



HAL
open science

STRATIFICATION SOCIALE ET CHANGEMENTS

Le cas des Gikuyu au Kenya

Kuria Michael Thuo

► **To cite this version:**

Kuria Michael Thuo. STRATIFICATION SOCIALE ET CHANGEMENTS Le cas des Gikuyu au Kenya. Sociologie. UNIVERSITE DES SCIENCES ET TECHNIQUES DE LILLE, 1990. Français. NNT: . tel-01265003

HAL Id: tel-01265003

<https://shs.hal.science/tel-01265003>

Submitted on 30 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.

STRATIFICATION SOCIALE ET CHANGEMENTS

Le cas des Gikuyu au Kenya

THESE

*Pour l'obtention du titre
de*

Docteur en Socio-économie du développement

Présentée et Soutenue par:

KURIA Michael Thuo

Directeur de Recherche:

Professor Jacques LOMBARD

N ^o d'inventaire	IFRA002882
Date	15:05:2001
Call	THU KE / THUT 301.44

STRATIFICATION SOCIALE ET CHANGEMENTS

Le cas des Gikuyu au Kenya

THESE

*Pour l'obtention du titre
de*

Docteur en Socio-économie du développement

Présentée et Soutenue par:

KURIA Michael Thuo

Directeur de Recherche:

Professor Jacques LOMBARD

Table des matières

	page
INTRODUCTION GENERALE	3
PREMIERE PARTIE. Les inégalités dans la société traditionnelle gikuyu.	
CHAPITRE INTRODUCTIF La société gikuyu	16
CHAPITRE 1 Les instruments et les signes de la stratification sociale	25
1. Les prémices de l'inégalité	
A. LE SEXE	26
i) L'héritage et droits de propriété	26
ii) L'autorité	29
iii) Les institutions politiques et sociales	31
iv) L'homicide	33
v) Les pratiques alimentaires	36
B. LA DIVISION SEXUELLE DE TRAVAIL	37
C. L'AGE ET LE SYSTEME DES CLASSES D'AGE	40
1) Les classes d'âge des hommes	
i) Celles d'avant l'initiation	42
ii) Les classes d'âge après la circoncision	46

iii) La classe des guerriers	54
iv)La classe des aînés	58
a) Les aînés subalternes	58
b) Les aînés supérieurs	60
c) Les aînés du troisième grade	62
II.) Les grades d'âge des femmes	64
D. LES GENERATIONS	68
II. Les chemins de l'inégalité	
A. LA QUESTION FONCIERE	74
i) Le partage des terres	87
ii) Les tenanciers (ahoi)	102
B. LE COMMERCE	123
a) Le commerce extérieur	124
i)Le commerce avec les Ndorobo	124
ii)Le commerce avec les Maasai	126
iii)Le commerce avec les arabes et les swahili de la côte	130
iv)Le commerce avec les Kamba	135
v)Le commerce avec les Meru et les Embu	138
b) Le commerce interne	139
C. LES RAZZIAS	144
III. LES SIGNES DE L'INEGALITE	
A. Le mariage et la polygénie	150
B. La possession du bétail	179

CHAPITRE II. Le modèle "shumpetérien-coloniale" et	
l'entrepreneur rural	278
I. L'INSURRECTION MAU MAU	278
II. LE PLAN SWYNNERTON	284
III. LA REFORME FONCIERE	288
IV. L'INTRODUCTION DE LA CULTURE DES PRODUITS COMMERCIALISABLES ET SES CONSEQUENCES	300
V. LA VULGARISATION AGRICOLE	322
VI. LE CREDIT	325
TROISIEME PARTIE. L'arome de l'argent: terre, café	
et politique	334
CHAPITRE INTRODUCTIF	335
-Présentation générale de la division d'Othaya	338
CHAPITRE I. Sources et trajectoires de la richesse	
1.L'inégalité foncière	346
a) Les facteurs géographiques et historiques	348
b) Les facteurs sociaux et politiques	350
II.Les cultures commerciales	
a) LA CULTURE DU CAFE	360
i) La coopérative des planteurs de café d'Othaya	362
ii) La participation des coopérateurs au travail dans les "coffee fac-	

tories"	366
iii) La spéculation foncière et immobilière	371
iv) Quelques exemples d'inégalité parmi les coopérateurs	382
v) Le poids de la religion	389
vi) L'inégalité d'accès aux engrais et pesticides	392
vii) L'impact sur la culture de sub- sistance et ses conséquences	394
b) LA CULTURE DU THE	398
c) L'ELEVAGE	416
 III. Les crédits d'Othaya Farmers Co-operative Society"	423
IV. Les crédits des banques et de la "Agricultural Finance Corporation"	429
V. Les stratégies d'accumulation et de promotion	
a) L'achat des terres	438
b) L'investissement éducatif	445
c) L'utilisation du revenu pour la mise en oeuvre d'une carrière politique	455

CHAPITRE II. Les laissés-pour-compte

I. L'AGGRAVATION DE LA CHARGE DE TRAVAIL

DE LA FEMME	458
-La solution des "women'sgroups"	463
II. Les paysans sans terres et le travail transhumant	
a)LES OUVRIERS AGRICOLES	468
b)L'IMMIGRATION VERS LES VILLES	469
CHAPITRE III. Les inégalités contemporaines et l'idéologie de l'égalité	
- LE SYSTEME HARAMBEE	473
CONCLUSION	486
BIBLIOGRAPHIE	504

For Ruchiana, Kuria, Wambui, Njenga and Leah

Acknowledgements

Doing research inevitably renders one indebted to many people in all walks of life. My greatest debt is to Professor Jacques Lombard of the Institute of Sociology, University of Lille 1 who began supervising my post-graduate and doctorate research since 1983. His knowledge and enthusiasm for sociology of developing countries, his encouragement and patient criticism of my research work have been of great inspiration. I am also most grateful to Professor Michel Adam of University of Tours who all along has been not only my strongest critic but was also always ready to give advice and help. Although he is in no way responsible for the failings of my work, he is no doubt responsible for many of the virtues it may have.

