - rituellement s'entend - que la mère, ce qui n'est plus le cas ensuite » (Peatrik, 1994, p. 7).

⁶ Ce cycle rituel kikuyu se réduisait à quatre épisodes : l'opération de circoncision suivie d'une réclusion de neuf jours pendant lesquels les initiés sont soignés et reçoivent les premiers enseignements ; une période qui s'inaugure avec le retour à la maison paternelle et poursuit pendant deux mois lorsque l'initié danse et chante en compagnie des initiés du voisinage ; une épisode où les initiés, en petites bandes, partent à la recherche d'une étrangère qui sera victime d'un viol ou d'une menace de viol ; le retour, quand les initiés sont rasés, déshabillés et vêtus de neuf (Leakey, 1977, pp. 608-706 ; Peatrik, 1994, p. 7).

⁷ Droz souligne ainsi l'importance de la circoncision-excision chez les Kikuyu : « Elle octroie à l'enfant le statut de personne et l'autorise à perpétuer le *phylum* familial, présence continue de la famille à travers les générations successives représentée par la récurrence des noms propres. Soulignons que cette entrée dans l'âge adulte représente également une affirmation de l'identité ethnique... » (Droz, 1999, pp. 154-155).

⁸ « Pour traiter une suite de malheurs » explique Droz « une famille pouvait procéder à une migration symbolique... (qui) s'effectuait au moyen d'un changement de guilde et l'ensemble de la famille se présentait, parée pour un long voyage, au lieu de la cérémonie » (Droz, 1999, p. 295). Neckebrouck précise que les Kikuyu parlent de « changement de cérémonies et de sacrifices » (*kirira ne magongona*), n'ayant pas d'équivalent dans notre « religion » » (Lettre du 12 juillet 1996, Droz, 1999, p. 295, note 243).

s'inscrit toutefois dans une liberté de choix entièrement nouvelle. Mais pourquoi devient-on *mukurinu* ?

5.2. Les dynamiques socioculturelles de la conversion

Exclure le calcul, explicite ou implicite, auto-avoué ou latent ne serait donc pas reconnaître que toute conversion implique un avantage quelque part, mais la quête de bénéfices est ici transformée dans l'histoire d'un engagement profond.

L'individu « révélé » par la rencontre avec Dieu est déjà nouveau ou est en train de se transformer et de changer par rapport à sa vie antérieure. Le choix de devenir *mukurinu* va par la suite conditionner tous les aspects de la vie du converti, ainsi que son approche de l'autre et son jugement sur ce qui l'entoure et l'interpelle. Une véritable révolution. Le changement est souvent résumé par ce que la personne était « avant » et ce qu'elle est devenue « après ». On ne peut pas ignorer qu'une rupture profonde est posée entre les deux moments. Le nom biblique n'est pas seulement là pour rappeler une nouvelle lignée, mais pour éradiquer la prééminence de l'ancienne affiliation. Les traces de l'histoire passée de l'individu subissent un remaniement total, dans la nouvelle lecture de l'avant et de l'après. L'individu se voit offrir une véritable nouvelle chance, « comme s'il venait de naître ». Il se rachète, il rachète ses fautes d'antan, comme si elles n'avaient pas existé.

5.2.1. L'antipathie pour les catholiques

Avant de devenir *mukurinu* l'individu déjà chrétien, n'est pas particulièrement pratiquant et son adhésion aux préceptes chrétiens demeure superficielle surtout quand il reconnaît, *a posteriori*, que son manque d'adhésion dépendait d'une offre religieuse non adaptée à ses besoins. Après la conversion *akurinu*, il privilégiera désormais une interprétation plus en accord avec son besoin d'engagement global et se conformera aux nombreuses interdictions et prescriptions de l'église. Une résolution « à moitié » montre toute sa faiblesse : la religion missionnaire se révèle ainsi incapable de fournir un modèle complet, même si elle impose au départ un nouveau cadre remplaçant le précolonial. En outre, pour les *akurinu* il est impossible de garder une religion trop influencée par des modèles culturels occidentaux.

Le catholicisme est la confession qu'on abandonne le plus facilement. Les *akurinu* la considèrent comme une confession trop « lâche », trop hiérarchisée et particulièrement éloignée de la sensibilité d'un chrétien engagé, désirant approfondir des thématiques bibliques

d'une manière autonome. Ils en critiquent le culte des images pour une raison qui renvoie à la condamnation globale des objets sacrés dans les rites : pourquoi avoir abandonné le culte des objets traditionnels pour vénérer d'autres objets ⁹? Finalement, le catholicisme est très loin de ce que le *mukurinu* apprécie dans la croyance en une relation directe et sans intermédiaire avec Dieu.

La manière de prêcher des *akurinu* est différente des rites guidés par les prêtres catholiques, affirme aujourd'hui l'évêque de l'église de Bahati (*Prophets' Church*) qui a grandi à l'ombre de la *Thika Catholic Mission*. « Les catholiques n'ont ni de relation avec le Saint-Esprit, ni de visions »¹⁰. La religion protestante et les églises indépendantes ne sont pas attaquées à ce point et dans cette critique du catholicisme il y a évidemment l'influence historique et actuelle des missions protestantes, surtout pentecôtistes et fondamentalistes.

Cependant ce besoin de s'engager religieusement, présenté dans les discours comme purement spirituel cache en réalité le besoin d'un renouvellement de sa propre société de référence.

5.2.2. Des conversions d'hommes et de femmes : des échelles parallèles

La conversion est l'aboutissement d'une crise personnelle qui peut se répéter, comme dans le cas de Naomi, la fille indécise de l'archevêque de Riruta. De manière générale, dans les églises *akurinu*, quelques différences existent quant aux raisons de la conversion des hommes et des femmes, mais une raison qui intéresse les deux concerne la volonté de réalisation personnelle et graduelle qui n'était plus garantie par l'appartenance sociale, ni par celle à une église missionnaire ou indépendante. L'affiliation à une communauté restreinte comme celle des *akurinu* permet à la personne, homme ou femme, de se distinguer et, aussi de monter les échelons de l'église d'une manière assez automatique. Un homme sera danseur, musicien, évangéliste, ensuite pasteur après son mariage. Avec l'âge il pourra prétendre à devenir baptiste et prêcheur. Une femme aura le don de chanter et de danser ou sera évangéliste, puis deviendra mère de l'église ou pourra conduire des prêches. Ces échelons sont croisés avec ceux de la croissance sociale : le célibataire, le marié, le père/ la mère, les grands-parents. Le

⁹ Un vieux pasteur parle : « *about candles, altar, decorations which don't change people's hearts and are useless ..* » (Cérémonie du dimanche, Bahati, 28/12/97).

¹⁰ « *I liked how akurinu were preaching. Very different from Catholic because of the Holy Ghost. Catholics have no relationship with Holy Ghost, and no visions. In Akurinu Church you have a personal relationship with God* » (Kitengela, 28/12/97).

croisement des deux chemins, le religieux et le social amènent à la réalisation personnelle dans l'église. La fidélité au modèle de classes d'âge est une caractéristique importante des identités graduelles *akurinu*, garantissant à chaque échelon un rôle précis. Ainsi ces fidèles semblent recomposer dans l'église des représentations sociales plutôt figées. Mais le fait qu'ils donnent une place à chacun n'empêche pas certains, des hommes et des femmes, d'assumer une place prééminente.

Au delà de l'*iter* « normalisé » des âges et rôles correspondants, l'église *akurinu*, en proposant une structure prophétique, conjugue l'ascension graduelle à celle, rapide, d'un homme « nouveau » (et depuis peu, d'une femme « nouvelle »). Elle se place entre la lignée et la rupture de la lignée, entre la réinscription dans sa famille prophétique d'origine (différente parfois de la famille biologique) et la fondation d'une nouvelle communauté ou tout simplement permet à de nouveaux « individus » de se distinguer.

Mary E., une fidèle de l'église de l'Esprit de Lenana, affirme que Dieu lui a parlé. Elle explique ainsi sa conversion : « Jésus avait 12 apôtres, mais aussi 9 femmes ». Elle s'identifie à l'une d'entre elles. Après sa conversion, Mary a commis des péchés qui l'ont amenée à sortir de l'église, par la suite elle est revenue, puisque Dieu lui avait à nouveau montré le bon chemin. Elle sait voir « dans le présent, passé et futur ». Dans la conversion de Mary, la volonté de se faire remarquer est évidente. Mais arrivera-t-elle à balayer le passé ? Le prophétisme fournit à ce propos un nouveau départ qui rompt avec le passé, mais aussi avec les erreurs, les déceptions, les douleurs tout en étant un produit de ces sentiments. Esther a échoué comme épouse : la petite communauté de Lenana se prête bien à lui donner une place. La jeune Martha M. d'Huruma ne pense pas encore au mariage, et affirme avoir le « don du leadership ». Elle sait que les églises *akurinu* ne permettent pas aux femmes d'être leaders puisqu'elles respectent un code éthique prévoyant une subordination inévitable des femmes aux hommes. Cependant, l'effet « Ngilu » des élections de 1997¹¹ lui permettent d'accéder au leadership de l'*Akurinu Student Fellowship*, une première pour une communauté *akurinu*.

¹¹ Pour la première fois une femme, Charity Ngilu, s'est présentée comme candidate aux élections présidentielles de décembre 1997. Même si elle n'a pas obtenu beaucoup de voix, sa candidature donne une visibilité nouvelle aux femmes et ouvre un débat sur leur possibilité d'être leaders.

La majorité des femmes ne prétende pas à une place de leader et leur aspiration est nettement moins ambitieuse que celle de Martha. Souvent elles deviennent *akurinu* parce que les petites communautés de prophètes leur garantissent un lieu d'accueil serein et la morale *akurinu* est pour elles une revendication sociale contre les abus de la société moderne¹². Ces femmes veulent retrouver la pureté qu'elles ont perdu, ou qu'on leur a ôté. Dans l'église elles trouvent une société féminine solidaire. Elles pourront ainsi exercer leurs dons (de la chanson, de la danse et de la musique, plus rarement de la prophétie ou de la guérison), là où ces dons leur sont reconnus. Certaines femmes, de manière plus marquée que les hommes, cherchent aussi une compensation à leur désarroi : des mères célibataires, des épouses délaissées, des veuves ou des femmes âgées seules se consacrent à l'église pour y trouver un nouveau port d'attache. Parfois elles affirment attendre tout simplement une vie meilleure après la mort¹³, ou l'occasion de faire un bon mariage. La promesse eschatologique est une explication cohérente de la conversion mais pas la seule, loin de là. Même si le salut est souvent la cause mise en avant pour motiver l'adhésion à ce type d'églises, le salut portera ses fruits surtout pendant la vie¹⁴.

Pour les hommes, la promesse de l'au-delà est une raison encore moins significative d'adhésion que pour les femmes. Même si certains l'invoquent, les hommes cherchent clairement une voie d'accès à un pouvoir terrestre à travers le changement de leur vie. La socialisation à laquelle ils sont confrontés dans la vie de tous les jours ne leur permet pas une croissance satisfaisante au niveau social et ils subissent la frustration de l'échec socio-économique, surtout dans les bidonvilles, et celui de la marginalisation politique en tant que kikuyu (au moins jusqu'aux élections de décembre 2002) ainsi que la difficulté de faire accéder les enfants à une éducation supérieure ; à travers la communauté ils espèrent combler cette absence de croissance sociale. La conversion s'inscrit dans le cadre légitime d'un réseau social d'entraide non pas comme une consolation, mais comme une manière concrète

¹² Il est difficile de juger la position de la femme kenyane toute classe sociale et âge confondues, mais certains auteurs penchent nettement pour une aggravation de leur situation. Selon Anne-Marie Peatrik « On en arrive ainsi à des situations paradoxales où la modernisation différentielle des coutumes induit une inégalité sociale entre les hommes et les femmes beaucoup plus accentuée qu'elle ne l'était auparavant » (Peatrik, 1998, p. 68).

¹³ L'insistance féminine sur la vie éternelle comme une cause majoritaire de conversion par rapport aux raisons des hommes est aussi soulignée par Jules-Rosette concernant les Apôtres de John Maranke (1976, p. 140). D'autres raisons « fortes » pour les femmes sont le besoin d'accomplissement ainsi que celui de sécurité (Jules-Rosette, 1976, p. 142).

¹⁴ « *Although church members occasionally allude to other worldly phenomena, most associate salvation with divine assistance in solving everyday problems* » affirme Mullings des membres de *Church of the Messiah*, Ghana (Mullings, 1979, p. 75).

d'accéder à des bénéfices socio-économiques. De toute manière, comme on l'a vu dans le thème de l'accueil d'un nouveau membre, le nouveau converti reçoit toujours sa place dans une église *akurinu* : par rapport à son âge, à son sexe et à son aptitude personnelle. Le leadership « partagé » fait aussi en sorte que beaucoup peuvent prétendre à un poste qui leur donne un surcroît d'identité.

L'espoir du mariage constitue une raison capitale de conversion partagée par les hommes et les femmes dans une société où l'alliance subit les contrecoups des bouleversements socio-économiques et des changements de modèle éthique. Les célibataires s'inscrivent dans une communauté *akurinu* pour accéder à un groupe d'âge ayant les mêmes caractéristiques en ce qui concerne la morale et la classe sociale. Mais à l'intérieur d'une communauté *akurinu*, même le plus démuné ou une femme qui n'est plus toute jeune ou bien une mère célibataire, peuvent trouver un conjoint, aidés par les anciens de l'église qui donnent à tout le monde l'accès à la reproduction légitime ou le droit à un conjoint, même sans le paiement de la dot, devenue aujourd'hui, encore plus qu'hier, un obstacle concret aux unions à cause du montant, parfois très élevé, demandé par la famille de l'épouse. Si un tel mariage semble profiter à l'homme (et il est sûr que la femme *mukurinu* est connue pour être soumise à son mari comme la tradition le voulait) le mari partage d'autre part avec sa femme des devoirs et respecte une morale stricte en opposition aux « dangers » pour l'homme marié : l'alcool et la fréquentation d'autres femmes.

Finalement, l'accompagnement dans la maladie est une cause importante d'adhésion, puisqu'on donne au malade l'espoir de la guérison¹⁵, même si les églises *akurinu* ne correspondent pas à des communautés-hôpitaux. Dans d'autres cas, la personne gravement malade est suivie psychologiquement : cette dernière n'est pas l'objet de discrimination, de rejet, de marginalisation ou bien accusée de vouloir « répandre sa maladie », même quand il s'agit du sida. Le malade est accueilli, entouré, aidé à la survie matérielle et psychologique, consolé à travers l'espoir d'une vie meilleure après la mort.

¹⁵ « On a demandé à ceux qui étaient malades dimanche dernier s'ils vont mieux. On a prié pour eux et maintenant ils sont guéris. C'est parce qu'ils ont eu la foi. Les miracles arrivent, la foi nous permette de les voir... » David K. (UAICG, Riruta, 19/3/94).

La conversion pour les *akurinu* présuppose d'abord l'entrée dans un nouvel univers de croyances ainsi que l'apprentissage de ces dernières à travers la fréquentation de l'église et de ses membres, déjà rencontrés et quelque part choisis auparavant. Ce glissement dans le nouveau monde est souvent précédé par un signe spirituel fort : le futur converti, dans la construction de sa conversion *a posteriori*, affirme invariablement avoir été visité par des rêves ou des visions. Après cette période initiale qui sera précisée plus loin, l'individu entre dans la structure-église après la confession des péchés. La nouvelle personne est maintenant prête pour la dernière phase, celle de sa consécration à travers la bénédiction par l'imposition des mains ayant pour conséquence un nouveau nom biblique.

5.3. Du côté des leaders : le baptême des rêveurs et des visionnaires

Les expériences des rêves, des visions¹⁶ et des « possessions » par le Saint-Esprit des premiers fidèles, les *Watu wa Mungu* ou *arathi* des années 30-40, constituent un prototype des récits de conversion pour les *akurinu* actuels. Dieu appelle à travers plusieurs signes, avec insistance. Cette insistance est la preuve de son choix. L'interpellation divine représente en effet le signe de l'élection et tout *mukurinu* se prétend élu. Son appel est vécu, toujours *a posteriori*, comme contraignant et seule une réponse positive est possible. Celui ou celle qui ne se convertit pas s'attire la colère de ce même Dieu qui l'a choisi(e).

Le premier élément de l'appel peut être une « possession » subite ou une vision. Dans le premier cas, la présence divine est tellement contraignante que les hommes commencent « à prier involontairement », comme dans le groupe de Moses/Musa Thuo. Ces manifestations de prière sont accompagnées par des cris et par le besoin de confesser ses péchés à haute voix¹⁷.

L'élément de nécessité, la manière dans laquelle l'appel se vérifie, à travers la « descente de l'Esprit », un rêve, une vision ou aussi une maladie et une guérison, se rapportent à une « tradition » ayant désormais plusieurs référents : les prophètes-devins précoloniaux qui

¹⁶ La différence entre rêve et vision est ainsi expliquée par Elinjia M., leader d'une église de bidonville : « La vision est comme un spectacle (*show*) qu'on peut avoir à tout moment, le rêve a un sens biblique » (Elinjia M., Lenana, 28/7/94). Selon Sara (UAICG, Riruta, 23/2/95) « les anciens font des rêves, les jeunes ont des visions ».

¹⁷ Sandgren relate le témoignage de Moses Thuo (1970-71) : « *Moses Thuo et several others present began to pray involuntarily, to groan or shout and to confess their sins aloud. Afterwards, they considered themselves to have been possessed or « filled with God's spirit ». Later, they began to have dreams in which the spirit talked to them* » (Sandgren, 1989, p. 121 et note 1 p. 134).

recevaient les rêves, les visions d'ancêtres et les dialogues avec Dieu des prophètes bibliques ayant inspiré les prophètes kikuyu *Watu wa Mungu*. Etre appelé par Dieu signifie donc s'inscrire dans une tradition complexe tout en la réinventant.

5.3.1. L'idéal-type de la conversion : Kagana wa Chege et Joseph Ng'ang'a

En mai 1934, le *superintendent* de police de Nakuru écrit confidentiellement au commissaire de police de Nairobi en relatant l'arrestation de cinq *Watu wa Mungu* ; il rapporte à cette occasion le récit du « plus bavard » d'entre eux, Kagana wa Chege (KNA; DC/FH/2/1/4 du 1/5/34).

« One night in 1932 I was asleep in my hut as usual and I had a dream. I heard a voice calling to me. It said « You must read verses 19 et 11 of the 8th Chapter of the Epistle to the Hebrews ». In the morning I remembered my dream and wondered very much at it. As soon as I had the opportunity I found the passage indicated and I read...

After that nothing happened until a few nights later when I again heard the voice telling me to read verse 17 of the 2nd Chapter of the Acts of the Apostles...

Since that time I have heard the voice at intervals, sometimes of a few days and sometimes of a week or two. I do not know from whence it comes but it seems to come from the sky and it always orders me to read some particular passage of the Bible...

... On that occasion I saw a vision of a man in my hut. He seemed to be a (sic) European and was dressed in a long, white garment like a Kanza. I woke up but as I did so he vanished from the hut, though the door was securely closed. (...) »

Après des visions répétées, Kagana reçoit l'ordre de fabriquer des arcs et des flèches ; il dit ne pas en connaître la raison, mais que, le moment venu, il la saura. Il affirme aussi que tous ceux qui ont eu le même type de visions et de rêves se rencontrent et prient ensemble. Le rêve et la vision, pour les premiers *arathi*, représentent en soi l'élément de la conversion à une nouvelle communauté, après une telle expérience la personne est amenée à « croire ». Kagana, n'est pas un leader, aucun de ses compagnons ne l'est. Ce sont des gens qui prient ensemble et donnent naissance à une communauté prophétique « de purs ».

Les *arathi* des origines avaient tous des visions et des rêves¹⁸ constituant, dans les faits, l'élément central de leur conversion. Pour vérifier cette hypothèse, une comparaison avec le récit de l'appel de Dieu de Joseph Ngang'a, qui est selon Murray le leader fondateur du mouvement des *Watu wa Mungu*, s'impose. Selon le témoignage d'un autre prophète, Joshua Ng'ang'a Kimani, appartenant à la même génération que Ng'ang'a, Joseph était ivre lorsque, dans son sommeil, il entend une voix :

« *In his sleep, he heard a voice calling him, and though it stopped, he knew that it was God's. The strange thing about it was that the voice had called him Joseph and he was not yet baptised* ». Ensuite il jette la bière et tous les instruments pour la fabriquer et s'isole pour étudier la Bible et écouter la parole de Dieu ¹⁹.

La voix que les prophètes entendent est-elle celle de Dieu ? Pourtant ce dernier ne se présente pas clairement en tant que tel. Kagana en fait l'hypothèse, puisqu'il dit que la « voix semble venir du ciel ». En outre, qui sinon Dieu lui ordonnerait de lire des passages bibliques ? Joshua Kimani, lui, l'affirme clairement (mais *a posteriori*) en ce qui concerne Joseph Ng'ang'a. Mais, dans aucun des deux cas, Dieu ne se révèle en tant que tel. Un premier élément d'ambiguïté est donc évident dans la relation entre le prophète et « son » Dieu, élément résolu par l'entrée en jeu de la communauté comme facteur de confirmation. Dans le récit de Kagana, l'élément biblique apparaît central. Dieu ordonne : il faut lire certains passages. Dieu choisit de donner la Bible aux prophètes comme un nouveau savoir et comme un moyen de comprendre sa volonté. C'est le signe de l'appropriation de l'instrument des missionnaires. Cependant son discours demeure encore une fois ambigu : la personne doit déduire le message, caché dans le rêve. Le prophète sera-t-il capable de comprendre la volonté divine ? Tout est dit et fait pour que l'homme garde la responsabilité de ses décisions et de ses actes à travers son inscription dans une communauté qui confirmera ou rejettera certaines interprétations.

Dans le récit de Joshua, prononcé à une époque à laquelle la tradition prophétique des *akurinu* est déjà installée, un élément est à souligner : Dieu appelle Ng'ang'a par son nom de baptême « même s'il n'était pas encore baptisé ». Comme le note justement Murray, la révélation du

¹⁸ « *The talk of the others is on very similar lines shewing (sic) they have had the same hallucinations* » ... (KNA/DC/FH/2/1/4 du 1/5/34)

¹⁹ Entretien avec Joshua Kimani (février 1971) dans Sandgren, 1989, p. 212.

nom de baptême à travers le rêve constitue l'élément essentiel du baptême lui-même²⁰. Communauté de purs et d'élus, les *arathi* étaient tous choisis par Dieu : l'appel de Dieu était la seule forme de conversion dans une communauté de prophètes sans hiérarchie, se réunissant pour partager leur expérience divine et pour louer Dieu²¹.

L'appel de Dieu représente même actuellement la forme de conversion des leaders. Même si certains d'entre eux suivent un processus de conversion « double », notamment les fils d'*akurinu* : ils sont forcément baptisés dans la communauté de leur père, avant de recevoir, en signe de confirmation de leur vocation, l'appel de Dieu. Les églises *akurinu* peuvent ainsi être appelées « prophétiques » dans le sens que leurs leaders s'inscrivent tous dans cette tradition d'appel divin.

5.3.2. L'époque actuelle : rêves et visions de leaders

Tous ceux qui se disent fondateurs d'église doivent justifier leur fondation par une injonction divine. « Tous les leaders ont eu l'appel de Dieu » explique David K., archevêque de UAICG (Riruta, Nairobi), « ainsi, chacun fonde son église »²². Les leaders rencontrés, même ceux étant nés d'une famille *akurinu*, ou étant *akurinu* avant d'être leaders, soulignent que l'appel de Dieu est la cause première de leur conversion.

Elinjia M., pasteur de l'Eglise de l'Esprit de Lenana (Nairobi) affirme que Dieu lui a parlé « comme à Moïse ». Cette affirmation nous permet de noter en passant que l'identification avec un personnage biblique précis ou avec les prophètes kikuyu des origines n'est pas rare dans l'explication de la conversion et va dans le sens de la reconstruction de la tradition : la personne a à sa disposition plusieurs modèles et des exemples précis de caractères bibliques.

²⁰ « *Up to the present time the public recognition of a dream-revealed name constitutes baptism in the Spirit Churches* » (Murray, 1973, p. 203).

²¹ Les *arathi* dans leurs voyages pour convertir d'autres gens parfois ils trouvaient des individus qui les attendaient : « *Sometimes, when these voices came to a person, they told him to pass the message to another place. But when he arrived, he would find that people there had been informed about it [by the Spirit] and were waiting his coming* » (Moses Thuo, dans Sandgren, 1989, p. 122).

²² Riruta, 15/2/95.

Dans un rêve, Dieu a donc dit à Elinjia de se réveiller, d'aller prêcher et de mettre le turban (*to wake up, to preach and to put the turban*)²³ puisque la mission la plus importante est celle de « sauver les gens, comme Jésus ».

Cleophas G., de *Holy Ghost Church of East Africa* de Murang'a raconte que Dieu l'a appelé en rêve et lui a ordonné d'aller chercher une Bible à Eldama-Ravine, dans la vallée du Rift. A ce moment-là se situe, dans ses paroles, sa « conversion »²⁴. Cleophas se présente comme un précurseur, comme un fondateur par excellence : il lie son savoir à cette « Bible particulière » que Dieu lui a destinée. Il est également un civilisateur, puisqu'il représente la première personne ayant amené la hache à Murang'a, étant charpentier pour le département des forêts²⁵. Il a ensuite reçu l'injonction de répandre la foi et de prêcher²⁶.

Mais les *akurinu* ne cherchent pas la similitude dans les récits de conversion : la quête d'originalité est plutôt au cœur de leur narration. Chacun, en effet, doit justifier son leadership avec une mission précise et qui se prétend différente des autres.

Pour beaucoup de leaders *akurinu* cette mission se résume à « prêcher le Nouveau Testament et le Salut » à la place de l'Ancien, comme l'affirme à plusieurs reprises l'archevêque David K. (*United Assemblies of Israel Church of God*, Riruta). Mais au-delà de sa mission, ce qui intéresse dans ses récits de conversion est le cumul d'expériences et le choix des cheminements narratifs différents mais complémentaires. Il dit avoir été « choisi par Dieu » puis « par les gens » après qu'il était devenu un leader connu. Dans le même entretien, il affirme que ce sont des anciens leaders qui l'ont choisi et, en plus, que ce sont toutes les branches de l'église qui, ensemble, choisissent le leader²⁷. Dans une rencontre suivante il affirmera qu'il a été converti par des prédicateurs *akurinu* de Limuru²⁸. Tous ces éléments rappellent que la conversion d'un leader est le résultat d'un cumul d'événements dans lesquels les expériences personnelles et communautaires se combinent et se fondent : le contact avec des *akurinu* d'ailleurs, puis le rêve, puis le consentement.

²³ Lenana, 28/7/94.

²⁴ « *He became a priest when he was told to get the book* » (Note d'entretien de François Grignon, mars 1994).

²⁵ « *Before he used to work in Karatina, in the forestry department as a carpenter. He's the first person to come with an axe in Murang'a* » (Note d'entretien de François Grignon, mars 1994). Il faut remarquer que « couper les arbres » est pour les Kikuyu une des métaphores de « civiliser ».

²⁶ Grignon, 1994, p. 2.

²⁷ Riruta, 20/7/94.

²⁸ Riruta, 10/3/95.

L'acceptation de la hiérarchie reflète et rejoint celle de la « base ». Cette dynamique d'interrelation en cache une autre, celle de la scission que David K. n'avoue pas : en effet David K., chef séparatiste par rapport à une église de Limuru a été par la suite accepté comme nouveau leader par les anciens de l'église d'origine.

David K. a donc été « validé » par des anciens leaders ainsi que par des hommes et des femmes qui ont formé sa communauté. L'acceptation des autres est primordiale pour la constitution d'un leadership même si le dialogue entre Dieu et le prophète est mis en avant : seulement si le dialogue entre Dieu et le prophète est accepté par la communauté, le prophète peut se nommer en tant que tel.

C'est donc Dieu, non pas les hommes, qui « baptise » le leader à travers ses appels répétés. Le baptême de Dieu, l'appel distinguent le leader des autres fidèles puisque, grâce à l'appel, il devient ensuite un fondateur. Si tous les *akurinu* sont « visités » par Dieu, seul un leader reçoit l'appel comme justification pour une fondation, comme « baptême de Dieu ».

Quel type de baptême reçoit l'homme né dans une famille *akurinu* et destiné (par ses qualités personnelles ainsi que par la communauté) à devenir leader dans la communauté de son père? Le fils de David K. (UAICG de Riruta), Jacob K., né *mukurinu* et devenu pasteur dans l'église de son père, sera un jour leader : il affirme avoir été appelé par Dieu, avoir étudié la Bible et avoir été « béni »²⁹. Son père aussi affirme que Jacob se forme « pour prendre sa place »³⁰ selon cette notion de *passover* qui autrefois était caractéristique du passage au pouvoir d'une génération à l'autre. Mais Jacob, pour gagner son véritable droit au leadership, deviendra-t-il un fondateur d'église en se détachant de la communauté de son père ? Ou bien le remplacera-t-il sans changer de communauté ?

5.4. Du côté des fidèles : les étapes du baptême

Là où les hommes, non pas Dieu, baptisent d'autres hommes, nous sommes dans le cas de figure de l'église. La démarcation, dans les églises *akurinu*, d'un groupe de fidèles qui répond

²⁹ « *I was called by God to be a preacher... when I was chosen. I read the Bible every night. Then I was anointed* » (Jacob K., Riruta, septembre 94).

³⁰ Riruta, 20/7/94.

à des caractéristiques de conversion différentes par rapport à celles du leader est historiquement capitale et marque l'éloignement du modèle de l'*ecclesia pura* pour se rapprocher de celui d'une hiérarchie structurée. Un tel processus est historique, graduel et encore en train de se faire dans les communautés des prophètes kikuyu où on n'hésite pas à affirmer que tout le monde peut être béni par l'Esprit, que l'Esprit-Saint parle à travers n'importe quelle personne³¹, que Dieu ne choisit pas quelqu'un en particulier³². Cependant l'acte de baptiser implique forcément une différence entre celui qui est converti et celui qui le convertit. Dans les années 70, Jocelyne Murray affirme que le modèle de l'appel de Dieu demeure à Murang'a le seul mode de conversion véritable pour les communautés d'*arathi*, mais déjà à cette époque des hommes se distinguent et en baptisent d'autres. Philomena Njeri, dans sa maîtrise sur les *akurinu* de la Province Centrale (1984) distingue en effet des charges précises, dont le baptiste³³. Celui-ci n'est pas nécessairement le leader de l'église, mais le leader est forcément aussi un baptiste. Quand ces leaders, qui affirment être appelés par Dieu, confirment ce don à travers le baptême des fidèles, ils veulent prouver qu'il y a au moins deux niveaux différents dans la communauté : ceux qui y sont déjà déterminés, en quelque sorte, les règles d'entrée pour les autres.

5.4.1. La phase préliminaire : des signes, des épreuves et des doutes

Les églises *akurinu* sont encore aujourd'hui marquées par des expériences communes entre celui qui convertit et celui qui est converti. Tout le monde a des rêves et des visions, cette étape étant une sorte de préparation graduelle à la conversion véritable. L'expérience onirique ou visionnaire constitue un élément fondamental de la phase préliminaire de la conversion, comme dans le cas de John W., de *Prophets' Church* (Kawangware, Nairobi) qui affirme avoir été « possédé » par l'Esprit et a reçu l'appel de Dieu « pendant trois semaines ». Il s'est rendu ensuite dans trois églises *akurinu* différentes mais seule la quatrième était la bonne. La preuve : « Ils m'attendaient, ils attendaient un visiteur » affirme John³⁴. Le comportement des membres de la communauté élue détermine le choix, preuve que la dynamique de la conversion ne se joue pas seulement sur le plan intime mais aussi et surtout sur le plan social :

³¹ « *God is in our minds, He will speak through everyone of us* » (Femme de l'évêque, PCG, Bahati, 25/1/98).

³² « *God doesn't choose men or women, everyone can be filled with the Holy Spirit* » (Homme, PCG, Bahati, 25/1/98).

³³ *Mutongoria* (leader), *mubatithania* (baptiste), *muhunja* (prêcher), *muhoi* (leader des prières).

³⁴ « *The Holy Spirit came inside. It was a call. For three weeks I had the call. After I entered three akurinu churches, but they were not right. After I found the right one : they were waiting for me, for a visitor* » (Nairobi, 25/7/94).

dans la communauté, le fidèle aura sa place. Les femmes reçoivent les mêmes signes, comme Sara, membre prééminent de UAICG de Riruta, qui a eu la vision d'une femme en blanc et est partie rencontrer le leader de l'église pour se convertir puisqu'elle s'était reconnue³⁵.

