



Marie-Aude Fouéré, Marie-Emmanuelle Pommerolle et Christian Thibon (dir.)

Le Kenya en marche, 2000-2020

Africae

Chapitre 13

Par-delà un passé oblitéré, l'originalité des peuples du Kenya précolonial

Anne-Marie Peatrik

DOI : 10.4000/books.africae.2107

Éditeur : Africae

Lieu d'édition : Paris & Nairobi

Année d'édition : 2020

Date de mise en ligne : 15 décembre 2020

Collection : Africae Studies

EAN électronique : 9782957305865



<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2020

Référence électronique

PEATRIK, Anne-Marie. *Par-delà un passé oblitéré, l'originalité des peuples du Kenya précolonial* In : *Le Kenya en marche, 2000-2020* [en ligne]. Paris & Nairobi : Africae, 2020 (généré le 16 juin 2021).

Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/africae/2107>>. ISBN : 9782957305865. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.africae.2107>.

Par-delà un passé oblitéré, l'originalité des peuples du Kenya précolonial

Anne-Marie Peatrik

Vingt années séparent la première édition du *Kenya contemporain* (Grignon & Prunier 1998) de cette nouvelle version. Davantage si l'on se réfère au moment où les auteurs ont rédigé leurs contributions respectives : ainsi le dernier chapitre de l'ouvrage (Grignon 1998) sur « l'invention démocratique » tentait-il de cerner les effets sur la vie politique de la chute du mur de Berlin et du nouveau multipartisme. C'est dire si le Kenya, à l'instar du monde, a changé dans ce domaine comme dans bien d'autres.

S'agissant du thème qui retient ici plus particulièrement l'attention, à savoir les peuples et les cultures ou les civilisations d'avant la conquête de ce qui allait devenir le Kenya, et les progrès dans les connaissances dont ils auraient fait l'objet durant ces mêmes décennies, le constat est moins simple à dresser. Ainsi, le chapitre sur « Les sociétés anciennes et leur héritage » rédigé par nos soins (Peatrik 1998) a plutôt bien résisté au temps, mais l'idée d'« héritage » qui sous-tendait une partie des développements appelle une revisite. L'« héritage », au sens de la transmission et de la réception implicites ou délibérées de manières de faire et de penser qui laisseraient encore leur empreinte dans les pratiques contemporaines, ne s'entend plus de la même manière au Kenya : la notion bien différente de « patrimonialisation » (*heritagisation* en anglais) de la culture s'y est substituée. Cette réappréciation du statut des peuples et de leurs « coutumes » et la nouvelle théorie anthropologique qui la porte sont probablement la vraie nouveauté intellectuelle de ces décennies. Il importe, avant d'entrer dans le vif de notre propos, d'éclairer ces transformations car elles conditionnent la production et la diffusion des connaissances sur les populations concernées et, plus immédiatement, le contenu de cet article.

1. Ce que l'actualité fait à la connaissance

La libération de la parole, la liberté d'aborder les sujets les plus divers dans les conversations ordinaires et les divers médias, aux effets démultipliés par la diffusion des technologies numériques, ont incontestablement favorisé l'émergence des questions « culturelles » dans le débat public qu'il aurait été impossible, impensable, d'aborder auparavant au Kenya.

Que l'on se souvienne de la retenue et de l'autocensure à l'ombre de la délation qui formataient les échanges et les conversations sous la présidence de Daniel arap Moi (1978-2002) jusqu'au début des années 1990. Les coutumes, les musiques ou les vêtements « traditionnels », usages à maints égards anodins, n'échappaient pas à la règle : il était impossible de les évoquer et moins encore de s'en réclamer sous peine d'être catalogué d'antimoderne, d'arriéré et même d'antipatriotique. L'auteure de ces lignes, qui a enquêté chez les Meru dans les années 1986-1993 sur leur ancien (et fort original) système politique de générations coutumières, a encore à l'esprit la réprobation, le refus ou l'incompréhension que lui opposèrent au début ses interlocuteurs. Les Kényans sont scolarisés, modernes, vêtus décentement, laissent-ils entendre ; et d'ajouter que tous ces usages d'antan seraient révolus, et seuls les pasteurs des régions semi-désertiques avec leurs troupeaux s'accrocheraient à ces habitudes rétrogrades. La vogue des Maasai battait alors son plein chez les touristes (étrangers, il va de soi) et les Kényans, incrédules, s'interrogeaient sur l'image que ces guerriers aux cheveux nattés, aux corps enduits d'ocre, et munis de leur lance renvoyaient de leur pays. Seule concession tardive faite à la coutume et à l'africanité qu'elle recouvrait, Moi, poussé à lâcher du lest pour contrer les revendications de pluripartisme, se mit à vanter les mérites de conseils d'anciens, réactivés ou autoproclamés de toutes pièces tant ils avaient été mis en sommeil depuis si longtemps. La « tradition réinventée » (Ranger 1983), réappréciée pour les besoins du contrôle politique : peu furent dupes du revirement opéré par l'habile potentat, mais la mesure remplit d'aise certains baronnets locaux qui ne manquèrent pas d'y voir une opportunité à ne pas laisser échapper¹.

Un quart de siècle plus tard, le changement est flagrant. Il n'y a plus une ville, plus une bourgade dans quelque région du Kenya où l'on ne trouve au moins une troupe de « danse culturelle » labellisée si possible par le *County committee*² ; pas un marché où ne se repèrent des écriteaux vantant les plantes et la médecine locales ou un petit musée privé qu'un ancien se

1. Ainsi la réactivation au tout début des années 1990 du *njuri ncheke*, alors en déclin, chez les Meru (Peatrik 1999, 455-470) : le président Moi y voyait le parangon du conseil d'anciens et incita à la (re)constitution de tels conseils ailleurs au Kenya. Dans le cadre de l'Unité africaine, ces conseils furent financés jusqu'en 2011 par Mouammar Kadhafi, « le roi des rois traditionnels d'Afrique », qui les jugeait plus aptes à encadrer les populations que les structures d'inspiration occidentale. Cet épisode de la manipulation de conseils coutumiers pour faire pièce au multipartisme, et qui reprenait sous d'autres habits des pratiques de l'administration coloniale, attend encore son spécialiste. Quelques éléments se relèvent dans Nyamweru & Chidongo (2018).

2. Depuis la réforme de 2010, le *county* (comté) a remplacé le *district* (découpage administratif équivalent au département français) et est gouverné localement par une assemblée élue au suffrage universel.

plaira à faire visiter. Dans les réunions publiques, les élites gouvernantes esquissent des pas de danse *isukuti* – une danse très populaire originaire de l’ouest du Kenya (Kiiru 2014) – pour ponctuer les meetings, endossent sans barguigner des chemises aux dessins « africains », et leurs épouses n’hésitent plus à se draper d’amples robes brunes décorées de galons rappelant les vêtements de leurs aïeux en peaux tannées et assouplies, ornées de perles et de cauris. Seraient-ce les retombées des années de politique d’encouragement à la diversité culturelle pour contrer les rivalités ethniques fratricides – en particulier les violences post-électorales 2007-2008 –, ou encore des programmes intensifs de patrimonialisation (*heritagisation*) financés par l’Unesco et relayés par les instances locales et les ONG qui y voient une ressource touristique et la promesse de développement ? Que dire aussi des vidéos sur YouTube et des innombrables sites qui promeuvent telle « ethnie » ou la pratique des langues locales ? Jamais la diversité culturelle, et le label ethnique qu’elle recouvre, n’a été à ce point promue et encensée au Kenya. À telle enseigne que l’ethnographe doit maintenant composer avec des interlocuteurs trop prompts à laisser étudier leur culture et à utiliser le miroir qui leur serait tendu.

Que faut-il entendre lorsque les Kényans évoquent la *culture*, litote ou euphémisme de ce qu’ils appelaient *customs* ou *traditions* ? L’éloge et le retour à une vie quotidienne frugale, écologique, en y intégrant tout de même l’automobile, le téléphone mobile, l’électricité et l’eau courante ? La promotion des valeurs de respect et de solidarité, délestées toutefois des pratiques qui les inculquaient, telles les initiations éprouvantes, la circoncision et l’excision discriminantes, ou encore les règles contraignantes comme le « prix de la fiancée³ » versé pour sceller une alliance et décider de la filiation des enfants à naître ? Le retour aux funérailles d’antan durant lesquelles, de crainte qu’elles ne polluent la terre, les dépouilles des défunts étaient déposées en brousse à la disposition des hyènes et des vautours et, de peur que ne perdure la souillure de la mort, le deuil était levé par des coïts rituels ? Que dire des cérémonies « païennes », vocable d’origine missionnaire, auxquelles les quelques animaux sacrifiés de nos jours lors de diverses festivités font un lointain écho ? Et des *cultural dances* dont la chorégraphie puise volontiers dans les rituels, débarrassés toutefois des

3. *Bride-price*, *bridewealth*, en français « prix de la fiancée » ou encore « compensation matrimoniale » versée en nature et/ou en espèces par le futur mari (aidé le plus souvent par sa famille) pour garantir le statut des enfants à naître de cette femme, sa future épouse, qui quitte sa famille d’origine pour s’établir avec son mari et fonder leur propre famille. Cette transaction et ce contrat social sont souvent confondus tant en français qu’en anglais avec la « dot » (*dowry*) qui désigne ce qu’une femme apporte comme biens matériels dans sa nouvelle famille. Les deux transactions peuvent coexister, mais elles ne relèvent pas du tout de la même logique.

séquences qu'il serait malséant ou incongru de mettre en scène ? Quant à la sorcellerie, parangon de ce qui serait la coutume du passé, qu'en comprendre lorsqu'il s'avère que sa propagation et sa rumeur sont intimement liées à la modernité (Middleton 1963 ; Luongo 2011) ?

On le pressent, culture, coutume, traditions, recouvrent au Kenya un large spectre de significations allant de la quête identitaire du sujet post-colonial à l'affiliation à un réseau clientéliste ou à un groupe d'autodéfense ; d'un imaginaire où puiser une inspiration créatrice, à des stéréotypes propres à promouvoir des labels folkloristes ou à nourrir des violences ethniques ; ou encore, des savoirs et des compétences explicites transmis par un parent, à des catégorisations implicites véhiculées par l'usage de la langue maternelle. Il ne faudrait pas omettre les habitudes géographiques, des façons de parcourir un terroir, de résider en certains sites plutôt qu'en d'autres, de percevoir un paysage, et d'y projeter des revendications territoriales ou foncières⁴.

En guise d'illustration de cette profusion propice au syncrétisme et au bricolage idéologiques, on peut évoquer l'étonnant mouvement appelé « Les Nombreux » ou Mũngiki (du verbe *kwonga*, se multiplier), nom d'une génération coutumière réinventée dont s'est dotée une fraction de la jeunesse kikuyu dans les années 1990 lors des premiers affrontements ethniques puis de la constitution de groupes d'autodéfense : à l'adresse de jeunes hommes confrontés au chômage et à une crise d'accomplissement, ces activistes Mũngiki, qui se disaient aussi héritiers de la révolte Mau Mau (laquelle, rappelons-le, mena à l'indépendance en 1963), prônèrent un retour aux « traditions » familiales et à l'antique transmission officielle des pouvoirs entre les générations coutumières⁵. Ces jeunes « Nombreux » en quête de modèle et de pratiques néo-patriarcales (Maupeu 2003 ; Lafargue 2010), s'ils échouèrent à rallier au-delà de leurs affidés, parvinrent tout de même à effrayer le bourgeois, kikuyu et kényan, et les cercles rapprochés du pouvoir.

Or tout cela est loin, très loin de ce que furent concrètement les populations *ante*-coloniales désignées par l'ethnonyme kikuyu, ou par tout autre ethnonyme. Plus d'un bon siècle s'est écoulé depuis la conquête

4. En somme un processus civilisationnel que l'anthropologie savante (culturelle et sociale) a subsumé dans les notions d'*ethos* ou d'*habitus*, et s'est attelé à déconstruire en autant de domaines analytiques comme la parenté, les pouvoirs, les modes de production, les rites et les religions, les croyances et les savoirs... Le collectif récemment paru sous la direction de Hughes & Lamont (2018) qui traite de la manière dont la constitution de 2010 a promu la culture au rang de « droits culturels » offre des pistes intéressantes.

5. La question des classes générationnelles coutumières est précisée dans la partie qui suit le développement sur la géographie.

militaire, davantage si l'on se réfère à l'arrivée des missionnaires au milieu du XIX^e siècle : un siècle et demi de transformations en profondeur des Afriques et du monde, au cours duquel les institutions coutumières et les habitudes ancestrales, elles-mêmes façonnées par une histoire particulière, n'ont cessé d'être mises à l'épreuve.

Alors que ces dernières années la connaissance de l'histoire des Afriques contemporaines, appuyée sur des sources écrites en nombre croissant et enfin disponibles, s'est considérablement développée – que l'on songe par exemple à la réappréciation de la révolte Mau Mau (Ogot 2005 ; Charton 2011) ou aux recherches sur l'écriture des langues africaines au Kenya (Peterson 2004 ; MacArthur 2016) –, la connaissance des sociétés et des cultures réellement existantes antérieures aux conquêtes a peu progressé, à quelques exceptions près. La crise que traversent les musées nationaux kényans en témoigne. Après la réforme de 2006, qui entraîna la fermeture des galeries ethnographiques du musée national de Nairobi⁶ – jugées « colonialistes » mais qui étaient une mine de savoirs sur les sociétés anciennes et les coutumes – et la dévolution aux comtés (*counties*) censée faire renaître localement les musées nationaux, le prestigieux site offre un triste spectacle : passées les quelques salles équipées, on déambule devant des vitrines plutôt vides et poussiéreuses, quelques photos et de nombreux cartels en guise d'expositions temporaires qui se pérennisent ; la fréquentation en berne est à peine compensée par les cohortes d'écoliers qui s'y rendent en activité périscolaire. Le nouveau musée national d'ethnographie et d'histoire des peuples et des civilisations d'antan cherche ses inventeurs au Kenya, mais le constat vaudrait pour d'autres pays en Afrique.

Percer le passé long de l'Afrique présente de nombreuses difficultés méthodologiques (Spear 1981 ; Sutton 1990). Les sources écrites demeurent peu nombreuses, les traditions orales ont une pertinence particulière qui requiert des précautions analytiques, l'histoire des langues peine à fournir des repères faciles à utiliser, les données ethnographiques sont mal mobilisées, l'historiographie manque de réflexivité et les fouilles archéologiques sont insuffisantes : coûteuses et moins prestigieuses aux yeux du monde académique et des financeurs que les recherches sur l'homínisation et les premiers hommes, elles attirent moins les chercheurs

6. Et la destruction de la superbe hutte kikuyu illustrative de l'habileté des constructeurs traditionnels qui était située à l'extérieur, dans un angle du parc, au prétexte qu'elle entretenait la confusion entre l'identité nationale et l'identité kikuyu... Dans le même temps, le musée de plein air des *Bomas of Kenya*, à la lisière du Nairobi National Park, où à la fois réside la compagnie nationale de danse et ont été construits des habitats (« *bomas* ») représentatifs de la diversité nationale, n'a pas fait l'objet d'une rénovation particulière alors que son caractère plus national s'y prêterait.

alors que maints sites sont répertoriés. Au Kenya, selon les témoignages des chercheurs du musée national, travailler à -1 million d'années offre potentiellement davantage de prestige et de crédits que travailler à 10 000, 5 000 ou 1 000 ans BC. Et c'est pourtant durant les derniers millénaires que se mettent en place des éléments clés des cadres historiques des peuples est-africains actuels (Lane 2016). Très récemment, quelques enquêtes sur le passé des écosystèmes ont été entreprises en lien avec les crises climatiques et les questions de préservation du patrimoine naturel. De la même façon, des progrès ont été réalisés dans l'histoire du peuplement grâce à l'essor de la génétique des populations, mais les grands cadres socio-humains demeurent peu questionnés. La profondeur historique des sociétés des hautes terres est toujours jugée faible, contrairement bien sûr à celle des cités du couloir swahili qui ont laissé des « traces » et des témoignages plus conformes aux outils classiques de la recherche historique et archéologique.

Faute de débats sur ces aspects, alors que l'engouement pour le patrimoine culturel bat son plein, le fossé s'élargit au Kenya entre la connaissance de l'Afrique de l'Est contemporaine et celle de l'Afrique de l'Est d'antan. Il faut faire un effort d'imagination croissant, étayé par des connaissances précises, pour éviter les anachronismes et saisir l'originalité des espaces et des peuples est-africains. Combien de temps faudra-t-il pour que s'installe chez les intellectuels et l'élite cultivée l'idée que les institutions et les habitudes aux fondements de la « coutume » sont le fruit d'une histoire sociale, politique, religieuse, esthétique, démographique, et de temporalités hétérogènes (*emic et etic*) qu'il convient d'investiguer ? Ainsi vont la science et la production des connaissances. À partir du moment où se manifesterait une vraie attente sociale et politique sur ces questions, émanant de nouvelles générations, alors la dynamique académique et l'intendance suivront.

La synthèse présentée ci-dessous repose sur des enquêtes de terrains et des monographies réalisées au xx^e siècle, à une époque où les témoins et des acteurs d'avant la conquête pouvaient encore fournir des *informations de première main*. À teneur ethnographique, ce tableau brossé à large trait vise à dégager des caractères originaux de mondes singuliers, transformés en profondeur, mais dont l'influence se décèle dans nombre de réalités contemporaines⁷.

2. Une géographie et une économie singulières

De qui, de quels peuples d'avant le découpage des frontières coloniales parlons-nous ? Dans ce qui est devenu le Kenya, les peuples ou les groupements plus modestes, quelle que soit leur localisation, étaient

7. Il est impossible de faire état des innombrables références à l'appui de cette synthèse. À la fin de l'article, la bibliographie indicative permet de prolonger la lecture et offre des relais pour d'autres références.

souvent identifiés par des noms propres guère utilisés ou peu connus de nos jours. Selon que ces peuples s'auto-désignaient ou étaient désignés par d'autres, ils portaient des ethnonymes changeants. Et maintes appellations contemporaines, qui paraissent marquées du sceau de l'ancienneté, sont autant le produit de transcriptions hasardeuses et de représentations rivales que de l'improvisation qui fut de mise lors de l'implantation de l'administration coloniale.

Ainsi, l'ethnonyme *Meru* a été forgé dès 1908 par le conquérant et premier administrateur du lieu, à partir d'une désignation maasäi, laquelle paraissait faire écho au toponyme du lieu où avait été installé le premier poste administrativo-militaire. En réalité au moins cinq groupes ont été rassemblés sous l'étiquette « Meru » : les Igembe, les Mwiki jwa Ngaa (encore appelés Tigania), les Imenti, les Chuka, les Tharaka. L'ethnonyme *Kikuyu*, quant à lui, vint à désigner dans les années 1930 tous les peuples installés du nord-est au sud-ouest et à l'ouest du mont Kenya – Meru, Embu, Mbeere, Gichugu, Ndia, Gaki, Metume, Karura –, lesquels furent inclus par l'administration coloniale dans une seule et même « *Kikuyu Land Unit* ». Les Samburu, pasteurs du Nord-Kenya, connus par ce nom d'origine bantu et/ou maasäi, s'auto-désignent *Lokop*, ethnonyme qu'eux seuls emploient. Plus à l'ouest, vers le mont Elgon et le Nyanza, l'étiquette (Aba-)Luyia agrège, pour faire simple : les Vugusu, Hayo, Marach, Wanga, Nyala, Tsotso, Marama, Holo, Isuxa, Idaxo, Kisa, Nyole, Logoli, Tiriki. En revenant dans l'arrière-pays de la côte de l'océan Indien, on trouve les Mijikenda (littéralement « les Neuf Établissements »), ethnonyme qui fut forgé dans les années 1930 pour se distinguer des Swahili (ethnonyme lui aussi exogène), remplacer l'appellation peu flatteuse de « broussards » (*wanyika*) et fédérer neuf groupes différents : Giriama, Jibana, Chonyi, Ribe, Kambe, Kauma, Rabai, Digo, Duruma.

La liste est longue. Une carte interactive, multiscalaire, permettrait de faire droit à cette onomastique ancienne et contemporaine. Ce serait une introduction très concrète à la relativité et à l'historicité des désignations, qui ferait bonne figure dans la salle d'entrée d'un musée national kényan d'ethnographie et d'histoire, rénové et réinventé, qu'il nous plaît d'imaginer en filigrane de ce développement. Pour autant, il ne faudrait pas conclure que ces désignations, labiles ou arbitraires, refléteraient des communautés humaines floues, mal définies et peu structurées, suivant une autre idée qui germa dans la tête des premiers conquérants et administrateurs de ces groupes. Derrière ces noms, ou avec ces noms, se profilent des appartenances et des affiliations, des droits et des interdits, des solidarités ou des conflits, diverses limites aussi, en somme des institutions – et cela sans le recours à l'écriture ou à une bureaucratie étatique – qu'il revint à l'anthropologie et à l'ethnographie d'éclairer. Pour faire bref et sans entrer

dans trop de détails, la notion de « peuple » ici utilisée réfère à l'efficacité des délimitations des unités politiques qui se sont constituées dans et par le système générationnel (les générations coutumières) et les initiations – nous expliquerons ces deux institutions dans la suite du texte. Sinon on a affaire à des groupements humains plus modestes, appelés dans la durée soit à se développer, soit à se fondre ou s'associer avec des voisins plus puissants, soit encore à disparaître.