L'éventualité d'une conversion n'est pas seulement déterminée par un appel divin, elle est confirmée par plusieurs signes et preuves. Tout un ensemble de phénomènes peuvent intervenir et poussent, peu à peu, l'individu à prendre conscience de la nécessité du choix. La rencontre avec des prédicateurs itinérants qui tombent à propos après un rêve ou une vision prémonitoire, est aussi courante et pèse d'une manière considérable dans plusieurs récits. Ces évangélistes sont souvent des jeunes enthousiastes, leur croyance est la promesse de vérité, leur jeunesse frappe, leur musique captive. Les voir, les entendre et les apprécier n'est pas difficile pour ceux qui sont à la recherche d'un encadrement et ont déjà reçu d'autres signes d'un changement imminent. Ainsi Peter M.W. de Bahati, ancien de *Prophets' Church*, affirme avoir vu et entendu des gens qui prêchaient sur le Saint-Esprit et sur l'homme. Au début, bien qu'attiré, il ne comprenait pas leur message. Mais la promesse de la vie éternelle le pousse à se décider³⁶. Mary N. (*Prophets' Church*, Bahati) relate la même expérience : elle est seulement une petite fille et vit avec sa mère dans un bidonville de Nairobi quand des jeunes *akurinu*, des hommes et des femmes, arrivent chez elle. Ils disent qu'ils cherchent la maison de sa mère. Ces jeunes restent, prient et chantent. Leur attitude est « différente », et Mary, ainsi que sa mère, est convaincue par leur sérieux et leur zèle. A cette époque elle se convertit. Dans son récit, Mary souligne l'élection à laquelle elle et sa mère ont été confrontées. Chercher, trouver, se faire trouver, ce sont des dynamiques complémentaires qui mettent en relation des individus, le début d'un tissu social nouveau entre des personnes partageant la même expérience religieuse. Mais cet enchaînement de la conversion peut aussi passer à travers des réseaux familiaux, quand on est poussé vers la « nouvelle foi » par un membre de la famille, étroite ou élargie qui devient alors un parent de référence.

L'expérience de la maladie conduit parfois à prendre une décision dans le sens de la conversion. Puisque les *akurinu* croient, à divers niveaux, à la guérison par la foi, la

³⁵ Riruta, 19/2/95.

³⁶ « *In Gatundu, I saw beard people preaching about Holy Spirit and Man. They said that God loves people who follow the Holy Spirit (I didn't know what was it) but men like things of the world Those who like bad things will not enter the kingdom of God. Those who follow the Holy Spirit they have got love. I was doing some of those evil things, then I stopped, I left evil things* » (Nairobi, 16/10/97).

conversion après une maladie touchant la personne ou ses proches n'est pas rare. Esther W., femme du leader d'une église de Dagoretti, avait résisté à la conversion longtemps après celle de son mari³⁷, mais son refus déclenche un processus dont ses enfants sont les victimes : ils sont subitement brûlés. Cette démonstration à la fois de la puissance de Dieu et de la nécessité de la conversion, ainsi que l'épreuve de la souffrance de ses enfants, incite Esther à se décider. Elle est récompensée par la guérison subite de ses jumeaux, preuve de la rectitude de sa décision³⁸. Esther reconnaît explicitement sa faute, elle sait être coupable du malheur arrivé à ses enfants. Son cas explique aussi le non-sens du refus : le châtement en est la conséquence inévitable, preuve que le scepticisme de la personne est vécu, *a posteriori*, comme un manque de perspicacité par rapport à l'élection. Et l'on n'est pas *mukurinu* à moitié.

« J'avais 8 ans » raconte Mary « quand mes jambes ont enflé et je ne pouvais plus marcher. Quelques-uns des évangélistes qui m'avaient convertie sont venus chez moi et ont prié pour moi, puis ils m'ont donné la main pour me relever : j'étais guérie ». La maladie coïncide peut-être avec un doute momentané de la jeune fille : elle risque de reculer, de ne pas faire le bon choix. La maladie, comme l'appel, découle de la sphère divine. Elle est la preuve d'une mauvaise communication entre Dieu et la jeune Mary. Sa guérison, preuve de la pertinence du choix, marque aussi l'aptitude des prophètes et la bienveillance de Dieu. Mary elle-même, à travers son doute, se rend malade et culpabilise, d'où la nécessité du bon choix. La conversion apparaît, *a posteriori*, comme indispensable.

La phase préliminaire à la conversion, celle des signes et des doutes, coïncide aussi avec l'apprentissage progressif des normes, des valeurs éthiques, des comportements poussant l'individu à se mettre à l'épreuve, à constater si son choix est viable ou voué à l'échec. A ce moment, la personne n'a pas encore le turban. Dans les communautés *akurinu* il n'est pas rare de rencontrer ces membres probables ne portant pas encore le signe distinctif qu'on ne peut plus enlever. La croyance dans la nouvelle foi passe donc d'abord par l'évaluation de son aptitude à faire face à l'éthique *akurinu* : ni alcool, ni cigarette et une fidélité conjugale stricte... Cette capacité testée, la personne, sollicitée parallèlement par des rêves, des visions,

³⁷ « *I hear voices but at the beginning I refuse, I didn't want to put the scarf, I have so beautiful hair !* » (Karen, 16/5/98).

³⁸ « *But my twins got burnt. Nobody knows what happened, there wasn't water nor fire. I heard them screaming and they were burnt from here down. Then I decided. They healed completely. Once you accept it is fine. My husband was already a mukurinu* » (Karen, 16/5/98).

des contacts avec des prêcheurs et éventuellement par l'épreuve de la maladie et de la douleur, rentre progressivement dans la communauté. Ce processus s'achève et se simplifie avec l'acquisition de la foi, à travers le mot « croire » (*I believed*) . Une fois l'individu devenu « croyant » il peut démarrer sa nouvelle vie.

Cette nouvelle vie doit passer par le refaçonnement de l'entourage proche, premier pas vers la « communautarisation » de l'expérience du prophète. L'épreuve de la famille restreinte est le premier obstacle pour un leader *mukurinu*, puisque ses doutes coïncident parfois avec l'attitude de résistance de son entourage. Personne ne peut se proclamer prophète s'il n'est pas capable de pousser sa femme et au moins quelques membres de sa famille à la conversion. Lorsque la validité du choix du prophète est mise à l'épreuve, elle s'actualise à travers des « miracles », comme dans le cas des enfants de David K. (UAICG, Riruta). Sa femme (à l'époque elle s'appelle Njeri), n'est pas contente du choix de son mari, car elle estime qu'il ne s'occupe pas de son foyer et qu'il voyage sans cesse à cause de l'église. Le prophète appelle ses enfants et leur demande de prier, ce qu'ils ne faisaient jamais avec leur mère. Dans leurs prières ils demandent de l'argent et des choses à manger. Ponctuellement, des visiteurs arrivent et leur apportent des provisions en cadeau. A ce moment-là les enfants « crurent » (*they believed*) suivis, peu après, par la femme³⁹ . A travers l'acte de croire, l'individu estime le bien-être qu'il pourra atteindre grâce à son engagement dans l'église. C'est précisément à ce moment là qu'il commence à en faire partie. Cependant, dans les différentes communautés il y a toujours des individus qui demeurent entre le « dedans » et le « dehors », n'arrivant pas à faire un choix définitif : attirés par la logique « externe », ils commettent des infractions les poussant à partir, pour revenir quelques temps après et pour repartir à nouveau. Il s'agit souvent des jeunes femmes, dont le statut et la trajectoire sont particulièrement bouleversés (et bouleversantes) étant donné qu'elles évoluent dans un contexte défavorisé.

5.4.2. Confession et bénédiction : l'entrée dans la communauté

Lorsque la personne a décidé de rentrer dans une communauté *akurinu*, la confession de ses péchés s'impose. La conversion passe par la confession comme tout accès à un nouveau statut

³⁹ « *When the children were small and my wife wasn't saved ... and she made much noise about it... claiming that I had deserted the home, I took my small children and asked them the reason why they were unhappy. No food ? ... They sat down and I asked them : « Do you know God » « Yes », Do you pray ? » « No », « do you pray with your mother? » « No ». The children then prayed for money, for bread... they went back home. In the evening people came to visit with these things they had asked ... The children then believed* » (David K., Riruta, 19/3/95).

et la confession marque une rupture effective entre l'avant et l'après. Sans se confesser (*gothahekia*) on ne peut pas changer de vie puisqu'il s'agit d'expulser hors de soi ce qu'il y a de mauvais, effacé et oublié par la suite. Même si les *akurinu* présentent cette phase comme un moment précis, il s'agit, là aussi, d'un processus graduel dans lequel le croyant prend conscience de ses actions et renonce définitivement à la vie antérieure. Par la suite, il luttera quotidiennement pour garder son état de pureté, toujours à travers des confessions répétées et publiques. L'acte de confesser publiquement ses péchés, efficace au niveau psychologique, implique une prise en charge par le groupe du pécheur/malade puisque le pardon, comme la maladie, est en partie seulement une affaire dont l'homme est responsable.

La confession et la pénitence ne caractérisent donc pas uniquement le nouvel adepte, mais tous les fidèles, sujets à un véritable « régime de pureté » nécessitant la « décharge » de tout sentiment de faute. Dans l'accompagnement du nouveau fidèle vers la conscience de sa culpabilité (même partielle) et de sa prise en charge, le rôle du leader et des autres membres de la communauté est fondamental : ils offrent la solution constante de la pureté à travers la confession ou la guérison, acte de confession implicite (à cause de l'homologie malade/pécheur).

Après la confession, initiale ou répétée, l'individu purifié pourra recevoir l'Esprit, but suprême de « l'échelle de passage » *akurinu*. L'acte d'être purifié (*kuhonoka*) est toujours préalable au baptême lui-même, ce dernier n'étant donc pas une purification en soi, mais plutôt un moment qui marque l'entrée de l'individu dans la communauté. Ce n'est donc pas le baptême lui-même qui préserve l'individu du péché⁴⁰, mais l'entretien de l'état de pureté (et la présence de l'Esprit-Saint dans la personne) qui doit être un effort constant. Les *akurinu* avouent souvent que certains pêchent même avec le turban. Le turban n'est donc en aucun cas un bouclier, mais un signe d'appartenance. Le rite du baptême officialise l'entrée dans la communauté, fait déjà accompli dans la phase précédente.

Pour cela, la cérémonie qu'on appelle l'acte de baptiser (*to baptise*) est avant tout l'aboutissement d'un long processus. Il s'agit, en quelque sorte, de la présentation de la personne à sa communauté. Ce moment, caractérisé par la bénédiction de la part du baptiste

⁴⁰ Dans l'église harriste le baptême coïnciderait plutôt avec l'acte de la purification : « *The baptism was to purify them of the sin and to act as preservative* » (Walker, 1979, p. 13).

ainsi que par l'imposition du nom, est donc une consécration. La personne a déjà le turban, signe et métaphore du changement identitaire (le « changement d'habits » biblique ou/et kikuyu). Les valeurs symboliques du turban sont fortes : « aimer » le turban ou le « jeter » sont des synonymes très explicites souvent employés pour souligner l'acceptation ou le rejet de la foi. Le turban est un signe identitaire tellement fort que certains, même éloignés définitivement de leurs communautés, n'arrivent pas à s'en débarrasser.

5.4.3. Le nouveau nom d'une nouvelle lignée

L'imposition du nom concerne la communauté : c'est un acte collectif et public, comme l'étaient les initiations anciennes. La présentation d'un nouveau groupe de membres est un signe de puissance de l'église et signifie aussi qu'elle peut compter sur un nouveau réservoir de fidèles. En outre, la communauté réunie prend connaissance des nouveaux frères et soeurs, ainsi que de leurs noms bibliques.

A la fin de la longue cérémonie de Noël célébrée par l'église *United Assemblies* de Riruta (24/25 décembre 1997) qui a duré toute une nuit, le baptême s'est déroulé à l'aube. Une trentaine de personnes, des hommes et des femmes mais aussi des enfants, sont concernés. Les individus sont divisées par sexe, mais mélangés en ce qui concerne leur âge. Trois pasteurs différents imposent la main et crient les nouveaux noms⁴¹. Dans un autre cas, le baptême a lieu pendant un mariage. Dans l'église *Makutano Kenya Israel* de Limuru l'on baptise quelques personnes en attendant l'arrivée des époux. (Limuru, 16 novembre 1997). Un pasteur lit des passages bibliques : les Actes des Apôtres, 1, 5⁴² ; 18, 24⁴³ ; 19, 1-6⁴⁴. Avec ces passages, on veut souligner l'originalité du baptême « de l'Esprit », considéré par les *akurinu* comme supérieur à celui avec l'eau : Jean baptisait avec l'eau, mais Jésus avec le Saint-Esprit. A Limuru, les futurs *akurinu* constituent un seul ensemble aligné (hommes et femmes confondus). Comme à Riruta, ils ont tous déjà leur turban. Au milieu de chansons, le baptiste

⁴¹ Cette cérémonie m'a été racontée par Denis Gateau qui y a assisté.

⁴² « Car Jean a baptisé d'eau, mais vous, dans peu de jours, vous serez baptisés du Saint-Esprit ».

⁴³ Dans ce passage il est question d'un homme instruit qui connaît seulement le baptême de Jean. On commente « Le doctorat n'est pas la véritable connaissance ».

⁴⁴ « Pendant qu'Apollos était à Corinthe, Paul, après avoir parcouru les hautes provinces de l'Asie, arriva à Ephèse. Ayant rencontré quelques disciples, il leur dit : Avez-vous reçu le Saint-Esprit, quand vous avez cru ? Ils lui répondirent : Nous n'avons pas même entendu dire qu'il y ait un Saint Esprit. Il dit : De quel baptême avez-vous donc été baptisés ? Et ils répondirent : Du baptême de Jean. Alors Paul dit : Jean a baptisé du baptême de repentance, disant au peuple de croire en celui qui venait après lui, c'est à dire, en Jésus. Sur ces paroles, ils furent baptisés au nom du Seigneur Jésus. Lorsque Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux, et ils parlaient en langues et prophétisaient. »

impose la main et appelle une personne de son prénom kikuyu, puis avec son prénom nouveau. Ce prénom est une révélation de l'Esprit-Saint au pasteur qui impose la main droite sur la tête de la personne à baptiser et avec la gauche il secoue avec force sa main. En faisant cela il dit « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » en signe de bénédiction⁴⁵. Mais le nouveau nom ne se substitue pas entièrement à l'ancien, il est désormais à côté de celui là. C'est surtout le prénom de la personne « ancienne » qui sera abandonné pour le nouveau prénom chrétien, tandis que le nom de famille restera⁴⁶.

Les étapes de la conversion signent l'entrée de l'individu dans la nouvelle communauté, son nouveau nom marque l'appartenance à une nouvelle lignée, lignée biblique unissant tous les prophètes et les prophétesses dans le même groupe. Le turban est une métonymie (*pars pro toto*) : il symbolise ce qui est nouveau, blanc, pur, dans la personne, à la place de tout l'habit d'autrefois. Le baptême collectif représente aussi une fête, une occasion de se retrouver et de présenter les nouveaux membres à une communauté large réunissant plusieurs groupes *akurinu* : pour cela, il a souvent lieu au milieu d'une cérémonie de la communauté *akurinu* élargie (Noël, mariage). Par conséquent s'amplifie le lien entre les uns et les autres.

Pendant la bénédiction, lorsque le pasteur effectue l'imposition des mains, le Saint-Esprit descend sur les croyants et les « comble » (*to fill*).

5.5. Au cœur des dynamiques familiales

La conversion d'une personne concerne, en premier lieu, sa famille restreinte. L'engagement dans un groupe *akurinu* étant total, l'individu est face à un choix : la rupture avec la famille d'origine conçue dans le sens traditionnel comme une unité d'obligations réciproques est, en quelque sorte, inévitable, mais des continuités familiales s'imposent, surtout si le nouveau converti entraîne des membres de sa famille à l'intérieur de l'église.

⁴⁵ Sandgren obtient des informations sur le baptême de Joshua N'gan'ga Kimani, en 1971 : « *When we are all gathered on Sundays, the candidates kneel in the space between the rows of benches and the baptiser shake hands with each three times. He says that he has baptized them in the name of the Father, Son and Holy Spirit. After him comes the one who confirms laying hands on the candidates and praying God to keep the new name firm and then shakes hands with each three times* » (Sandgren, 1989, pp. 128-129).

⁴⁶ Par exemple : Wanjiru Kamuyu deviendra Mary Kamuyu ou Waigwa Kamau deviendra Paul Kamau. Mais si la personne avait déjà un prénom chrétien, son premier prénom chrétien sera substitué par celui *akurinu* (deuxième prénom chrétien), une Sara deviendra par exemple Esther, un Peter sera désormais Moses.

Certaines règles favorisent la reconstruction des liens. Quand le *mukurinu* est l'homme, sa femme est tenue de suivre le choix du mari, même quand l'homme change de dénomination à l'intérieur d'églises *akurinu*. Les parents qui restent en-dehors du réseau ne seront plus des parents à part entière, même si le lien de sang contribue à garder les individus en relation. Désormais l'église devient principalement le groupe de référence, d'appartenance et d'échange. Si la femme d'un *mukurinu* ayant une position dans l'église a l'obligation de se convertir, le cas inverse (femme *mukurinu* d'homme non-*mukurinu*) ne constitue pas une contrainte pour le conjoint, cependant le cas d'un homme qui affirme avoir été incité à la conversion par sa femme, plus pieuse que lui, n'est pas rare. Parfois le contact avec un membre de la famille élargie, une tante, un cousin *mukurinu* qui devient par la suite une relation privilégiée, ainsi que l'observation de leur comportement vertueux à l'intérieur de leur communauté, peuvent constituer la raison d'une conversion.

Les tensions avec la famille d'origine existent surtout quand il s'agit de jeunes femmes célibataires qui devenant *akurinu* échappent au contrôle de leur parents en ce qui concerne le choix du conjoint. Quand Julia était jeune - raconte archevêque de UAICG (Riruta) - elle était la seule de sa famille à vouloir se convertir. L'affiliation à l'église avait donc rencontré l'hostilité de ses parents⁴⁷.

Mais une famille *akurinu* n'est pas stable pour autant. Elle est traversée par des dynamiques scissionnistes intergénérationnelles qui prouvent l'actualité des tensions entre aînés et cadets. Si la conversion de la génération de ses parents à une église *akurinu* est parfois racontée par le jeune *mukurinu* comme le signe d'une évolution nette par rapport au passé, il revendique lui-même le droit au choix. Mais il n'est pas rare qu'un *mukurinu* souligne avant tout la continuité par rapport à ses parents. Hosea W. d'Huruma (*Holy Ghost Church of East Africa*) raconte que son père, avant de se convertir, était dans une autre église indépendante jusqu'à ce que des prêcheurs itinérants le persuadent⁴⁸. Hosea a grandi dans sa famille *akurinu* et a décidé d'y rester. Parmi ses cinq frères et sœurs, tous *akurinu*, aucun n'a jamais essayé de partir. Pour lui rien n'est plus normal et naturel que de porter un turban blanc. Si la conversion s'identifie étroitement au vécu de la personne et à son évolution depuis sa naissance, sur son

⁴⁷ « *When Julia was young, many problems occurred, but God delivered her. All the other people didn't get saved in her home except her. To get her we went through so much pain and problems* » (David K., Riruta, 19/3/95).

⁴⁸ Nairobi, 14/11/97.

chemin le fidèle reçoit des confirmations ou des encouragements qui le poussent à rester, ou à quitter la communauté. Son cheminement *akurinu* n'est jamais neutre.

Martha M. d'Huruma (*Holy Ghost Church of East Africa*) raconte l'histoire de son père, devenu *mukurinu* vers les années 60, suivi par sa mère. Il apparaît évident que, pour un jeune né dans une famille *akurinu*, la pose du turban en bas-âge ne correspond pas à une véritable conversion qui intervient (si elle intervient) quand la personne est adulte. Pour Martha cette confirmation est arrivée vers 14 ans, époque à laquelle elle milite dans une association chrétienne de l'école (*Christian Union*)⁴⁹. A ce moment elle découvre nouvellement la communauté de ses parents et surtout ses branches nairobiennes. C'est à Huruma, communauté *akurinu* pentecôtisée, qu'elle se retrouve le plus à l'aise. Souvent certains interdits ne plaisent plus aux jeunes *akurinu* qui quittent le groupe de leurs parents pour une église moins « stricte ». Ainsi Peter M., de *Christian Worship Church* (Murang'a) raconte son changement d'église à cause des différences d'opinions avec ses parents, eux-mêmes des *akurinu*. « Aujourd'hui les jeunes ont le choix, pas comme mes parents qui ont même menacé de me tuer... »⁵⁰. Le changement d'affiliation religieuse entraîne des conflits évidents au sein du groupe familial pour la simple raison que l'affiliation religieuse est en compétition avec les structures de parenté car elle se propose comme alternative.

Ayoub M. d'Huruma, lui, est né et a grandi dans une famille *akurinu*, ses frères et sœurs sont également *akurinu*. Si un moment de doute a traversé sa vie, il est vite rentré dans l'ordre familial : « J'ai laissé le turban pendant une seule journée dans ma vie, à 19 ans, raconte-t-il. Mes amis m'avaient influencé et je ne comprenais pas pourquoi je ne pouvais pas faire certaines choses. Mais quand j'ai pris la décision j'ai compris »⁵¹. Selon Ayoub, Dieu indique le chemin aux individus, « cependant une personne doit faire un pas individuel pour être sauvée »⁵². Sa vie, comme celle de Martha et de Hosea, est l'exemple du mariage heureux entre lignée et religion. Mais quand un jeune fait un choix différent des parents, la famille et la lignée seront mises à distance. Le jeune est libre dans son choix, considéré comme un développement naturel de sa personne.

⁴⁹ Nairobi, mars 1998.

⁵⁰ « *The choice is today given to the young, unlike my parents who threatened even to kill...* » Murang'a, Mukuyu, 1 maggio 1998. A Murang'a les tensions aînés-cadets sont particulièrement ressenties.

⁵¹ Nairobi, 18/5/98.

⁵² Nairobi, 18/5/98.

Joseph W. d'Huruma est aussi « né avec le turban » et a côtoyé longtemps l'église de ses parents. Pendant les premiers années cela lui semblait tout simplement naturel, mais quand il a commencé à étudier la Bible il a trouvé des différences par rapport à l'interprétation de l'église de ses parents à Murang'a. C'est un prétexte classique pour le détachement et l'adhésion à un nouveau groupe ou pour sa fondation. Joseph s'est donc affilié à une communauté soi-disant plus ouverte. Il faut souligner que le besoin de s'affranchir de ses parents est justifié plus facilement quand il s'agit de jeunes hommes, les jeunes femmes étant plus sujettes à la pression familiale.

Pendant les entretiens on aborde souvent un problème fortement ressenti, cette « hémorragie de jeunes » causée par une éthique dure. Le doute travaille ceux qui ont vécu le turban comme une imposition mais n'ont pas opté pour une autre église, comme dans le cas de Naomi K., la fille de l'archevêque des *United Assemblies of Israel Church of God* (Riruta). Elle a reçu le turban étant petite, par sa mère, puis à l'école elle l'a enlevé, pour le remettre peu après. Elle était célibataire et avait le turban quand elle a accouché : à l'époque Naomi est restée dans l'église de son père pour élever sa petite fille, mais est partie quand son enfant est décédée. Le calvaire de Naomi, ses aller-retours quant à son identité *akurinu* prouvent la difficulté de choisir pour une jeune femme qui oscille entre le dedans (mariage régulier mais imposé, procréation légitime, inscription dans une lignée) et le dehors (relations plus libres avec des personnes entièrement de son choix, mais statut de mère célibataire).

5.5.1. La redéfinition de la parenté d'un fondateur : la création du noyau croyant

L'homme qui est appelé à être leader consacre sa vie et son travail à la croissance de son église. Les conséquences dans sa famille ou sa parenté sont importantes et immédiates. J'analyse ici le cas de David K. et de sa famille comme le modèle d'un groupe dans lequel l'église s'est fondue avec le lignage du prophète. Celui-ci a converti sa propre mère, ses sœurs et presque tous ses frères. La prééminence de la conversion du côté des femmes est significative et prouve que la logique lignagère est à la base de la création d'une communauté *akurinu* : la mère veuve dépend économiquement de son fils, mais c'est à travers la mère que le fils hérite de la terre de son père. L'inscription dans la nouvelle lignée de la mère profite aux deux : la mère pourra bénéficier de son aide en tant que mère légitime et aussi en tant que « mère de l'église », le fils prétendra légitimement à la terre. Les sœurs de David K., mères célibataires d'un certain âge, en gravitant dans la famille de leur frère aîné continuent à

disposer de la terre familiale et du réseau d'entraide. Une raison de fierté personnelle réside dans l'entreprise de conversion de ses proches de la part d'un nouveau leader : celui qui n'est pas capable de convaincre sa mère, sa femme, sa sœur, comment peut-il prétendre de convaincre et guider les autres ? Le prophétisme *akurinu* s'inscrit donc dans la continuité de l'éthique du bon *pater familias* kikuyu qui, pour être leader d'un groupe, devait prouver son aptitude comme chef de maison (Kenyatta, 1992, (I° 1938)).

Une redéfinition de la parenté est donc implicite dans la création de la nouvelle communauté qui se comporte comme un lignage. Ainsi, après la conversion de son *nyumba* (famille nucléaire) le leader essaiera de convertir ses frères (donc aussi leurs femmes) et sa parenté élargie. Il mettra ensuite le turban à ses enfants.

Cependant, dans plusieurs cas rencontrés, les enfants d'un leader *akurinu* demeurent membres d'une église missionnaire ou indépendante. Une telle défaillance, apparemment étonnante en ce qui concerne la descendance même d'un leader, est à comprendre selon la logique des « réseaux alternatifs ». Un père *mukurinu*, chef d'une église d'élus qui font de leur choix religieux un choix de vie, ne pourra pas exercer de pression sur un enfant qui refuse la vie *akurinu*. L'être ou pas l'être doit rester un libre choix. Le parent peut conseiller son enfant mais ne peut pas l'obliger. En outre, le père sait que, lorsque ses enfants prétendront à une quelconque position prééminente dans l'église, ils créeront des déséquilibres et éventuellement des ruptures « générationnelles ». Mais surtout, en « plaçant » ses enfants dans d'autres églises (surtout missionnaires ou des églises indépendantes importantes ou encore des communautés pentecôtistes nouvelles), cette famille pourra recevoir de l'aide dans d'autres réseaux que ceux *akurinu*. La logique de la conversion *akurinu*, plutôt que de se proposer comme alternative ou substitutive, offre la participation à un réseau supplémentaire, s'ajoutant aux autres, déjà nombreux, de l'époque actuelle : l'ethnie, la famille, l'école... Pour cette raison certaines églises *akurinu* ne suivent pas du tout le schéma familial de *United Assemblies of Israel Church of God*. Bahati et Huruma sont plutôt des églises dont les fidèles appartiennent à une classe sociale moyenne, dont les jeunes sont tous éduqués, mais aussi tous Kikuyu. C'est en effet à l'intérieur de la kikuyauté, à travers la tendance à ordonner selon les classes d'âge, la génération et les échelons sociaux, mais aussi à travers une morale influencée par la notion de pureté que s'exprime la différence de la conversion *akurinu*. Le réseau *akurinu* a donc ses lois, différentes, au moins en partie, de celles d'autres réseaux : c'est dans

le créneau restreint des divergences et des écarts que se joue la « variation *akurinu* ». Elle ne s'oppose pas systématiquement, mais elle se pose toujours par rapport à des éléments culturels qui lui sont proches, mais pas identiques.

5.6. La « bête noire » des *akurinu* : la conversion du Blanc

Dans les récits des visions et des rêves de conversion *akurinu*, l'intrusion du « blanc » n'est pas négligeable. Parfois il s'agit d'une couleur : la lumière, le blanc brillant des habits ; autrefois la personne apparue en rêve est « un Blanc » tout court, habillé en clair ou en kaki à la coloniale. Le blanc signifie d'abord pureté et divinité, comme la neige de la montagne sacrée (le mont Kenya qui brille) ou la poudre *ira* (poudre blanche symbolisant la neige de la même montagne) utilisée pour bénir les jeunes circoncis. A l'origine, cette obsession du blanc n'est donc pas liée à celle de l'émulation et de la soumission culturelle mais au besoin de souligner la pureté.

Par le fait de se revêtir d'habits nouveaux et immaculés, le rituel de purification préalable à la conversion prend des significations métaphoriques : le Noir devient blanc en se purifiant et ressent le désir de tester sa nouvelle identité en rendant le Blanc semblable à lui. Sera-t-il capable de le convertir comme un jour il l'a été ? Le Livre apporté par le Blanc et que le Noir s'est approprié sert à ce dernier à « reconvertir » le Blanc impie et obtenir, par conséquent, les honneurs d'un tel acte.

Dans les églises *akurinu*, la conversion concerne tous les visiteurs et, plus particulièrement, le Blanc ou la Blanche qui se présente avec un statut « d'érudit » sont soumis à la loi d'un autre savoir lorsque la connaissance acquise est opposée au savoir divin. La participation de l'étranger aux cérémonies et son intérêt pour la communauté sont interprétés d'emblée comme un signe et utilisés en tant que tel. Combien de fois ai-je entendu la phrase prophétique : « Nous avons prédit ton arrivée ». Et même en demeurant mécréante, me voici plusieurs fois mêlée aux histoires *akurinu* des églises que je fréquente au même titre que d'autres conversions « blanches ». Dans l'Eglise de l'Esprit de Lenana le pasteur, Elinjia M., a souvent répété à ses fidèles le récit de notre rencontre « miraculeuse ». Ses prophéties répétées concernent mon rôle d'évangéliste de mon pays, l'Italie. Ses affirmations sont corroborées par d'autres exemples : d'autres femmes blanches sont déjà *akurinu*. L'une d'entre elles lui a

dit que, dans son pays, elle avait eu une vision : Dieu lui avait montré une femme avec un turban blanc. En Afrique elle s'était rendue dans cinq églises différentes jusqu'à ce qu'elle rencontre la femme avec le turban de son rêve. Elle s'était donc convertie. Elinjia M. aurait aussi rencontré cinq hommes blancs qui voulaient devenir *akurinu*. En effet, il affirme que dans la Bible il est écrit que les noirs vont « sauver les blancs »⁵³. A Riruta ma présence est expliquée comme un facteur de bénédiction explicite : « L'église est bénite - dit le Pasteur Jacob - parce que même des blancs y viennent ». Mais de quelle bénédiction parle-t-on si ce n'est pas celle d'un nouveau réseau, le mien ? L'aide matérielle apportée par un blanc s'échangerait avec sa conversion et avec sa position de prestige au sein d'une église.

Ce sont toujours les femmes qui me proposent la conversion de manière explicite, comme l'impose la coutume. Sara, la « mère de l'église » la plus importante d'UAICG, est chargée d'accueillir les femmes au sein de la communauté. Elle me demande de devenir membre et, à ma demande de précisions elle répond qu'il faut faire précéder la conversion par l'excision : « Si tu deviens *mukurinu*, tu viens et tu te fais exciser ! » me dit-elle en riant. Elle sait bien qu'une telle éventualité n'est pas envisageable pour une femme blanche, mais une conversion « sans l'opération » serait sans doute possible pour moi.

Parfois on souligne d'un ton paternaliste que mon manque d'intérêt pour la conversion ainsi que mon penchant pour l'éducation en opposition avec la « vraie connaissance » nécessitent un changement. C'est la position des *akurinu* « instruits » de l'*Akurinu Student Fellowship*, en particulier Mary N. et Joseph W., qui, lors de notre deuxième rencontre, me parlent solennellement et affirment qu'ils doivent me poser la question de ma conversion.

Mes réponses négatives ne changent en rien leurs tentatives répétées puisque dans un « contexte miraculeux » la conversion peut se faire d'un moment à l'autre et l'impromptu n'a rien d'étonnant.

⁵³ Lenana, 17/7/1994.

5.7. Conclusion : la conversion comme choix social

La conversion intervient pour restabiliser un dispositif déséquilibré et certains éléments précoloniaux - deuxième naissance, initiation, changement d'affiliation religieuse - sont reinterprétés grâce au nouveau schéma chrétien de la renaissance. La conversion sert donc à « institutionnaliser » un nouveau système de croissance sociale kikuyu. Les akurinu reconstruisent les échelons qui donnent accès à des statuts progressifs et les entourent de nouveaux rituels, rééquilibrent le rôle parallèle des hommes et des femmes⁵⁴, donnent une place aux jeunes et aux anciens. La recomposition sociale touche toutes les composantes sociales et répond à une classification selon des critères naturels (âge, sexe) combinés avec des critères sociaux (mariage, naissance des enfants) et d'autres totalement acquis et personnels (les dons de l'Esprit).