Les hautes et basses terres du Kenya, comme celles des régions frontalières des pays limitrophes, relèvent d'un environnement unique fait de longues pentes, souvent peu déclives, exposées à des vents saisonniers en provenance principalement de l'océan Indien, ouvertes à ses influences maritimes et donc porteuses de pluies. Grâce aux versants qui font écran aux vents humides, des nuages se forment, les précipitations augmentent en intensité avec l'altitude à mesure que la température fraîchit. Et comme ces masses d'air font deux allers-retours dans l'année, elles déclenchent deux saisons des pluies (régime bimodal des précipitations) qui ménagent la possibilité d'une double récolte, d'une lactation continue du troupeau ou d'une production régulière des ruches. L'étagement des écosystèmes est une autre caractéristique et un avantage supplémentaire. Gradient thermique et humidité se combinent et produisent la succession en altitude de milieux aux potentiels variés : en contrebas, plus secs et favorables aux céréales et aux pois, en altitude, plus frais et plus humides et adaptés aux racines, aux tubercules, à la canne à sucre, aux haricots et aux bananes. L'étagement aux alentours de 1 700 mètres cumule (cumulait) maints avantages propices aux établissements humains : en position intermédiaire et à distance raisonnable des étages évoqués ci-dessus, cet étage, à la fraîcheur appréciable, sans être trop froid toutefois, était épargné par l'anophèle, vecteur de la malaria, ou les maladies qui se propagent dans les milieux chauds et humides (moindre morbidité).

Cependant ce potentiel naturel est limité par l'irrégularité des précipitations. Au contraste entre les versants bien arrosés et les versants sous le vent plus secs, se surimpose une irrégularité interannuelle des précipitations, que ce soient les *short rains* d'automne ou les *long rains* de printemps, tantôt insuffisantes, tantôt excessives, tantôt en avance, tantôt en retard. Les modifications climatiques actuelles ne font, pour le moment, qu'exacerber cette irrégularité. Pour s'en prémunir et tirer parti de ce réel potentiel que les populations au fil des siècles et des millénaires ont appris à identifier, plusieurs réponses ont existé. La plus durable a consisté à disposer d'un territoire suffisamment vaste et varié et y pratiquer la pluriactivité économique. La possibilité d'ouvrir des jardins, de faire paître un troupeau, de chasser et de pratiquer la cueillette là où les pluies sont plus abondantes, en changeant de versant ou d'altitude sans devoir négocier à chaque fois

son passage ou son appartenance, est la réponse la plus adaptée. Les ressorts politiques d'un tel dispositif territorial sont examinés plus bas.

La polyactivité économique de mise dans ces espaces s'accorde mal avec l'image véhiculée par les pasteurs maasaï dont la spécialisation pastorale aurait été le mode par excellence de l'économie traditionnelle est-africaine. Là encore, il faut corriger le stéréotype dont les Maasaï eux-mêmes n'hésitent pas à jouer. Cette spécialisation, problématique et exceptionnelle, est vraisemblablement un choix tardif dans l'histoire de ces peuples, et les Maasaï, certes très visibles, sont peu représentatifs. Les autres peuples combinaient à des degrés divers, et selon des associations multiples, la cueillette et la chasse, l'élevage (petits et grands ruminants, abeilles), l'agriculture (céréales, légumineuses, tubercules, banane, canne à sucre...), les productions artisanales et le troc.

L'éventail des productions artisanales était large, allant de la construction d'édifices variés (en taille, en durée et en destination) au tannage de peaux pour les vêtements et le couchage, ainsi qu'aux bijoux, à la corderie et aux récipients : gourdes ornementées, seaux en bois cousus de cuir, pots à colombins façonnés par les femmes durant la saison fraîche et sèche, période d'abondance propice aux ripailles et aux rituels. Seule la fabrication des outils en fer était opérée par des spécialistes. Les forgerons, qui pratiquaient la réduction à la fosse, étaient des artisans craints et méprisés ou redoutés, dont l'activité et la personne faisaient l'objet d'évitements et d'interdits, comme l'impossibilité d'épouser des non-forgerons, ou encore pour la femme du forgeron de pratiquer l'agriculture, à l'exception de jardinets dans l'enclos familial. Les femmes de forgeron troquaient des outils en fer contre des denrées agricoles, en forçant parfois l'échange. Bien souvent les forgerons étaient propriétaires de grands troupeaux, constitués en rétribution de leurs produits, en particulier les armes indispensables pour équiper les classes de guerriers. L'idée de « caste » toutefois est inappropriée, car ces sociétés peu hiérarchisées, égalitaristes, n'étaient nullement habitées par l'idéologie de la pureté. Pour des raisons à la fois pragmatiques et symboliques, les forgerons étaient des individus jugés abusifs et mal élevés. Comme on ne pouvait se passer d'eux, mieux valait s'en prémunir. Mais leurs gisements de fer oolithique tenus secrets étaient protégés par les guerriers, tout comme l'étaient certaines carrières d'argile, réservées aux femmes potières, et des dépôts salés, indispensables à la santé des troupeaux et des personnes. Les savoirs médicaux étaient largement partagés au point qu'une même pharmacopée permettait de soigner les bêtes du troupeau et les êtres humains. Le devin-guérisseur sortait un peu de l'ordinaire : guérisseur consulté par des malades ou des victimes de malheurs à répétition, il était aussi le devin qu'interrogeaient les guerriers avant d'entreprendre un raid. Ces compétences ne le distinguaient pas outre

mesure ; ses consultations étant évidemment payantes, le tradipraticien avait simplement tendance à être plus riche que la moyenne.

La distribution des tâches suivait les limites d'âge, de génération et de genre, contribuant en retour à entretenir lesdites limites. Là encore, il ne faudrait pas penser que la répartition était rigide et les limites infranchissables ; l'activité économique était une sphère où prévalaient la raison pratique et les impératifs de la vie quotidienne. Les hommes se réservaient l'apiculture (et l'hydromel) et la chasse, les femmes la poterie et la fabrication de la bière. L'économie domestique reposait pour une part notable sur la contribution des enfants et des jeunes. Et lorsqu'ils grandissaient, leur départ de l'enclos familial, pour devenir guerrier et rejoindre la classe des guerriers en titre, ou épouse dans un nouvel enclos, était retardé autant que possible. Les adultes s'activaient dans les jardins et auprès du troupeau tant qu'ils en avaient la force. La combinaison d'activités la plus répandue était l'agriculture et l'élevage, suivant des proportions variables dans le temps et l'espace. Certains peuples, non-cultivateurs, associaient la forge, l'élevage et la cueillette. Tous, y compris ceux qui avaient peu de troupeaux ou n'en avaient plus, affectionnaient et idéalisaient le bétail, perçu comme le vecteur par excellence des rapports contractuels entre les humains, ainsi que des offrandes et des sacrifices à destination de la déité : diversement nommé selon les langues, ce principe abstrait dont procéderait le monde était universellement reconnu par ces peuples.

Une dernière dimension concernant les échanges et la circulation mérite quelques explications. L'idée selon laquelle ces peuples auraient été isolés, repliés sur eux-mêmes, qu'ils auraient vécu en autarcie, suivant ce stéréotype qui a tant circulé à propos des « primitifs » précoloniaux, n'est pas appropriée. On circulait assez facilement dans ces espaces est-africains, il n'y avait presque pas d'obstacles insurmontables, mais des tracés à connaître et des précautions à prendre. Au fil des siècles des réseaux s'étaient établis, défaits, retissés. Le troc, actif, se pratiquait sur des distances plus ou moins longues : au proche sur des marchés intérieurs, entre producteurs de denrées des étages élevés et des contrebas (céréales contre bananes, racines ou haricots, produits agricoles contre petit bétail ou encore objets en fer) ; entre peuples voisins : ainsi des femmes portaient-elles sous la protection de guerriers en expéditions commerciales portant sur leur dos des sacs de denrées diverses – graines et céréales – qu'elles troqueraient contre des peaux, abondantes chez les pasteurs. À l'inverse, des pasteurs montaient dans les marchés d'altitude en quête de produits agricoles, d'objets en fer, etc. qu'ils échangeaient contre du bétail.

Il n'y avait pas de monnaie, au sens strict du terme, d'où la notion de troc, mais des valeurs d'échange existaient, appréciées de place en place et

selon les saisons, avec comme point focal une valeur plausible attribuée au bétail, variable selon la qualité des bêtes. Tant de sacs de céréales contre tels outils en fer, tant de têtes de petit bétail en échange de bananes ou encore de gros bétail, vache, génisse, veau, taureau, bœuf, gras ou maigrichon, c'est selon ; tant de pains de sels contre tel sac d'ignames. Tant de perles bleues ou de cauris contre telle quantité de céréales ou de têtes de bétail... Ces transactions étaient en continuité avec d'autres formes d'échanges et d'endettements, contrat de bétail, contrat matrimonial, contrat de confiage. Ces contrats oraux, scellés de diverses manières (sacrifice d'un animal et pacte de sang doublés de menaces de malédiction et de représailles en cas de non-respect) reposaient sur des liens interpersonnels et des référents mutuellement reconnus : ainsi les noms des classes de générations et d'âges, par le moyen des équivalences existant entre les listes propres à chaque peuple, permettaient bien souvent de situer telle ou telle personne rencontrée au passage. Ici comme ailleurs la parole pouvait être trahie, le contrat rompu, mais ces relations mettaient en jeu des communautés proches ou distantes. Des réseaux d'échanges, de nature bien diverse, interconnectaient ces peuples et leurs communautés. Les distances, au-delà de la portée des trompes d'appel, étaient appréciées au nombre de jours de marche, ceux des guerriers tout particulièrement dont une des premières fonctions était d'arpenter le territoire – le leur, et celui des autres –, cela parfois avec des intentions plus offensives. Le portage sur des distances pas trop éloignées était plutôt le fait des femmes. Des caravanes de porteurs se croisaient sur de plus longues distances. Presque partout la mouche tsé-tsé limitait le recours aux ânes ; et le dromadaire circulait dans les régions plus arides du nord.

Ces espaces, de parcours relativement aisés, étaient ouverts sur l'extérieur. Divers produits y furent introduits, cauris, perles colorées, en particulier les perles bleu de Perse, espèces et variétés nouvelles à cultiver, adoptées et adaptées aux façons culturelles qui en furent transformées et améliorées : espèces américaines ou sud-asiatiques (haricots, bananes, taro, canne à sucre...) arrivées via le bassin du Nil et par les côtes, qui facilitèrent la mise en valeur des étages plus élevés et permirent de nouvelles combinaisons économiques, et la densification de la population. Des produits étaient acheminés vers le littoral de l'océan Indien où des sociétés côtières s'étaient formées, bien avant que n'apparaissent les cités dites swahili, en lien cette fois-ci avec l'installation durable de commerçants arabomusulmans. Pendant longtemps des produits de forgerons des hautes terres en furent exportés. Du bétail aussi était amené à la côte. Et parmi les biens précieux, des cornes de rhinocéros et des défenses d'éléphant arrivèrent par le truchement des Kamba et d'autres aussi, qui s'étaient construit une position d'intermédiaires incontournables. Enfin, contrairement à ce qu'il

advint dans l'arrière-pays de la future Tanzanie, les caravanes de marchands swahili ou de marchands arabes n'ont pas, ou peu, pénétré le continent dans l'arrière-côte de ce qui est aujourd'hui le Kenya. Les peuples qui y vivaient avaient la réputation d'être « farouches » et barbares et d'être défendus par des guerriers cruels, réputation que les Kamba se gardaient bien de démentir, cela d'autant que le sort encouru par des caravanes swahili ou somali qui n'étaient jamais revenues venait la corroborer.