La possibilité de se construire individuellement, selon ses qualités personnelles était déjà reconnue à l'époque précoloniale (mais fonder un lignage n'était pas donné à tout le monde) lorsque la dépendance marquée des rôles définis était la plus forte. L'accent mis actuellement sur des qualités personnelles est décisif, mais toujours nuancé par une forte appartenance au groupe.

La conversion est un passage intime et social progressif, mais se présente souvent sous la forme d'une rupture par rapport au passé, à la barbarie d'avant. Le fidèle subit en réalité une transformation graduelle qui s'achève, dans un premier moment, avec l'acceptation d'une nouvelle foi (le verbe « croire » désigne le consentement à l'appel de Dieu). Croire signifie également se soumettre au jeu des doutes et des confirmations, quand l'individu s'exerce implicitement à pratiquer les règles strictes de l'église avant de les accepter définitivement⁵⁵. Par la suite, la conversion devient un tel acquis pour le converti qu'il ne pourra pas

⁵⁴ « Certaines coutumes ont été abandonnées au nom de leur archaïsme ou de leur barbarie mais on oublie aussi qu'elles conféraient une place et une identité que plus rien maintenant ne vient marquer. C'est un des mécanismes retors par lesquels la position sociale de la femme s'est trouvée affaiblie... Des constats proches pourraient être dressés dans les problèmes du versement de la compensation matrimoniale, de la filiation et de la reconnaissance de paternité, et de l'héritage, le droit moderne n'a pas réussi à compenser des déséquilibres dont l'existence même échappe d'ailleurs à nombre de juristes » (Peatrik, 1998, p. 68).

⁵⁵ Le thème de la Mission 1997 de l'*Akurinu Student Fellowship* est : « Enlève la vieille nature pour vivre une vie sainte dans la pureté et la justice » (*Put off the old nature so that you can live a holy life of purity and righteousness*, Ephésiens 4, 17-25 ; Hébreux 12, 1-2 ; Colossiens 3, 1-11).

prendre ses distances par rapports à ses effets : la conversion et la vie ont désormais fusionné⁵⁶.

A travers la confession de ses péchés, moment crucial du processus de conversion, l'individu partage avec le groupe sa culpabilité. La communauté accompagne l'individu dans la prise de conscience de sa responsabilité vis-à-vis de ses choix et de ses fautes et le soutient. Chacun, à travers son dialogue individuel avec l'Esprit purificateur de Dieu, est confronté à la nécessité de trouver chez ses semblables les mêmes faiblesses. Cette recherche obsessionnelle et jamais achevée de la pureté (physique ou morale, morale et physique) est le signe d'un malaise à assumer son identité post-moderne⁵⁷: le refus du contact avec l'autre, typique des akurinu de Murang'a marque plutôt l'indécision entre la persécution et la culpabilité, tandis que la majorité des akurinu de la grande ville, à travers la quête de la pureté morale individuelle, met à l'épreuve cette nouvelle conscience de soi.

Même si la conversion est vécue a posteriori comme nécessaire, elle dépend en réalité de ce choix personnel, conditionné, il est vrai, par certains éléments socioculturels, mais par rapport auxquels la personne est libre. L'entourage proche est ainsi remodelé selon le critère d'une dépendance moins forte et l'accès au reste de la société est réglé. L'église devient le groupe des affinités et des échanges prioritaires : le réseau principal de l'individu est donc un réseau choisi, non plus imposé comme celui du lignage. Si certaines communautés englobent la parenté réelle à l'intérieur de l'église, d'autres reconstruisent et réinventent leur parenté. Même si on affiche une prise de distance extrême par rapport au groupe du sang⁵⁸, de tels réseaux ne sont pas totalement écartés et l'affiliation akurinu devient un réseau de plus parmi tous les réseaux possibles.

⁵⁶ « They believed, in most cases, that the changes that had taken place were so through that they needed little explanation... The effects of these conversions on the lives of members were not specified. Conversion and life had merged » (Jules-Rosette, 1976, p. 139).

⁵⁷ Certaines tendances bio-extremistes ou yoga dépendantes dans la société occidentale qui organisent autour du binôme pureté-impureté sont le signe d'un même malaise vis-à-vis de la métaphysique de la faute. Notre société « sans Diable » est obligée de trouver des nouveaux coupables au mal et à la maladie.

⁵⁸ « Et vous, on vous a dit de quitter vos gens, vos parents, peut-être parce qu'ils ne sont pas sauvés et vous les avez quittés comme Abraham. Quand on a dit à Abraham de quitter ses gens, il a écouté la voix de Dieu » dit la pasteur Jacob K. de *United Assemblies* dans son prêche (Cérémonie du dimanche, Riruta, 5/11/95).

La conversion essaye donc de remettre « chacun à sa place », mais selon un ordre répondant à des critères différents, notamment à cause de l'importance nouvelle donnée à l'individu. Ces processus à la fois d'organisation et d'individualisation se remarquent de façon décisive dans les cérémonies.

6. Du rite à l'éthique : la pureté impossible ?

Le « spectacle » des cérémonies religieuses permet à l'observateur d'examiner (lat. spectare, regarder) et de vérifier les structures en jeu et ainsi faisant, les hypothèses avancées jusqu'ici. Ainsi, l'ordre et la pureté apparaissent comme des préoccupations toujours fondamentales, résultat des changements de relations entre les individus et leurs espaces, sociaux et physiques. Il s'agit à présent d'un nouvel ordre : chacun est à sa place, mais la place de chacun n'est plus la même. Chacun a son rôle, mais progressivement chacun devient plus autonome pour essayer de composer avec la modernité. Ainsi, la pureté de chacun demeure entièrement la sienne, non plus celle de l'autre, selon un « mode de subjectivation » par lequel les fidèles se constituent progressivement en tant que nouveaux sujets moraux (Marshall-Fratani & Péclard, 2002, p. 8). Finalement, cette pureté tant cherchée, est-elle possible ?

Ce chapitre est divisé en deux parties, une brève partie introductive qui aborde les lieux physiques du culte et introduit le compte rendu de différentes liturgies et une deuxième partie, dans laquelle j'expose et commente plusieurs cultes. Qui sont ces individus représentés dans leur action rituelle ? Comment s'articulent les changements qui ne sont pas uniquement d'ordre religieux mais, avant tout, social et politique ? Comment la subjectivation dans les rapports entre les individus s'exprime dans l'action religieuse ? Et quelle est la place de la communauté ? Une dialectique spécifique et particulière entre les individus et leur groupe est ici représentée dans la pluralité des actions cérémonielles à travers le système qui place d'un côté le pur et de l'autre l'impur. Cependant la pureté, rituelle et morale, demeure aujourd'hui difficile à atteindre et sa recherche exténuante et sans fin.

6.1. Les lieux sacrés : l'espace et le temps ordonnés

La recherche d'ordre est un souci majeur et concerne tout d'abord le temps et l'espace des cérémonies. L'église est, comme tout bâtiment, un espace délimité et clos divisant le dedans du dehors. Cette séparation est significative, même lorsqu'il s'agit d'une église en plein air délimitée tout simplement par le cercle des fidèles. L'église, même la symbolique, constitue toujours un espace sacré et donc différent du territoire qui l'entoure. Certains changements récents dans la syntaxe de l'espace *akurinu* sont à signaler : si l'économie le permet, dans ces églises on passe définitivement de l'espace en plein air au bâtiment. Dans ce dernier, l'espace est rectangulaire, tandis que les cérémonies en plein air respectent un espace circulaire. Le rituel dans un intérieur constitue pour les *akurinu* un événement qui remonte aux années 30-40. Avant, les habitants de la Province Centrale étaient habitués aux rites en plein air, sous un arbre sacré. A l'époque coloniale, le choix du bâtiment de culte est aussi motivé par les persécutions subies ainsi que par le besoin de secret, d'intimité et de clôture par rapport à l'extérieur. En outre, le bâtiment est un clair symbole d'achèvement et d'enracinement. Mais encore aujourd'hui, même quand ils possèdent un édifice pour le culte, les *akurinu* prêchent de temps en temps en plein air, avec le but affiché de faire de nouveaux convertis.

La construction d'une église est le résultat des efforts économiques et des cotisations des membres. Elle représente aussi un lien à la terre, au sol sur lequel elle est construite, acquis par l'église à travers le même effort commun et devenu le symbole de l'existence même de la communauté. Avec la possession d'une terre, l'église devient donc moins métaphorique et plus concrète. Il est opportun d'insister sur la nature communautaire de la cotisation et sur le fait que seule la communauté réunie offre la possibilité de réaliser le rêve de construire un bâtiment. Le choix du lieu est lié, surtout en contexte urbain, à divers facteurs : la disponibilité du lotissement pour construire, la proximité d'endroits fréquentés (place, marché, carrefour...) et bien évidemment la proximité de l'habitation du leader et de la majorité des fidèles. C'est grâce au déploiement de l'entraide et des réseaux, surtout à l'intérieur, parfois à l'extérieur¹ de la communauté religieuse que le bâtiment sera construit.

¹ Les *akurinu* affirment qu'ils ne bénéficient pas d'interventions externes (aide de l'Etat ou d'églises étrangères). Dans la plupart des cas, ceci est vrai, mais HGCEA (Huruma, Nairobi) a bénéficié de l'aide d'une église pentecôtiste. A UAICG (Riruta, Nairobi) et AIC (Mukuyu, Murang'a) les fidèles parlent d'un aide de la part d'un groupe d'opposition au gouvernement d'Arap Moi. Il s'agit toujours de financements ponctuels.

Une fois la construction achevée, la logique d'exclusion devient plus marquée : le « dedans » et le « dehors » sont fortement opposés par les murs qui les séparent, tandis que les cultes en plein air symbolisent la visibilité, veulent attirer les gens et soulignent la communion avec l'entourage humain et naturel. Une cérémonie sous un arbre implique une relation bien différente entre les individus de l'église et les autres, ainsi qu'entre les fidèles et l'environnement naturel, surtout les arbres. Le passage à un espace totalement construit, approprié et apprivoisé par l'homme entraîne un sentiment de maîtrise accrue de cet espace et celui de l'éloignement, au moins temporaire, de l'extérieur, éloignement symbolisé par la fermeture de portes et fenêtres. L'espace construit implique la tentative de reconstruction et de réaménagement des positions dans un espace nouveau.

Les bâtiments *akurinu* destinés au culte ont une forme rectangulaire, tandis que les espaces cérémoniels en plein air sont circulaires. Dans l'espace rectangulaire comme dans le circulaire, la droite et la gauche (déterminées dans l'espace circulaire par l'entrée) organisent toujours les rapports entre les fidèles. A l'intérieur d'un espace rond et cyclique, les individus représentent métaphoriquement leur chemin dans la vie : leur naissance, les étapes saillantes de leur vie et la mort ainsi que le passage dans le monde d'en bas et la renaissance à travers la descendance. L'espace circulaire est donc aussi hiérarchisé, grâce à la position par rapport à l'entrée, et la droite est plus noble que la gauche : à droite siège un supérieur, à gauche un inférieur, les femmes sont donc à gauche par rapport aux hommes et le plus jeune est toujours à gauche de son aîné.

La préférence actuelle pour l'espace rectangulaire dérive de l'influence des églises missionnaires et des espaces « occidentaux ». La valeur symbolique d'un tel choix n'est pas neutre : l'organisation binaire kikuyu évoquait déjà un territoire divisé en deux, l'église rectangulaire suggère maintenant l'inscription dans un espace progressif, évolutionniste, ayant un point de départ et un point d'arrivée. Ce nouvel espace cache une rupture fondamentale de la conception de l'histoire: du cycle à la progression, du monde au paradis, la rupture symbolique est accomplie, il n'y a plus le retour des ancêtres, ni bienveillants ni malveillants. L'histoire est désormais orientée vers l'instauration de l'unique autorité de Jésus Christ sur toute la planète (De Surgy, 2000, p. 48).

L'heure de début et de fin des cérémonies du dimanche est plus ou moins la même pour toutes les églises visitées, de 11 heures à 15 heures environ. L'heure tardive du début est liée essentiellement à la nécessité de donner aux membres les plus éloignés la possibilité de rejoindre l'église. En outre les femmes, constituant souvent plus de la moitié des fidèles, doivent accomplir leurs travaux à la maison avant de se rendre au culte. Les fidèles arrivent avec les transports publics, à pied en Province Centrale. Dans les communautés en question, une partie des membres habite dans un endroit proche du lieu de culte, d'autres arrivent d'endroits différents plus ou moins proches².

La durée des cérémonies, quatre à cinq heures, est aussi à remarquer. Elle correspond à la nécessité d'entendre les témoignages d'un grand nombre de personnes, de leur lire et expliquer les préceptes bibliques d'une manière accessible, d'accorder du temps à l'amusement, à la danse et à la musique. Les étapes des cérémonies prévoient des éléments récurrents (prière, sermon, témoignages, prière de guérison) où l'influence des églises pentecôtistes est évidente, et des espaces libres et spontanés (chanson, danse) qui se nichent entre les autres éléments.

Les sautilllements sur place constituent la danse typique des *akurinu* qui peut se poursuivre pendant plus d'une demi-heure sans interruption dans le but de chauffer l'ambiance et de prédisposer les fidèles à la descente de l'Esprit. La danse est, pour les *akurinu*, un des plus importants modes d'expression. Les groupes ont des musiques légèrement différentes, mais certains traits sont unifiants : la danse est plus calme au début et à la fin de la cérémonie, elle est plus frénétique avant la descente de l'Esprit-Saint. Quand ils célèbrent en plein air, ils se livrent toujours à des danses effrénées et enthousiastes qui les distinguent de tout autre groupe religieux. En ce qui concerne la danse dans les églises *akurinu*, il n'existe aucun tabou³.

² L'exemple de *United Assemblies of Israel Church of God* (Riruta) est le suivant : la moitié des 45 membres interviewés habite Riruta ou Kawangware, pas loin de la maison du leader, mais l'autre moitié habite plus loin, dans les bidonvilles limitrophes ou à la campagne. Ces derniers doivent parcourir une longue distance pour se rendre à Riruta. Leur choix de fréquenter la communauté de David K. n'est donc pas lié au facteur géographique, mais à d'autres raisons : parenté, réseau d'aide, appréciation du leader et de ses fidèles, habitudes.

³ A l'époque coloniale, les danses kikuyu, véritable mode d'expression de leur art et de leur civilisation ont subi de dures répressions missionnaires à cause de leur soi-disant lascivité. L'amour pour la danse est parfois considéré aujourd'hui comme un manque de sérieux par certains chrétiens sauvés : « *I used to like wild music and dancing so much. Since conversion the music doesn't come to me. You control yourself. Now I listen to gospel music and I do not dance so much* » (Gladys O., Nairobi, 12/97).

La spontanéité caractérise plus précisément l'aspect musical. Comme le dit Mullings pour l'Eglise du Messie (*Church of Messiah*, Ghana) « *during the service any member of the congregation may spontaneously begin a song, which will then be taken up by the entire congregation* » (Mullings, 1979, p. 73). Cette liberté s'exprime, aussi à des degrés différents, dans les expressions corporelles.

6.2. Relations communautaires : le jeu des cérémonies

Les fidèles entrent parfois par des portes différentes, les pasteurs par une porte ouverte sur le côté leur permettant d'accéder directement à l'espace le plus sacré, les autres par la porte de fond. Il est aussi fréquent que les hommes et les femmes utilisent des accès différents. Bien que l'ordre et la séparation des sexes soient absolument incontournables, ils peuvent être remis en cause par d'autres facteurs, par exemple la nécessité de permettre à un étranger de suivre la cérémonie de près.

Avant la cérémonie les fidèles accomplissent certains actes qui peuvent varier. Il est fréquent qu'ils ôtent leurs chaussures avant d'entrer dans l'espace cérémoniel. Ce geste est accompli dans les églises rurales et dans certaines églises urbaines. Les fidèles des églises de classe moyenne (Bahati, Huruma et l'ASF) gardent leurs chaussures à l'intérieur de l'église.

Dans certaines communautés *akurinu*, les hommes enlèvent leurs turbans pendant la cérémonie, mais seulement en cas de cérémonie à l'intérieur, pas dans un *open air*. Souvent les leaders arrivent habillés normalement à l'église et mettent leurs tuniques à l'intérieur du bâtiment ou bien dans une salle annexe.

A travers la présentation des cérémonies j'esquisse déjà une interprétation : je présente d'abord les cérémonies dans lesquelles l'interaction entre les fidèles est la plus forte, la progression allant dans le sens d'une « particularisation » de la relation avec Dieu. C'est dans les églises qui empruntent le plus au modèle pentecôtiste que cette subjectivation est la plus marquée.

6.2.1. Christian Worship Church : cérémonie du dimanche en plein air⁴

La cérémonie dure de 11 heures à 15 heures⁵ dans un espace en plein air, à l'ombre de 2 grands arbres. L'église est constituée d'un périmètre délimité par du fil de fer soutenu par des pôles en bois. Tout autour il y a des bancs en bois pour les membres de l'église. Une ouverture permet aux gens de rentrer. A gauche de cette ouverture, à l'intérieur du périmètre, il y a des gens qui ont gardé leurs chaussures, tandis que les autres les ont enlevées. A droite de l'entrée il y a les femmes puis les hommes, le leader est au centre et à sa droite il y a d'autres hommes. Au début de la cérémonie sont présents une dizaine d'hommes et une vingtaine de femmes. Deux tambours et des instruments métalliques sont posés à terre et seront utilisés pendant les séances musicales.

Ici la surface a été exceptionnellement clôturée, l'espace intérieur est extrêmement ordonné : les hommes sont séparés des femmes et chaque sexe est ordonné par rapport à l'âge, les femmes sont à gauche du pasteur, selon l'âge et la position sociale. Les fidèles forment un cercle, dont le début est situé à droite de l'entrée.

On nous fait asseoir parmi les femmes. Je suis accompagnée par Carolyne Wanya qui me fera une traduction simultanée des thèmes principaux de la cérémonie, entièrement en kikuyu.

La langue demeure inchangée tout au long du culte. Aucun des présents parle l'anglais assez couramment pour oser une interprétation simultanée. A Nairobi, les *akurinu* utilisent au moins deux, voir trois langues dans leurs cérémonies : le bilinguisme apparaît rigoureusement lié à la grande ville.

Le pasteur Zacharia I., leader de l'église, commence avec une prière : il appelle Dieu, invite et accueille les membres à la cérémonie. Cette prière introductive marque l'ouverture de la cérémonie ainsi que la bénédiction des participants puisque, à travers cette invocation à la divinité, l'Esprit est appelé à descendre sur l'assemblée des croyants et à les accompagner pendant toute la durée de la cérémonie. Les fidèles commencent tout de suite à chanter, un homme affirme : « *Quand tu ne danses et ne chantes pas, tu empêches les autres de recevoir la bénédiction* ».

⁴ Murang'a (Province Centrale), 3/5/98.

⁵ La durée de la cérémonie n'est pas exceptionnelle : dans les églises *akurinu* les fidèles ne se rassemblent pas pour moins de quatre heures.

Pendant toute la cérémonie, la femme du leader a insisté pour nous faire participer activement : elle voulait que nous sautions comme les autres fidèles et nous reprochait de nous limiter à battre les mains en restant debout sur place.

La cérémonie à laquelle nous assistons s'inscrit entièrement dans primauté de l'observance rituelle. La souillure est conçue comme physique et physiquement contagieuse. Nous sommes déjà perçues comme impures : deux femmes, seules, instruites et non-*akurinu*, nous ne suivons pas bien les règles de l'église. Cette combinaison de facteurs pourrait empêcher l'Esprit de descendre : ceci est le message qu'on nous communique, un message qui tend à décharger sur nous la faute d'un événement cérémoniel non réussi. On essaye donc de nous culpabiliser et de nous faire croire que notre péché peut contaminer les autres. Pendant toute la cérémonie nous faisons l'objet de remarques de la part de la femme du leader qui est censée s'adresser à nous puisqu'elle a la charge d'accueillir les étrangers, d'autant plus que nous sommes deux femmes.

Le même homme affirme : « *Si vous croyez, vous serez béni, dit le Seigneur* ».

La chanson qui suit a comme thème « Heureux sont ceux qui parlent avec le Seigneur en eux ». Pendant la musique on assiste à plusieurs phénomènes de descente de l'Esprit-Saint sur les fidèles. La femme du Pasteur est prise tout de suite par l'Esprit, elle vacille en dansant, le corps est rigide. Les autres disent : « *Elle est en train de nous purifier* ».

La femme saute chez les uns et chez les autres et parle en langues, plusieurs interprètes traduisent ce qu'elle dit à travers la glossolalie. Il est très difficile de comprendre ses mots : tout comme l'interprète, elle s'approche des gens et leur parle à l'oreille.

L'Esprit manifeste sa puissance en prenant place parmi les gens : il communique et fait communiquer. L'interdépendance des uns et des autres est particulièrement significative. Si la femme du pasteur a le pouvoir de purifier les gens grâce à l'Esprit, elle n'est pas seule dans cette entreprise, sa glossolalie se doit d'être interprétée par d'autres membres, les visionnaires (*arathi*) ayant le rôle de rationalisateurs de la transe : ceux-ci comprennent ce que la femme du leader affirme, ou plutôt ce que l'Esprit lui insuffle, puis ils le communiquent à la personne intéressée. La femme du pasteur subit le pouvoir de l'Esprit et ne peut que communiquer le

message envoyé, tandis que les « interprètes » n'étant pas « pris » grâce à leur don traduisent ce que la femme leur confie dans sa langue mystérieuse (pour les autres).

L'Esprit agit différemment quand il prend les personnes : il descend sur toute l'assemblée, il saisit les uns, les femmes et les jeunes, de manière particulièrement forte, il donne à d'autres le don de l'interprétation, à d'autres celui de la chanson ou de la guérison. L'Esprit n'oublie personne.

D'autres personnes tombent sous l'emprise de l'Esprit-Saint : une jeune femme commence à marcher en vacillant et parle en langues, elle émet également des rugissements et se tient le dos. Elle vient vers Esther W., la femme *mukurinu* qui nous a accompagnées à la cérémonie et qui est assise avec nous ; elle lui parle en langues. L'interprète « traduit » ce que la jeune femme vient de dire : « *N'écoute pas les mauvaises langues* »⁶.

Petro M. qui nous avait précédemment dit être un visionnaire (*seer* en anglais) est celui qui interprète le plus. Les « visionnaires » sont déjà nommés par Kenyatta (1992, (I°1938)) et Leakey (1977) comme étant des devins-guérisseurs à l'époque de leurs enquêtes (début XIXème siècle). Il s'agit d'hommes (plus rarement de femmes) en communication avec Dieu pour le bien-être de la communauté. Petro M. essaye de nous convaincre de son pouvoir à plusieurs reprises : tout d'abord il affirme avoir prédit notre arrivée ; puis, avant la cérémonie, il me dit qu'il sait que j'ai mal au ventre et se propose de me soigner⁷. Pendant la cérémonie il est très activement engagé à déceler les maladies parmi les fidèles ainsi que parmi les observateurs externes. Petro constitue la force spirituelle de l'église, celui qui a le don de voir et d'interpréter les volontés de l'Esprit.

Avant les guérisons, Petro interprète la glossolalie. La conversation entre la personne prise par l'Esprit (la jeune femme), l'interprète (Petro) et le destinataire du message (Esther) permet de comprendre qu'il s'agit là d'un malaise entre deux personnes (la jeune femme et Esther) et de la tentative de le résoudre de la part du visionnaire.

⁶ Esther W. nous avait précédemment raconté que cette jeune femme était la maîtresse de son mari.

⁷ J'avais effectivement mal au ventre, néanmoins mes doutes par rapport à ses pouvoirs restaient trop marquées pour accepter des soins publics.

Toute la communauté doit être au courant des querelles entre Esther et la jeune femme, accusée d'être la maîtresse du mari d'Esther, Peter M., qui est aussi présent à la cérémonie. Dans le contexte rural, l'homme décide du sort d'un ménage et peut changer d'épouse facilement. Peter M. est polygame, bientôt il quittera Esther W.⁸, peut être pour la jeune femme.

Pendant la cérémonie, le diagnostic de Petro va nettement contre Esther : c'est elle qui a des mauvaises pensées puisqu'elle croit à des « mauvaises langues ». C'est elle la fautive, il le lui dit en essayant ainsi de la culpabiliser.

Un jeune homme est, lui aussi, pris par l'Esprit et parle en langues, mais personne ne traduit. Une femme se lève et prend un tambour, elle souhaite la bienvenue aux gens qui n'appartiennent pas à l'église. Elle commence à chanter en frappant sur le tambour. Un homme enchaîne avec une autre chanson : « *Alléluia, nous nous rencontrons au Paradis* » ; un autre dit : « *Ils sont en train de prier pour Esther W., elle a commis des péchés* ».

L'exhortation à bien recevoir ceux qui n'appartiennent pas à l'église est bien accueillie. La tension déjà forte tombe. Pendant cette cérémonie, les *akurinu* sont confrontés à deux sortes de problèmes : la pollution de deux femmes non-*akurinu* (dont une occidentale) venues pour les rencontrer, et celle d'Esther. Cette dernière, bien que *mukurinu*, dérange les autres fidèles parce qu'elle appartient à une autre église *akurinu* de Murang'a (*East Africa Israel Church, EAIC*). Ce fait est particulièrement mal perçu. Le mari d'Esther, Peter M., appartenait aussi à *EAIC* avant de se quereller avec le leader et les *akurinu* de *Christian Worship Church* veulent donc pousser Esther à changer d'affiliation⁹, mais Esther n'est pas d'accord et Peter pense déjà à se trouver une nouvelle femme dans la nouvelle communauté, d'où des manifestations d'hostilité à l'encontre d'Esther pendant toute la cérémonie.

Une chanson est chantée ensuite. La femme du Pasteur continue à aller chez les uns et les autres en vacillant, toujours remplie par l'Esprit. On nous explique : « *Elle va contrôler les gens qui ne sautent pas et qui sont pleins de péchés* ».

⁸ Quelques mois après (juillet 98), Esther m'a écrit dans une lettre que Peter M. l'avait quittée.

⁹ Dans les églises *akurinu* une femme est obligée de suivre son mari.

Les chansons durent au moins une vingtaine de minutes sans interruption. Deux autres femmes sont prises par des convulsions et à nouveau l'interprète affirme qu'il faut sauter, ne pas rester assis, autrement on empêche le Saint-Esprit de descendre.

La musique, le chant et la danse sont doublement associés à l'Esprit : chanter, danser et jouer de la musique servent à appeler l'Esprit mais sont également des manifestations de sa présence parmi les gens qui ont le don de bien chanter et bien jouer. « Ne pas sauter » signifie ne pas avoir l'Esprit en soi et puisque l'Esprit ne se manifeste que dans les personnes purifiées, ceux qui ne sautent pas sont « pleins de péchés » et peuvent contaminer les autres. Voilà une référence à notre impureté, la nôtre et celle d'Esther et ce sont encore des tentatives pour nous culpabiliser. Esther, responsable de notre présence, est irritée par ces remarques : elle ne se lèvera pas pour danser pendant quelques temps, en donnant implicitement raison à ceux qui pensent qu'elle est impure du fait qu'elle « ne saute pas ».

Le leader se lève et parle brièvement, puis demande à Peter M. de lire un passage de la Bible, ce qu'il fait d'une manière incertaine. Après un commentaire, le leader dit : « *Il faut rester dans une église et ne pas aller de l'une à l'autre* ».

Le fait d'aller d'une église à l'autre est à nouveau une critique de notre comportement : pendant notre séjour à Murang'a nous avons visité plusieurs églises *akurinu* ; chaque groupe a essayé de nous empêcher de visiter les autres églises. Cette attitude reflète la forte concurrence qui existe entre les nombreuses églises *akurinu* de Murang'a.

Les fidèles chantent encore, tous ensemble. Le leader invite les gens à saluer et à témoigner. Quelques femmes se lèvent et chacune propose des chansons. A chaque chanson des gens sont comblés par l'Esprit, à tel point que Peter M. demande pourquoi ils se comportent de cette manière. « *Ont-ils peur des visiteurs ? Pourquoi ne se comportent-ils pas comme d'habitude puisque les étrangers ne font du mal à personne ?* »

Des femmes « témoignent » : elles ne donnent pas de véritables témoignages de pénitence, de foi ou de conversion, mais des témoignages en musique. Si elles veulent dire quelque chose, elles le font ainsi de façon métaphorique et impersonnelle à travers les paroles de leur chanson. Pendant les chansons, nous assistons à de nombreuses manifestations de personnes « *envahies par l'Esprit* » (*filled by the Spirit*). La remarque de Peter M. nous fait comprendre

que les gens ne sont pas encore en confiance et ont peur de la contagion (*thahu*) à cause de notre présence impure assimilée au Malin.

La jeune femme prise par l'Esprit va chez le pasteur, comme si elle avait à lui reprocher quelque chose. L'interprète principal ne traduit pas. En suite il critique ceux qui parlent en langues en faisant semblant d'être inspirés par l'Esprit et aussi ceux qui croient que l'éducation est très importante. Les « témoignages » continuent toujours sur le même registre, ce sont surtout des femmes qui proposent des chansons. Puis Peter M. parle à nouveau : seulement deux chansons seront chantées puisque nous devons repartir pour Nairobi, il justifie alors notre présence, notre recherche. L'interprète semble satisfait par cette explication, il affirme : « *le Saint-Esprit (Roho Mutheru) est descendu sur vous, l'esprit malin (Shaitani) est parti* ».

Notre présence n'arrête pas de susciter des malaises. Il me semble que la jeune femme prise par l'Esprit est fâchée avec le leader qui nous a permis de participer à la cérémonie. Certains semblent mieux nous accepter : le visionnaire refuse de traduire les paroles de la jeune femme. Mais il nous adresse aussi un reproche lorsqu'il critique les gens « éduquées ». Peter M. a le rôle de pacificateur : à travers son explication de notre recherche il satisfait tout le monde. Finalement on déclare que l'Esprit a pu descendre sur les gens.

Les gens continuent d'être inspirés par l'Esprit : un jeune homme court chez les uns et les autres, il vient chez nous, il parle en langues penché sur nous, l'interprète explique « *Dieu veut vous séparer des mauvaises personnes, vous devriez changer* ».

Un autre homme, les bras levés, parle en langues. L'interprète déclare « *Vous avez votre numéro dans le ciel, vous devriez le garder. Quand vous êtes sauvés on vous donne un numéro* ».

Le visionnaire a déclaré que les esprits mauvais sont partis et les fidèles ne se lassent pas de communiquer avec nous à travers l'Esprit. Cette fois l'interprète traduit : « *Vous devriez changer* » nous explique-t-il. Il s'agit de tentatives répétées pour nous pousser à la conversion.

La séance de guérison commence, le leader demande quels sont les malades qui veulent être soignés à travers la prière. Quelques personnes vont s'agenouiller devant lui. Avec le concours d'autres membres de l'église qui forment un demi-cercle, le pasteur lève sa main et prie. La guérison est un moment collectif : les malades sont soignés ensemble, par un groupe de pasteurs qui réunissent leurs forces respectives pour les opposer à celles du Diable. Aucun diagnostic du type d'affection n'est fait au préalable, personne n'est accusé d'avoir causé la maladie, même si les accusations précédentes contre nous, Esther et les gens qui parlent sans « avoir l'Esprit », insinuent que le mal peut être lié à autrui.

Le *seer* continue à déceler les maladies des uns et des autres, mais ce n'est pas lui qui soigne, mais Zacharia I., le leader de l'église. Petro va aussi vers les gens qui se sont réunis à l'extérieur et devine leurs affections. Ils sont environ une centaine, ils n'appartiennent pas à l'église mais sont intéressés par ce qui se passe. Après cette séance on chante une dernière chanson. La prière du pasteur clôt la cérémonie.

Le rôle de Petro est fondamental, même si ce n'est pas lui qui opère la délivrance. Sa capacité à voir les maladies se révèle aussi avec les gens de l'extérieur, dont plusieurs vont entrer dans le périmètre sacré pour se faire soigner par le leader et les autres pasteurs à travers l'imposition des mains.

Nous prenons congé enfin non sans que le leader de l'église nous répète que « *il ne faut pas aller voir les autres églises akurinu* », mais rester fidèles à une seule.

6.2.2. Israeli Travellers : cérémonie du dimanche en plein air¹⁰

Il pleut. Sept hommes et douze femmes, constituant trois branches de la même dénomination *akurinu* sont réunis pour une cérémonie en plein air dans une zone de marché. Tous ont ôté leurs chaussures à l'intérieur de la zone sacrée. Leur drapeau est rouge, jaune et vert.

Souvent une dénomination n'ayant pas beaucoup de fidèles choisit un endroit public fréquenté. La place d'un marché est le lieu idéal pour se faire remarquer et gagner des nouveaux adhérents.

¹⁰ Munyu (Province Centrale), 14/12/97.

Le plus souvent, en Province Centrale, l'église *akurinu* ne dépasse pas la structure familiale nucléaire, plus quelques membres externes adoptés dans la famille. A travers ce nouvel ensemble, le leader s'approprié un pouvoir politico-religieux et le réinscrit à l'intérieur d'une communauté.

L'église en question adopte la règle biblique d'ôter les chaussures : les fidèles, en l'absence de bâtiment, marquent ainsi le caractère sacré de l'espace, délimité tout simplement par leur position, en cercle, sur la place du marché.

Chacune des trois branches a son pasteur. La cérémonie est centrée sur les prêches des pasteurs qui s'inspirent de passages de la Bible qu'un seul (le seul lettré) lit. La cérémonie est entièrement en kikuyu. Les chansons constituent la partie principale du service. Les femmes ne témoignent ni ne prêchent, elles se contentent de chanter et danser.

Vers la fin de la cérémonie le nombre de participants a augmenté : huit hommes, une quinzaine de femmes et quelques enfants.

Dans toutes les cérémonies *akurinu*, un décalage important existe entre le nombre de personnes qui y assistent dès le début et le nombre, plus important, à la fin. Cela est dû à l'éloignement physique des membres, qui mettent du temps pour arriver à pied depuis leurs maisons. Pendant cette cérémonie, la Bible est rarement lue, la majorité des pasteurs est illettrée. Le caractère oral de cette culture religieuse est ici évident. Les cérémonies sont caractérisées surtout par leur côté musical : la musique, le chant et la danse, expressions fondamentales de la descente de l'Esprit, sont également un moyen de communication entre les fidèles qui ne s'expriment pas à travers les témoignages, plus fréquents dans les églises nairobiennes.

Dans cette cérémonie, les femmes et les hommes ont des rôles distincts : elles s'expriment à travers la musique et l'expression corporelle, les hommes prêchent. Il n'y a pas des interprètes de la glossolalie (*seers*, visionnaires)

Une session de guérison termine le culte. Des musiciens jouent et quelques femmes s'agenouillent devant les pasteurs. Un d'entre eux reçoit (en secret) la confession de leur mal, puis il impose une main sur leur tête et, avec l'autre main, il secoue vigoureusement leur

main. Ensuite les pasteurs essaient la guérison sur un homme dérangé : tout le monde chante une chanson pour chasser le Diable. La prière finale termine la session. Un public nombreux est rassemblé aux alentours.

Le public se rassemble plus nombreux lors d'une guérison et éventuellement en bénéficie. La guérison consiste en une bénédiction proférée par le leader : le malade, à travers le contact physique avec le pasteur qui est inspiré par l'Esprit, reçoit la force purificatrice. Mais il doit d'abord communiquer en secret au même pasteur ce dont il souffre. Puis les autres pasteurs entourent le leader qui opère la délivrance.

6.2.3. Cérémonie akurinu du dimanche en plein air¹¹

J'assiste à une cérémonie d'une église *akurinu* qui s'est implantée derrière le mur de la concession d'une église *Salvation Army*.¹² Les fidèles portent des habits très colorés. Ils sont à l'extérieur de l'église imaginaire, délimitée par des bancs sur lesquels les hommes et les femmes vont s'asseoir après une purification. Les fidèles forment deux files puisque les hommes sont séparés des femmes.

La position de cette église sans bâtiment est particulièrement stratégique : immédiatement en dehors d'une grande église *Salvation Army*, elle permet éventuellement d'en détourner des fidèles. Tout est fait pour attirer l'attention de celui qui passe à travers le jeu des couleurs et la mise en scène. Le plan de l'église est rectangulaire, cette orientation dépend du mur de l'église à côté de laquelle les *akurinu* se sont installés. Les fidèles forment deux queues et attendent d'être purifiés pour pouvoir entrer dans l'enceinte sacrée.

Une fidèle est prise par les tremblements et se plie en deux. Elle commence à aller chez les uns et les autres, comme transportée par une force et tombe par terre. Le pasteur continue à prier. Il a dans la main une bouteille en plastique avec un trou dans le capuchon, contenant de l'eau bénite. La femme cherche à communiquer avec les autres : des manifestations de ce type sont fréquentes et chacun peut s'exprimer comme il le désire.

¹¹ « Kakamega Station », Nairobi, 8/3/98.

¹² Un après-midi passé dans une zone de Nairobi particulièrement fréquentée par les groupes *akurinu* permet de vérifier l'inflation des petites églises, des prophètes et des prêcheurs présents au centre ville surtout le dimanche. L'intérêt de ce terrain réside aussi dans l'observation d'un type de cérémonies spectaculaires en plein air. Plusieurs endroits de cette sorte existent en ville, le plus connu étant *Jevanjee Gardens*.

Les fidèles chantent, quelques-uns sonnent du tambour, puis entrent dans l'église, là où le pasteur les attend. Il porte un vêtement très coloré en patchwork, dont chaque carré est d'une couleur différente avec le nom d'un prophète ou d'un personnage biblique. Aucune lecture biblique n'est proposée. Pendant la cérémonie de nombreux fidèles tombent en transe ou se jettent par terre et crient.

Tout est tourné vers l'action spectaculaire de l'Esprit. La chanson et la danse favorisent le déclenchement des crises : les fidèles sont envahis par l'Esprit et communiquent à travers l'Esprit médiateur.

Certains fidèles affirment être en liaison avec des anges et communiquent leurs messages au leader qui livre leurs paroles à la foule réunie. Les « prophéties » annoncées par le leader ont été nombreuses :

- dans l'espace d'un mois il y aura une « guerre » en ville ;
- un homme politique important sera tué ;
- deux voleurs viendront, l'un ira ici, l'autre là ;
- la cérémonie ne peut pas commencer parce que l'un des prophètes n'est pas en accord avec les autres ;
- dans l'audience il y a une femme qui s'appelle Shiru ;
- il y a aussi un homme nommé Maina ;
- certaines femmes impures (à cause de leurs règles) peuvent déranger le déroulement de la cérémonie.

Le rôle principal du leader est de parler à la foule et d'interpréter les prophéties que Dieu a délivrées à travers ses anges à un nombre indéfini d'individus. D'autres encore doivent traduire la glossolalie des fidèles qui sont dominés par l'Esprit. Il en résulte un travail mené en commun et une forte interdépendance. La socialisation des malaises, leur résolution, la communication des ambitions des uns et des autres, tout souligne le phénomène de « communautarisation » dans ce type de cérémonie.

Les prophéties représentent un jeu d'astuce des prophètes et s'adressent au public crédule. Elles sont toutes possibles, voir probables : leur généralité (« guerre » en ville, un homme

politique sera tué) ou leur vraisemblance (Shiru et Maina sont parmi les noms les plus communs des Kikuyu) sont évidentes et laissent une marge d'erreur minime.

6.2.4. Spirit Church : cérémonie privée¹³

Je suis accueillie dans la maison de Mary E., construite en tôle, le sol en terre battue. Quelques femmes, d'autres fidèles de l'église, arrivent pour me souhaiter la bienvenue. Mary E. désire chanter des chansons *akurinu* et un garçon lui apporte un tambour. Mary E. et deux autres femmes commencent à chanter en kikuyu en frappant des mains et en jouant des instruments. Les voix des femmes se lèvent accompagnées par le son typique de *akurinu*, très rythmé et répétitif jusqu'à l'étourdissement. Puis Mary E. enchaîne avec une chanson en anglais.

Quelques fois j'ai assisté à des cérémonies privées à l'intérieur d'une maison et avec un nombre restreint de fidèles. Mary E. avant l'arrivée du leader veut me montrer ses talents de chanteuse et musicienne. La musique des *akurinu* est appréciée par tous les Kikuyu et se vend souvent dans les boutiques musicales de Nairobi. Le plus souvent elle est rythmée par le son des grands tambours et des cercles frappés avec des bâtonnets métalliques. Le contraste entre le son grave et fort des tambours et celui, aliénant, des instruments métalliques donne un effet très particulier. Chaque église a son groupe de *blessed in songs*, des personnes, le plus souvent des femmes, ayant reçu par l'Esprit le don de chanter.

Le pasteur et fondateur de l'église, Elinjia M., entre avec un jeune homme et une femme. Il déclare vouloir officier pour moi. Avant de commencer la prière, il ferme la seule fenêtre qui laisse entrer de la lumière dans le petit espace. La cérémonie est menée en kikuyu. Le Pasteur débute avec une invocation à Dieu, sur un ton de plus en plus fort et un rythme qui s'accélère. Les femmes et le jeune sont assis, le pasteur est debout.

Il s'agit de la prière d'ouverture déterminant la descente de l'Esprit sur la petite congrégation. Le moment est le plus souvent marqué par l'absence de lumière : c'est dans l'obscurité, favorisant la concentration, que l'Esprit descend le mieux.

¹³ Lenana (Kawangware), Nairobi, 2/7/94.

L'invocation du leader, son excitation, est déjà la preuve de la présence de l'Esprit. Mary E. et une autre femme sont particulièrement concentrées. Le pasteur lève sa main et elles appellent Dieu. La chambre est remplie de voix : la plus sonore et forte du pasteur, les plus faibles et étouffées des femmes. Le pasteur termine sa prière. Mary E. commence la sienne, elle a le visage entre les mains, elle répète le nom de Dieu, elle crie, elle produit des soupirs gutturaux. Il me semble que le pasteur veut la calmer, il répète *sawa sawa*, (ça va, ça va). Mary E. se calme peu à peu. L'autre femme commence à son tour, elle est moins passionnée mais toujours émue.

La présence de l'Esprit provoque des manifestations très fortes (sans doute aussi induites par ma présence). Tout le monde veut montrer les effets de l'Esprit sur sa personne : d'abord chacun semble parler pour soi, mais les femmes sont dominées par la voix du pasteur, puis elles mènent chacune une prière. Le pasteur cherche à calmer Mary sur laquelle l'Esprit se manifeste de manière excessive. Pendant la chanson toutes les voix s'accordent finalement en une seule.

Une longue chanson s'ensuit : le pasteur frappe le tambour avec force, les femmes dansent et sautent sur place. Pendant cette chanson des enfants rentrent dans la chambre et participent en étant à l'écart. A la fin, Mary E., très agitée, parle en langues. Elinjia M. recommence à parler, toujours en kikuyu, deux hommes *akurinu* entrent. L'un d'entre eux est entraîné par le leader pour commencer un prêche, l'homme lit quatre passages de la Bible en kikuyu et l'autre me donne une traduction en anglais.

La danse et la musique caractérisent cette cérémonie, dans laquelle peu de passages bibliques sont lus. La descente de l'Esprit signifie que la personne est purifiée : seule le pur peut recevoir l'Esprit. La glossolalie n'offre pas aux fidèles l'occasion de communiquer, puisque les interprétations et les traducteurs sont absents. Ici chacun semble parler pour soi, dans un dialogue personnel avec Dieu, bien qu'Elinjia ait affirmé par la suite comprendre ce que les femmes disaient.

Elinjia prêche et souligne ma présence et sa joie, je suis bénite et bienvenue ; il rappelle encore une fois notre rencontre. Il m'invite également à me présenter aux autres. Ils se mettent à rechanter et Mary E. s'agite à nouveau. Une dernière prière termine la cérémonie.

Dans cette cérémonie, les témoignages se résument à de brèves présentations mutuelles. Il y a peu de lectures bibliques ; les fidèles préfèrent l'expression corporelle à la doctrine et la musique à la parole. L'abondance de musique et de danse, le peu d'espace laissé à l'enseignement biblique lors des cultes rapprochent cette cérémonie de celles des églises de la Province Centrale et d'un modèle moins influencé par les prêches pentecôtistes.

6.2.5. Makutano K. Israel : cérémonie de mariage et de baptême¹⁴

Le bâtiment de l'église est grand, en pierre ; le toit est en bois et en tôle ondulée. Aujourd'hui un mariage y est célébré, ainsi que des investitures de membres de l'église et des baptêmes.

L'église est décorée avec des bouts d'étoffe colorée accrochés aux architraves. Quand nous arrivons (nous sommes trois européens), il y a déjà beaucoup de monde. Nous enlevons nos chaussures et entrons par la même porte, mais Denis doit se diriger vers la droite pour rejoindre les hommes. Avec Sophie je vais à gauche, chez les femmes. Il n'y a pas de sièges, tout le monde est assis à même le sol. Les hommes ont ôté leurs turbans.

Au fond de l'église, dans la partie la plus sacrée, demeurent les leaders assis sur une estrade (parmi eux l'archevêque de Riruta). Ils portent des habits très colorés. Plus bas par rapport aux hommes sont assises les femmes importantes, les épouses des hommes de la hiérarchie (parmi lesquelles Sarah K., la femme de l'archevêque de Riruta). L'église est pleine, environ 150 personnes sont présentes, les femmes sont plus nombreuses que les hommes.

Une véritable foule se presse à l'intérieur, disposée selon les règles. Au fond la hiérarchie domine : il s'agit des leaders des différentes branches de l'église, tous vont activement prendre part à la cérémonie.

Le leader nous met tout de suite des interprètes à disposition. Une cérémonie de baptême d'une quinzaine de fidèles débute. Mon interprète, un homme, souligne l'importance du baptême du Saint-Esprit. Selon les Actes (1, 5), Jean baptisait avec l'eau et Jésus avec le Saint-Esprit. Et l'homme instruit connaît seulement le baptême de Jean (Actes 18, 24). Le pasteur qui parle fait un commentaire :

¹⁴ Limuru, 16/11/97.

« *Le doctorat n'est pas la connaissance suprême* » disent-ils, puis ils lisent aussi les Actes 19, 1-6.

L'interprète désigné pour Sophie et moi est un homme, fait qui contredit le principe de l'ordre dans les sexes, mais est justifié par la réalité des choses : aucune des femmes présentes ne pourrait traduire facilement. Ceci nous plonge dans un milieu rural dans lequel l'alphabétisation et la connaissance de l'anglais est nettement plus rare que dans le milieu urbain. L'affirmation que « le doctorat n'est pas la connaissance suprême » est au cœur de cette problématique : au-delà de l'instruction, le *mukurinu* se lève avec sa foi en Dieu. L'éducation s'oppose à la vraie foi. L'homme instruit a droit au seul « baptême de Jean » (avec l'eau), tandis que celui qui croit vraiment recevra le « baptême de l'Esprit ».

Ils ferment alors portes et fenêtres et le baptême commence. Les hommes et les femmes qui doivent être baptisés sont à genoux et forment une seule file. Les gens commencent à chanter. Pendant la chanson le Pasteur qui les baptise appelle chacun par son prénom kikuyu, puis par un nouveau prénom chrétien. Le prénom est choisi par le Saint-Esprit. Toute la file, une quinzaine de personnes, est baptisée. Le pasteur impose la main droite sur la tête de chacun et, avec la gauche, il secoue avec vigueur la main droite du fidèle. Il dit :

« *Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* ».

Pour baptiser, la présence de l'Esprit est nécessaire, elle est alors provoquée par la fermeture des portes et fenêtres et par le chant des fidèles. Le but est de faire connaître les nouveaux noms des gens baptisés, selon la suggestion de l'Esprit : la nouvelle vie de l'individu commence avec le nom biblique. Bien que les *akurinu* appellent cette cérémonie un « baptême », il s'agit de la présentation et de la bénédiction des nouveaux convertis, *akurinu* déjà « enturbannés ». L'acte de bénir permet à l'Esprit de pénétrer dans la personne pour la purifier. Les hommes et les femmes qui sont baptisés ne sont pas séparés.

D'autres chansons s'ensuivent, puis on passe à l'ordination de six hommes et une femme à de nouvelles fonctions: A est déclaré « recevoir différentes obligations et devenir prêcheur », B « prêcheur », C et D « anciens », E « nouveau arrivé », F, la femme, « mère ». La musique commence. Tout le monde maintenant s'agenouille, les hommes ont les bras levés, les femmes gardent la tête baissée, quelques-unes crient. Tout le monde retourne à sa place.

Les charges dans les églises *akurinu* correspondent au sexe et à l'ancienneté de la personne. Cette dernière est déterminée par des événements sociaux plus que par l'âge. Seuls les hommes mariés peuvent prétendre à un poste d'ancien, tandis que les jeunes hommes célibataires sont « prêcheurs » ou « évangélistes ». Les prêcheurs ou évangélistes s'épanouissent plutôt dans le travail en-dehors de l'église : ils doivent, en quelque sorte, prouver leur aptitude à faire des convertis pour la communauté qui, par la suite, leur fournira une épouse. La charge de « mère de l'église » est la plus importante dans la hiérarchie *akurinu* et correspond à celle d'ancien, seule une femme mariée étant réellement mère peut y prétendre. Après l'investiture on invoque encore la descente de l'Esprit : les hommes sont debout et les femmes accroupies comme dans la majorité des églises *akurinu*.

Pour commencer la célébration du mariage on doit attendre les membres des familles des époux et d'autres visiteurs. Pendant cette attente, un pasteur donne la possibilité aux personnes présentes de saluer l'assemblée. Le premier qui se présente est le grand-père de la mariée et affirme avoir fait un long voyage. Il n'a jamais assisté à une cérémonie *akurinu*, il est membre de l'AIPCA et il apprécie la cérémonie *akurinu*.

La session des témoignages commence avec la présentation de quelques uns des membres des familles. Elle sera particulièrement longue, puisque plusieurs personnes, *akurinu* et non, vont se présenter pour se connaître mutuellement, toujours en attendant l'arrivée d'autres qui viennent de très loin et risquent donc d'être en retard. Les grandes cérémonies *akurinu* permettent de construire des réseaux toujours plus larges et de consolider les réseaux déjà existants.

Un pasteur nomme les différents lieux d'origine des personnes, parmi eux des membres de *Holy Ghost Christian Church* de Murengeti (église *akurinu* de la Province Centrale). La grand-mère de l'épouse, n'appartenant pas à l'église, affirme qu'après cette cérémonie elle dira du bien des *akurinu*. On informe que le groupe provenant de Subukia n'est pas encore arrivé. Mais on doit les attendre, c'est pourquoi ceux qui veulent parler peuvent le faire. Après d'autres présentations j'explique le but de notre présence et de ma recherche¹⁵. Après chaque

¹⁵ A l'église on me fait le plus souvent comprendre que c'est bien de dire qui je suis. L'explication de ma présence, même répétée plusieurs fois dans la même communauté, ainsi que quelques informations sur ma

présentation les gens chantent. Un groupe d'une autre église indépendante non-*akurinu* propose également une chanson. Le père de l'époux se présente.

Un mariage *akurinu* permet aux non-*akurinu* qui y sont invités de connaître le mode de fonctionnement, les règles et les croyances *akurinu* et de mieux accepter le choix de leur parent converti. Les gens sont curieux d'entendre d'où viennent l'un et l'autre, quelle est leur église et s'attendent aussi à une explication concernant la présence de Blancs. La longue session des témoignages n'est pas formelle, chacun dit ce qu'il veut, mais l'attente est interminable et épuisante.

Finalement, de loin on entend des cris et des chants, puis le groupe qui accompagne l'épouse ainsi que l'époux entre dans l'église. Une dizaine d'hommes s'entasse et porte sur la tête une espèce de « sac » blanc, couvert d'un voile : il s'agit de la mariée. Ils la déposent et saluent les époux avec des acclamations. Un pasteur parle de la femme, respectueuse et obéissante avec ses parents, fidèle aussi à l'église. Son père vient de Laikipia (*Rift Valley Province*), la mère a aussi grandi dans la Rift Valley. Les invités venant de cette région chantent une chanson.

La mariée, cachée, est transportée par un groupe de personnes : il s'agit de la mimique d'un rapt rappelant les pratiques anciennes mais aussi le rapt accompli par l'église¹⁶. La présentation de l'épouse est fondamentale : on veut ainsi souligner qu'elle sera une personne bonne, obéissante et gentille et avec son mari et à l'église, comme elle l'était avec ses parents. Dans la communauté *akurinu*, l'obligation qui lie la femme à sa vertu et la soumet à l'homme est compensée, au moins en partie, par la demande parallèle faite à l'homme de moraliser sa vie conjugale.

Le père de l'époux est maintenant appelé à reconnaître son fils :

« *Je veux que le père du marié montre qui est son fils* » affirme le pasteur. Le père le désigne parmi d'autres hommes.

« *Maintenant je veux savoir qui est l'épouse* » dit le pasteur aux parents de la mariée qui la reconnaissent aussitôt.

personne répondent au besoin de créer du lien et d'intégrer l'étrangère que je suis dans la communauté. Ainsi même l'étrangère a sa place, tout en restant un étrangère.

¹⁶ A l'époque précoloniale, si la famille de l'épouse n'était pas d'accord, l'homme et la femme la mettaient devant le fait accompli. Même dans l'église *akurinu* l'avis des familles respectives n'est pas pris en compte.

La reconnaissance de la part des parents inscrit leur fille et leur fils dans les lignages des familles d'origine respective mais prouve aussi que les parents « reconnaissent » désormais le choix religieux de leurs enfants.

Après la lecture de la Bible, l'archevêque de l'église conclut le mariage. Un pasteur lit un passage de la Genèse :

« Ils seront mari et femme, bien qu'ils ne soient pas de la même maison et ils vont accomplir les choses comme s'ils étaient un ».

On poursuit avec la lecture de Genèse 2, 15, la naissance de la femme de la côte d'Adam. On demande d'applaudir la mère de l'épouse, les femmes applaudissent vigoureusement. Un autre pasteur fait une prière. Quand les gens sortent, ils jubilent et sont heureux. Devant la mariée des femmes portent une caisse et on jette une étoffe blanche dans la foule. Un repas s'ensuit avec l'offrande des cadeaux. Le père de l'époux a payé la dot ainsi que les frais du repas.

La lecture de la Genèse est courante lors des mariages kenyans, même non-*akurinu*. Ainsi est mis en avant le devoir de soumission de la femme au mari, ce qui prouve la crainte qu'ont les hommes actuellement de se voir échapper le contrôle de leurs femmes qui représentent une force de travail exploitée. Cependant ces lectures servent aussi à mettre l'accent sur la formation d'une nouvelle famille qui prend ses distances par rapport aux origines. Cette nouvelle famille est constituée par l'ensemble des fidèles de l'église. Les nouveaux mariés vont entretenir avec elle des relations suite à leur changement de statut (mariés, puis parents). On applaudit plus particulièrement la mère de la femme puisque c'est la mère qui a fait de la mariée une femme digne d'être choisie. La mère est la seule responsable de l'éducation et de la formation morale de ses enfants, car le père est souvent à l'extérieur.

Une prière de consécration termine la cérémonie de mariage. A la sortie la symbolique apparaît clairement : la caisse parmi la foule jubilante représente les biens de la femme quittant définitivement la maison de ses parents et l'étoffe blanche jetée, la perte de la virginité. Le repas, la fête et surtout l'offrande des cadeaux font partie de la « tradition chrétienne » du mariage kikuyu, mais le paiement de la dot de la part du père de l'époux demeure. Chaque mariage *akurinu* est, à ce propos, différent et dépend de plusieurs

paramètres : économie de la famille de l'époux, son degré de « modernisation », environnement rural ou urbain, type d'église *akurimu*.

6.2.6. United Assemblies of Israel Church of God : cérémonie du dimanche¹⁷

J'arrive vers 11 heures avec Denis, la cérémonie a commencé depuis peu et la prière introductive a déjà eu lieu. Je rentre par l'entrée pour les femmes, sur le côté gauche de l'église tandis que Denis rentre par la porte du fond, destinée aux hommes. A l'intérieur, les hommes et les femmes sont assis sur des bancs en deux rangées, séparées par le couloir. On doit enlever les chaussures, sur le sol on a mis de la paille pour absorber l'humidité. Les notables de l'église portent des habits colorés.

Le formalisme et le souci d'ordre externe sont extrêmement marqués. Les deux fondateurs (l'archevêque David K. et Sara, mère de l'église) étaient auparavant catholiques : cela se voit au niveau du style (le leader porte une tiare colorée, les couleurs ont une grande importance), mais les églises de l'Esprit Luhya de Kawangware participent aussi au choix de la polychromie de UAICG (habits et voiles colorés, nom de l'église brodé sur les vêtements).

Les fidèles chantent en kikuyu tout en dansant, chacun saute sur place et accompagne le rythme en battant des mains. Une vingtaine d'hommes, une vingtaine de femmes et une dizaine d'enfants sont présents pour le moment. La femme de l'archevêque, Sara K., nous emmène vers le fond de l'église, Denis s'assoit à droite, moi-même à gauche ; l'archevêque nous donne deux interprètes personnels : son fils Daudi pour Denis, une femme pour moi.

La femme du leader nous accompagne à des places réservées aux invités ou aux étrangers, toujours en respectant la séparation fondamentale hommes-femmes. L'archevêque nous confie à des interprètes individuels : les *akurimu* de UAICG, presque tous provenant de milieu défavorisé, ne sont pas très à l'aise avec le bilinguisme kikuyu-anglais (tandis qu'ils n'ont pas de problème avec le bilinguisme kikuyu-kiswahili). Le fait de mettre à disposition des interprètes personnels est également un signe d'attention envers les hôtes.

¹⁷ Riruta Satellite-Kawangware, 9/11/97.

Jacob K., le fils aîné de l'archevêque, prêche en kikuyu face au groupe des hommes. Il parle de l'importance d'être une seule famille « en Christ » et, à travers la métaphore de la maison, souligne que l'appartenance à la congrégation correspond à la fondation d'une nouvelle famille. Le fils aîné du leader fait généralement le prêche le dimanche, son père lui laisse de l'espace et prépare la succession. L'archevêque, lui, demeure en retrait et n'intervient que vers la fin de la cérémonie. Les prêches de Jacob sont adaptés au public : riches en allégories, en exemples et en anecdotes, ils captivent des gens qui n'ont pas la même érudition et la même connaissance biblique que les fidèles d'Huruma ou les jeunes de l'*Akurinu Student Fellowship*.

La séance des témoignages commence. Une femme mariée, sans turban, se lève et va en face de l'auditoire. Elle vient de Nakuru (dans la *Rift Valley*) pour voir son fils à Nairobi. Elle salue l'assemblée et explique comment le Seigneur a agi dans sa vie, la manière dont Il l'a appelée. Elle choisit une chanson pour témoigner :

« *La réunion avec le Seigneur signifie se lever et ne pas reculer* ». Elle demande à la congrégation de la saluer.

L'ordre dans les interventions est impératif et les femmes rendent leur témoignage avant les hommes. La première qui témoigne est une femme qui n'a pas (encore ?) le turban, elle est en visite, comme le sont souvent les gens qui parlent dans une cérémonie *akurinu*. On remarque aisément que les femmes d'un certain âge, celles qui ont des enfants déjà adultes, sont moins timides et réservées que les jeunes vierges. Une femme mariée ayant des enfants possède un statut nettement supérieur à celui d'une célibataire, statut qui lui permet de s'exprimer aussi parmi des hommes.

Une autre femme mariée se lève et parle. Elle affirme avoir appris comment les prières reçoivent une réponse de la part de Dieu. A ce propos elle relate son expérience : sa fille a été aidée par Dieu. Les prières seront exaucées, mais il faut être patient.

Cette femme témoigne d'un miracle que sa fille a obtenu grâce à ses prières. Le thème du « demande et on te donnera » est central à UAICG, selon une logique d'échange différé (des personnes entre elles et entre elles et Dieu). Pour les *akurinu* les prières sont efficaces non seulement pour la personne qui prie, mais également pour son entourage. Le réseau de don-

contre don est ainsi multiplié : il lie non seulement les fidèles d'une église les uns aux autres, mais aussi les membres de leurs familles ayant bénéficié du miracle.

Une troisième femme, également mariée, fille de la première femme et venant également de Nakuru se lève et, en chantant, se rend en face des fidèles. Elle explique comment elle a été bénie par Jésus et comment nous devrions rester debout devant Dieu. Elle donne l'exemple de Ezechia à qui Dieu a accordé un sursis dans ce monde. Elle est très contente de « travailler » pour Dieu :

« Plus on travaille pour le Seigneur, plus le Seigneur nous aidera ».

Elle propose que les gens échangent leurs salutations, tout le monde se donne la main (les hommes entre eux et les femmes entre elles). La femme a le don du chant, elle prend le tambour pour jouer. Le thème de la chanson est :

« Le Seigneur affirme que si nous Lui demandons, nous recevrons ». Elle salue l'auditoire.

Cette femme utilise une métaphore très appréciée par les *akurinu*, celle du « travail » : travail pour Dieu, travail pour soi, mais toujours travail, pour ces « virtuoses » que sont les *akurinu*. Ils sont d'ailleurs particulièrement réputés pour leur zèle par leurs employeurs. Le témoignage porte sur le même thème qu'avant : si on donne on reçoit, mais aussi, si on demande on reçoit.

Une quatrième femme, non mariée, chante et demande pardon pour ses péchés. Les témoignages de femmes sont terminés, la seule célibataire, plus timide, intervient à travers une chanson, ce qui constitue une manière moins directe et moins personnelle de témoigner.

Tous ensemble, les *akurinu* chantent des chansons dont les thèmes sont : le péché dans le monde, les conséquences du péché, la manière dont est venu Dieu et a envoyé Jésus, le « travail » de ce dernier. Ils chantent aussi : « Nous devrions être heureux parce que nous avons obtenu le salut grâce à Jésus ». Une autre femme joue du tambour et chante. Elle explique comment sera la vie au Paradis, sans péché, sans souffrance et avec toutes les joies.

Dans cette séance de chant, les fidèles de UAICG n'entrent pas dans un état mystique. Ils abordent plutôt, à travers la musique, l'œuvre de Jésus venu pour sauver l'homme. Cette

insistance sur la figure du Christ prouve que même dans les églises de bidonvilles les thèmes pentecôtistes du Réveil sont présents.

Un homme marié se lève et, en parlant, tourne autour du public et joue comme un acteur. Il explique d'abord comment l'enseignement de l'église l'a aidé à vaincre les tentations. Il faut suivre les enseignements de Dieu, autrement il y a danger. Les hommes ne doivent pas être comme un pont, en dessous duquel tout passe. Il parle également contre ceux qui arrivent en retard à la cérémonie et qui travaillent le dimanche à la place d'honorer Dieu et insiste sur l'importance d'avoir toujours sur soi une Bible à lire, même quand il n'y a pas de pasteur. « *Chacun doit porter sa croix* » dit-il et rappelle qu'à l'époque où son frère était malade il n'avait pas assez prié, c'est pour cela que son frère est mort.

La théâtralité des pasteurs mais aussi des fidèles qui témoignent est chose assez commune dans l'église *akurinu*. Le fait de donner un bon témoignage est ressenti par certains comme important : ils utilisent ainsi des métaphores ou des histoires touchantes. Une personne n'est pas liée à un thème précis, mais aborde les sujets les plus variés, parle de son cas personnel ou invite les autres à être de bons chrétiens, ou encore critique les attitudes qui ne sont pas conformes aux lois *akurinu*. Cet homme se sent responsable de la mort de son frère : la confession de sa culpabilité à l'assemblée des fidèles réunis le décharge au moins en partie.

Un autre homme marié aborde le même sujet que les femmes :

« *Ce n'est pas possible* » dit-il « *qu'un fils qui demande quelque chose à son père reçoive une pierre* ».

Dieu donnera de la même façon. Nous devrions être fidèles : il ne faut pas rester avec la tête dans un trou et la queue dehors ». Pendant sa « vie passée » il explique qu'il buvait : il pouvait, pendant la saison de pluie, tomber dans la boue. Maintenant il a décidé de suivre Dieu. « Parce que nous croyons en Dieu, nous devrions être « saints » (*holy*), ainsi plus de monde sera attiré ».

Dieu donnera à ses fils ce qu'ils veulent, mais il faut être fidèles à sa parole, respecter les enseignements chrétiens, les interdits : il faut s'engager totalement et non pas à moitié. Cet engagement chrétien correspond au changement de vie entre l'avant et l'après. La vie d'avant,

les nombreux péchés doivent désormais être remplacés par la sainteté. Etre saint et pur sert aussi d'exemple aux autres.

Les témoignages sont terminés. C'est maintenant le moment du prêche, fait par Jacob, le fils de l'archevêque. Jacob aime les métaphores modernes :

« Il faut utiliser la marche avant, pas la marche arrière ».

Il parle d'Ezechia et rappelle le travail de Dieu. Il lit ensuite Matthieu 6,5. Il affirme que la prière a besoin de secret :

« Nous devrions être humbles, pas prétentieux. Nous devrions utiliser nos dons avec sagesse, mais pour nous mettre en valeur. Les actions sont plus fortes que les paroles ».