Dans cette économie ancienne, la richesse et l'enrichissement étaient loin d'être méprisés. L'homme riche, qui réussissait dans ses diverses activités, était une personne d'importance sans cesse sollicitée : il était « celui qui rend les gens heureux » – suivant le sens littéral d'une désignation locale de ces « *big men* ». Devenu une source de bienfaits et une ressource pour ses concitoyens, il ne pouvait éluder les demandes qui lui étaient adressées, il en allait de sa réputation et de sa position, conditionnées qu'elles étaient par le nombre de « dépendants » et sa capacité à élargir ses réseaux. Passé un certain temps, l'accumulation puis la transmission des richesses étaient de toute façon vouées à l'échec. En dépit de savoir-faire de conservation éprouvés, le surplus éventuel des récoltes ne pouvait guère être stocké durablement. Le troupeau, même réparti en divers lieux, tout comme les gens établis en habitat dispersé, demeurait exposé aux épidémies ou aux raids. Bref l'accumulation primitive des capitaux chère aux économistes n'était pas possible. Ce qui importait était l'accumulation humaine. La capacité à surmonter les crises alimentaires et politiques, ou les excès de mortalité, distinguait les groupes ou les individus : c'est un des mérites de la polyactivité et de la possibilité de disposer d'un territoire suffisamment grand au potentiel varié. Le raid permettait aussi de récupérer rapidement de quoi survivre et recommencer : raids pour s'emparer de troupeaux, ou faire des captifs, femmes et enfants qui seraient intégrés et adoptés pour reconstituer les effectifs. Mais il ne fallait pas que s'enclenche le cycle des représailles. Le recours au raid devait être contenu, faute de quoi la guerre généralisée s'installait, ce qui s'est évidemment produit dans le passé⁸, mais pas au point d'entraîner une dépopulation durable. Un autre point de vue doit être adopté pour comprendre que ces peuples et leurs modes d'organisation ont ménagé la possibilité d'une autre forme d'accumulation, celle qui se traduit par l'augmentation des densités humaines.

8. L'exemple le moins mal connu est celui des guerres intestines maasaï qui ravagèrent ces peuples à la fin du XIX^e siècle après que leurs troupeaux eurent été dévastés par la peste bovine (sans même parler de la sécheresse et de l'épidémie de variole qui affectèrent toutes les populations de ces régions), ce qui questionne une fois de plus le risque qu'ils auraient pris et le choix qu'ils auraient fait de s'engager dans une mono-activité.

3. Peuplements et locuteurs

Ces hautes terres aux potentiels variés étaient plutôt propices aux établissements humains, à condition toutefois que les candidats à l'installation se soient donné les moyens d'en tirer parti et d'y profiter d'une moindre prévalence des maladies. La pluriactivité économique évoquée ci-dessus est le fruit d'un processus complexe étalé sur des siècles et des millénaires. Contrairement à maints espaces sous-peuplés ou dépeuplés de l'Afrique précoloniale, ces régions se sont présentées aux conquérants comme des « bastions de population », suivant l'expression classique des géographes : hauts plateaux ondulés des royaumes inter-lacustres à l'ouest, hautes terres et sommets en direction de l'océan Indien, mont Elgon, mont Kenya, en Tanzanie, monts Meru et Kilimandjaro et autres régions à pluviométrie bimodale ; vers le nord, au-delà de la cuvette semi-aride du Turkana, hautes terres qui surgissent à nouveau en Éthiopie.

Divers peuplements ont lentement gagné ces espaces, en quête de terrains de chasse ou de lieux de pêche, à la recherche de nouveaux pâturages, au rythme des nouvelles mises en cultures et d'un accroissement démographique lent mais avéré. La présence actuelle de trois grandes familles linguistiques – couchitiques, bantu, nilotiques – l'atteste, même s'il est difficile d'en reconstituer l'histoire des modes de diffusion et les métissages⁹. Alors que des prédominances se reconnaissent, les mélanges de populations n'en ont pas moins été actifs et d'une grande ancienneté. Nombre de termes ressortissant aux institutions politiques générationnelles sont communs, signe de l'effet *melting-pot* de certaines d'entre elles et témoins de circulations actives par le passé. Certains locuteurs bantu se sont progressivement mêlés à des locuteurs proto-nilotes et/ou proto-couchites, tous peu à peu absorbés et « bantouisés », métissage probablement à l'origine des langues bantu dites orientales (autour du massif central kényan) qui se distinguent d'autres rameaux de locuteurs bantu. De la même façon, les locuteurs nilotiques – outre leurs arrivées très échelonnées en provenance du Soudan du Sud – se sont différenciés en nilotes méridionaux, arrivés de très longue date et où l'empreinte des langues couchitiques est notable (Nandi, Kipsisgis, Tugen, Pokot, Okiek...), en nilotes orientaux arrivés moins tardivement (Samburu, Maasäi, Turkana), en nilotes occidentaux (Luo), les plus récents, tous cependant mêlés à d'autres groupes préexistants.

Au-delà de la différenciation des langues ou de leur segmentation en différents dialectes, les modalités d'existence des diverses familles de locuteurs demeuraient bien comparables. Des installations humaines sont

9. Cela d'autant que les locuteurs actuels sont les derniers répertoriés ; leur présence n'exclut nullement que d'autres familles de locuteurs aient existé puis disparu sans laisser de traces facilement décelables (Philippon 2009).

devenues pérennes, attirant d'autres migrants et les intégrant. Les zones basses plus chaudes, propices aux pâtures et aux céréales mais exposées aux sécheresses récurrentes pouvaient être facilement quittées en prenant simplement de l'altitude pour s'établir sur des versants plus élevés et mieux dotés. Au fil des siècles, maintes communautés territoriales se sont organisées suivant la pente en associant terroirs et pâtures de hautes terres et de contrebas. Si les groupes, en raison de distances trop longues à parcourir, se différenciaient, des liens privilégiés sanctionnés par divers rituels entre société du haut et société du bas, finissaient par se tisser. À l'ouest du Kenya, on peut évoquer le célèbre cas des Luo, locuteurs nilotiques et agro-pasteurs pêcheurs venus du Soudan du Sud au rythme du déplacement de leurs troupeaux et du mélange avec des populations préexistantes ; en se fixant sur les rives orientales du lac Nyanza-Victoria, dotées de multiples avantages, ils nouèrent des échanges durables avec les communautés d'agriculteurs-éleveurs établis sur des collines à l'est, les Gusii. Ces derniers, locuteurs bantu installés sur ces hautes terres depuis belle lurette, résultaient eux-mêmes d'un mélange avec des proto-nilotiques qui les avaient précédés de longue date.

Ce processus de peuplement avait d'autant plus de chance de se produire lorsqu'une ressource notable fixait au pied des versants un noyau initial dont l'accroissement poussait à ouvrir des fronts pionniers vers l'amont : gisements de sel, de fer de surface, d'argile de qualité, puits faciles à creuser – alors que l'établissement durable sur les bords d'eau était évité car exposé à la mouche tsé-tsé. Ithanga, un gisement d'argile au pied sud du mont Kenya, a probablement fourni la base d'un peuplement appelé bien après Kikuyu. Les forgerons, dans ce qui devint les Mbeere, fixèrent durablement des populations dont l'expansion en altitude finit par produire les Embu. Au nord-est des Nyambene Hills, Ngombe, lac de cratère riche en sel et en minéraux, source de vitalité pour les humains et les troupeaux, associé à des sites contrôlés par des forgerons, agrégea un des foyers de populations qui devinrent bien après les Igembe et Tigania (Meru). Au sud-ouest du Kenya, en contrebas des monts Loita, des sources de piedmont fixèrent des cultivateurs et des éleveurs qui se singularisèrent et devinrent des Maasaï Loita ; ces derniers conservèrent des épouses au sein des groupes d'agriculteurs, à l'exemple mieux connu des Kikuyu où des mères et des pères sont d'ascendance maasaï et où deux modalités d'initiation coexistaient (le mode maasaï et le mode kikuyu).

Plus largement, n'importe quelle éminence offrant une double saison des pluies et un repli défensif a pu fixer des populations : les Taita sur les monts du même nom, en arrière de la côte swahili ; à leur nord-ouest, les Kamba, s'ils trouvèrent leur intérêt à parcourir les basses terres sèches, avaient pris l'habitude de s'établir sur toute colline ponctuant l'espace en direction du

mont Kenya et qui allait devenir leur territoire. En guise de contre-exemple, on peut évoquer ceux qui devinrent à la longue des Turkana, auxquels il fallut de bien fortes raisons pour qu'à partir du ^{xvi}^e siècle leurs ancêtres quittent les hautes terres des peuples karimojong pour se disperser dans les piedmonts subdésertiques. En bref, l'exception qui confirme la règle : la recette est l'établissement en altitude et le contrôle des bas versants et des contreforts. Et la reconstitution des mouvements anciens des populations et d'installation des établissements humains requiert une connaissance fine des cadres géographiques et des potentiels écologiques, eux-mêmes instables, des régions considérées.

Un dernier trait mérite quelques éclaircissements : l'habitat dispersé qui caractérise ces régions, cela bien au-delà du Kenya. C'est un fait qu'il n'est pas facile d'explicitier. La « villagisation » imposée aux Kikuyu et à certains Embu et Meru durant les années 1950 dans le cadre de l'état d'urgence et de la répression anti-Mau Mau révèle *a contrario* la prégnance de cette habitude. Elle n'est pas sans rappeler le contraste entre « bocage » (habitat dispersé en hameaux) et « openfield » (habitat regroupé en villages) constaté de longue date en Occident et le flot d'analyses qu'il a suscité ; ou plus proche des mondes africains, au Cameroun, la controverse durable, et ses effets identitaires, autour du bocage bamiléké et son habitat dispersé. La dispersion de l'habitat pour répondre à la mise en valeur d'écosystèmes diversifiés, cela dans des espaces sécurisés, est l'explication la plus simple à proposer dans le cadre de cet article. D'autant que le semis d'établissements familiaux le long des versants et dans l'étage privilégié des 1 700 mètres (environ) s'accompagnait d'habitudes de rassemblements à des fins multiples : promotions de guerriers installés dans des maisons-casernes en des lieux stratégiques ; processions de novices parcourant le territoire et réactivant les délimitations ; regroupements intermittents dans des espaces publics, marché de troc, assemblée des conseils de pères du pays et, dans un autre lieu, assemblée des femmes. Ces localités, souvent utilisées au jour le jour comme pâture commune, se transformaient le moment venu en espace consacré par le truchement d'un sacrifice et des invocations idoines, ce qui nous introduit directement aux structures politiques et religieuses.