Jacob donne les exemples d'un comportement chrétien : l'humilité doit rester fondamentale, même dans un contexte où chaque individu aspire à se valoriser. En outre il souligne que la prière, c'est-à-dire la communication avec Dieu, doit être secrète : réservée et personnelle, elle doit donc être individuelle. Si une forme d'individualisation n'est pas niée, le prêche s'oppose au comportement individualiste et égoïste.

« Quand une jeune fille donne la liste des livres à ses parents, elle pense que son travail est fait, ce n'est pas vrai. Devant le Seigneur il faut être droit, beaucoup de mots n'ont pas de sens pour Dieu. Dans nos prières, nous devrions parler de notre cas personnel et non pas parler des autres ». Il continue : *« Les gens qui sont qualifiés pour un travail seront pris en considération avant les autres. Maintenant beaucoup prient, mais comment ? Quelqu'un a rêvé du Paradis : il y a beaucoup de maisons bien construites, mais une d'entre elles a seulement trois briques, c'est la sienne. On lui dit alors de retourner sur terre et de travailler davantage, ainsi la maison sera terminée ».* Puis *« Si nous suivons le bon ordre dans les prières nous serons bénis ».*

Il donne ensuite des exemples de gens doués qui ont trahi leurs talents et explique comment utiliser son propre talent d'une manière profitable.

Jacob ne demande pas seulement l'humilité et la piété comme de nouvelles valeurs, mais aussi un certain formalisme et le respect de l'ordre : dans les mots, dans les actions. Ce n'est pas la quantité qui compte mais le choix des paroles.

Après avoir béni la congrégation, il nous présente : « *L'église est bénite parce que même des Blancs y viennent* ».

Il termine avec une annonce : il y a un mariage dimanche, tout le monde est invité.

L'intérêt nouveau que des Blancs portent aux *akurinu* est signe de bienveillance. Les symboles de richesse, de bien-être et de modernité véhiculés par les occidentaux sont perçus fortement par des fidèles de bidonville qui s'ouvrent récemment au pentecôtisme pour trouver des appuis symboliques à leur ascension sociale, réelle ou espérée . En outre, inclure des Blancs dans le réseau, peut-être à travers une conversion, leur permettra de confirmer la bénédiction à travers des bénéfices économiques et financiers. Finalement les recherches les concernant leur permettra d'être connus et de trouver une légitimation (d'attirer des fidèles, des financements ?).

Une séance de musique, avec des chansons et des danses commence. Pendant ce temps ont lieu les offrandes (*harambee*). Puis on ferme portes et fenêtres. L'archevêque, jusqu'à présent plutôt dans l'ombre, s'avance et chante ; tout le monde chante avec lui. Puis il bénit l'assemblée, les femmes se plient, la tête vers le bas, les hommes sont à genoux les bras en l'air, ouverts. La cérémonie touche à sa fin. Tout le monde sort et remet ses chaussures.

Pour les *akurinu* de UAICG l'argent ne constitue plus une souillure, pourtant la collecte d'argent se fait toujours au son de la musique. Peut-être s'agit-il d'un processus de réenchantement¹⁸. Pour les *akurinu* il s'agit aussi de se protéger à travers la musique qui est le signe de la descente de l'Esprit, d'une étape considérée comme dangereuse, puisque l'argent est néanmoins le symbole de cette modernité avec laquelle leur rapport demeure ambigu.

La descente de l'Esprit commence par la musique et la danse et par la fermeture des portes et fenêtres, un trait commun des églises *akurinu*. Ceci symbolise une césure plus importante avec l'extérieur lors de la descente de l'Esprit, le moment le plus sacré de la cérémonie. En outre, une culture du secret, bien soulignée par Jamin (1977), est typique des Kikuyu et entoure certains aspects du rituel *akurinu* d'un mystère qui se dévoile seulement aux

¹⁸ A propos des église de guérison à Kinshasa, Devish affirme que « Pendant l'offrande cérémonielle d'argent ... des adeptes peuvent faire cercle parfois une heure entière autour du reste de la congrégation en dansant et en chantant, dans le but de réenchâter l'une des sécularisations les plus frappantes de la modernité » (Devish, 2000, p. 139).

convertis, dans ce sens plutôt des initiés. L'archevêque, à travers sa chanson et sa prière de bénédiction, favorise également l'état de purification générale et clôture ainsi la cérémonie.

6.2.7. Prophets' Church : cérémonie du dimanche¹⁹

Pendant cette cérémonie à Bahati est présente une délégation d'*akurinu* de différentes églises (Nairobi et Province Centrale). Certains viennent de Nakuru, d'autres de Murang'a, d'autres encore de l'église *Africa Kenya Israel* de Kawangware (Nairobi). A l'église on commence à jouer du tambour, dehors les fidèles jouent aussi. Un duo musical se joue entre le dedans et le dehors : les uns chantent les autres répondent. Les *Africa Kenya Israel* approchent de l'église en chantant et en jouant. Lorsqu'ils entrent un chant de joie se lève pour les accueillir. Les deux groupes chantent ensemble. Les membres de *Africa Kenya Israel* n'enlèvent pas leur turban.

Les visites de groupes de membres de différentes églises *akurinu* sont assez fréquentes. Cela favorise la mise en place de plusieurs dynamiques : la présentation de nouveaux fidèles, des échanges d'information entre des membres d'églises éloignées, la communication de projets, l'extension des projets à d'autres et aussi le rapprochement entre fidèles pour des mariages éventuels. La manière de se répondre mutuellement en chantant est typique des rencontres de deux groupes dans les contextes sociaux les plus variés et remonte à la tradition kikuyu. Les deux communautés, à travers leurs chansons, se reconnaissent, se mettent réciproquement en confiance et jouent chacun leur rôle.

Les grands tambours qu'on accroche au cou et qu'on frappe des deux côtés viennent de l'Ouest du Kenya(tradition Luo). Le rythme des tambours accompagné par le bruit, aliénant et criant, des instruments métalliques (des petits cercles frappés par un petit bâton en métal) produisent la musique *akurinu*, répétitive et cacophonique, très proche, selon les fidèles, des rythmes kikuyu traditionnels.

¹⁹ Bahati (Nairobi), 25/1/98.

Chaque groupe a ses lois par rapport au port du turban : dans certaines églises (PCG, HGCEA, *Africa Israel Church*...) le fidèle enlève le turban seulement quand il se trouve à l'intérieur de son propre lieu de culte, mais il ne l'enlève pas s'il se trouve dans d'autres églises *akurinu*. Ceci permet de reconnaître ceux qui n'appartiennent pas à l'église (pour les faire parler, les interpellier ou pour pouvoir simplement les dénombrer). Aucune femme *akurinu* ne peut ôter le turban en public, selon la loi biblique.

Les portes et les fenêtres sont fermées. Le rythme ralentit. Une chanson se lève en Kiswahili, une femme est leader de la chanson. Les « lamentations » suivent. Je remarque une différence entre les *akurinu* de *Prophets' Church*, très expressifs dans leurs lamentations (chacun « se concentre » à sa manière, invoque Dieu ou Jésus ou l'Esprit, certains crient debout, certains pleurent assis, certains sont plus silencieux) et les *Africa Kenya Israel*, tous accroupis avec la tête baissée et le visage dans les mains. Les cris et les lamentations se terminent. Une femme, debout à ma gauche, respire fort avec un râle.

La fermeture des portes et fenêtres marque la « descente de l'Esprit-Saint » (ainsi les fidèles l'appellent) sur l'assemblée qui se fait à l'aide de chansons dont le rythme ralentit progressivement²⁰. Selon la catégorisation de Rouget, les musiciens (dans notre cas : les musiciens et les chanteurs) n'entrent pas en transe, ou parviennent à se contrôler, tandis que leur musique contribue à déclencher les trances chez les autres (Rouget, 1980, p. 165). Les musiciens *akurinu* ne s'estiment pas pour autant en-dehors du processus d'« inspiration » de la part du Saint-Esprit.²¹ Ils ont plutôt un sentiment de supériorité par rapport aux autres fidèles puisque c'est grâce à leur musique que l'Esprit peut descendre²².

La « descente de l'Esprit » est cause de « lamentations ». Il s'agit d'une manifestation d'enthousiasme spécifique aux *akurinu* urbains ainsi qu'à certaines églises pentecôtistes au Kenya. Les fidèles sont investis par le pouvoir dominant de l'Esprit mais ils ne s'identifient

²⁰ Selon l'architecture des rituels de possession, la musique constitue leur phase préparatoire (Rouget, 1980, pp. 63-64).

²¹ Selon Julia L., chanteuse *akurinu* assez connue, la « musique construit la prière ». Elle estime que le processus qui l'amène à composer des chansons et de la musique est bel est bien influencé par l'Esprit : « *songs have been given through divine interaction* » (Nairobi, 14/2/98).

²² Selon Peter M., musicien, « *Singing is stronger than preaching. When you sing you feel like a changed man, like to be in front of God and nothing matters but the power of God. You are joyful and changed, like an angel* ». (Murang'a, 1/5/98).

pas à lui : un tel type de « possession » n'est pas identificatoire²³. Pendant les lamentations, les fidèles, inspirés par la présence spirituelle, sont émus et pleurent ou s'agitent en prononçant les noms divins. Le mode d'expression de l'émotion varie des uns aux autres. Là aussi, chaque église a sa manière de manifester la descente de l'Esprit-Saint. Dans la cérémonie en question, les membres d'*Africa Kenya Israel* sont tous dans la même position, la tête entre les mains, très discrets, tandis que les membres de PCG s'expriment plus librement de différentes manières: certains parlent en langues (glossolie), d'autres crient les noms de Jésus et Dieu, dans une sorte de répétition, ou bien ils pleurent, toujours en appelant les noms divins. D'autres encore frappent les poings sur leur poitrine en attitude de pénitence et en répétant « yes, yes » ou bien les noms divins, d'autres encore émettent des sanglots et ne disent rien, ou sont secoués par des tremblements. Ces phénomènes sont déclenchés par la présence de l'Esprit dans la personne.

Les lamentations s'arrêtent progressivement comme elles ont commencé. A Bahati la fermeture des portes et fenêtres marque leur début, elles sont induites et arrêtées à des moments précis : l'intervention de la parole du leader signale leur fin. Tout le monde se ressaisit en écoutant la prière.

Un Pasteur prie en kiswahili. On ouvre portes et fenêtres. La prière constitue un point central des cérémonies *akurinu*. Elle peut être introductive (prière du début du culte), conclusive (prière de la fin du culte) ou bien avoir lieu au milieu d'une cérémonie. Les trois formes de prière peuvent coexister dans un même culte. La prière induit parfois la descente de l'Esprit ou termine, comme ici, des lamentations engagées par la musique. Elle est toujours menée par un des pasteurs ou bien par le leader de l'église lui-même. Souvent il s'agit des dix commandements ou d'une courte louange à Dieu.

La femme de l'évêque Moses M., le leader de l'église de Bahati, commence à parler en kikuyu et appelle quelqu'un. Mary N. arrive pour traduire en anglais. A Bahati l'importance des femmes dans le culte est le reflet de la place qu'elles occupent au sein de l'église et de la société *akurinu*. La femme du leader est d'habitude plus visible que son mari, souvent elle

²³ Seulement lorsque le sujet est sensé changer de personnalité on assiste à une identification avec le dieu, l'esprit ou autre. Selon Rouget, les deux autres types de trances (d'inspiration et de communion) n'impliquent pas identification à Dieu ou à l'Esprit. Elles sont typiques de la logique des religions de la transcendance (Rouget, 1980, pp. 55-58).

commence le culte avec ses commentaires sur des passages bibliques. Même si tous les *akurinu* affirment qu'une femme ne peut pas être leader, certaines femmes occupent un rôle fondamental. Ici il s'agit de la femme du leader lui-même, ou bien de Mary N., personne estimée et écoutée à cause de son niveau d'éducation, bien qu'étant encore célibataire.

La traduction simultanée est également une caractéristique de ces églises. Les *akurinu* manient aisément le kikuyu, le kiswahili, l'anglais surtout maîtrisé par les jeunes citoyens éduqués. Le choix d'une langue est lié au contexte cérémoniel : on emploie le bilinguisme kikuyu/kiswahili ou kikuyu/anglais selon l'origine des personnes extérieures, presque jamais le bilinguisme kiswahili/anglais, qui sont les deux langues véhiculaires. Une nette préférence est accordée à la langue ethnique parlée même si tout le monde comprend l'anglais ou le kiswahili.

Les *akurinu* veulent que tous leurs auditeurs comprennent ce qui est dit, attitude qui renvoie à la volonté de bien accueillir les étrangers et également de les convertir : s'ils prêchent, ils veulent convaincre. Est en jeu aussi leur fierté de se montrer bons traducteurs, à la hauteur des prêcheurs des conventions inter-culturelles des groupes pentecôtistes.

La femme de l'évêque lit et commente la Bible et Mary N. traduit en anglais :

« Je sais que chacun est plein de joie parce qu'il est dans cette maison de bénédiction. Vous ne partirez pas d'ici dans le même état dans lequel vous êtes arrivés, Dieu vous remplit, Dieu vous rencontre dans cette maison... vous rentrerez chez vous satisfaits. Dieu est dans nos intellects, il parlera à travers chacun d'entre nous. Nous allons vers son règne ».

La femme de l'évêque aborde tout de suite le thème du « bon choix » et des promesses et bienfaits apportés par Dieu. La divinité, en communion perpétuelle avec les croyants à travers l'Esprit, est présente dans l'espace sacré de l'église. Chacun peut « parler » et rencontrer Dieu individuellement, puisqu'il n'y a pas de limite, ni de sexe ni d'âge, à la rencontre de l'individu avec Dieu. Chacun peut affirmer être son réceptacle. Chacun peut être prophète de la parole divine. Au-delà de l'aspect communautaire d'interdépendance, une relation Dieu-individu se profile dans ce discours. Une telle relation est personnelle, comme le type de « salut » que les *akurinu* affichent : *Jesus is my personal saviour*.

Lecture d'Exode 12, 5-13 en kikuyu. Mary N. traduit en anglais. Les lectures bibliques, suivies par des commentaires adaptés à l'auditoire, sont l'occasion d'instruire, d'éclairer, d'expliquer, de motiver. La culture *akurinu* est une véritable « culture biblique » le plus souvent orale²⁴ et la Bible un point de repère sûr pour des décisions quotidiennes. L'interprétation *akurinu* est fondamentaliste et moralisatrice et répond avant tout à leur besoin de se fabriquer une identité à travers de nouvelles déclinaisons du sens de la pureté.

La femme de l'évêque commente et Mary N. traduit :

« Ce matin nous avons entendu la voix de Dieu s'adresser aux Juifs d'Israël, en esclavage depuis longtemps. Ils pleuraient. Quand ils demandèrent au Seigneur d'Abraham, Dieu écouta et décida de faire quelque chose, il fit surgir Moïse et lui conféra le pouvoir d'être le père des Juifs et de les diriger. Dieu décida de les libérer : « Je vous libérerai de la servitude, choisissez pour moi quelques agneaux et vous (les) égorgerez. Et après, vous allez les rôtir, non pas les bouillir. N'enlevez pas les parties internes quand vous les mangez. Je ne veux pas de restes. Terminez-les. Les portes seront couvertes de sang, l'ange passera et (vous) serez épargnés ». L'ange passa, mais, du fait que les portes n'étaient pas couvertes de sang les premiers nés des Egyptiens furent anéantis. Quand ils furent tués, le Pharaon fut très en colère et voulut les laisser partir. Ils furent libérés et les Egyptiens pleurèrent leurs morts. Ils allèrent et arrivèrent à la Mer Rouge mais il n'y avait pas de pont. Ils attendirent, ils virent le Pharaon et son armée qui les poursuivaient. Dans la Bible il est écrit que le Pharaon leur dit : « poursuivons ces gens ». Quand ils les virent de loin, ils commencèrent à s'inquiéter. « Nous allons vers la destruction. Nous n'avons pas d'issue ».

Les gens d'Israël ont témoigné de beaucoup de miracles, mais à présent ils commencèrent à s'inquiéter: « maintenant il n'y a même pas un endroit pour être enseveli ». Ils commencèrent à perdre la foi. Vous pouvez hériter du Règne de Dieu, vous verrez des miracles dans votre vie. A un moment vous vous trouverez au même point que les gens d'Israël : vous ne pouvez pas avancer. J'aimerais vous rappeler que vous êtes délivrés grâce au sang de Jésus-Christ. Israël eut le sang des agneaux, des brebis, des chèvres pour couvrir les portes. Le sang que nous avons à présent est celui de Jésus-Christ. Ce sang a du pouvoir et de l'entendement. Chaque personne qui arrive à ce sang obtient la victoire sur le péché. Avant il y avait l'adultère, il y avait des voleurs, mais grâce au sang de Jésus-Christ nous avons le pouvoir de

²⁴ Il n'est pas rare de rencontrer des leaders *akurinu* illettrés en Province Centrale.

ne pas faire les mêmes choses. Maintenant, enfants de Dieu, le sang de Jésus a le pouvoir. Vous devez prendre le sang de Jésus et l'appliquer : vous pouvez couvrir vos maisons, le mari, les enfants avec le sang de Jésus. Aussi le travail, les affaires : vous verrez la puissance de Dieu se manifester. Nous avons notre propre Dieu, le Tout-puissant. Il a fait de grandes choses. Moïse toucha l'eau et le sang de l'Agneau provoqua la séparation des eaux. Ils traversèrent. Il y a du pouvoir dans le sang de Jésus ».

La lecture d'un passage de l'Ancien Testament n'est pas rare à Bahati. Le but n'est pourtant pas de s'identifier au peuple d'Israël, aux élus de Dieu, mais plutôt de prendre de la distance par rapport à eux, tout en les considérant comme des pères ou des ancêtres. Pour les fidèles de Bahati, les choses ont changé : les Israélites avaient à disposition le « sang des agneaux », les *akurinu* vantent de leur côté le « sang des Jésus », puisqu'ils croient en l'efficacité du sacrifice de Jésus permettant une « deuxième naissance » à tous ceux qui l'acceptent comme sauveur personnel. Le sang de Jésus est éminemment utile pour la réussite, morale et économique, d'une personne, pour le travail d'église comme pour les affaires en-dehors : l'éthique protestante se marie parfaitement avec l'esprit des Kikuyu d'aujourd'hui.

Les fidèles de Bahati avec la proclamation de l'appartenance au mouvement des « sauvés » s'inscrivent dans une logique trans-dénominationnelle, typique de la mouvance du Réveil est-africain et des pentecôtistes qui proposent la réunion de tous les « sauvés » des différentes églises.

Un homme se lève pour la lecture d'un autre passage (Exode 14, 8-14). Il le lit en kikuyu, Mary N. traduit toujours en anglais. A ce moment tous les pasteurs sont absents. L'homme fait un commentaire :

« Celle-ci est la deuxième lecture. Dieu dit : « N'ayez pas peur. On ne reverra plus le Pharaon ». Moïse pouvait voir la délivrance de Dieu et leur dit : « Soyez forts, n'ayez pas peur. Restez fermes ». Aujourd'hui nous avons notre Dieu tout puissant et nous restons fermes et avons confiance en Lui. Il y a la victoire de Dieu dans l'Eglise à cause de grands événements. Nous allons l'invoquer et le glorifier. Nous allons chanter. Il n'y a pas d'autre Dieu. Si vous n'avez pas le signe sur la porte, l'ange de la destruction viendra. Vous avez besoin d'un tel signe. Celui qui ne possède pas le Saint-Esprit n'est pas un enfant de Dieu. Celui qui a le Saint-Esprit porte des fruits. Il (Dieu) ne choisit pas des hommes ou des

femmes, tout le monde peut être rempli par le Saint-Esprit. Miriam était une dame leader dans les prières, nous entendons aussi Déborah, un juge en Israël. Elle devint la juge de tout Israël. Vous pouvez être capables de juger et de soutenir l'église ».

Le même homme continue :

« Nous nous levons et nous demandons pardon. Après le pardon nous nous agenouillons et nous prions Dieu. Nous prenons du temps pour exposer nos besoins à Dieu ».

La présence du Saint-Esprit au sein des personnes est essentielle pour les *akurinu* : seuls celui ou celle qui « a le Saint-Esprit » est fils de Dieu. Avoir le Saint-Esprit signifie accepter Jésus comme sauveur et être pur grâce à la confession qui permet la descente de l'Esprit. Tout le monde peut l'être et le fait que tout le monde ne soit pas sauvé souligne la responsabilité individuelle. La personne ne s'étant pas soumise à Jésus s'est délibérément mise du côté de Satan. Le fait de ne pas choisir Dieu est donc, pour les *akurinu*, un choix qui divise le monde en deux, les sauvés et les non-sauvés. De l'autre côté, l'inspiration de l'Esprit n'est pas exclusive à un seul groupe d'élus, elle concerne toute personne qui choisit de l'accueillir.

Un autre fidèle prie en kikuyu et Mary N. traduit :

« Nous sommes remplis avec la même joie. Nous sommes contents à cause du Seigneur. La chance est là d'accepter le sang de Jésus Christ. Le jugement final n'est pas loin. Nous prêchons le sang de Jésus, c'est notre source de Rédemption, une chance qui est plus qu'une visite. Il y a quelque chose de plus : le message de salut, pas de discrimination de sexe, de couleur. Nous sommes contents d'être avec les hôtes aujourd'hui ».

Cette insistance sur la fraternité en Dieu se réfère au groupe d'hôtes *akurinu* présents à l'église. Les affirmations concernant l'universalité du message de salut (pas de discrimination de sexe et de couleur) font référence à notre présence.

Les fidèles chantent. Après une dizaine de minutes la chanson ralentit. On ferme encore portes et fenêtres. Les lamentations commencent à nouveau et durent une dizaine de minutes. Le pasteur réapparaît et prie en kikuyu.

La séquence est identique à celle d'avant : musique et chansons « chauffent » les fidèles, puis le rythme ralentit et la concentration psychologique augmente pour aboutir aux lamentations

des fidèles jusqu'à ce que le pasteur commence la prière qui sort les fidèles de l'état de « possession ». C'est toujours un homme qui fait l'invocation divine, les femmes ne pouvant pas assumer ce rôle.

On ouvre portes et fenêtres. La femme de l'évêque recommence à parler avec un traducteur : « *Nous attendons les anciens* ». La hiérarchie de l'église est encore absente, sauf quelques pasteurs, et pourtant la cérémonie bat son plein grâce aux prêches de la femme du leader, aux traducteurs et aux chansons. Les témoignages commencent en l'absence de la majorité des hommes importants de l'église.

Dans les églises *akurinu* il y a trois sortes de témoignages : le témoignage-confession, le témoignage proprement dit et le témoignage-présentation. Le premier concerne la personne récemment convertie et consiste en la narration de l'expérience de la conversion avec le changement de vie qui s'ensuit. Dans le témoignage proprement dit, la personne témoigne de l'action de Dieu dans son existence de sauvé, d'un miracle, d'un succès personnel ou tout simplement de la puissance divine. Finalement, le troisième type consiste en une brève présentation, faite souvent par les gens en visite et a plus le but d'informer que celui de donner un témoignage de foi. Ce sont le plus souvent les nouveaux convertis, les étrangers ou les visiteurs qui témoignent pour se présenter à la congrégation. De telles manifestations sont spontanées, l'extrême aisance à l'oral étant caractéristique des églises *akurinu*, qui doivent beaucoup à l'héritage oral de l'époque du non-écrit. La spontanéité laisse beaucoup d'espace à des manifestations inattendues de l'Esprit, et notamment à des conversions subites. Mon témoignage concerne non pas le travail de Dieu sur ma personne mais ma recherche sur les *akurinu* que mes hôtes interprètent comme un travail de Dieu.

Ensuite les fidèles de l'église *Africa Kenya Israel* s'avancent. Ils chantent et jouent ensemble avec leurs instruments. Mary N. s'assoit à mes côtés et écrit sur ma feuille en français :

« *C'est une de nos églises qui s'appelle « Israël ». Ils écrivent ce nom sur leurs turbans et leurs vêtements. Ils chantent très vite. Le groupe que tu as étudié²⁵ ressemble à ces gens, mais ce n'est pas original* ».

²⁵ Elle se réfère à *United Assemblies of Israel Church of God* de Riruta (Nairobi).

Les membres d'*Africa Kenya Israel* s'expriment tous ensemble, à travers leur musique, véritable alternative à la parole. Le message musical exprime les exemples tirés de la Bible ou bien l'importance de Dieu ou de Jésus.

Mary tient à me signaler les caractéristiques de l'église *Africa Kenya Israel*, et compare cette communauté à UAICG de Kawangware que j'ai étudiée pour ma maîtrise. Du point de vue de Mary, ce dernier est un groupe « non orthodoxe » parmi les *akurinu*, un groupe qui ne respecte pas « la moralité » *akurinu* et qui mélange les apports culturels d'autres églises. La notion du « syncrétisme des autres » est très intéressante de la part d'une *mukurinu* qui se rapproche toujours plus, sans l'admettre, à un modèle pentecôtiste. Mais il n'est pas rare qu'un *akurinu* discrédite d'autres communautés *akurinu*.

Un membre de AKI témoigne :

« C'est une chance d'être ici. Tellement de monde aurait voulu être dans cet endroit. Mais vous êtes ici grâce à ce Dieu. Le livre nous a parlé du sang. Les Israélites sortirent d'Egypte ».

C'est un témoignage qui ne touche pas à la vie intime et à l'expérience religieuse de l'individu mais répète plutôt ce qui a déjà été dit. Souvent les *akurinu* donnent des témoignages s'appuyant sur des exemples bibliques, qui sont néanmoins plus personnels qu'un témoignage musical de groupe.

Les anciens entrent enfin. Ils sont sept : trois de l'église *Africa Kenya Israel*, quatre de *Prophets' Church*. Les témoignages continuent : un homme qui vient de Githiaka (Province Centrale) dit :

« Dieu m'a sauvé, je ne suis pas malade à cause de Jésus. Je suis content. Il n'y a pas de discrimination de couleurs dans le Ciel... Jérusalem est ici. Levez-vous et chantez : « Quand nous allons nous réunir » ».

Les anciens sont enfin arrivés : leur retard est dû à des discussions prolongées ; échange d'informations, résolution de quelques problèmes peut-être ou discussion de projets communs. Dans son témoignage, l'homme de la Province Centrale aborde le lien entre la

santé et le salut de Dieu et, encore une fois, l'absence de discrimination raciale au Paradis, puis il propose une chanson qui parle d'unité.

Le même homme fait un commentaire après la chanson :

« Je suis content de voir tout le monde chanter et sauter. Je voulais que les pasteurs prêchent ».

Un des leaders commence le prêche :

« Mon cœur est plein de paix. Je veux que tout le monde soit d'accord avec nous. Nous sommes tous venus et avons enseigné la parole de Dieu. Je veux vous donner trois éléments : nous prions, le monde doit changer, ainsi vous pourrez aller au Paradis ».

L'homme souligne d'abord la présence de l'Esprit sur l'assemblée : le fait que les fidèles chantent et sautent en est la preuve évidente. Puis il invite les leaders au prêche. Dans le prêche les leaders se font interprètes de la parole divine : autrefois ces hommes étaient appelés « prophètes », aujourd'hui ce terme est tombé en désuétude, surtout à Nairobi, là où l'influence des prêcheurs pentecôtisants, kenyans et étrangers, augmente²⁶. Le prêche met en avant le prosélytisme des *akurinu*, leur penchant à la conversion des âmes.

Les « trois éléments » évoqués par le prêcheur sont particulièrement significatifs : la prière *akurinu* est une force active, capable d'influencer le cours des événements. Ses bienfaits, induisant un bouleversement de l'ordre établi (*the world must change*) leur permettra d'être compensés avec le don de la vie éternelle. Il en résulte une croyance dans le lien de cause à effet entre prière et changement qui agence les fidèles dans des relations de dette morale réciproque.

Un *Israel* témoigne :

« Nous remercions Dieu de nous permettre d'être ici ensemble. Dieu fixa une date pour une réunion comme aujourd'hui. Je suis Moses de Murang'a, là où des gens sont allés à un mariage hier ».

²⁶ Cette oscillation entre le prophète et le prêcheur est symboliquement présente dans le nom de l'église de Bahati : on parle de *Prophets' Church* aussi bien que de *Prophets' Church*.

Dans son « témoignage-présentation » Moses ne renseigne pas sur sa vie, mais insiste sur l'importance de la rencontre entre les *akurinu* de différentes églises. Les *akurinu* de Murang'a arrivés à Bahati aujourd'hui rendent la visite que les *akurinu* de Bahati leur ont fait la veille, à l'occasion d'un mariage.

On chante une chanson dans le style très agité des *Israel*. C'est la n. 36 du livre. Mary N. écrit sur ma feuille la signification de la chanson :

« Ceux qui laveront leurs vêtements dans le sang du Seigneur, seront guidés jusqu'à la présence de Dieu par l'Esprit. Tous ceux qui sont purs seront sanctifiés par une lumière ressemblant à celle du soleil quand ils atteindront le Ciel où règne leur Père ».

Les *akurinu* ont leur livre de chansons ²⁷ en kikuyu « *Nyimbo cia Roho Muthuru* », écrit par Daudi Ikigu Nderi et publié pour la première fois en 1977²⁸. Le livre est composé de 555 chansons datées, dont le nucleus le plus ancien remonte aux années 42-43 et le dernier aux années 70. La dernière chanson (n.555) est de 1991. L'habilité à composer les chansons est, pour les *akurinu*, un des dons (*gift*) de Dieu²⁹

Un leader propose une autre chanson, puis prêche :

« Dieu m'a dit que quiconque est avec le Seigneur a la richesse et connaît l'endroit où il ira se reposer... ». Deux chansons et une prière s'ensuivent.

Un leader d'AKI parle :

« Nous, six anciens, étions ici le 12 novembre 1996 et là où le Seigneur nous a envoyé nous sommes allés. Certains ne sont plus avec nous ».

²⁷ Selon Julia L. « *It has been given through divine interaction. Before the book, the songs were hand-written. Then some people copied them or ask someone to copy* » (Nairobi, 14/2/98). Et Mary N. : « Son auteur, un *mukurinu* blessed in songs, passait même trois jours en transe à composer de la musique » (Nairobi, ...).

²⁸ L'église du compositeur (*Holy Ghost Church of East Africa*, Limuru), se charge de le publier. La première édition (1977) est de 5.000 copies, la deuxième (1978) de 10.000, la troisième (1980) de 8.000, la quatrième (1987) de 10.000, la cinquième (1995) de 2.000. L'édition du texte, dépendante de petits financements *akurinu*, est directement liée à la demande des fidèles.

²⁹ Julia L., compositeur *akurinu*, explique qu'elle lit la Bible, ensuite elle écrit des stances et cherche les tonalités adaptées. Son don n'est pas suffisant et elle a besoin de l'inspiration du Saint-Esprit pour composer. Elle ne sait pas lire les notes de musique, si elle se rappelle par cœur la musique qu'elle compose avant de la consigner aux musiciens, c'est encore grâce à l'intervention divine (Nairobi, 14/2/98).

Il propose une chanson, la n. 56 (*Jehova ari watho waka*). Mary Ngugi écrit en français :
« Cette chanson détaille les commandements de Dieu en les comparant à ceux du Diable ».

Le prêche, la présence d'un nombre considérable d'invités et de leaders d'une autre église laissent peu de temps. On privilégie les témoignages : chacun se limite donc à une brève intervention dans laquelle il propose une chanson à laquelle tout le monde participe. Le chant *akurinu* n'est pas seulement le moyen à travers lequel l'Esprit descend, mais également une manifestation qui unit les uns aux autres en les faisant participer au même phénomène identitaire. A travers ce chant et cette tonalité « spécifiquement » *akurinu*, les fidèles de toutes les églises de ce type peuvent se retrouver.

Le même leader parle encore de l'aimant qui attire les autres métaux et a beaucoup de vertus. Dieu est comparé à l'aimant. Il propose ensuite une autre chanson. Ensuite c'est le tour d'un leader de PCG :

« A cause du peu de temps, je veux seulement saluer. Je veux que vous lisiez seuls et le Saint-Esprit vous donnera l'interprétation ».

Un autre pasteur prêche :

« Réunissez vous et devenez un seul. Je vous passe le message, avec ou sans turban, nous sommes faits pour prier un Dieu ».

Tous les discours tendent à la même thèse : la proclamation de l'unité dans la différence (Dieu l'aimant et les autres métaux : les églises *akurinu* qui s'unissent en Dieu). Dans l'exhortation unitaire il faut donc tenir compte des différences qui distinguent les uns des autres. L'intervention du leader de PCG va dans le même sens en ce qui concerne la manière d'interpréter la parole divine : chacun peut personnellement recevoir de l'Esprit l'interprétation d'un passage biblique. Le principe de la communication directe reste un pilier de la doctrine *akurinu*. La dernière intervention souligne encore l'importance d'avoir la même croyance en Dieu au delà du « turban », message d'ouverture justifié, une fois de plus, par la présence de femmes blanches sans turban et converties potentielles.