4. Gouvernance des anciennes politiques est-africaines

Les hautes terres de l'actuel Kenya, tout comme celles des régions frontières des États limitrophes, se caractérisaient par un mode d'organisation sociale et politique original, un type de politique fondée sur des systèmes de classes de générations et d'âges¹⁰. Dans chacune des politiques considérées,

10. « Politique » au sens d'une unité politique caractérisée par des institutions sociaux-politiques distinctives : ici ce sont les systèmes générationnels, ailleurs ce pourrait être des chefferies, des royaumes, des empires, des cités-États,

instituée par son propre système de classes générationnelles coutumières identifiables par une liste de noms particulière, la population, masculine au premier chef, était incluse dans des classes générationnelles qui exerçaient tour à tour le pouvoir. Si un homme était de classe « A », ses fils étaient dans la classe « B », ses petits-fils dans la classe « C », etc. Quand s'opérait une transmission de pouvoir d'une génération vieillissante à la génération consécutive plus jeune, les autres classes changeaient elles aussi de position. Dans cette phase de ré-ordonnement souvent conflictuelle des positions (en lien notamment avec le nombre variable d'individus nés trop tôt ou nés trop tard par rapport au moment où leur propre classe arrive au pouvoir), des noms propres, provisoires puis définitifs, étaient choisis collectivement pour les classes nouvellement promues. Autre caractéristique : les modalités de la transmission variaient sensiblement d'une politique à une autre : des transmissions fractionnées se produisaient tous les huit ans (Borana), tous les quinze à vingt ans (Meru, Samburu, Maasaï, Nandi, Kipsigis, Pokot, Gabbra, Dassanatch...), ou alors la transmission s'opérait tous les trente à quarante ans (Kikuyu, peuples karimojong¹¹).

Ces variations reflétaient des tensions dans la reproduction démographique des générations coutumières et dans les modalités concrètes de recrutement des classes, comme l'organisation des initiations ou le contrôle plus ou moins effectif du moment du mariage ou de l'exercice de la polygamie ; mais les modalités et l'*ethos* de l'exercice du pouvoir étaient très semblables. La classe des hommes au pouvoir, les Pères du pays, détenait l'autorité au travers d'assemblées qui se réunissaient sur la place publique : les Pères délibéraient des affaires communes, jugeaient les cas qui leur étaient soumis, modifiaient si nécessaire la coutume, ainsi le montant du « prix de la fiancée » (*cf.* note 3) lorsqu'il avait trop tendance à monter. Il leur incombait tout particulièrement de contrôler la classe des jeunes hommes au sein de laquelle bien souvent leurs propres fils étaient recrutés, et qui constituaient la classe des guerriers en titre. Quand les guerriers prenaient de l'âge, qu'ils manifestaient le désir de s'établir en tant que pères de famille, alors une nouvelle promotion de guerriers devait

dernière occurrence que l'on retrouve sur la côte dite swahili : soit autant de types de politiques. Certaines de leurs caractéristiques peuvent s'hybrider, jusqu'à un certain point cependant.

11. Sur cette importante question d'anthropologie sociale et politique, voir, entre autres : Baxter et Almagor (1978) ; Bernardi (1985) ; Legesse (2006) ; Marmone (2017) ; Muriuki (1974) ; Peatrik (1995 ; 1999 ; 2003 ; 2004 ; 2020 [2019]) ; Tornay (1995 ; 2001) ; Spencer (1973) ; Stewart (1977). Ces organisations politiques ont présenté des difficultés particulières de description et d'analyse. La synthèse que nous proposons est une réponse (condensée) à la question clé de la finalité de ces modes de sociation devenus prépondérants dans ces régions d'Afrique de l'Est, et à la double question de leur profondeur historique et de leur historicité.

être instituée, quitte à devoir pousser les Pères du pays vieillissants mais réticents à accepter leur remplacement par de nouveaux Pères du pays.

La vie était ponctuée d'étapes plus ou moins marquées, jalonnées par des échelons d'âge – des catégories d'âge que distinguaient des droits et des obligations, en somme des statuts d'âge atteints lorsque la classe (de génération ou d'âge) de l'impétrant y accédait. L'initiation au statut de guerrier constituait une avancée cruciale pour les hommes. Les guerriers – dont les *morán* des Maasaï représentent un exemple popularisé par le tourisme – effectuaient des raids offensifs ou défensifs, ramenaient des troupeaux pris aux ennemis ; des captifs aussi, ce fut évoqué, femmes et enfants qui étaient adoptés et intégrés par le truchement des initiations pour étoffer des effectifs de population jugés insuffisants ; il n'y avait ni traite ni statut d'esclave. Toutefois les Pères du pays veillaient à contenir l'ardeur belliqueuse des guerriers, ils craignaient les représailles des polities voisines, lesquelles pouvaient bien souvent aligner des guerriers capables de se livrer à des attaques du même ordre. Par ce biais, on comprend l'importance du lien entre guerriers, territoire et Pères du pays, au fondement de chaque politique : il n'est pas inopportun de parler de « souveraineté territoriale » et, s'agissant des Pères, de « souverain collectif ». Même en déplacement voire en migration, tout individu appartenant à une classe d'âge ou de génération demeurait membre de cette classe et citoyen de cette politique où il ne résidait pas. À moins que, en crise et en rupture d'avec ses Pères, en compagnie d'autres candidats à la dissidence, ceux-ci ne soient partis, prétextant la quête de nouveau pâturages, pour tenter de fonder leur propre politique, emmenant bien souvent des groupes de filles, complices de cette rupture.

Au fil des siècles, certaines polities disparurent, d'autres se constituèrent agrégeant les populations des polities défuntées. Ce mode de gouvernement simple et efficace, auto-référentiel ou encore auto-institué, mais non dénué de tensions intrinsèques et de crises de reproduction, reposait sur la possibilité de redémarrer rapidement les institutions après les inévitables catastrophes qui marquent l'existence de sociétés humaines : épidémies humaines et animales, problèmes écologiques, guerre mesurée dégénérant en conflit général, à l'exemple des conflits et des catastrophes qui s'abattirent sur l'Afrique de l'Est à la fin du XIX^e siècle et facilitèrent en la justifiant la conquête coloniale (cf. note 8). En mettant d'un côté un groupe d'hommes auto-désignés Pères du pays, de l'autre leurs fils en charge de la défense, un territoire était institué et la vie sociale pouvait reprendre un cours moins chaotique ; ultérieurement, des sessions d'initiations et des processions rituelles permettraient de consolider les collectifs et de renforcer les liens au territoire nouvellement établi. Point de chef ici, point de dynastie issue d'un héros fondateur, mais des groupes d'hommes partageant un même

ethos générationnel, des individus remarquables aussi ayant un ascendant personnel, décidés à s'entendre pour fonder leur propre société.

Ces régimes politiques, à autorité collective et à pouvoir diffus, étaient égalitaristes ; et la société, peu hiérarchisée, nourrissait un individualisme ne devant rien à la modernité, mais puisant aussi dans l'*ethos* agricole et la pratique pastorale. Peu hiérarchisée car, au fil du temps, tous les jeunes, subordonnés à un temps *t*, étaient appelés à devenir à leur tour Pères du pays. Leur rang de naissance n'a pas d'importance dans ces affaires, et l'idée de l'aînesse et des précédences du rapport aîné/cadets, propre aux sociétés lignagères, familière aux études africanistes, est ici peu opérante. *Nous sommes dans un autre paradigme africain*. Toute personne, à condition qu'elle vive suffisamment longtemps, franchissait en compagnie de sa classe les échelons d'âge et endossait tour à tour des rôles diversifiés, familiaux, politiques, rituels. Chacun étant mis potentiellement à la même enseigne, ce dispositif valorisait la réalisation de la personne, ménageait et légitimait aussi l'idée que certains individus (hommes et femmes) y parvenaient mieux que d'autres.

Ces démocraties à l'ancienne étaient en outre capables d'agrèger par le moyen des classes de générations et d'âges des populations relativement nombreuses : on peut estimer que les effectifs s'étaient entre 20 000 à 90 000 habitants. En dessous, il n'était plus possible d'aligner des guerriers en nombre suffisant, la politique menacée dans son existence risquait de devoir se fondre avec des voisins. Au-dessus, les distances à franchir devenaient trop longues à parcourir, mais il arrivait que des politiques voisines s'associent sur la base d'un calendrier commun pour l'organisation des initiations. Ces grands rituels focalisaient l'activité des populations, et des ennemis pouvaient être tentés d'attaquer des groupes affairés à recruter une nouvelle promotion de guerriers. Des récits historico-mythiques l'expliquent clairement, et permettent de comprendre comment, de proche en proche, des sections territoriales se sont regroupées dans des espaces plus larges pacifiés de co-initiation. On découvre la capacité intégrative des rituels de passage collectifs, ainsi que leur importance dans la gouvernance, la constitution des assemblées, le contrôle de la paix et de la guerre dans un territoire donné. Par-là, ces politiques étaient capables de contrôler des territoires suffisamment vastes au sein desquels toute personne considérée comme membre de la politique, ou encore alliée de celle-ci, pouvait se déplacer. L'avantage adaptatif présenté par de tels territoires a déjà été évoqué. Les politiques n'étaient pas délimitées par des frontières au sens occidental du terme, mais par des zones limites repérées par différents traits remarquables du relief, bien souvent considérés comme sites « consacrés » où des sacrifices étaient faits lors des processions initiatiques qui parcouraient longuement le territoire. Enfin, les citoyens de chacune des politiques se reconnaissaient

au travers de la liste des noms de classes (de générations et d'âges) qui leur étaient communs, identification qui faisait partie des préliminaires lors des rencontres et permettait aux uns et aux autres de se repérer et de circuler loin de leurs bases respectives.

Sans pouvoir entrer ici dans les détails, indiquons que les femmes étaient incluses dans le système par le biais des classes d'épouses, nommées et conjointes à chacune des classes générationnelles masculines ; le plus souvent, elles avaient leurs propres conseils et délibéraient des affaires les concernant, et des femmes remarquables émergeaient. Les règles de parenté, en filiation et en alliance, ainsi que le tempo des mariages et les interdits matrimoniaux, étaient souvent régulés par le système des classes générationnelles et de classes d'âges. Un homme ne pouvait pas avoir de relations sexuelles avec une femme qui serait la fille d'un homme d'une même génération que lui, ou encore épouser ladite femme : cela reviendrait à ce qu'il épousât sa propre fille, et pour une fille à céder aux avances d'un homme considéré comme son père, soit une forme de tabou de l'inceste, en ce cas générationnel, qui se surajoutait au tabou mieux connu des incestes familiaux.

Dans ces polities, il n'y avait donc ni chefferie, ni dynastie, le principe de la succession héréditaire dans un lignage au sein d'un clan prédominant étant même antinomique du principe du remplacement d'une classe de Pères vieillissants par la classe consécutive des Fils. L'administration coloniale, à ses débuts, a évidemment conclu que ces populations dénuées de pouvoir centralisé étaient sans gouvernement – « anarchiques », disait-on de ces indigènes jugés « archaïques » – jusqu'à ce que les plus avisés d'entre eux, tel le *district commissioner* Harold E. Lambert, se rendent compte de la complexité des systèmes générationnels, de leur capacité d'intégration et des principes de dévolution de l'autorité : ces principes, que Jomo Kenyatta avait déjà abordés dans sa monographie sur les Kikuyu réalisée en 1938, furent à la source de la résistance que des Africains puis les sujets coloniaux opposèrent, cela même après la désorganisation de leurs systèmes de classes de générations par la conquête.

De manière éloquente, ces régimes politiques, du point de vue de leur répartition régionale, disparaissent là où, pour des raisons d'ordre géographique et d'héritage historique, d'autres régimes se sont affirmés. En allant vers l'ouest, en direction de la région des Grands Lacs, on trouve les royaumes qui ont tant fasciné les Britanniques, comme le Baganda et son *kabaka* qui n'était pas sans faire écho à leur propre monarchie. Cette affirmation dynastique va de pair avec l'importance grandissante du lignage, fondée sur une filiation avérée et l'ancestralisation de certains défunts. Vers le sud, en direction de la Tanzanie d'aujourd'hui, des chefferies se sont constituées lorsque des chefs parvinrent à contrôler durablement, au

détriment des Pères du pays, l'initiation et la formation de la classe des guerriers qu'ils utilisèrent à leur profit (Chagga, Rwa). Vers le nord, en direction de l'Éthiopie, des peuples à système de classes générationnelles comme le fameux *gada* des Oromo, après avoir conquis la moitié méridionale des plateaux éthiopiens, se transformèrent en principautés avant d'être à leur tour absorbés dans l'empire de Menelik II à la fin du XIX^e siècle. En direction de la côte de l'océan Indien, il y a de bonnes raisons pour penser que les cités swahili résultent de la transformation de sociétés locales qui s'organisaient en classes de générations et d'âges, à l'instar de ce qui s'est maintenu dans l'archipel des Comores. Des systèmes de générations et d'âges d'origine est-africaine, comme en témoignent un vocabulaire et des principes communs, ont continué d'y exister tout en se transformant sous l'influence de commerçants puis des principautés arabo-musulmanes. Cette situation est révélatrice de liens anciens entre le continent et l'archipel, pris en compte depuis peu par les historiens.

5. Religion de l'initiation

Les peuples est-africains, à systèmes de classes de générations et d'âges, étaient peu friands de récits d'origine du monde, de cosmogonie ou de genèse des êtres qui le peuplèrent. Un autre dispositif conceptuel et symbolique prévalait, et d'autres thématiques nourrissaient les histoires et les légendes qu'ils aimaient raconter. Le monde était conçu comme un donné procédant d'un principe abstrait, une déité, œuvrant continûment à son existence. Appelée Ngai, Murungu, Akuj, Waaka... selon les langues, ce principe abstrait, énergétique, était perceptible dans l'air que respirent les hommes et les bêtes, dans le vent qui fait bruissier les feuillages et se rider l'eau ; dans les substances génésiques, forces séminales de la reproduction des hommes et du troupeau, forces germinatives des récoltes, force fécondante de la salive humaine mêlée d'hydromel. Le dérèglement du monde procédait de l'inconduite des hommes qui perturbait les échanges et les équilibres ; et les rituels, prières et sacrifices à l'adresse de la déité, de l'égide, visaient à leur rétablissement.

L'activité rituelle occupait une grande place dans la vie de ces populations. L'économie domestique, outre la fonction strictement alimentaire, devait permettre au chef de famille et à ses épouses de remplir dignement leurs obligations rituelles en fournissant les moyens de les réaliser, et la possibilité de nourrir une assistance la plus nombreuse possible. Paul Baxter, l'ethnographe des Boran, a même soutenu que ces populations vivaient dans un océan de rituels et de bénédictions, impliquant aussi qu'il est délicat de séparer ce qui relèverait du rituel de ce qui ressortirait à la vie ordinaire.

Si l'on devait particulariser la religion de ces mondes est-africains, alors il faudrait parler de religion de l'initiation, rapportée au lien initiateur/initiant, de la même façon que le culte aux ancêtres, rapporté au lignage, a depuis longtemps été identifié, ou, plus récemment, dans un contexte culturel extra-africain, le principe du chaman et du voyage chamanique dans le monde des esprits. Nulle part en effet les rites de passages, biographiques et politiques, n'ont pris une telle importance : rites de passage qui ponctuent la vie de l'individu de sa naissance à sa mort, rite de passage collectif lorsqu'une nouvelle classe de Pères accède au pouvoir, poussant toutes les autres classes à changer de position. L'organisation des rituels légitimait le politique ; de manière générale, l'effet du rite n'était pas seulement symbolique ou magique, il avait un effet pratique de transformation concrète des individus, de réaménagement des liens sociaux et des préséances sociales. Certains rites étaient de modestes procédures, presque subreptices mais non moins significatives, comme le premier rasage des cheveux d'un enfant entrepris bien après sa naissance, dans l'enclos familial, lorsqu'on était assuré qu'il survivrait. L'enfant recevait alors le premier nom de son existence qui était celui d'un grand-parent de même sexe, lequel, par le truchement de son nom et de l'identité des générations alternées, était assuré d'une sorte de pérennisation. D'autres rituels, comme l'initiation d'une promotion au statut de guerrier – qu'elle comporte ou non une circoncision, bien d'autres procédures rituelles à caractère initiatique existaient – pouvaient s'étaler sur une année : véritable théâtre où s'activaient tour à tour les divers secteurs de la population, ce processus initiatique n'était enclenché que lorsque les greniers étaient pleins, les troupeaux replets et que la paix régnait depuis suffisamment longtemps ; ces rassemblements rituels, ces co-initiations ont contribué à agréger des groupes dans des collectifs plus larges, comme ce fut évoqué plus haut.

En accord avec l'égalitarisme du système politique et social, il n'existait pas de chef religieux responsable de la conduite des rituels, mais certains dignitaires œuvraient parfois, de concert avec les Pères et les Accompli(e)s. La capacité immatérielle ou spirituelle d'influer sur le cours de la vie dépendait en premier lieu du pouvoir de bénir et, complémentaire, de maudire. Tout individu en était potentiellement doté, mais l'efficacité de ce pouvoir dépendait du statut d'âge de la personne, et de sa réputation en tant qu'individu. Particulièrement efficaces et recherchées étaient les bénédictions de ceux qui avaient atteint le dernier échelon des âges : ayant réussi à surmonter toutes les crises de l'existence, ces « Accompli(e)s », hommes et femmes, étaient considérés comme les plus proches du principe créateur quand ils n'en participaient pas directement. Dans certaines politiques, des personnages étaient connus pour avoir une capacité de bénir singulière, ainsi des *mûgwe* chez les Meru, dont les bénédictions avec la main gauche

étaient recherchées et bénéfiques. Hormis les circonstances rituelles, rien ne les distinguait vraiment de leurs concitoyens. Ces dignitaires originaux cultivaient simplement leurs particularismes, utiles à mobiliser quand, entre autres exemples, la pluie excessive ou insuffisante, une éclipse aussi, ou encore une épidémie indiquaient un dérèglement des cycles de la pluie et du soleil (Bernardi 1959 ; Legesse 1979 ; Waller 1995 ; Wood 1999).

Les demandes de protection que les anciens ou ces personnages adressaient à l'égide, leurs paroles bienfaites ponctuées de jets de salive mêlée d'hydromel, leurs onctions d'argile ou de graisse sur certaines parties des corps, tous leurs gestes étaient des plus efficaces, et la présence d'Accomplis était indispensable lors des nombreux rituels qui marquaient la maturation des personnes et l'avancement des classes. Inverse et complémentaire, la malédiction, proférée publiquement par des paroles menaçantes ponctuées de salive projetée par les dents du haut, était aussi à la disposition de tout à chacun ; mais là encore son efficacité était indexée au statut d'âge de l'énonciateur, et la malédiction était un redoutable dispositif de contrôle social qu'il ne fallait pas activer à la légère. Chez certains peuples, la malédiction était indélébile (les Maasaï par exemple) alors que, pour d'autres, il était possible de la lever après un certain temps, lorsque l'énonciateur de la malédiction avait fini par accepter la requête présentée par le maudit. La réconciliation s'opérait par l'entremise d'un rituel fondé sur le sacrifice d'un animal particulier suivi du partage de la carcasse consommée sur le champ. Bénédiction et malédiction tissaient les liens entre les vivants et, dans certains cas, avec des morts récents dont la parole n'aurait pas été respectée, et qu'on tentait d'apaiser par le partage d'un animal sacrifié (Peatrik 1991).

Proférées publiquement, bénédiction et malédiction étaient connues de tous, et du ressort de chacun, à l'inverse des attaques de sorcellerie qui, pensait-on, relevaient des agissements secrets de certains individus malfaisants qui prononçaient par-devers eux des paroles maléfiques, enterraient à des endroits précis certains objets jugés dangereux et glissaient des poisons dans les aliments de ceux auxquels ils voulaient nuire. Source de crainte et d'anxiété, les rumeurs de sorcellerie constituaient une perturbation grave de l'ordre public. Jugés par les conseils de Pères, les individus accusés de sorcellerie étaient soumis à des ordales et les coupables condamnés à mort et exécutés, non sans avoir subi des tortures et enduré des souffrances « exemplaires ». L'assemblée des Pères, plus largement, décidait des procédures rituelles à accomplir lorsque l'infortune et les malheurs frappaient à répétition et s'abattaient sur la politie : excès d'eau ou de sécheresse, épidémies et surmortalités... toute une grammaire sacrificielle, incluant les dignitaires évoqués ci-dessus, visait à rétablir les équilibres des cycles de la pluie et du soleil. Parfois même les désordres atmosphériques

indiquaient que le temps était venu de régénérer le corps social et politique, de pousser au départ la vieille génération et d'installer une nouvelle classe de Pères du pays. Idéalement vieillissement et rajeunissement participaient de la perpétuation des institutions : les individus passaient mais la politie, singularisée par sa liste de noms de générations, restait.

Il revenait au devin-guérisseur de traiter des malheurs individuels et familiaux et d'en trouver les causes (Fratkin 2011). Il examinait les entrailles d'un bouc sacrifié à cet effet, ou encore les schémas dessinés par les menus objets projetés de sa gourde de divination. L'éventail des causes à l'origine du malheur était large et pouvait impliquer des réseaux familiaux ou communautaires. Le malheur ou la maladie pouvait résulter d'une transgression fortuite ou délibérée d'un interdit responsable d'une pollution particulière, ou encore de bénédictions insuffisantes ou de malédictions intentionnelles, quand ce n'était pas de la sorcellerie. Là encore, la réparation mobilisait le sacrifice d'un animal du troupeau, et les modalités variaient selon le type de bétail, son âge, sexe, la couleur de la robe, le mode de mise à mort, l'utilisation de la carcasse, partagée ou entièrement détruite. D'autres méthodes existaient pour traiter les maladies, herboristerie, initiation dans des associations thérapeutiques, mais les animaux du troupeau, même s'il se réduisait à quelques têtes de chèvres, restaient le vecteur par excellence des transactions réparatrices.