Un pasteur annonce qu'une conférence d'églises *akurinu* aura lieu à Nyahururu, du 22 au 24 mai. Mary écrit :

« Dans les dernières années, il y a eu un effort pour réunir les églises akurinu ».

Dans la petite ville de Nyahururu (Province Centrale) il y a eu d'autres conférences pour promouvoir la réunion des *akurinu* et l'église de Bahati prône fortement l'unification. A travers la connaissance progressive des nouvelles (et moins nouvelles) technologies (la communication écrite, téléphonique, la presse spécialisée, un jour l'internet...) les membres éduqués de différentes églises, surtout urbaines, commencent à se trouver des points communs. Comme on l'a souvent répété, derrière le manque d'unité il y a tout d'abord un problème de communication.

Moses M., évêque de Bahati, rappelle trois choses :

« Priez Dieu, écoutez la voix de Dieu, faites qu'on se réunisse. Je suis arrivé aux paroles finales, notre unité est très importante. Nous tous attendons la deuxième venue du Seigneur ». Lecture de Ephésiens 4, 9-10 et Hébreux 12, 25-29.

C'est le seul moment où l'évêque de Bahati, le leader le plus important, fait entendre sa voix. Un leader *akurinu* confirmé n'a plus besoin de prouver quoi que ce soit avec la parole et laisse la place aux jeunes, avides de montrer leurs talents d'orateurs, de chanteurs et de prêcheurs. Dans sa brève intervention, Moses résume : ses paroles finales concernent, encore une fois, l'unité des églises *akurinu* et leur objectif commun, la venue du Seigneur.

La chanteuse Julia L. commence une chanson. Pendant cette chanson Mary N. écrit sur ma feuille :

« Le concept de légalisme est un problème qui divise dans l'église akurinu. Il y a ceux qui pensent qu'un éloignement du légalisme est un éloignement de Dieu. Tandis que d'autres (PCG) prêchent le salut. (Puis en français) Il y en a qui mettent trop d'emphase sur la tenue vestimentaire (qui sont importants au niveau social) en négligeant le message de salut (l'église invisible) ».

L'originalité des jeunes *akurinu* réside dans l'importance qu'ils accordent à l'intériorisation de la morale et à la personnalisation du salut. Le *thahu* (souillure rituelle) n'est plus physique ni contagieuse pour ces jeunes. L'éloignement par rapport aux valeurs anciennes (le

légalisme) est directement lié à la notion de salut personnel qui a pris de l'importance ces dernières années.

Avant de se quitter on fait quelques autres annonces : le 7 février il y a un mariage, il faut donner de l'argent pour le *Easter meeting*. Après le service il y a la *Mother Union*.

On chante une dernière chanson pendant la collecte d'argent (*harambee*)³⁰. La prière d'un Pasteur clôture la séance.

Les mariages concernant les fidèles de l'église sont toujours annoncés pendant la cérémonie ; tout le monde a le droit de participer à la fois la cérémonie et au repas. A la réunion des Mères de l'église, la contrepartie féminine de la réunion de leaders du matin, participent évidemment aussi les femmes des églises hôtes. La prière rapide d'un pasteur clôt la cérémonie en permettant à ceux qui doivent voyager pour la Province Centrale de partir assez tôt. Il est presque 15 heures.

6.2.8. Holy Ghost Church of East Africa : cérémonie du dimanche³¹

J'arrive vers 11 heures et demie : à l'intérieur de l'église les fidèles chantent. Environ 25 hommes et 30 femmes sont présents. Des pasteurs font face à l'audience, ils sont les seuls à ne pas avoir de chaussures. En chantant ils sautent sur place. Chaque chanson est commencée par une femme différente (soliste) et les autres la suivent (chœur).

Les pasteurs sans chaussures n'appartiennent pas à la branche d'Huruma, où les jeunes fidèles gardent toujours leurs chaussures aux pieds. La règle d'enlever les chaussures, prise dans la Bible, n'est plus systématiquement appliquée dans les églises *akurinu*, et de moins en moins à Nairobi. L'enchaînement musical où se succèdent les solistes et le chœur permet aux solistes (le plus souvent des femmes) de se distinguer par leur don, celui du chant. Un observateur externe a l'impression qu'il existe une grande entente « naturelle » entre les chanteurs, même si rien n'est préparé à l'avance, puisque, pour les fidèles tout vient de l'inspiration divine.

Une chanson plus calme est chantée, les fidèles commencent à fermer portes et fenêtres. Un leader commence une prière en kikuyu, tout le monde est tourné vers la porte, le dos tourné,

³⁰ En kiswahili : tous ensemble. Il s'agit d'une des devises et des héritages de l'époque Kenyatta.

³¹ Huruma, 17/5/98.

courbé en avant, la tête en bas entre les mains. Les fidèles prient avec le pasteur. Un autre pasteur commence une prière, les fidèles, toujours dans la même position, lui répondent avec des « oui » (« yes » en anglais, « ee » en kikuyu). Des fidèles commencent à prier en kiswahili selon cet ordre : une femme, un jeune, puis un autre jeune, un pasteur, puis un autre pasteur.

Le véritable début de la cérémonie est le moment de la « descente de l'Esprit » qui sanctionne la sainteté du lieu et de l'événement. Les fidèles, chauffés par la musique, s'engagent dans la prière introductive, faite ici à plusieurs voix. Une première partie est constituée par le duetto entre le pasteur et les autres fidèles, une deuxième par des prières menées par des fidèles. Cette brève séance de prières enchaînées suit un ordre précis, « de gauche à droite », du moins important au plus important : d'abord les femmes, puis les hommes les plus à gauche (les jeunes) puis les hommes les plus à droite (les pasteurs). Le passage du kikuyu au kiswahili peut être motivé par ma présence, est preuve de l'aisance avec laquelle les *akurinu* passent d'une langue à l'autre. Bientôt ils viendront au bilinguisme, réservé aux étrangers (kikuyu-anglais).

Johana K., le leader d'Huruma, affirme qu'il y a des gens qui ne comprennent pas bien le kiswahili, il appelle alors Ayoub M. pour la traduction simultanée (kikuyu-anglais) et commence ensuite le prêche:

« Jésus demanda aux disciples à quel point ils le connaissaient (Luc, 9, 18). C'est bien de connaître la personne avec qui nous sommes. Peut-être je ne sais pas qui vous êtes ! Cette fois Jésus voulait savoir s'ils le connaissaient réellement. Parfois on croit à ce que la foule dit. Les gens ont entendu des opinions différentes concernant Jésus. Vous avez entendu ce que Jésus est : le sauveur, le fils de Marie, le fils de Dieu, un homme commun, comme n'importe quel prophète. Jésus voudrait vous poser une question : « Qui vous dites que je suis ? » La demande est dirigée à vous. Nous pouvons aussi imaginer les disciples en se regardant l'un l'autre et douter. Mais un était le leader, Pierre, et la réponse vint du ciel : « Tu es le Christ de Dieu ». Jésus remarqua que la réponse ne venait pas de Pierre. Dans Marc et Matthieu il est écrit « La réponse a été révélée par mon Père ». « Christ » signifie « Celui sur lequel l'huile sainte a été versée », le bénit. Vous pensez donc connaître Jésus ? Pour en avoir un témoignage clair, chantons donc une chanson! ».

Johana K. demande un traducteur pour me permettre de comprendre le sens de son prêche qui n'est pas une narration mais développe des arguments de doctrine et d'étymologie. Dès l'introduction apparaît donc la caractéristique d'Huruma : les jeunes fidèles y vont non seulement pour prêcher et chanter mais aussi pour apprendre comme dans un cours de théologie (j'ai vu des jeunes prendre des notes à l'église). Le prêche de Johana concerne la connaissance du Sauveur, figure qui est aujourd'hui au centre des préoccupations des *akurinu* comme des pentecôtistes³². Johana demande la preuve de leur croyance à travers une chanson qui évoque ce sujet.

Les fidèles chantent la chanson n. 48 du livre *akurinu*. A la fin Johana déclare ne pas être satisfait :

« Des chansons semblent oubliées » dit-il *« la chanson exprime notre relation au fils de Dieu. Avons-nous un discernement réel du Christ ? Comment le Christ se rapporte-t-il à nous, si vous affirmez le connaître explicitement ? Si vous êtes « seulement religieux » vous ne vous réjouissez de rien... Je veux entendre encore des témoignages, le mien était trop long. Battez les mains pour ceux qui sont dans cette église pour la première fois »*. Les fidèles applaudissent et certains se lèvent. Le pasteur les invite à témoigner : *« Dites-nous ce que Dieu a fait pour vous »*.

Ce sont les pentecôtistes qui critiquent le plus souvent un engagement trop faible et culpabilisent leurs fidèles. Ainsi ils peuvent ensuite leur offrir un moyen de se débarrasser de leur culpabilité à travers l'adhésion à l'église.

Johana passe *ex abrupto* aux témoignages : il invite plus particulièrement les gens à témoigner de l'action de Dieu dans leur vie quotidienne et invite également à applaudir les hôtes. Ce sont ces derniers en particulier qui vont témoigner.

Johana M. de Gathonga parle en kikuyu (Ayoub M. traduit toujours en anglais).

« Je n'ai jamais été ici, mais je suis ami de beaucoup de gens. Je suis sauvé. Dieu a eu pitié de moi et m'a séparé de ce monde. J'ai été appelé. Je vous aime beaucoup. Levez-vous et chantez : « Jésus est venu du ciel » ... la réunion entre Dieu et les enfants de Dieu. La chanson n. 473. Ceux qui la connaissent levez-vous et venez près de moi ».

³² *Christ is the answer* : phrase commune parmi les pentecôtistes au point d'être inscrite sur la façade de l'imposante *Nairobi Pentecostal Church*, Valley Road, Nairobi.

Le réseau *akurinu* amène souvent des fidèles d'autres églises lorsqu'ils sont de passage à Nairobi. Johana M. souligne la séparation entre les sauvés (le monde d'en haut) et « ce monde » (le monde d'en bas). La thématique de la Cité de Dieu opposée à celle du Diable n'est pas choquante dans le milieu érudit d'Huruma et signifie le cloisonnement entre le sauvé et la masse. Johana M. invite d'autres fidèles à le rejoindre pour chanter une chanson concernant les enfants de Dieu. Les chansons dans les églises *akurinu* ont le même contenu que le prêche et le renforcent. On peut affirmer que les chansons sont une façon de faire un prêche en musique.

Johana M., toujours traduit par Ayoub, continue :

« Je n'expliquerai pas toute la chanson, mais pensez donc à Jésus. Une strophe a dit : « Ils s'est sacrifié à cause de vous. Le temps est venu, c'est maintenant ». Vous voulez connaître Jésus, vous pouvez choisir qui servir. Vous êtes des témoins. Je veux que nous soyons de bons témoins. Le temps est arrivé. Vous répondrez pour ce que vous avez fait. Vous pourriez être ici avec le turban mais rester comme avant. C'est pourquoi vous arrivez en retard ou vous restez des mois sans venir au service ».

Là aussi on insiste sur l'importance de Jésus, sur son sacrifice qui a sauvé l'humanité du péché. Il est donc fondamental de faire la distinction entre la personne d'avant et la personne d'après, celle qui a cru dans le « sang de Jésus ». La première est reconnaissable à sa superficialité dans le culte : il arrive en retard et n'est pas souvent à l'église.

Le leader d'Huruma prend à nouveau la parole : *« Je donne la possibilité aux autres de témoigner. Vous êtes un problème. Je vous aime tout de même. Je vous aime, m'aimez-vous ? M'aimez-vous encore ? Voici les gens qui vont témoigner : la sœur derrière Elisabeth, le frère Francis, un ancien ».*

Le style de Johana rappelle l'emphase des allocutions pentecôtistes. Le leader cherche ensuite à pousser les gens vers les témoignages dans l'ordre habituel : de la femme à l'homme, de l'homme plus jeune à l'homme plus âgé.

Zipporah de Nyahurua (Province Centrale) se présente :

« *Je glorifie Dieu, je vais bien* ». Et le frère Francis : « *Je suis bien et je remercie Dieu qui a pris soin de mon cœur et de ma tête. Jésus a dit à Peter qu'il a prié pour lui. Restez avec Jésus, son Esprit vous assistera toujours. Toutes mes richesses étaient finies, mais Jésus m'a encouragé... les akurinu ne sont pas corrompus. Même si je suis sans travail j'essaye de vivre comme le Christ le commande* ».

Les témoignages des femmes sont parfois très discrets et brefs, surtout quand il s'agit de jeunes femmes qui n'ont pas l'habitude de parler en public. A Huruma les femmes sont plus effacées qu'à Bahati, peut-être à cause de leur jeune âge qui ne leur permet pas de se mettre en valeur devant des hommes, auxquels elles doivent du respect. Le discours de Francis témoigne, lui, des difficultés de la vie urbaine : l'homme a tout perdu et sa foi est sa seule richesse. Parfois des témoignages de ce type permettent aux autres membres d'évaluer les besoins de la personne et répondre positivement à une éventuelle demande d'aide.

Un ancien, David M., affirme vivre derrière l'église. Il veut seulement chanter la chanson n.14 avec les autres anciens. Après la chanson il fait un commentaire :

« *C'est bien de partager. La grande parole nous protège de la colère, du vol, elle se bat contre le mal, le Malin viendra mais vous devez vous protéger* ».

L'ancien chante avec d'autres anciens : l'échelle des âges est ainsi respectée dans la composition du chœur. David M. souligne l'importance du partage. Cela tombe à propos après le témoignage de Francis car ses paroles sont presque une exhortation à l'aider.

Johana K. déclare qu'il y a des annonces de la part du secrétaire. Ce dernier annonce une conférence à Nyahururu (Province Centrale) du 22 au 24 mai à laquelle tout le monde est invité. Ils vont recueillir de l'argent (*harambee*) à Huruma, le 5 juillet 1998. Il faut trouver d'autres invités d'honneur. Maintenant chacun doit donner 50 shillings³³ pour payer le gardien.

Le moment des annonces est incontournable : c'est la seule manière de faire connaître au grand public les activités des églises *akurinu*. Le secrétaire est aussi souvent chargé de demander de l'argent : toute dépense, même la plus petite nécessite une collaboration.

³³ 0,8 Euro environs.

Les *akurinu* s'autofinancent aussi à travers des collectes d'argent pour lesquelles les « membres d'honneur », des gens fortunés, sont particulièrement recherchés. Aussi à Huruma on parle de la conférence de Nyahururu concernant l'unité des églises *akurinu*. Quant à l'*harambee*, tout le monde est invité à donner selon ses possibilités, le montant fixé n'étant pas obligatoire.

« Nous allons prier à travers nos poches (sic) » affirme Johana K. *« Levez-vous et glorifiez le Seigneur à travers vos poches ! L'annonce du mariage d'un frère et d'une sœur qui appartiennent à l'église doit être faite par un pasteur, puisqu'il s'agit d'un événement officiel »*.

Le pasteur Stephano J. se lève et annonce le mariage de Sammy S. et Ruth W., le dimanche 31 mai à 10 heures à Huruma. Une réception aura également lieu à Huruma à 14 heures.

La relation à l'argent et à la richesse est ambiguë dans les églises *akurinu*. La philosophie d'Huruma à ce sujet se rapproche, une fois de plus, de celle des églises pentecôtistes qui affichent l'évangile de la prospérité, typique d'une jeunesse de classe moyenne en quête de mobilité sociale. Les *akurinu* urbains prennent ainsi leurs distances par rapport à certains prophètes de Murang'a, pour lesquels l'argent, symbole de l'occident honni, doit encore aujourd'hui rester en dehors de l'église. Pour Huruma il n'y a aucun malaise à demander à l'église de l'argent, qui n'est d'ailleurs pas considéré comme une chose malpropre.

Sammy et Ruth, les deux futurs mariés, appartiennent à la même église, mais ils ne sont pas dans la même branche, comme cela arrive le plus souvent dans le mariage *akurinu*. Après son mariage, la femme appartiendra désormais au groupe religieux de son mari.

Johana K. annonce que le prêche d'aujourd'hui sera fait par Zacharia K., archevêque de HGCEA de Kabete. Mais d'abord il propose une chanson « Ceci sont les mots qui nous purifient ». Après la chanson, Zacharia commence à prêcher en kikuyu et Johana traduit en anglais. L'ancien archevêque salue d'abord chaleureusement les fidèles, puis commence :

« Dans l'Ancien Testament, Dieu nous a dit « Je placerai mon esprit dans les gens ». Je suis un pécheur, ainsi ces hommes sont des pécheurs. Nous devons encore nous le rappeler. (Mwangi) lève-toi, tu affirmes que je suis ton père, en étant chrétien je suis père

dans l'esprit. Il est temps de combattre pour nous séparer du Diable. Ne jouez jamais avec le Seigneur, ni avec le Diable. Vous devriez faire attention ».

Zacharia est un vieux *mukurinu* comique et bavard, avec une longue barbe et un long habit blanc, à la mode des anciens prophètes. Il est capable, c'est aussi une mode ancienne, de mettre de l'ambiance en jouant des scènes amusantes avec une mimique efficace. Comme dans une pièce burlesque les membres rient et répondent à ses questions. Son prêche n'est pas un essai rhétorique et doctrinaire, son message est simple : faites attention à ne pas confondre la bonne route avec la mauvaise, Dieu avec le Diable.

Deux chansons et la lecture d'un passage biblique, s'alternent durant la seconde partie du prêche. Zacharia K. commente le passage lu :

« Ayez le cœur humble et respectueux de Dieu. Si vous commencez à avoir peur vous manquez de choses importantes. Quand nous éduquons les gens nous voulons que l'église soit bien organisée ».

Parallèlement à l'ordre, existent désormais des vertus « modernes »: l'humilité, le respect, le courage de choisir.

Lecture et commentaire de Thimothe 2, 1-3 :

« La Bible dit que vous devriez bien connaître les choses et que les derniers jours arriveront pour les gens qui ont aimé l'argent, qui se sont aimés eux-mêmes, : les adultères, les voleurs, les menteurs, ceux qui ont abusé, ceux qui sont perdus, des gens comme cela... Vous devriez bien le savoir, des gens comme ça... Aimez-vous l'argent ? N'affirmez pas que vous n'avez pas d'argent, aimez-vous l'argent ?... Vous voulez connaître ces choses, il faut bien les connaître. Nous avons besoin d'un hôte d'honneur, d'un bon samaritain qui aide. Si vous suivez les traces de Jésus, nous devons nous entraider. Si vous avez deux vêtements, donnez-en un aux pauvres. Nous devons venir à Jésus pour bien le connaître. Combien sont capables de faire cela ? Nous parlons de Jésus. Il y a beaucoup de choses que vous n'avez pas encore faites. Il y avait un scandale dans une autre église parce mon turban et mon savon avaient disparu. Voulez-vous connaître ces choses exactement ? Le respect du père et de la mère est très important. Il y a des gens qui ne respectent pas leurs parents. Vous devez le savoir comme il se doit, on nous a bien expliqué ces choses».

L'approche de Zacharia se distingue de l'évangile de la richesse que proclament les jeunes pasteurs d'Huruma, preuve que, dans la même église, plusieurs âmes cohabitent. Zacharia appartient à la génération qui bannissait radicalement l'argent, même si une certaine ambiguïté vis-à-vis de la richesse, considérée comme un don de Dieu, demeurait toujours. Si les anciens et les jeunes de HGCEA n'ont pas la même position concernant l'argent, ils partagent, par contre, l'idée de la répartition des richesses. Mais avec qui partage-t-on ? L'église constitue le réseau principal de solidarité.

Zacharia continue son prêche :

« Ce que nous faisons a comme but de retirer la puissance au Diable. Vous l'imaginez petit, mais il est puissant. Ne jouez pas avec lui. C'est lui qui vous pousse à arriver en retard! Pourquoi avons-nous des mauvaises montres ? ... Il faudrait courir ! Quand on vous dit de courir vous avancez tout doucement, vous devez être déterminés. Vous devriez tout donner au Seigneur ».

Le vieux pasteur continue avec sa mise en scène et ses métaphores : en parlant du Diable il vient soulever une petite fille, puis il avance à petits pas avant de s'élancer au milieu des fidèles qui le regardent amusés. Il insiste encore une fois sur le besoin de ponctualité. La ponctualité n'est-elle pas finalement un signe de transformation du souci principal des Kikuyu, celui de l'ordre ?

Vers quatorze heure trente on passe à une dernière lecture (Chroniques 2 15, 1-9) que Zacharia commente :

« Voici notre solution : nous sommes dans les derniers jours. Nous sommes tous des gens du swahili, nous mélangeons nos langues. Même ma grand-mère connaît « twenty-five ». Nous sommes ainsi. Le Seigneur sera avec nous jusqu'à ce que nous serons avec lui. La personne qui a été prévenue doit renoncer à toutes ces mauvaises choses : les idoles, l'hypocrisie, les mensonges. Vos mains devraient être fortes, pas faibles ».

Le jour est donc venu de faire son choix, semble exhorter Zacharia. Voulons-nous rester des idolâtres (des non-croyants, des non-sauvés) ou choisissons-nous Dieu et son côté, en sachant qu'un tel choix implique l'abandon des « mauvaises choses » et d'une nouvelle vie dans

laquelle il n'y a plus de place pour le mensonge ? Pour bien choisir il faut être fort : la bonne résolution est donc signe de courage et de détermination

La cérémonie s'achève, mais, avant, les fidèles chantent encore quelques chansons, tout le monde est debout, des hommes jouent du tambour. Puis un pasteur fait la prière conclusive.

6.2.9. Akurinu Student Fellowship : cérémonie du dimanche et clôture de la Mission '97³⁴

Cette cérémonie constitue la clôture de la « Mission 1997 » réunissant les jeunes de l'ASF pour 3 jours de prière et vie commune.

Il est environ 10 heures. Personne n'a enlevé les chaussures dans la grande salle qui sert d'église. Les hommes sont séparés des femmes, mais ici les femmes sont à droite de l'entrée. En attendant le démarrage de la cérémonie, les jeunes chantent sans interruption, ils sont debout, ils battent des mains et dansent sur place.

Ici les femmes sont à droite des hommes et les hommes à gauche des femmes, c'est la seule fois où la disposition des participants est ainsi (normalement les femmes se trouvent à gauche des hommes). Probablement les jeunes *akurinu* n'accordent plus beaucoup d'importance au côté droit et gauche, mais ils conservent la séparation hommes-femmes. Plusieurs signes indiquent que les règles anciennes ne sont pas respectées par ces jeunes, non pas parce qu'ils ne les connaissent pas, mais parce qu'ils ne le perçoivent plus comme des règles. Par exemple, les jeunes *akurinu* gardent toujours leurs chaussures.

Cette séance d'échauffement est essentielle : les jeunes donnent beaucoup d'importance à la musique, au chant, à la danse, qui sont les seules façons de se défouler dans une église où la morale est très stricte.

Le service débute avec la prière de Johana K., pasteur principal de l'église d'Huruma, les jeunes femmes commencent des lamentations en réponse à la prière : le pasteur remercie Dieu en anglais, les fidèles lui répondent « yes ».

³⁴ Thika, 7/12/ 97.

Les jeunes ne ferment ni portes ni fenêtres et c'est la prière, et non pas un crescendo musical, qui marque le début des lamentations en signe de la descente de l'Esprit. Ce sont principalement les jeunes femmes qui se livrent aux lamentations et chacune s'exprime à sa manière en « réponse » aux mots du pasteur. Il est à remarquer que Johana K. parle directement en anglais, puisque tous les jeunes étudiants sont anglophones. Si je n'étais pas là, ils auraient adopté le kiswahili. Les fidèles de HGCEA (d'Huruma et d'autres branches) sont parmi les fidèles les plus nombreux à la Mission '97.

Les jeunes recommencent à chanter. Puis Johana K. se plaint du retard par rapport au planning (le début de la cérémonie était prévu à 8 heures) et invite les gens à témoigner. Les témoignages commencent. Quatre jeunes femmes d'Eldoret (*Rift Valley*) doivent déjà partir, elles saluent et demandent une prière pour leur voyage. Un homme prie avec ardeur pour le bon déroulement de leur voyage et les filles sortent leurs mouchoirs et pleurent.

La ponctualité comme preuve de « modernité » est un souci constant chez les *akurimu*. Cette préoccupation presque obsessionnelle s'est intégrée à la nécessité d'ordre et de pureté.

Les témoignages et les chansons pendant cette cérémonie reflètent particulièrement l'unité qui s'est installée chez ces jeunes qui viennent de passer trois jours ensemble. Ils doivent maintenant se quitter pour rejoindre leurs villes respectives, parfois assez loin les unes des autres et beaucoup d'émotion caractérise ces adieux. Ces témoignages, plutôt répétitifs, servent à transmettre aux jeunes le sentiment d'appartenance à un seul groupe, s'exprimant de la même manière, avec les mêmes codes éthiques et les mêmes ambitions.

Les témoignages continuent. Tout le monde se présente ainsi : « *Je m'appelle ... et je suis sauvé* ». Une fille chante en kiswahili. Un jeune affirme qu'il serait mieux de chanter toutes les chansons *akurimu* en kiswahili plutôt qu'en kikuyu et propose la traduction du livre d'hymnes.

Les jeunes défilent et leurs témoignages sont stéréotypés. Tous se présentent à travers la formule classique des églises pentecôtistes et du Réveil et mettent en avant le fait qu'ils sont sauvés personnellement (*Jesus is my personal saviour*). Ils déclarent ensuite bien se porter et se réjouir du succès de la Mission, puis ils saluent. La proposition de traduire le livre des

hymnes *akurinu* en kiswahili témoigne bien de l'esprit de l'ASF, et du besoin de communiquer leur foi au-delà des barrières culturelles kikuyu.

Le groupe d'Huruma se présente. Un jeune leader parle en kikuyu qui est traduit en anglais :

«*Va dans la grâce de Dieu, sois son fils...* ». Il espère que dans le futur tous les jeunes *akurinu* seront réunis. Une étudiante de la *Kenyatta University* et deux autres filles chantent. Un frère témoigne. Trois sœurs de Nanyuki (Province Centrale) chantent et annoncent qu'une nouvelle branche de leur église sera bientôt créée.

Les témoignages continuent, les jeunes sont remplis de joie. Chacun propose soit un petit prêche, soit une chanson. Ce sont le plus souvent les femmes qui chantent en fournissant des témoignages musicaux plus neutres, moins personnels que ceux des hommes. Chacun se présente comme « frère » ou « sœur », cela renvoie à la terminologie des sauvés mais aussi au sentiment d'appartenance à la même famille. Le problème de l'unité *akurinu* semble particulièrement préoccuper les jeunes éduqués, les véritables promoteurs des nouveaux mouvements pour l'unité du type de l'ASF. Ces étudiants *akurinu* disposent aussi de moyens culturels et techniques qui favorisent l'unification, notamment les nouvelles technologies.

Le leader de *Fellowship of Africa* de Juja (environ 30 kilomètres de Nairobi) est chargé de prêcher aux jeunes de l'ASF. Son église est pentecôtiste et non-*akurinu*. Il commence à prêcher en kikuyu avec un traducteur en anglais. Il affirme que certains chrétiens ne voient jamais Dieu, pour cela il faut être « purs dans le cœur ». Des passages bibliques sont parcourus, commentés et expliqués par le prêcheur et concernent la nature d'un vrai chrétien. La cérémonie se termine vers 15 heures.

Le choix d'inviter un prêcheur pentecôtiste non-*akurinu* prouve que l'idéologie des jeunes de l'ASF est fortement tournée vers le pentecôtisme et marquée par le besoin d'échapper au carcan de la souillure rituelle (*thahu*). Ce qui compte avant tout pour ces jeunes, c'est d'être sauvé, même dans une église non-*akurinu* et ils insistent sur une pureté morale, plus que physique, mais accordent néanmoins une importance primordiale à la question de la souillure. Cette dernière n'est pas contagieuse, mais chacun est responsable des conséquences de son immoralité et de ses choix.

6.3. Conclusion : la pureté difficile des sujets religieux

Le rite religieux fournit aux fidèles un moyen d'exprimer leurs réalités, leurs conflits, leurs malaises, de se mettre en contact les uns avec les autres à travers le jeu des cérémonies. La différence entre les cérémonies de la ville et celles de la campagne est très marquée : les premières sont influencées de manière évidente par les rituels pentecôtistes individualisants, tandis que les deuxièmes impliquent une dynamique d'interrelation plus forte. On peut donc affirmer que la Province Centrale demeure, par rapport à Nairobi, une société davantage communautaire et que cette réalité a des conséquences évidentes dans le culte. Dans la grande ville, l'individualisation croissante produite par la mobilité sociale et identitaire³⁵ concerne également le type de communication au niveau religieux. Lors des cérémonies, les fidèles de Bahati et Huruma ont entre eux une relation moindre par rapport au jeu de dépendances réciproques des rites à Murang'a. Toutefois, la société-église constitue toujours un réseau solidaire très important, qui s'est substitué, au moins en partie, aux relations familiales.

La descente de l'Esprit est le moment du dialogue entre les individus. A Murang'a et dans quelques églises de la ville, le Saint-Esprit, des anges et des interprètes de leurs paroles, des figures intermédiaires, entrent en jeu et mettent en communication ceux qui manifestent un malaise ou une volonté de communication et les autres, ceux auxquels les messages sont adressés. Ces derniers peuvent être considérés comme la cause, directe ou indirecte de certains malaises, mais personne n'est accusée directement. Un seul coupable est toujours évoqué : le Diable, véritable bouc émissaire dont les gens ne sont pas des alliés mais forcément des victimes.

La descente de l'Esprit est toujours induite par un élément déclencheur (la fermeture des portes et fenêtres, la musique, le prêche), mais les « possessions » peuvent se produire plus ou moins librement.

³⁵ Par ce terme je veux souligner à quel point les personnes s'inscrivent dans des statuts acquis dans une société « individualisante » comme celle nairobiennne actuelle. Parmi les vecteurs de l'individualisation il y a sans doute l'Etat moderne (Elias, 1991; Leimdorfer, 1997).

A Murang'a (CWC) ou bien dans l'Eglise de l'Esprit de Lenana (bidonville) les gens sont « pris par l'Esprit » constamment et tout au long de la cérémonie ; dans les églises urbaines de classe moyenne comme Bahati et Huruma, les « lamentations » sont typiquement pentecôtiste : les individus accueillent individuellement l'Esprit, lui communiquent en secret leurs désirs ou leurs griefs, sont pris par lui subjectivement et accusent toujours le Diable du mal du monde. A Huruma le leader, Johana, prie et gère la descente spirituelle avec une rationalité exemplaire. On passe du témoignage indirect, musical et sans la Bible des fidèles de la Province Centrale au témoignage de conversion stéréotypée ou à celui avec le texte biblique des églises urbaines.

Si, à l'époque précoloniale, seuls des médiums attitrés ou des prophètes-devins pouvaient recevoir un esprit, à présent la « descente » de l'Esprit-Saint purifie tout le monde. Cependant l'impureté demeure et une communauté de purs comme les akurinu doit renouveler sans cesse les rituels de descente de l'Esprit et de purification. Si, à l'épreuve de la crise, de la précarisation et de la « problématisation des solidarités communautaires » (Marie, 1997), les tensions se reconnaissent d'habitude dans l'imaginaire sorcellaire, les akurinu, eux, jouent sur la variation de la pureté-impureté pour signifier leurs difficultés d'être de nouveaux sujets.

Dans les communautés urbaines comme Bahati et Huruma, la disparition du rôle d'interprète est le signe du déclin irréversible de sa fonction de médiateur social d'une part et de l'individualisation progressive de la relation entre Dieu et le croyant d'autre part. Ici, la cérémonie n'est plus le lieu de l'interdépendance extrême, même si dans la société individualisée il y a toujours la place pour d'autres types de solidarité³⁶. Le malade, dans ces communautés urbaines, est, pour cela, seul responsable de sa maladie et coupable de ses fautes, et pour le décharger le Diable est devenu le bouc émissaire par excellence et soulage la personne de son fardeau.

³⁶ L'individualisme n'est pas incompatible avec la vie communautaire. Selon Weber au contraire « l'individualisme constitue une force éminente de création collective » (Grossein, 1996, p. 76).

Ce qui frappe dans les trois dernières cérémonies (Bahati, Huruma et ASF) est l'appartenance des groupes à des couches urbaines très fortement touchées par l'alphabétisation et par l'influence évidente et forte du pentecôtisme. Leur aptitude à passer d'une langue à l'autre est étonnante. Anglais, kikuyu, kiswahili, parfois même français, les jeunes éduqués ne se laissent pas surprendre par les barrières linguistiques. Leur volonté de se définir et de s'expliquer passe, tout d'abord, par la conversion du langage : s'emparer de la langue de l'autre permet de communiquer son propre savoir.