En accord avec l'indifférence à l'idée d'une existence *post-mortem* individuelle au-delà des petits-enfants, mais non point collective puisque le retour des noms des anciennes classes générationnelles y pourvoyait, les rituels funéraires, emprunts de discrétion, se différenciaient selon l'âge du défunt. Tout, pensait-on, se réalise du vivant de l'individu, ce que recouvre la valorisation des initiations et de l'étape ultime de l'accomplissement. Les protocoles, avec quelques variations, se ressemblaient d'un groupe à l'autre. Ainsi, les personnes qui décédaient avant cette complétion étaient considérées comme des *malemorts* dont les dépouilles étaient déposées en brousse à la disposition des prédateurs ; à l'inverse, les dépouilles des *Accompli(e)s*, dont le dessèchement était parfois accéléré par des feux entretenus nuit et jour, étaient enfouies en tant que résidu bénéfique dans la fosse où l'on recueillait les déjections du troupeau. Et de manière cohérente, lorsque l'on quitte l'aire où les systèmes d'âges et de générations sont prépondérants, apparaissent simultanément des formes de cultes aux ancêtres, des lignages bien formés, la règle de l'héritage des veuves, des funérailles notables, en somme tous les traits d'un autre complexe ritual-social à l'œuvre par exemple chez les Luo ou encore les Luyia. Toutefois, les hiérarchies sociales, certes différemment marquées, demeuraient peu prononcées, et une même valorisation du troupeau, un même idiome bovin les caractérisaient.

À la lumière de cette esquisse des mondes est-africains et kényans d'avant les transformations induites par la conquête coloniale puis la décolonisation, on comprend qu'il y a matière à penser et à imaginer un nouveau musée national d'ethnographie et d'histoire du Kenya, qui mobiliserait de façon inédite les collections et les ressources multimédias. L'accent pourrait être mis sur les processus et les dynamiques – technologiques, organisationnels, rituels –, sur les variations d'échelle qui éclairent les singularités géographiques et historiques, sur les biographies, non pas de rois mais de figures qui ont laissé des myriades de traces dans les recueils de sources orales et les écrits et qui constitueraient une bien originale galerie de portraits. La profondeur historique des phénomènes, même très partiellement connue, pourrait être illustrée par des tableaux synoptiques indiquant les différentes méthodes – celles des archéologues différant de celles des linguistes par exemple – et séparant les dates probables ou plausibles des datations avérées, et être modifiées au fur et à mesure de l'avancée des connaissances. Il faudrait aussi mettre en scénographie ce mélange de permanences et de changements profonds, passés et contemporains, qui tisse le Kenya réellement existant : une diversité des langues mais une homogénéité des conditions économiques, sociales et politiques ; des contrastes écologiques et des conflits d'usage mais des échanges anciens et des circulations actives ; des sociétés à pouvoir collectif, des modes de souveraineté territoriale, des formes d'individualisme, non sans continuités avec des catégories contemporaines du politique. Des apprentissages initiatiques et des épreuves échelonnées, auxquels fait écho la scolarisation dont les Kényans se sont fait les champions ; le goût de l'effort et la valorisation de l'accomplissement individuel qui ont nourri, à leurs débuts, l'énergie des coureurs kényans... Au-delà de la rupture incontestable qu'a représenté la conquête coloniale, maintenant que suffisamment d'années se sont écoulées depuis la décolonisation, on se rend mieux compte que le Kenya contemporain procède de tous ces héritages. Dans une nation qui doute parfois d'elle-même, il n'est pas interdit de penser que la (re)connaissance d'un passé commun, assumé dans ses aspérités et ses différences et pas seulement « patrimonialisé », autoriserait une meilleure projection dans un futur collectif ; et que la mobilisation d'un savoir critique et réflexif sur le passé et les identités n'est pas antinomique de la construction nationale, bien au contraire.

Conclusion

Le cas du Kenya présenté dans ce chapitre invite à certains prolongements que nous esquissons en guise de conclusion. Il pourrait nourrir la comparaison avec d'autres situations, en Afrique et ailleurs, en croisant deux entrées : le statut de la coutume et la constitution de la nation. Ainsi,

l'analyse des processus de « folklorisation » des coutumes populaires consécutifs à la Révolution française, et qui ont accompagné l'avènement du monde industriel et des États-nations contemporains, révèle que la coutume a connu une double mutation au moment même où elle était vouée à disparaître. Régionalisée et folklorisée, suscitant même une littérature régionaliste, elle est devenue objet de connaissance pour les premières enquêtes ethnographiques méthodiques conçues comme un sauvetage avant leur extinction (Fabre 1996 ; Thiesse 1999).

Les États africains, au-delà de communs dysfonctionnements analysés par les politistes, font montre d'une grande diversité : s'agissant de la seule Afrique de l'Est, comment continuer de penser que les institutions du Kenya, de l'Éthiopie, de l'Ouganda et de la Tanzanie relèveraient du même moule et que les marques distinctives des situations *ante*-coloniales seraient sans effet sur leurs modes d'existence ? Le Kenya dans sa configuration particulière apparaît durablement conditionné par les politiques générationnelles, autrefois prédominantes sur une majeure partie de son territoire, de nos jours encore un peu actives dans les comtés de la Northern Frontier. Or ces systèmes politiques, outre qu'ils invitent à dépasser l'opposition si souvent faite entre société à État et société sans État¹², relèvent de valeurs et de modalités pratiques qui ont imprégné les divers mouvements d'émancipation, et qui perdurent dans les pratiques contemporaines : ainsi une continuité, souvent mal appréciée ou méconnue, existe-t-elle entre la souveraineté territoriale (Mbembe 2005), l'*ethos* de ces démocraties à l'ancienne, d'une part, et le paradigme des démocraties contemporaines, d'autre part. La situation actuelle des cultures au Kenya s'en trouverait éclairée d'une autre manière. La patrimonialisation à l'œuvre serait moins indicative d'un passé oblitéré que de la prise de conscience d'un passé en train de passer et de la disparition de la coutume : en une sorte de mouvement dialectique, porté par les générations successives, la folklorisation en cours dans la plupart des comtés du Kenya pré luderait à la mise à distance temporelle adéquate des sociétés et cultures d'antan et à l'essor durable¹³ de leur connaissance méthodique, apanage du futur de l'histoire dans le Kenya à venir.

12. Cette opposition à l'œuvre dans la première grande étude des systèmes politiques africains (Fortes & Evans-Pritchard 1940) doit être non pas abandonnée mais nuancée et amendée ou dépassée en puisant dans les très nombreuses monographies produites dans différentes régions d'Afrique depuis ce travail pionnier.

13. Durable car, dans la décennie qui a suivi l'indépendance jusqu'à la fin des années 1970, le souci de « connaître » et d'objectiver le passé a nourri nombre de travaux méthodiques conduits par les étudiants et les universitaires kényans (Kipkorir 1973 ; Muriuki 1974 ; Ogot & Ehret 1976 ; Peatrik 2014). Ce mouvement s'est ensuite interrompu. Serait-ce un effet de la succession des générations historiques et de leur rapport différencié au présent et au passé ? Les générations

Bibliographie

- Adam, Michel. 2018. *Un deuxième monde. La nuit des Kikuyu du Kenya*. Collection « Anthropologie de la nuit ». Nanterre : Société d'ethnologie.
- Adamson, Joy. 1967 [2003]. *The Peoples of Kenya*. Londres & Nairobi : Collins & Harvill Press-Elsa Conservation Trust.
- Ambler, Charles. 1988. *Kenyan Communities in the Age of Imperialism: The Central Region in the Late Nineteenth Century*. New Haven & Londres : Yale University Press.
- Baxter, Paul, et Uri Almagor (dir.). 1978. *Age, Generation and Time: Some Features of East African Age Organisations*. Londres : Hurst.
- Bernardi, Bernardo. 1959. *The Mûgwe, a Failing Prophet: A Study of a Religious and Public Dignitary of the Meru of Kenya*. Londres & New York : Oxford University Press.
- Bernardi, Bernardo. 1985. *Age Class Systems: Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Blanchy, Sophie. 2004. « Cités, citoyenneté et territorialité dans l'île de Ngazidja (Comores) ». *Journal des africanistes* 74, n° 1-2 : 341-380. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/460>.
- Boucheron, Patrick, et François Hartog. 2018. *L'histoire à venir*. Paris : Anacharsis.
- Brown, Jean. 1995. *Traditional Metalworking in Kenya*. Oxford : Oxbow Book.
- Charton, Hélène. 2011. « Acteurs, victimes et témoins de la violence dans l'histoire. L'exemple mau mau (Kenya) ». *Cahiers d'études africaines* n° 201 : 169-182. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.16615>.
- Droz, Yvan. 2015. « Jeunesse et âge adulte en pays kikuyu. Des éthos précoloniaux aux nouveaux mouvements politico-religieux ». *Cahiers d'études africaines* n° 218 : 213-230. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.18094>.
- Fabre, Daniel. 1996. « L'ethnologue et les nations ». In *L'Europe entre cultures et nations*, dirigé par Daniel Fabre, 99-120. Mission du Patrimoine ethnologique (cahier 10). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsh.3919>.
- Fiquet, Eloi. 2003. « Dynamiques générationnelles et expansion des Oromo en Éthiopie au xvr^e siècle ». *L'Homme* n° 167-168 : 235-251. <https://doi.org/10.4000/lhomme.21527>.
- Forde, Daryll (dir.). 1952-1968. *Ethnographic Survey of Africa: East-Central Africa, North Eastern Africa*. 5 volumes. Londres : International African Institute.
- Fortes, Meyer, et Edward Evans-Pritchard (dir.). 1940 [1978]. *African Political Systems*. Oxford : Oxford University Press.
- Fratkin, Elliot. 2011. *Laibon: An Anthropologist's Journey with Samburu Diviners in Kenya*. Lanham (MD) : Altamira Press.

de l'indépendance étaient sûres d'incarner la modernité émancipatrice. Ce sentiment a décliné par la suite, entraînant la définition d'un nouveau statut de la coutume et, partant, de la fabrique du passé.

- Galaty, John G. 2009. « Les sociétés d'éleveurs du Rift ». In *Le Rift est-africain, une singularité plurielle*, dirigé par Bertrand Hirsch et Bernard Roussel, 389-398. Marseille : IRD Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.1704>.
- Glazier, Jack. 1985. *Land and the Uses of Tradition Among the Mbeere of Kenya*. Lanham : University Press of America.
- Grignon, François. 1998. « L'invention démocratique et le multipartisme en question (1992-1996) ». In *Le Kenya contemporain*, dirigé par François Grignon et Gérard Prunier, 364-382. Paris : IFRA-Karthala.
- Grignon, François, et Gérard Prunier (dir.). 1998. *Le Kenya contemporain*. Paris : IFRA-Karthala.
- Grillo, Katherine M. 2014. « Pastoralism and Pottery Use: An Ethnoarchaeological Study in Samburu, Kenya ». *African Archeology Review* 31, n° 2 : 105-130. <https://doi.org/10.1007/s10437-014-9147-6>.
- Haugerud, Angelique. 1995. *The Culture of Politics in Modern Kenya*. Cambridge : Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139166690>.
- Hillewaert, Sarah. 2016. « 'Whoever Leaves Their Traditions Is a Slave': Contemporary Notions of Servitude in an East African Town ». *Africa* 86, n° 3 : 425-446. <https://doi.org/10.1017/s0001972016000322>.
- Hughes, Lotte, et Mark Lamont (dir.). 2018. « Cultural Rights and Constitutional Change ». *African Studies* 77, n° 2 : 159-170. <https://doi.org/10.1080/00020184.2018.1452852>.
- Josse-Durand, Chloé. 2018. « The Political Role of 'Cultural Entrepreneurs' in Kenya: Claiming Recognition Through the Memorialisation of Koitalel Samoei and Nandi Heritage ». *African Studies* 77, n° 2 : 257-273. <https://doi.org/10.1080/00020184.2018.1452859>.
- Kenyatta, Jomo. 1938. *Facing Mount Kenya: The Traditional Life of the Gikuyu*. Londres : Secker & Warburg. [Il en existe de nombreuses rééditions.]
- Kiiru, Kahithe. 2014. « Bomas of Kenya: Local Dances Put to the Test of the National Stage ». *Mambo!* 12, n° 1. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-01206441>.
- Kiiru, Kahithe, et Maina wa Mutonya (dir.). 2018. *Music and Dance in Eastern Africa. Current Research in Humanities and Social Sciences*. Nairobi : Twaweza Communications.
- Kipkorir, Benjamin E. 1973 [2008]. *The Marakwet of Kenya: A Preliminary Study*. Nairobi : East African Educational Publishers.
- Kratz, Corinne A. 1994 [2010]. *Affecting Performance: Meaning, Movement, and Experience in Okiek Women's Initiation*. Tucson (AZ) : Wheatmark.
- Lafargue, Jérôme. 2010. « Résistances au long cours. Narration et maniement de la mémoire insurrectionnelle à partir d'exemples des Mau Mau (Kenya) ». *Cahiers d'études africaines* n° 197 : 25-50. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.15769>.
- Lambert, Harold. 1956. *Kikuyu Social and Political Institutions*. Londres : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429488214>.
- Lamphear, John. 1991. *The Scattering Time: Turkana Responses to Colonial Rule*. Oxford : Oxford University Press.

- Lane, Paul J. 2016. « New Directions for Historical Archaeology in Eastern Africa? » *The Journal of African History* 57, n° 2 : 173-181. <https://doi.org/10.1017/S0021853716000049>.
- Legesse, Asmaron. 1979. « La mort du soleil : signes naturels, tabous et autorité politique ». In *Soleil est mort. L'éclipse totale du soleil du 30 juin 1973*, dirigé par Gérard Francillon et Patrick Menget, 245-276. Nanterre : Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative.
- Legesse, Asmaron. 2006. *Oromo Democracy. An Indigenous African Political System*. Trenton (NJ) : The Red Sea Press.
- Le Guennec-Coppens, Françoise, et Sophie Mery. 2002. « Les Swahili : une singularité anthropologique en Afrique de l'Est ». *Journal des africanistes* 72, n° 2 : 55-70. <https://doi.org/10.3406/jafr.2002.1306>.
- Lindblom, Gerhard. 1920. *The Akamba in British East Africa: An Ethnological Monograph*. Uppsala : Appelberg.
- Luongo, Catherine. 2011. *Witchcraft and Colonial Rule in Kenya, 1900-1950*. Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- MacArthur, Julie. 2016. *Cartography and the Political Imagination: Mapping Community in Colonial Kenya*. Athens (GA) : Ohio University Press. [Consacré aux Aba-Luyia.]
- Marmone, Giordano. 2017. *Danser et chanter un système d'âge. Anthropologie musicale des Samburu (Kenya)*. Thèse de doctorat. Paris : Université Paris Nanterre.
- Maupeu, Hervé. 2002. « Mungiki et les élections. Les mutations politiques d'un prophétisme kikuyu (Kenya) ». *Politique africaine* n° 87 : 56-77. <https://doi.org/10.3917/polaf.087.0117>.
- Mbembe, Achille. 2005. « À la lisière du monde. Frontière, territorialité et souveraineté en Afrique ». In *Le territoire est mort : vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement*, dirigé par Benoît Antheaume & Frédéric Giraut, 47-77. Paris : IRD Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.3385>.
- Middleton, John (dir.). 1963. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315018041>.
- Muriuki, Godfrey. 1974. *A History of the Kikuyu 1500-1900*. Nairobi : Oxford University Press.
- Nyamweru, Celia, et Tsawe-Munga Chidongo. 2018. « Elders in Modern Kenya : 'Dying Institutions' or 'Reinventing Themselves' ». *African Studies* 77 : 240-255. <https://doi.org/10.1080/00020184.2018.1452857>.
- Ogot, Bethwell A. 2005. « Review: Britain's Gulag ». *The Journal of African History* 46, n° 3 : 493-505. <https://doi.org/10.1017/S0021853705000939>.
- Ogot, Bethwell, et Christopher Ehret (dir.). 1976. *Kenya Before 1900. Eight Regional Studies*. Nairobi : East African Publishing House.
- Parkin, David. 1991. *Sacred Void: Spatial Image of Work and Rituals among the Giriama of Kenya*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Peatrik, Anne-Marie. 1991. « Le Chant des hyènes tristes. Essai sur les rites funéraires des Meru du Kenya et des peuples apparentés ». *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 11 : 103-130. <https://doi.org/10.4000/span.1258>.

- Peatrik, Anne-Marie. 1995. « La Règle et le nombre : les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale ». *L'Homme* n° 134 : 13-49.
<https://doi.org/10.3406/hom.1995.369906>.
- Peatrik, Anne-Marie. 1998. « Les sociétés anciennes et leur héritage. Éclairage anthropologique ». In *Le Kenya contemporain*, dirigé par François Grignon & Gérard Prunier, 53-76. Paris : IFRA-Karthala.
- Peatrik, Anne-Marie. 1999. *La Vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe, Kenya)*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- Peatrik, Anne-Marie. 2003. « Un paradigme africain ». *L'Homme* n° 167-168 : 271-284. <https://doi.org/10.4000/lhomme.21540>.
- Peatrik, Anne-Marie. 2003. « Arrangements générationnels : le cas inattendu des Gusii (Kenya) ». *L'Homme* n° 167-168 : 209-234.
<https://doi.org/10.4000/lhomme.21521>.
- Peatrik, Anne-Marie. 2004. « Une Sparte africaine. Initiation, classes d'âge et souveraineté chez les Meru Tigania-Igembe (Kenya) ». *Journal des africanistes* 74, n° 1-2 : 315-340.
 URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/228>.
- Peatrik, Anne-Marie. 2013. « Kill to Engender. Agencies of Lifelong Constructed Masculinities (East Africa) ». *Cahiers d'études africaines* n° 209-210 : 217-245.
- Peatrik, Anne-Marie. 2014. « Le singulier destin de *Facing Mount Kenya. The Traditional Life of the Gikuyu* (1938) de Jomo Kenyatta. Une contribution à l'anthropologie des savoirs ». *L'Homme* n° 212 : 71-108.
<https://doi.org/10.4000/lhomme.23737>.
- Peatrik, Anne-Marie. 2020 [2019]. *A Complex Polity. Generations, Initiation, and Territory, among the Old Meru of Kenya*. Nanterre : Société d'ethnologie ; Nairobi : Twaweza Communications–Institut français de recherche en Afrique. [Publié originellement au format *ebook* par la Société d'ethnologie en 2019.]
- Peterson, Derek P. 2004. *Creative Writing, Translation, Bookkeeping and the Work of Imagination in Colonial Kenya*. Portsmouth : Heinemann.
- Philippon, Gérard. 2009. « Langues et histoire dans le Rift ». In *Le Rift est-africain, une singularité plurielle*, dirigé par Bertrand Hirsch & Bernard Roussel, 367-377. Marseille, IRD Éditions.
<https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.1790>.
- Ranger, Terence. 1983. « The Invention of Tradition in Colonial Africa ». In *The Invention of Tradition*, dirigé par Eric Hobsbawm & Terence Ranger, 211-262. Cambridge : Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.006> [archive].
- Sangree, Walter. 1966. *Age, Prayers, and Politics in Tiriki, Kenya*. Londres : Oxford University Press.
- Schlee, Gunther. 1994. *Identities on the Move. Clanship and Pastoralism in Northern Kenya*. Nairobi : Gideon Were Press.
- Shipton, Parker. 2007. *The Nature of Entrustment: Intimacy, Exchange, and the Sacred in Africa*. New Haven : Yale University Press.

- Spear, Thomas. 1981. *Kenya's Past. An Introduction to Historical Method in Africa*. Londres : Longman.
- Spear, Thomas, et Richard Waller. 1993. *Being Maasai. Ethnicity and Identity in East Africa*. Londres : James Currey.
- Spencer, Paul. 1973. *Nomads in Alliance: Symbiosis and Growth among the Rendille and Samburu of Kenya*. Londres : Oxford University Press.
- Stewart, Franck. 1977. *Fundamentals of Age-Group Systems*. New York : Academic Press.
- Sutton, John E. 1990. *A Thousand Years of East Africa*. Nairobi : British Institute in Eastern Africa.
- Tablino, Paul. 1999. *The Gabra. Camel Nomads of Northern Kenya*. Marsabit (Kenya) : Paulines Publications Africa.
- Thiesse, Anne-Marie. 1999. *La création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XX^e siècles*. Collection « L'Univers historique ». Paris : Seuil.
- Tornay, Serge. 1995. « Structure et événement : le système générationnel des peuples du cercle karimojong ». *L'Homme* n° 134 : 51-80.
<https://doi.org/10.3406/hom.1995.369907>.
- Tornay, Serge. 2001. *Les Fusils jaunes. Générations et politique en pays Nyangatom (Ethiopie)*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- Ville, Jean-Luc, et Abajila Guyo. 2004. *Le dernier éléphant. Histoire d'un chasseur kenyan*. Paris : Autrement.
- Waller, Richard D. 1995. « Kidongoi's Kin: Prophecy & Power in Maasailand ». In *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*, dirigé David M. Anderson et Douglas H. Johnson, 28-64. Londres : James Currey.
- Willis, Justin. 1993. *Mombasa, the Swahili, and the Making of the Mijikenda*. Oxford : Clarendon Press.
- Wood, John Colman. 1999. *When Men are Women: Manhood among the Gabra Nomads of East Africa*. Madison : University of Wisconsin Press.