L'urbanisation, un des facteurs qui détermine les dynamiques d'individualisation³⁷, ainsi que l'appartenance à la couche relativement aisée et jeune de la population, à l'aise avec les nouvelles technologies de communication, façonnent profondément ces communautés akurinu. Ces groupes, de plus en plus à l'abri de la persécution lignagère, s'ouvrent aussi à une éthique chrétienne du pardon. Les solidarités communautaires s'y expriment, non seulement à travers la dépendance encore obligée mais de moins en moins forte du lignage, mais surtout à travers la liberté d'entrer dans un groupe de personnes ayant des affinités électives, la seule où les transformations du lien social deviennent « symboliquement pensables » (Laurent, 2000, p. 77).

³⁷ « La ville, par les opportunités qu'elle offre, par la distension des liens sociaux qu'elle engendre, par la présence de l'Etat, des institutions et des médiations de divers ordres, est le lieu où les processus d'individualisation sont le plus visibles, les plus lisibles et les plus accusés. C'est en ville que peuvent s'accomplir les prises de distance les plus nettes à l'égard des rapports sociaux traditionnels, c'est en ville que ceux-ci sont tenus le plus impérativement de se recomposer et de se réinterpréter » (Marie, 1997, p.13)

Conclusion générale

Le prophétisme kikuyu a été la porte d'entrée pour un détour sur la production religieuse et politique au Kenya. Les « visionnaires » kikuyu, depuis leur irruption sur la scène publique, ont fait de la religion un métier politique : le prophétisme se définit tout d'abord comme un « genre discursif » essentiel du politique¹ qui a favorisé l'émergence d'un espace public et d'un débat national. Chaque génération a eu ses prophètes, des hommes forts ou des leaders religieux courageux qui ont parlé au nom des communautés et pour elles ont imaginé le futur. Souvent, leurs rôles et leurs langages se sont confondus.

La prédisposition au prophétisme est alimentée par l'instabilité de la structure politique kikuyu, par la contradiction entre le principe lignager, garant de stabilité et de continuité, et le déséquilibre occasionné par le changement générationnel (*itwika*). Lorsque ce renversement crucial est retardé pour différentes raisons, crise écologique ou politique, la jeune génération trouve dans le prophétisme (entre autres) une manière d'expression.

Le prophétisme a généré, pendant la colonisation britannique, des rassemblements d'hommes et de femmes dans la Province Centrale du Kenya. A travers la religion, ces groupes ont contesté le pouvoir répressif des colonisateurs. Ils ont trouvé dans le prophétisme kikuyu, renouvelé par des apports bibliques, une manière de se rattacher à une lignée croyante, ou même de la fonder, tout en acceptant les redéfinitions socio-politiques en cours. Leur fortune a été variable, mais, au prix des transformations successives, ils ont finalement traversé l'histoire pour arriver jusqu'à l'époque contemporaine. Aujourd'hui leur organisation est plus complexe, mais la fondation d'un groupe suit toujours le schéma prophétique de « l'appel de Dieu ».

¹ Selon Jean-François Bayart qui s'inspire des travaux de Mikhaïl Bakhtine, l'analyste doit tenter d'établir l'ensemble des genres discursifs essentiels du politique dont la diversité « fonde l'hétérologie constitutive de toute société, c'est-à-dire son hétérogénéité radicale que le culturalisme ... s'acharne à dissimuler. Mais simultanément, l'existence d'un nombre fini de genres discursifs tend à limiter cette hétérologie en proposant aux acteurs sociaux une palette de répertoires » (Bayart, 1996, pp. 114-114).

Une autre ligne directrice procède de l'interrogation suivante : peut-on légitimement définir des « églises » comme « prophétiques » ? Ne sommes-nous pas face à une contradiction, à une « prétention paradoxale » à instituer le charisme prophétique à travers une création arbitraire qui utilise rêves et visions comme un « ministère » ? (Laurent & Mary, 2001, p. 310). On peut essayer d'analyser ce phénomène ambigu qu'est l'église prophétique selon la dichotomie classique secte-église : la tendance scissionniste, le fait que les leaders nient être rémunérés, le lien fort à l'ethnie, le charisme lié à la personne plus qu'à l'institution, ainsi que l'importance de la communication à travers les rêves et les visions qui ouvrent aux interprétations arbitraires, semblent s'opposer à la possibilité d'appeler les communautés *akurinu* des « églises ».

Pourtant ces groupes sont de plus en plus institutionnalisés, même si chaque communauté connaît des variations doctrinaires. Le « ministère des rêves et des visions » est sujet au contrôle communautaire, non pas à l'arbitre prophétique. Ces groupes commencent à écrire leurs lois en s'appuyant sur la Bible. Si le dogmatisme ne plaît pas aux *akurinu*, les dogmes fondamentaux sont néanmoins présents. Des enfants, ainsi que des adultes, y sont baptisés : là où des hommes baptisent d'autres hommes nous sommes désormais en présence d'une structure de type église. Si les prophètes nient percevoir un salaire, ils vivent principalement de leur fonction de prophète qui leur procure les bénéfices du réseau. Finalement, une hiérarchie se constitue surtout selon des critères de classe d'âge et de sexe.

L'église prophétique est donc une composition particulière : se situant entre la secte et l'église elle met en crise l'outil d'analyse wébérien. Sa survie est liée à sa capacité de se servir des dynamiques d'emprunt : l'afflux ininterrompu de nouvelles doctrines dû à la mondialisation plaît aux prophètes.

Il y a une composante majeure du prophétisme kikuyu que l'on ne doit pas oublier : il s'agit des apports constants du fondamentalisme missionnaire et du pentecôtisme, surtout d'origine américaine. La composante prophétique et celle qui relève du fondamentalisme et du pentecôtisme cohabitent chez les prophètes, même dans leurs aspects contradictoires ; ceci prouve que des dynamiques de cumul sont à l'œuvre.

Le pentecôtisme a atteint les prophètes kikuyu par des vagues successives et a progressivement et profondément façonné leurs croyances et leurs rituels. Les prophètes kikuyu ont toujours nié l'influence des missionnaires fondamentalistes, alliés des colonisateurs, pourtant leurs messages ont été intériorisés et inclus dans les catégories kikuyu du pur et de l'impur. Cette redéfinition des croyances a préparé l'acceptation des vagues pentecôtistes successives. Aujourd'hui les *akurinu* admettent l'influence du pentecôtisme dans leurs pratiques rituelles et dans leurs doctrines et se revendiquent modernes par rapport aux prophètes du passé : tout en se reconnaissant dans leur filiation, ils s'inscrivent en même temps dans la rupture. Leur Bible est le Nouveau Testament alors que les prophètes d'antan se référaient à l'Ancien.

Dans les églises prophétiques, c'est grâce au réveil pentecôtiste de ces dernières décennies que le salut personnel et Jésus le Sauveur prennent dernièrement une importance inédite et en ligne avec les tendances religieuses actuelles. Les *akurinu* sont aujourd'hui des *born-again*. Seront-ils toujours moins « kikuyu » et plus « sauvés » ? A l'heure actuelle ils ont été capables de « sauver » leur kikuyauté nouvellement pentecôtisée. L'important c'est d'y « croire » : nul doute que leurs précontraintes culturelles obligent toujours à des réadaptations.

Les caractéristiques de la religion *akurinu* actuelle correspondent donc à des changements sociaux déjà en acte. Les mutations les plus spectaculaires (la vision du monde : du cyclique au linéaire ; les ancêtres écartés ; la diminution de l'importance du lignage, du monde du village, de la descendance) correspondent à des changements parallèles dans la société. Doit-on donc nier à cette religion kikuyu son élan créatif, son génie ?

Le génie de cette religion consiste en son aptitude à recommunautariser et à sa manière de le faire à travers son éthique. L'église *akurinu* est une structure intermédiaire qui donne à ses membres une explication compréhensible de la réalité en plaçant les événements dans des relations de cause à effet. L'église est l'espace de médiation dans lequel le changement peut être accepté puisqu'il est expliqué dans une forme religieuse compatible au croire des fidèles. La communauté *akurinu* formule une identité « de la rémission » : elle promet le pardon et la renaissance, c'est-à-dire la réinsertion comme nouveaux citoyens, au prix élevé de la pureté.

Est-il possible de renaître réellement ? De couper avec le passé ? De faire oublier et d'oublier ses fautes ? Ceci est néanmoins plus facile si le pardon vient des autres et nous pousse à nous pardonner nous-mêmes. Mais la rémission n'est ni évidente ni facile : elle passe par la voie étroite de la sainteté. La pureté est le garant de la recommunautarisation *akurinu*. Leur puritanisme aide à percevoir l'importance créative d'une éthique religieuse dans les dynamiques sociales.

Le puritanisme kikuyu est « préparé » par l'idéologie du semi-nomade précolonial, l'homme de la frontière qui pouvait se distinguer grâce à des vertus personnelles à travers lesquelles il parvenait à l'accomplissement et à la fondation de son lignage. Les catégories du pur et de l'impur lui donnaient un système global d'explication du Mal. Aujourd'hui la religion des *akurinu* se caractérise aussi par un ensemble d'interdits et de prescriptions rituelles pour éviter la souillure qui n'est pourtant pas facile à contourner : seule une conduite de vie pure peut permettre d'y parvenir. La remémoration des règles minutieuses de pollution pousse à l'exercice rationnel qui est renforcé par l'approche au texte biblique écrit. Déjà les prophètes de l'époque coloniale ont su être véritablement des hommes de Dieu (*Watu wa Mungu*) et ont vaincu les plus fondamentalistes des chrétiens en leur proposant une éthique des interdits menée à l'excès. Aujourd'hui les *akurinu* veulent pousser le capitaliste kikuyu à la moralisation.

Aujourd'hui, l'homme de la profession, le petit ou grand entrepreneur kikuyu, se rappelle des vertus de ses ancêtres. La sienne n'est pas acquise et il a besoin de se racheter d'une identité humiliée par les discours des missionnaires et des colons, et par les nouveaux maux de la modernité : la pauvreté, l'absence de solidarité familiale et la corruption. Tous éloignent de l'accomplissement. L'entrepreneur-prophète *akurinu* offre une réponse éthique aux questions posées par la vie contemporaine. Comment être kikuyu, aisé, solidaire et non corrompu ?

Déjà la religion des *Watu wa Mungu* offrait à des jeunes en crise une façon de se rétablir comme individus tout en modifiant les équilibres sociaux à leur avantage. Les *arathi* d'époque coloniale n'étaient pas des aliénés, mais proposaient plutôt une réorganisation sociale basée sur des règles nouvelles. Les *akurinu* s'attachent aussi à la reconstruction du rapport avec la société, des alliances et des rôles des deux sexes dans la famille. Ils offrent des réseaux

d'échange réglés par des normes qui organisent ce qu'ils perçoivent comme un désordre institutionnel et éthique contemporain. Ce n'est peut être seulement qu'une situation socio-politique qui leur est défavorable.

Plus que le passage entre l'enfance et l'âge adulte, passage marqué actuellement par d'autres rites sociaux (l'école par exemple) et déséquilibré par la loi contre l'excision, les *akurinu* se penchent sur la reconstruction de l'alliance matrimoniale, abîmée par des apports culturels trop rapides et bouleversants. Les prophètes insistent sur le droit de tous, du riche et du pauvre, au mariage et à la reproduction et, à travers eux, à l'accomplissement. Là aussi ils abordent certaines problématiques et réfléchissent aux changements qui ont lieu dans la société : la fin progressive de la polygamie et la baisse du nombre d'enfants par foyer en milieu urbain.

Le prophète *akurinu* œuvre pour la reconstruction d'une famille chrétienne et sa cible privilégiée est une classe moyenne ou un prolétariat urbain touchés par la mobilité sociale et, par conséquent, déstabilisés par les changements. Sexualité, alliance, reproduction : les *akurinu* fournissent, au même titre que les nombreuses communautés de *born-again*, de nouveaux modèles de croissance individuelle. Leur particularité est d'opérer la réinsertion à travers un paradigme culturel qui doit beaucoup au prophétisme et à la kikuyauté.

Les *akurinu* répondent donc à la question cruciale de la modernité : comment, tout en restant kikuyu et chrétien, peut-on devenir un honnête citoyen ? L'éthique a une place fondamentale pour garantir la pureté à travers une ascension graduelle tout au long de la vie. L'église *akurinu* garantit une place à chacun, tout en assurant aux individus exceptionnels la possibilité d'émerger et de devenir des leaders d'église. Entre l'individu et la communauté, les *akurinu* proposent une synthèse originale, bien qu'instable, de kikuyauté religieuse.

Des hommes, des femmes et des jeunes réussissent, à travers la médiation de l'église, à rendre légitimes des rôles que la société leur a imposés de manière brutale. L'église, tout en acceptant leur statut ou leur déshonneur, leur offre le pardon qu'ils ne peuvent pas s'octroyer eux-mêmes. Mais la logique de la rémission les enchaîne et l'église *akurinu*, avec sa

« sociodicée »², légitime la domination des plus forts sur les plus faibles : il est souvent question de se mêler de la moralité, surtout des femmes et des jeunes, de les sermonner, de le contrôler. Cependant, le prophétisme offre une échappatoire lorsque les contraintes deviennent trop oppressantes pour un groupe. Le détachement et la fondation d'une nouvelle église sont le moyen le plus efficace de garantir l'unanimité.

L'interventionnisme caractérise le christianisme prophétique tout au long de l'histoire. Les pentecôtistes et les évangéliques étrangers, qui exploitent les ressources religieuses comme le filon d'or d'un néocolonialisme religieux et prêchent l'apoliticité et le non-engagement, ont gagné l'idéologie *akurinu*. Les deux approches s'avoisinent dans leur lecture enchantée de la réalité et dans leur manière de nier toute prise de position politique, ce qui constitue bien évidemment, un choix politique. Le glissement du prophétisme dans le pentecôtisme accroît la diabolisation de l'autre et le pentecôtisme pourrait constituer la véritable porte d'entrée du prophétisme kikuyu dans l'exclusivité du monothéisme et l'abandon des logiques païennes. Pourtant les lois d'emprunt auxquelles le prophétisme répond peuvent constituer une issue à l'intolérance.

Si le pentecôtisme semble ouvrir la perspective strictement ethnique du prophétisme (chaque personne peut obtenir le salut personnel) le prix du salut, pour les *akurinu*, est le respect des vertus et la conformité à des normes bien kikuyu. C'est la reconstruction de cette identité tant rêvée, peut-être finalement réelle, de *moral ethnicity*, qui est en jeu.

Les prophètes, les « vrais » comme les « faux », se glissent là où ils trouvent un vide social à remplir et exercent un métier de collectionneurs-cueilleurs. Tout au long de l'histoire, le prophète kikuyu a sélectionné dans l'offre extérieure des thèmes susceptibles d'être adaptés, en fonction des intérêts, en fonction des intérêts de sa communauté et de ses intérêts propres. Armé de ce bagage, il a transité d'une époque à l'autre et a organisé son entreprise. Il l'a fait et il le fait à travers l'activité, le travail et la redistribution communautaire tout en retirant un profit personnel. Son champ privilégié est le réseau et l'informel.

Ma véritable conclusion porte sur la différence *akurinu*. Celle-ci répond à l'effort des prophètes de reconstruire la kikuyauté, identité instable et changeante comme l'est toute

² « Les théodicées sont toujours des *sociodicées* » Bourdieu, 1971, p. 312.

identité, mais qui répond à des formes d'organisation particulières : à la tendance à ordonner selon les classes d'âge, les générations et les échelons sociaux ; au mélange entre politique et religion et à une éthique économique influencée par l'importance démesurée de la pureté. Cette identité exprime aussi des malaises : le plus fort est représenté par une position de purgatoire éternel, par une incapacité à se percevoir comme purs (comme des véritables nouveaux citoyens) sinon à travers la recherche obsessionnelle de blanchissement. Ils disent le faire aussi pour les autres et ils s'approprient ainsi d'une lourde responsabilité : en tant qu'ambassadeurs de Dieu sur terre, ils ont le devoir de purifier le monde.

BIBLIOGRAPHIE :

Kenya National Archives :

DC/NKU/2/49/1

DC/FH/2/1/4

PC/NYZ/14/3/292

PC/CP/1/8/2/4

PC/CP/8/2/4

PC/CP/8/7/3

Journaux et périodiques :

The Daily Nation

The Sunday Nation

The Standard

Kenya Times

Revival Spring

Ouvrages et articles :

ADAM, M.

1997 « Espace et temps chez les Gikuyu », *Cahiers d'Etudes africaines*, 145, pp. 33-48.

ADAM, M. & KURIA, M.T.

1991 *La terre en miettes. Notes sur le système foncier traditionnel chez les Gikuyu du Kenya*, Nairobi : CRELU.

AMBLER, Ch.

1988 *Kenyan Communities in the Age of Imperialism, the Central Region in the Late Nineteenth Century*, New Haven - London : Yale University Press.

1995 « What is the World Going to Come to? » in Anderson D.M.& Johnson D.H. (éds), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, London : James Currey, pp. 221-239.

AMSELLE, J.-L.

1977 *Les Négociants de la savane*, Paris : Anthropos.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot.

1999 (I^o 1985) « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in Amselle J.-L. & M'Bokolo E. (dir.), *Au coeur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris : Editions La Découverte.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris : Flammarion.

ANDERSON, W.B.

1977 *The Church in East Africa*, Dodoma : Central Tanganyika Press.

ANDERSON, D.M.

1995 « Visions of the Vanquished : Prophets & Colonialism in Kenya's Western Highlands », in Anderson D.M. & Johnson D.H. (éds), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, London : James Currey, pp. 164-194.

ANDERSON, D.M. & JOHNSON, D.H.

1991 (éds), « Diviners, Seers and Prophets in Eastern Africa », *Africa*, 61, 3.

1995 (éds), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, London : James Currey.

ASCH, S.

1983 *L'église du Prophète Kimbangu : de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Paris : Karthala.

AUGE, M.

1982 *Le génie du paganisme*, Paris : Gallimard.

1987 « Espace, savoir, pouvoir : les prophètes ivoiriens », *Gradhiva* 3, 1987, pp. 11-18.

1992 *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Seuil.

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Aubier.

BALANDIER, G.

1953 « Messianisme et nationalisme en Afrique Noire », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 14, pp. 41-65.

1955 *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire, dynamique sociale en Afrique Centrale*, Paris : PUF.

BARTH, F.

1969 (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Universitet Forlaget, London : George Allen & Unwin.

BARRETT, D.B.

1968 *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi : Oxford University Press.

BAYART, J.-F.

1993 (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique Noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris : Karthala.

1996 *L'illusion identitaire*, Paris : Fayard.

BAUBEROT, J.

1993 « Changements socio-religieux et restructuration identitaire : le protestantisme pentecôtiste et les tziganes », *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris : C.T.H.S., pp. 427-432.

BEATTIE, J.H.M. & MIDDLETON, J.

1969 (éds), *Spirit Mediumship and Society*, London : Routledge & Kegan.

BENSON, T.G.

1964 *Kikuyu-English dictionary*, Oxford : Clarendon Press.

BERMAN, B.

1996, « Ethnography as Politics, Politics as Ethnography : Kenyatta, Malinowsky, and the Making of Facing Mount Kenya », in *Canadian Journal of African Studies*, vol. 30, n° 3, pp. 313-344.

BERNARDI, B.

1989 (I°1959) *The Mugwe a Blessing Prophet : A Study of a Religious and Public Dignitary of the Meru of Kenya*, Kisumu-Nairobi : Gideon S. Were Press.

BERNTSEN, J.

1979 « Maasai Age-sets and Prophetic Leadership 1850-1910 », in *Africa*, 49 (2), 1979, pp. 134-146.

BLEVIN, Cl. & BOUCZO J.

1997 « Nairobi : un siècle d'histoire (1898-1997). Nairobi : A Century of History (1898-1997) », *Les Cahiers de l'IFRA*, Nairobi : IFRA.

BOND, G.C.

1979 « A Prophecy that Failed. The Lumpa Church of Uyombe, Zambia, in Bond G., Johnson W. & Walker, S. (éds), *African Christianity : Patterns of Religious Continuity*, New York : Academic Press.

BONTE, P.

1978 « Religion et classes sociales chez les éleveurs d'Afrique de l'Est », in Maître J. (éd.), *L'apport de la théorie et de méthodes marxistes à l'étude des religions*, Paris : CNRS, pp. 53-78.

BOURDIEU, P.

1971 « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, XII.

BOUTTER, B.

2002 *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion*, Paris : L'Harmattan.

BOYES, J.B.

1924 *King of the Wa-kikuyu, a true story of travel and adventure in Africa*, London : Methuen & co Ltd, 1924.

BRANTLEY, C.

1986, « Mekatalili and the role of women in Giriama resistance », in Donald Crummery (éd.), *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, London : James Currey, pp. 333-350.

BUIJTENHUIJS, R.

1971 *Le Mouvement « Mau-Mau », Une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire*, Paris-La Haye : Mouton & Co.

1976 « Messianisme et nationalisme en Afrique Noire, une remise en question », in Van Binsbergen W.M.J. & Buijtenhuijs R. (dir.), *Religious Innovation in Modern African Perspectives*, 2, pp. 25-44.

CAGNOLO, C.

1933 *The Akikuyu, their customs, tradition and folklore*, Nyeri : Mission Printing School.

CALAS, B.

1994 *Nairobi Newsletter*, vol. 2, n° 1, Nairobi : IFRA.

CALAS, B.

1998 « Des contrastes spatiaux aux inégalités territoriales, Géographie d'un « modèle » de développement fatigué », in *Le Kenya contemporain*, Grignon F. & Prunier G., Paris : Karthala, pp. 13-51.

CASANOVA, J.

1994 *Public Religions in the Modern World*, Chicago : University of Chicago Press.

CASSON, J.

1998 « « To plant a garden in the slums of paganism... » Handley Hooper, the Kikuyu and the Future of Africa », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII, 4, pp. 387-410.

CHURCH OF SCOTLAND MISSION,

1931 *Mémorandum prepared by the Kikuyu Mission Council on Female Circumcision*, Church of Scotland Mission : Kikuyu.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

1991 *Of Revelation and Revolution*, Vol. I, *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago & London : The University of Chicago Press.

1997 *Of Revelation and Revolution*, Vol. II, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago & London : The University of Chicago Press.

COPANS, J.

1978 « Ethnies et régions in une formation sociale dominée. Hypothèses à propos du cas sénégalais », *Anthropologie et Société*, vol. 2, n° 1, pp. 95-115.

CORTEN, A.

1995 *Le Pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris : Karthala.

CORTEN, A. & MARY, A.

2000 (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique latine*, Paris : Karthala.

DOUGLAS, M.

1992(1981) *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris : la découverte.

1999, *Comment pensent les institutions*, Paris : La Découverte/MAUSS.

DESROCHE, H.

1974 *Les Religions de contrebande*, Paris : Mame.

DE SURGY, A.

2000 « Le choix du monde spirituel comme espace public : L'exemple du Bénin », in Corten, A. & Mary, A. (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique latine*, Paris : Karthala, pp. 61-79.

DILLON-MALONE, C.

1987 « The Mutumwa Church of Peter Mulenga », *Journal of Religion in Africa*, XVII, 1, pp. 2-31.

DOZON, J.P.

1974 « Les mouvements politico-religieux : syncrétismes, messianismes, néotraditionalismes », in Augé M. (dir.), *La construction du monde, religion, représentations, idéologie*, Paris : Maspero, pp. 75-111.

1995 *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique Contemporaine*, Paris : Seuil.

DROZ, Y.

1997 « Si Dieu veut... ou Suppôts de Satan ; incertitudes, millénarisme et sorcellerie parmi des migrants kikuyu », *Cahiers d'Etudes africaines*, vol. 145, pp. 85-117.

1999, *Migrations kikuyus, Des pratiques sociales à l'imaginaire*, Neuchâtel-Paris : Editions de l'Institut d'ethnologie-Editions de la Maison des sciences de l'homme.

2000 « Les origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kenyan : Mobilité sociale et politique » in Corten, A. & Mary, A. (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique latine*, Paris : Karthala, pp. 81-101.

DUMONT, L.

1994 « Préface », in Evans-Pritchard, E.E., *Les Nuer*, Paris : Gallimard.

DURKHEIM, E.

1994 (I^o 1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Puf.

ELIAS, N.

1991 *La société des individus*, Paris : Fayard.

ETHERINGTON, N.

1983 « Missionaries and the Intellectual History of Africa : A Historical Survey », *Itinerario*, 7, pp. 116-143.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1940 *The Nuer*, Oxford : Oxford University Press.

1956 *Nuer Religion*, Oxford : Oxford University Press.

FALLERS, L.

1971 « Foreword », in J. Fabian, *Jamaa, A Charismatic Movement in Katanga*, Evanstone : Northwestern University Press, pp. ix-xi.

FARSONS, N.

1949 *Last Chance in Africa*, London : Gollancz.

FERNANDEZ, J.W.

1978 « African Religious Movements », *Annual Review of Anthropology*, 78, 7, pp. 195-234.

FRATKIN, E.

1991 « The *Laibon* as Sorcerer : a Samburu *Laibon* among the Ariaal Rendille », *Africa*, 61, 3, pp. 318-333.

GALATY, J.G.

1993 « *The Eye that Wants a person Where Can It Not See ?* » in Spear T. & Waller R. (éds), *Being Maasai*, Eastern African Studies, London : James Currey, pp. 174-194.

GATHIGIRA, S.K.

1970 *Miikarire ya Agikuyu*, Nairobi : Nairobi Equatorial Publishers Ltd.

GIBBAL, J.-M..

1986 « Le solitaire plaisir du terrain », in *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris : Karthala, pp. 23-27.

GIFFORD, P.

1987 « "Africa shall be saved ". An Appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African Crusade », *Journal of Religion in Africa*, XVII (1), pp. 63-92.

1991 « Christian Fundamentalism et Development », *Review of African Political Economy*, 52, pp. 9-20.

1994 « Some Recent Developments in African Christianity », *African Affairs*, 93, pp. 528-529.

2000 « Pentecostalism in Museveni's Uganda », in Corten, A. & Mary, A. (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique latine*, Paris : Karthala, pp. 103-117.

GITARI, D.M.

1988 *Let the Bishop Speak*, Nairobi : Uzima Press.

GITHIEYA, F.K.

1999 « The Church of the Holy Spirit, Biblical Beliefs and Practices of the Arathi of Kenya », 1926-50, in Spear T & Kimambo I.N (éds), *East African Expression of Christianity*, Oxford, Dar-es-Salam, Nairobi, Athens : James Currey, pp. 230-243.

GRIGNON, F.

1994 « The Christian Holy Ghost Church of East Africa », *Newsletter*, IFRA, vol. 2, 1, pp. 2-4.

1998 « Les années Nyayo », in Grignon F. & Prunier G. (dir.), *Le Kenya contemporain*, Paris : Karthala, pp. 315-348

1998 « L'invention démocratique et le multipartisme en question (1992-1996) », in Grignon F. & Prunier G. (dir.), *Le Kenya contemporain*, Paris : Karthala, pp. 364-382.

GROSSEIN, J.-P.

1996 « Présentation », in Weber M., *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard.

HAUGE, H.E.

1979, *Maasai Religion and Folklore*, Nairobi : City Printing Works.

HERVIEU-LEGER, D.

1993 *La Religion pour Mémoire*, Paris : Les éditions du cerf.

HOBLEY, C.W.

1967(1^o 1922) *Bantu Beliefs and Magic*, London : Frank Cass & Co.

HOEHLER-FATTON, C.

1996, *Women of Fire and Spirit, History, Faith and Gender in Roho Religion in Western Kenya*, New York-Oxford : Oxford University Press.

HOLLIS, A.C.

1909 *The Nandi : Their Language and Folklore*, Oxford : Oxford University Press.

HUBERT, H. & MAUSS, M.

1902 « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, VII.

IKIARA, G. K.

1998 « L'économie kenyane face à l'ajustement structurel (1978-1995) », in Grignon F. & Prunier G. (dir.), *Le Kenya contemporain*, pp. 255-272

JAMIN, J.

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

1977 *Les lois du silence : essai sur la fonction sociale du secret*, Paris : Maspero.

JOHNSON, D.H.

1995 « The Prophet Ngundeng and the Battle of Pading », in Anderson D.M. & Johnson D.H. (éds), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, London : James Currey pp. 196-220.

1997 (I°1994) *Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford : Clarendon Paperback.

JULES-ROSETTE, B.

1976 « The Conversion experience : the Apostles of John Maranke », *Journal of Religion in Africa*, VII, 2, pp. 132-164.

1979 « Prophecy and leadership in the Maranke Church. A Case Study in Continuity and Change », in Bond G., Johnson W. & Walker, S. (éds), *African Christianity : Patterns of Religious Continuity*, New York : Academic Press, pp. 109-136.

KENYATTA, J.

1992 (I° 1938) *Facing Mount Kenya*, London : Secker & Warbourg.

1960 *Au pied du mont Kenya*, Paris : Maspero.

KINYANJUI, E.

1973, « The Rise and Persecution of the Aroti Prophets, 1927-1948 », in Barrett D.B. (dir.), *Kenya Churches Handbook*, Kisumu : Evangel Publishing House, pp. 124-127.

KURIA, M.T.

1990 *Stratification sociale et changements, le cas des Gikuyu au Kenya*, Lille, Université de Lille, Thèse de Doctorat en socio-économie du développement.

LAMBERT, H.E.

1952 « The Background to Mau-Mau : Widespread Use of Secrets Oaths in Kenya », *The Times British Colonies Review*, 8, p. 21.

1956 *Kikuyu Social and Political Institutions*, Oxford, London, New-York, Toronto : Oxford University Press.

LAMPHEAR, J.

1992 *The Scattering Time : Turkana Responses to Colonial Rule*, Oxford : Oxford University Press.

LANGLEY, M.S.

1979 *The Nandi of Kenya Life Crisis Rituals in a Period of Change*, London : C. Hurst & Company.

LANTERNARI, V.

1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano : Feltrinelli.

LAURENT, P.-J.

1998 « Conversion aux Assemblées de Dieu chez les Mossi du Burkina Faso : modernité et socialité », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), pp. 67-97.

2000 « Diabolisation de l'autre et ruses de l'Esprit : les Assemblées de Dieu du Burkina-Faso », in Corten, A. & Mary, A. (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique latine*, Paris : Karthala, pp. 61-79.

2003 *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris : Karthala.

LAURENT, P.-J. & MARY, A.

2001 « Modernité et hybridité du religieux africain », *Social Compass*, 48 (3), pp. 307-313.

LEAKEY, L.S.B.

1952 *Mau-Mau and the Kikuyu* London : Methuen & Co Ltd.

1977 *The Southern Kikuyu before 1903*, London : Academic Press.

LEIMDORFER, F.

1997 « Individus entre famille et entreprise : patrons et patronnes de restaurants à Abidjan »
in Marie A. (éd.), *L'Afrique des Individus*, Paris : Karthala, pp. 113-196.

LEVI-STRAUSS, Cl.

1962 *Le totemisme aujourd'hui*, Paris : PUF.

1962 (II) *La pensée sauvage*, Paris : Plon.

LONSDALE, J.L.

1987 « La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau », *Cahiers d'Etudes africaines*, 107-108, XXVII (3-4), pp. 332-357.

1990 « Mau-Maus of the Mind, Making Mau-Mau and remaking Kenya », *Journal of African History*, 31, pp. 393-421.

1992 « The Moral Economy of Mau-Mau : Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought », in Berman B. & Lonsdale J. (éds), *Unhappy Valley, Book two : Violence and Ethnicity*, London-Nairobi : Heinemann-James Currey, pp. 315-501.

1995 « The Prayers of Waiyaki : Political Uses of Kikuyu Past », in Anderson D.M. & Johnson D.H. (éds), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, London : James Currey, pp. 240-291.

1996 « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique Africaine*, 61, mars 1996, pp. 98-115.

1999 « Kikuyu Christianities », *Journal of Religion in Africa*, XXIX, 2, pp. 206-229.

MACHARIA, K.

1998, « *Le jua kali : une voie possible de développement ?* », in Grignon F. & Prunier G. (éds), *Le Kenya contemporain*, Paris : Karthala, pp. 285-298.

MAMBO, G.K.

1973 *The Revival Fellowship (Brethren)*, in Barrett D.B. et alii (éds), *Kenya Churches Handbook*, Kisumu : Evangel Publishing House, pp. 110-117.

MARIE, A.

1997 (éd.), *L'Afrique des Individus*, Paris : Karthala, pp. 113-196.

MARSHALL, R.

1991 « Power in the name of Jesus », *Review of African Political Economy*, 52, pp. 21-37.

1995 « God is not a democrat : Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », in Gifford P. (éd.), *The Christian Churches and the democratisation of Africa*, Leyde : E.J. Brill, pp. 239-260.

MARSHALL-FRATANI, R. & PECLARD, D.

2002 « La religion du sujet en Afrique », in Marshall-Fratani, R. & Peclard, D. (dir.), « Les sujets de Dieu », *Politique Africaine*, 87, pp. 5-19.

MARY, A.

1981 *Mepanga Eboga, Les rites d'Eboga, Dictionnaire rituel du Bwiti Fang (Gabon)*, Paris, Université de Paris X, Thèse de Doctorat de 3ème cycle.

1992 *Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon)*, Paris, EHESS, Thèse de Doctorat d'Etat.

1993 « Le travail symbolique des prophètes d'Eboga : Logiques syncrétiques et entre-deux culturel », *Cahiers d'Etudes africaines*, 132, XXXIII, 4, pp. 613-643.

1994 « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in Laburthe-Tolra P., sous la direction de, *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme* : Paris, L'Harmattan, pp. 85-98.

1997 « La tradition prophétique ivoirienne au regard de l'histoire » *Cahiers d'Etudes africaines*, 145, XXXVII-1, 1997, pp. 213-223.

1998 « Retour sur « La conversion africaine » : Horton, Peel, et les autres », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), pp. 11-20.

1998 (II) « Prophètes de paix et de guerre, traditions prophétiques de l'Afrique de l'Est », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 104, oct.-déc., pp. 5-17.

1999 « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une église indépendante africaine, *Archives de Sciences sociales des Religions*, 105 (janv.-mars), pp. 29-50.

2000 « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, 24, 1, pp. 117-135.

2000 (II) *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris : les Editions du Cerf.

2000 (III) « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in Corten, A. & Mary, A. (éds), *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique latine*, Paris : Karthala, pp. 143-163.

2000 (IV) « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire, *Cahiers d'Etudes africaines*, 160, XL-4, pp. 779-799.

2002 « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », in Marshall-Fratani, R. & Peclard, D. (dir.), « Les sujets de Dieu », *Politique Africaine*, 87, pp. 69-93.

MAUPEU, H.

1991 « Une opposition en régime autoritaire : L'Exemple du Réveil Est-Africain au Kenya, *Canadian Journal of African Studies*, 25 (2), pp. 257-272.

1998 « Eglises et société », in Grignon F. & Prunier G. (dir.), *Le Kenya contemporain*, Paris : Karthala, pp. 143-167

1998 (II) « Organisations pentecôtistes, espace public et sujet politique : l'exemple du Kenya », *Colloque Laïcités, religions et démocratie : perspectives comparatistes*, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, Paris : CNRS.

2002 « L'Etat kenyan et le néo-prophétisme Mungiki », in Marshall-Fratani, R. & Peclard, D. (dir.), « Les sujets de Dieu », *Politique Africaine*, 87.

MEDARD, C.

1995 « Les phénomènes de cristallisation identitaire dans la Rift Valley, Kenya : de la compétition foncière à la manipulation politique », *Colloque sur le territoire et l'identité*, Paris : Institut de géographie.

MERCIER, P.

1968 *Tradition, changement, histoire. Les « Somba » du Dahomey septentrional*, Paris : Anthropos.

MEYER, B.

1995 « Delivered from the Powers of Darkness : Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana », *Africa*, 65 (2), pp. 236-255.

1999 *Translating the Devil : Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, International African Library, 21, Edimbourg : Edimbourg University Press.

MIDDLETON, J.

1953 *The Central Tribes of the North-Eastern Bantu*, London : International African Institute.

MOROVICH, B.

1996 *Les Akorino de Riruta Satellite & Kawangware (Nairobi), une communauté prophétique en milieu urbain*, Paris, Université de Paris X, Mémoire de maîtrise d'Ethnologie.

1996 « Les Akorino de Riruta Satellite et Kawangware : un prophétisme kenyan en milieu urbain », *Les Cahiers de l'IFRA*, 2, pp. 49-79.

1997 *Gens de Dieu, essai comparatif de figures prophétiques en Afrique de l'Est*, Paris, EHESS, Mémoire de DEA d'Ethnologie.

2000 « Akorino Student Fellowship (ASF) une association des jeunes ascètes », *Les Cahiers de l'IFRA*, 18, pp. 63-100.

MUGA, E.

1975 *African Response to Western Christian Religion*, Kampala, Nairobi, Dar-es-Salam : East African Literature Bureau.

MUGO GATHERU

1970 *Child of two Worlds*, London, Ibadan, Nairobi : Heinemann.

MULLINGS, L.

1979 « Religious Change and Social Stratification in Labadi, Ghana », in Bond G., Johnson W. & Walker, S. (éds), *African Christianity : Patterns of Religious Continuity*, New York : Academic Press, pp. 65-88.

MUNGEAM, G.H.

1979 (éd.), *Kenya : Select Historical Documents, 1884-1923*, Nairobi : East Africa Publishing House.

MURRAY, J.

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

1973 (II) « Varieties of Kikuyu Independent Churches », in Barrett D.B. et alii (éds), *Kenya Churches Handbook*, Kisumu : Evangel Publishing House, pp. 128-134.

MURIUKI, G.

1996 (I°1974) *A History of the Kikuyu (1500-1900)*, Nairobi-Oxford : Oxford University Press.

NEHER, A.

1995 (I° 1955 avec le titre : *L'essence du prophétisme*) *Prophètes et prophéties*, Paris : Petite Bibliothèque Payot.

NDUNG'U, N.W.

1994 *The Akurinu Churches. With Special Reference to their Theology*, Nairobi, University of Nairobi, Thesis in Degree of Doctor of Philosophy.

NECKEBROUK, V.

1978 *Le onzième commandement : étiologie d'une église indépendante au pied du mont Kenya*, Immensee : Nouvelle Revue de science missionnaire.

NGUGI WA THIONG'O

1978 *Decolonising the mind : the politics of language in African literature*, Nairobi-London : Heinemann-James Currey,.

NGUNYI, M.G.

1998 « Crise alimentaire, productions céréalières et usages politiques de l'aide internationale » in Grignon F. & Prunier, G. (dir.), *Le Kenya contemporain*, Paris : Kartala, pp. 299- 312

NJERI, Ph.

1984 *The Akurinu Churches ; a Study of the History and Some of the Basic Beliefs of the Holy Ghost Church of East Africa, 1926-1980*, Nairobi, University of Nairobi, Thesis in Master of Arts.

NJOYA, Th.

1987 *Human Dignity and National Identity : Essentials for Social Ethics*, Nairobi : Kenya : Press Trust Printers.

NOUIS, A.

1997 *Un catéchisme protestant*, Lyon : Réveil Publications.

NTIHINYUZWA, T.

2002 *Le Réveil évangélique Est-Africain et ses origines anglo-saxonnes : les paradoxes du religieux et du politique*, Strasbourg, Université Marc Bloch, Thèse de Doctorat en civilisation.

OKULLU, H.

1984 *Church and State in Nation Building and Human Development*, Nairobi : Uzima Press.

OMINDE, S.H..

1988 (éd.), *Kenya's Population Growth and Development to the Year 2000 AD*, Nairobi : Heinemann.

PEATRIK, A.M.

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

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

1998 « Les sociétés anciennes et leur héritage », in Grignon, F. & Prunier, G. (dir.), *Le Kenya contemporain*, Paris : Karthala, pp. 53-76.

PEEL, J.D.Y.

1968 *Aladura : A Religious Movement Among the Yoruba*, Oxford : Oxford University Press.

1990 « The Pastor and the Babalawo : The Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland », *Africa*, 60 (3), pp. 338-369.

PETERSON, D.

1997 « Colonizing language ? Missionaries and Gikuyu dictionaries, 1904 and 1914 », *History in Africa*, 24, pp. 257-272.

PICH, V.M.

1934 *I falsi profeti al Kenya*, Torino : Missioni Consolata, 36, 6, pp. 84-86.

PRICE, N.

1996 « The Changing value of children among the Kikuyu of Central Province, Kenya », *Africa* 66 (3), pp. 411-436.

PRUNIER, G.

1998 « Jomo Kenyatta et son temps », in Grignon, F. & Prunier, G. (dir), *Le Kenya contemporain*, Paris : Karthala, pp. 114-139.

RAWCLIFFE, D.H.

1954 *The Struggle for Kenya*, London.

ROBINS, C.

1979 « Conversion, Life Crises, and Stability among Women in the East African Revival » in Jules-Rosette B.(éd.), *The New Religions of Africa*, Norwood : Ablex Publishing Corporation, pp. 185-202.

RODRIGUEZ-TORRES, D.

1998 « Nairobi, entre Muthaiga et Mathare Valley », in Grignon, F. & Prunier, G. (dir.), *Le Kenya contemporain*, Paris : Karthala, pp. 209-229.

ROSBURG, C.G. & NOTTINGHAM, J

1966 *The Mith of Mau-Mau : Nationalism in Kenya*, New-York, Washington : F.A. Praeger, London : Pall Mall Press.

ROUTLEDGE, W.S. & ROUTLEDGE, K.

1910 *With a Prehistoric People, The Akikuyu of British East Africa*, London : Edward Arnold.

SANDGREN, D.P.

1989 *Christianity and the Kikuyu, Religious Divisions and Social Conflict*, New-York : Peter Lang.

SEGUY, J.

1995 « Secte », *Encyclopédie du protestantisme*, Paris : Editions du cerf.

SPEARLING, D.

1995, « The Frontiers of Prophecy », in Anderson D.M. & Johnson D.H. (éds), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, London : James Currey, pp. 83- 101.

SPENCER, P.

1991 « The Loonkidongi Prophets and the Maasai : Protection Racket or Incipient State ? », *Africa*, 61, 3, pp. 334-342.

STRAYER, R.W.

1978 *The Making of Mission Communities in East Africa, Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1875-1935*, London : Heinemann.

SUNDKLER, B.

1948, *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford : Oxford University Press.

TONDA, J.

2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris : Karthala.

TURNER, V.

1967 « A typology for African Religious Movements », *Journal of Religion in Africa*, 1, 1967, pp. 1-34.

VAN GENNEP, A.

1909 *Les rites de passage*, Paris : Emile Nourry.

VERNANT, J.-P.

1965 *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris : Maspero.

WAGNER, G.

1949 *The Bantu of Northern Kavirondo*, London : Oxford University Press.

WALKER, S.

1979 « The Message as the Medium. The Harrist Church of the Ivory Coast and Ghana, in Bond G., Johnson W. & Walker, S. (éds), *African Christianity : Patterns of Religious Continuity*, New York : Academic Press, pp. 9-64.

WALLER, R.D.

1995, « Kidongoi's kin : Prophecy & Power in Maasailand », in Anderson, D.M. & Johnson, D.H (éds), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, London : James Currey, pp. 28-64.

WANJOHI, G. J.

1978 « An African Conception of God : the Case of the Gikuyu », *Journal of Religion in Africa*, IX, n° 2, pp. 136-146.

WEBER, M.

1996, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Grossein J.P., Paris : Gallimard.

WELBOURN, F.B.

1961 *East African Rebels, A Study of Some Independent Churches*, London : S.C.M. Press.

WILLAIME, J.-P.

1995 « Fondamentalisme », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris : Editions du cerf.

1999 « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 105, pp. 5-28.

WIPPER, A.

1977 *Rural Rebels : A Study of two Protest Movements in Kenya*, Nairobi : Oxford University Press.

WISEMAN, E.M.

1958 *Kikuyu Martyrs*, London : The Highway Press.

WRIGHT, M.

1995, « Maji-Maji », in Anderson D.M. & Johnson D.H. (éds), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, London : James Currey, pp. 124-142.

ZEMPLANI, A.

1975 « De la persécution à la culpabilité », in Piault, C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris : Hermann, pp. 153-219.

Glossaire des termes kikuyu et kiswahili

Pour les termes en langue kikuyu, j'ai généralement suivi la transcription adoptée par T.B. Benson dans son *Kikuyu-English dictionary*, en optant pour l'écriture la plus simple (sans tilde ni circonflexe). Celle-ci est également utilisée par d'autres auteurs et rend la lecture plus facile. Les quelques mots en kiswahili sont repérables par la lettre (s).

<i>akurinu</i>	prophètes
<i>aregi</i>	« ceux qui ont refusé » ou « les révoltés » : les Kikuyu qui refusèrent le diktat missionnaire de ne pas exciser les filles.
<i>Dini ya Ruanda</i>	(s) la religion du Ruanda (Réveil-est-africain)
<i>githaka</i>	domaine foncier
<i>githitu</i>	protections magiques
<i>guciarwo ringi</i>	être né de nouveau (<i>to be born again</i>)
<i>gwitikia</i>	croire
<i>ihoya</i>	prière
<i>irua</i>	circoncision
<i>irua ria aka</i>	excision
<i>itwika/ituika</i>	cycle de cérémonies de passation du pouvoir d'une génération à l'autre
<i>jua kali</i>	(s) « sous le soleil brûlant », travail dans l'informel
<i>karinga</i>	les « vrais » : les Kikuyu opposés aux <i>kirore</i>
<i>kiama</i>	conseil
<i>kipande</i>	(s) passeport intérieur
<i>kiremba</i>	(s) turban
<i>kirira</i>	secrets religieux des anciens
<i>kirumi</i>	malédiction parentale
<i>kirore</i>	empreinte digitale : les Kikuyu qui ont signé les documents des missionnaires contre la circoncision féminine
<i>kuhonia</i>	guérir

<i>kuhoya</i>	prier
<i>kumbura</i>	confesser, témoigner
<i>kuragura</i>	divination
<i>kurathima</i>	bénir
<i>kuruta magongona</i>	sacrifier, accomplir un acte religieux
<i>matatu</i>	(s) minibus
<i>mbari</i>	lignage
<i>mukoyo</i>	figuier
<i>muhiriga</i>	clan
<i>muhoi</i> (pl. <i>ahoi</i>)	tenancier à bail
<i>Muhonokia</i>	Sauveur
<i>muhonoku</i>	sauvé (<i>born-again</i>)
<i>mundo-mugo</i> (pl. <i>andu-ago</i>)	homme-médecine
<i>mundo-mugo wa ita</i>	l'homme-médecine de guerre (prophète de guerre)
<i>muramati</i>	gardian, porte-parole, homme accompli
<i>murathi</i> (pl. <i>arathi</i>)	devin, prophète
<i>muroti</i> (pl. <i>aroti</i>)	rêveur
<i>muthamaki</i>	sage, homme accompli
<i>mutheru</i>	saint, pur, propre
<i>muthirigu</i>	chanson de protestation anti-missionnaire
<i>muthoni</i>	membre de la famille alliée
<i>muthomi</i> (pl. <i>athomi</i>)	lettré
<i>Mwene-Nyaga</i>	le Possesseur de la Splendeur (Dieu)
<i>Ngai</i>	Dieu
<i>ngoma</i>	âme d'une personne décédée, esprit
<i>ngoro</i>	âme d'un vivant, cœur
<i>njama</i>	conseil
<i>njama wa ita</i>	conseil de la guerre
<i>njama wa itwika</i>	conseil de l' <i>itwika</i>
<i>nyumba</i>	noyau familial, unité domestique
<i>riika</i> (pl. <i>mariika</i>)	classe des initiés dans la même année
	classe régimentaire
	génération

<i>roho</i>	esprit
<i>rugongo</i>	unité territoriale
<i>shamba</i>	(s) champ cultivé
<i>tha</i>	sentiment de pitié, générosité
<i>thahu</i>	souillure rituelle
<i>uhonokio</i>	salut
<i>umburi</i>	confession
<i>urathi</i>	prophétie
<i>urogi</i>	sorcellerie
<i>Watu wa Mungu</i>	(s) les gens de Dieu : mouvement prophétique kikuyu (1920-30)

Annexes

Annexe n. 1

L'appel de Dieu de Kagana wa Chege

KNA : DC/FH/2/1/4 Statement of Kagana wa Chege

I was born near Kiambu, in the Kikuyu Reserve and lived there during my childhood. Later on I became a convert of the African Inland Mission, Kijabe, and attended an out-school where I learnt to read and write in my own language.

Early in 1921, after I had obtained a Kipande, I went to Turi to work and was employed on European farms as a labourer. For three years I did not go to a Mission but in 1924 I went to the African Inland Mission at Turi and attended school in my spare time until 1929 and so learnt to read and write Kiswahili.

The following year I moved to Elburgon and became a Forest Squatter and have remained there ever since, without leaving the immediate vicinity.

One night in 1932 I was asleep in my hut as usual and I had a dream. I heard a voice calling to me. It said « You must read verses 10 and 11 of the 8th Chapter of the Epistle to the Hebrews ». In The morning I remembered my dream and wondered very much at it. As soon as I had the opportunity I found the passage indicated and read :

« For this is the covenant which I will make with the house of Israel after those days, saith the Lord ; I will put my laws into their mind and write them in their hearts ; and I will be to them a God and they shall be to me a people : And they shall not teach every man his neighbour, and every man his brother, saying, know the Lord ; for all shall know me, from the least to the greatest ».

After that nothing happened until a few night later when I again heard the voice telling me to read verse 17 of the 2nd Chapter of the Acts of the Apostles :

« And it shall come to pass in the last days, saith God, I will pour out my spirit upon all flesh : and your sons and your daughters shall prophesy and your young men shall see visions and your old men shall dream dreams ».

Since that time I have heard the voice at intervals, sometimes of a few days and sometimes of a week or two. I do not know from whence it comes but it seems to come from the sky and it always orders me to read some particular passage of the Bible. It comes to me as in a dream when I am asleep in my hut at night.

One night last year the voice gave me the following text from the 7th Psalm :

« God judgeth the righteous and God is angry with the wicked every day. If he turn not, he will whet his sword ; he hath bent his bow, and made it ready. He hath also prepared for him the instruments of death ; he ordaineth his arrows against the persecutors ».

On that occasion I saw a vision of a man in my hut. He seemed to be a European and was dressed in a long, white garment like a Kanzu. I woke up but as I did so he vanished from the hut, though the door was securely closed.

The next night I saw the man again, this time he was dressed in khaki clothes and I could not see his face clearly. He stood by my bed and then sat down on the floor of the hut and started working at something. I watched him and saw that he was making an arrow on which he put poison. When he had finished he took me into the forest and showed me a tree and told me how to make the poison.

I awoke then and he vanished with the arrow. I found myself lying in bed in my hut. Before I woke up I heard a voice saying « make what I have shown you ».

In the morning I remembered how to make poison for arrows. You cut a branch from a small tree called Miricho (in Kikuyu) and chop it into small pieces. Then put the fragments into an earthenware pot with a little water and boil for about six hours. By that time most of the water has boiled away and the juice of the wood is mixed with what is left forming a black paste which can be smeared when cool on the arrows.

From that time, al though I had never done so before, I made arrows. I do not know the purpose for which they are intended but I had been told to make them so had to do so. I have made a great number, some poisoned and some not, and have put them all aside to keep. In due course I should doubtless have been told what to do with them. I have asked the meaning of this work in prayers but received no reply, al though I am sure I should have known in time.

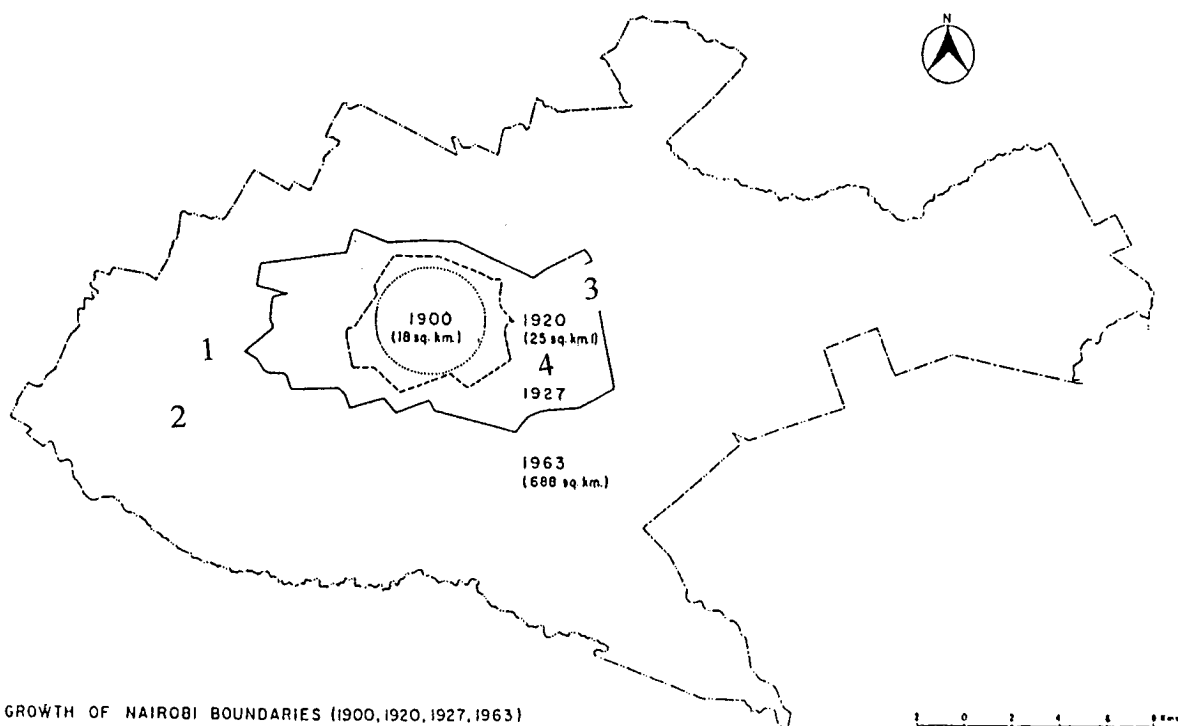
There have been no more visions, only the voice at night giving passages of the Bible to read. I pray in the evenings and on Sundays those of us who have the same sort of dreams meet together. We talk about what we have heard and pray. Some beat themselves while doing so, but I do not. Certain of us are illiterate, but they are given chapters and verses of the Bible as well and those of us who are able to do so read these out aloud.

No outsiders attend our meetings and we have no teachers. All our directions come at night in dreams and I did not know that there are people in other places who have the same beliefs. I have not been back to the Mission since I first heard the voice.

(Office of the Supdt. of Police,
Nakuru, 21st May 1934).

Annexe n. 2

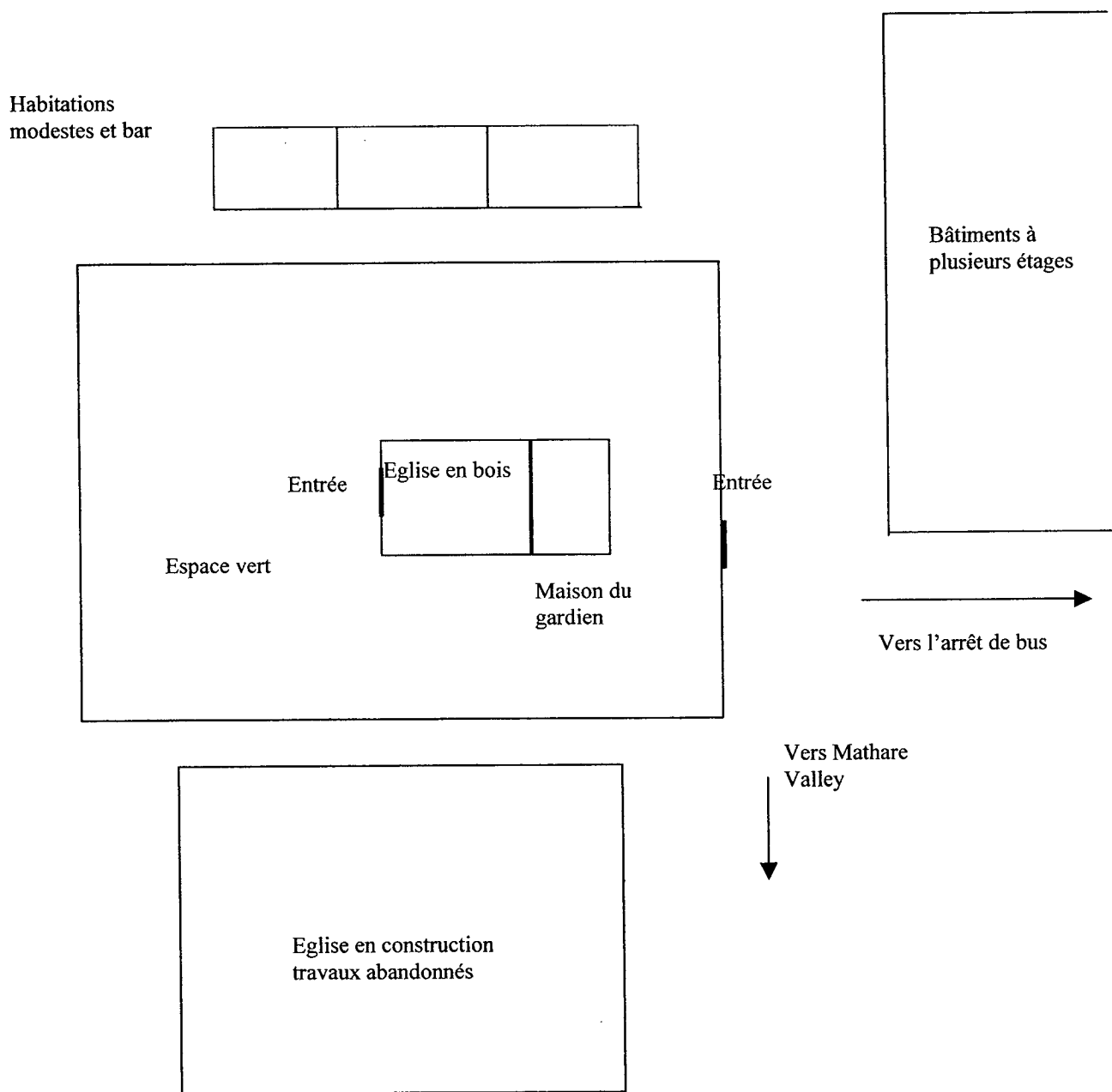
Croissance de la ville de Nairobi et emplacement des églises urbaines



1. Riruta nord (Kawangware), UAICG
2. Riruta sud (Kawangware), Spirit Church
3. Bahati, Prophets' Church
4. Huruma, HGCEA

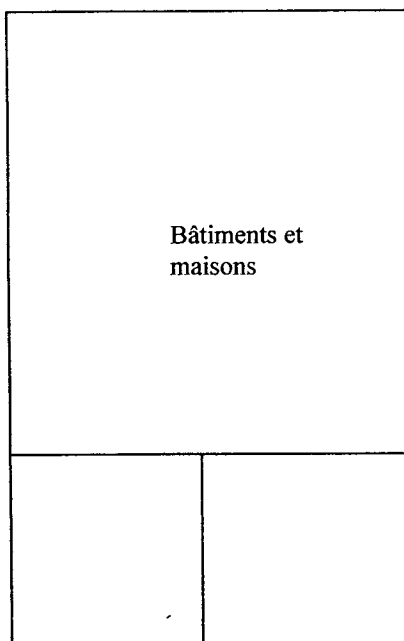
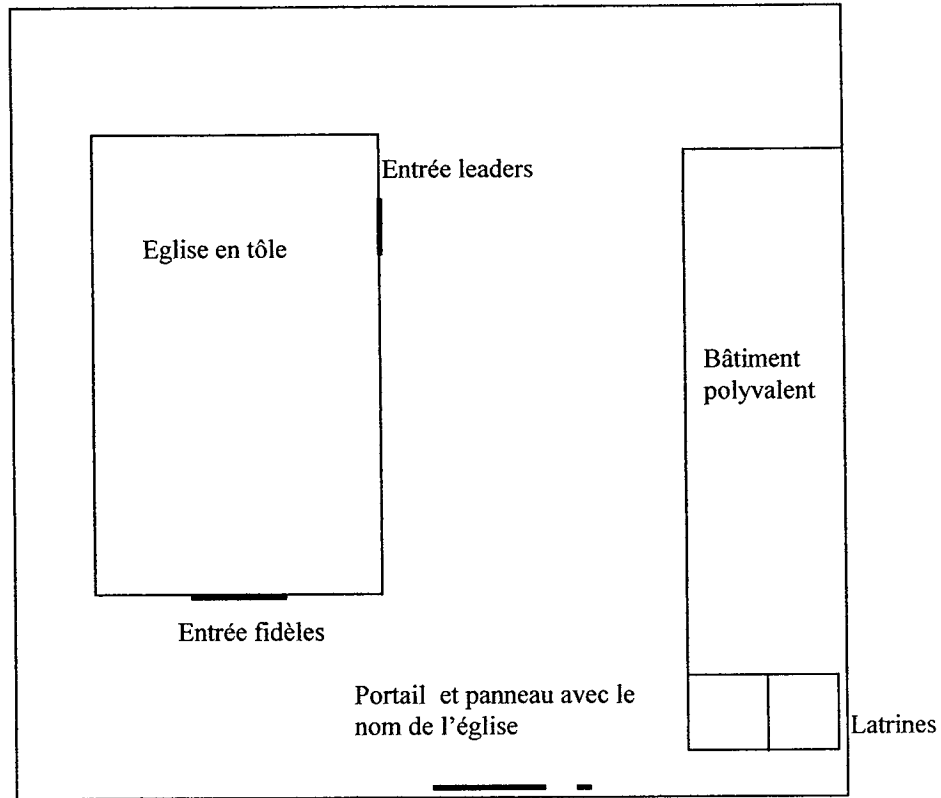
Annexe n. 3

Holy Ghost Church of East Africa, Huruma (Nairobi)
en 1998

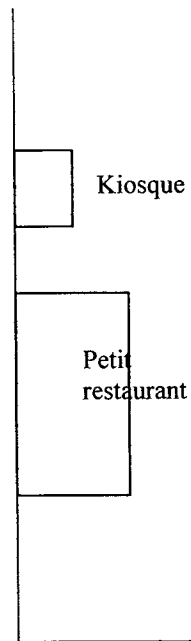


Annexe n. 4

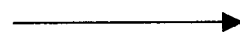
Prophets' Church, Bahati, Nairobi
en 1998



Allée avec
quelques
arbres



Vers le centre ville



Annexe n. 5
Newsletter de l'Akuru Student Fellowship

PRINTED MATTER

TO:

AKURU STUDENT FELLOWSHIP

P O Box 62532

NAIROBI.

NEWSLETTER

Vol. 5; Issue 3

Oct 1997.

Fellowship Motto: *Remember your Creator in the days of your youth ... so let your light shine*
(Ecd 12:1, Mat 5:16)

OF "FAITHS" AND FAITH IN JESUS CHRIST

Faith is defined as trust, strong belief or unquestioning confidence. Religious faith is therefore belief in divine truth with or without proof. In all religious faiths throughout the world, these aspects are portrayed viz trust in divine being, strong belief in the being and unquestioning confidence in the being.

One then would clearly wonder, and it is only but logical, what the difference is between the different religious faiths in the world. For one, nobody has ever seen the God he believes in and worships. Nobody can describe him and nobody can lay proof to the divine power always associated with this divine being. But is this the case for us born-again Christians? Would this be the case for one who has received salvation?

The answer is a simple but interestingly logical "No"! Why? Because for one, ours is not a belief in a divine power without proof. Rather it is one with proof, because of Jesus Christ, our God's only begotten Son and his very image, as man (read second Adam and remember Adam was created in God's image). And through this image, we already have a description of Jehovah.

He is kind, loving, holy, almighty. Being holy, He hates sin but loves sinners to repent. He is wonderful and many are his other virtues. The indwelling Holy Spirit in the heart of a believer, further proves that ours is not an empty belief.

With the proof, there is nothing like unquestioning confidence. Indeed, the Christian is allowed to question - Gideon's confidence is built up by the signs God patiently uses to confirm the promised victory.

The Christian faith is more than a strong belief in what cannot be proved. What with the first born of saints (read Jesus) having walked on this same this world for 33 years and left historical marks

So this explains why the Christian walks about in self confidence. He does not need to declare war on anybody so as to coerce them to believe, but can only sympathise with the fate that awaits those who choose to ignore salvation. It is this sympathy that compels him to preach to those in sin, so that by hearing the word, they may believe.

John M Mari
ASSOCIATE, GATUNDU.

Annexe n. 6



Sur le *githaka* de United Assemblies of Israel Church of God (Riruta, Kawangware)



Alice, la femme du pasteur Jacob, et leur fille



Des jeunes et leur maison (UAICG)



Cérémonie du dimanche sur le *githaka* (UAICG)



Cérémonie au marché de Kawangware (UAICG) : les musiciens



Cérémonie au marché de Kawangware (UAICG) : les traducteurs