I would also like to thank Serge Tornay of University of Paris XI (Nanterre) for his valuable comments particularly on the first part of this study. My other great debt is to Dr Jean Copans of Ecole des Hauts Etudes in Paris whose help, intellectual and financial, when he was the Director of C.R.E.D.U. in Nairobi during my fieldwork in 1986/87, was, to say the least, very valuable.

I also owe a debt of gratitude to several people and particularly to Dr Roberta Mutiso and O. Gakuru of the Department of Sociology, University of Nairobi for reading and commenting on my research proposal. My brother Simon Kairianja who was my research assistant and worked conscientiously. I appreciate the comments and insights of Etienne Kasongo and

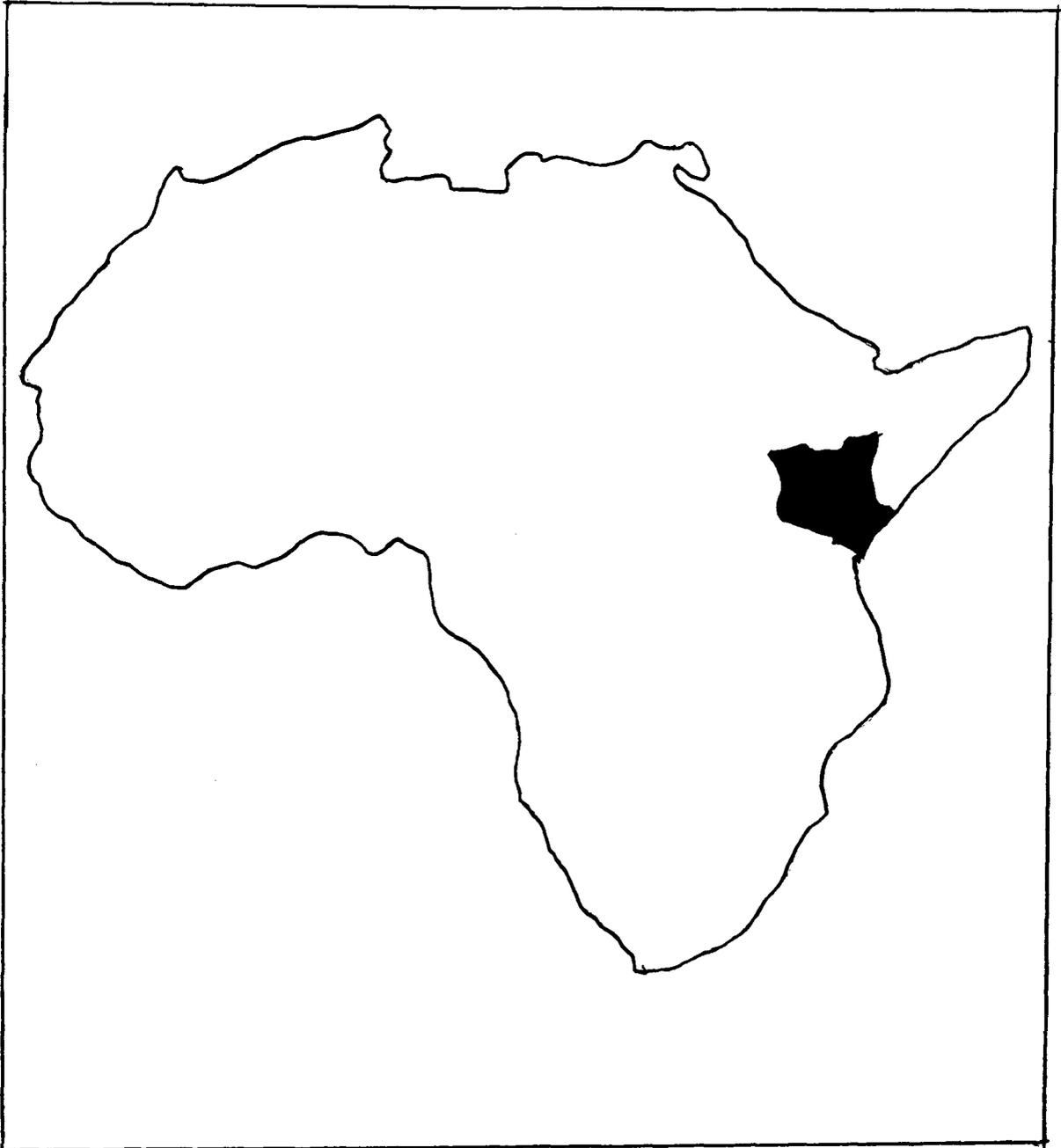
André Mopiane. John Wanjau was particularly helpful in collecting data on education from headmasters of primary schools in Othaya. I am grateful also to the staff of Othaya Farmers Co-operative Society and especially Gatuchi Wachira, Gichimu Ndagi, Ndungu, Waititu and Mrs Mambo.

I am very grateful to French Government for financial assistance.

I take this opportunity also to thank Jacqueline and Francis Agoya not only for their encouragement and moral support but also for helping me to retain my sanity by diverting me from books now and then and offering me innumerable lovely receptions in their home. Much thanks also to Mary Muchiri and Elizabeth Gachucha for their help in typing this work.

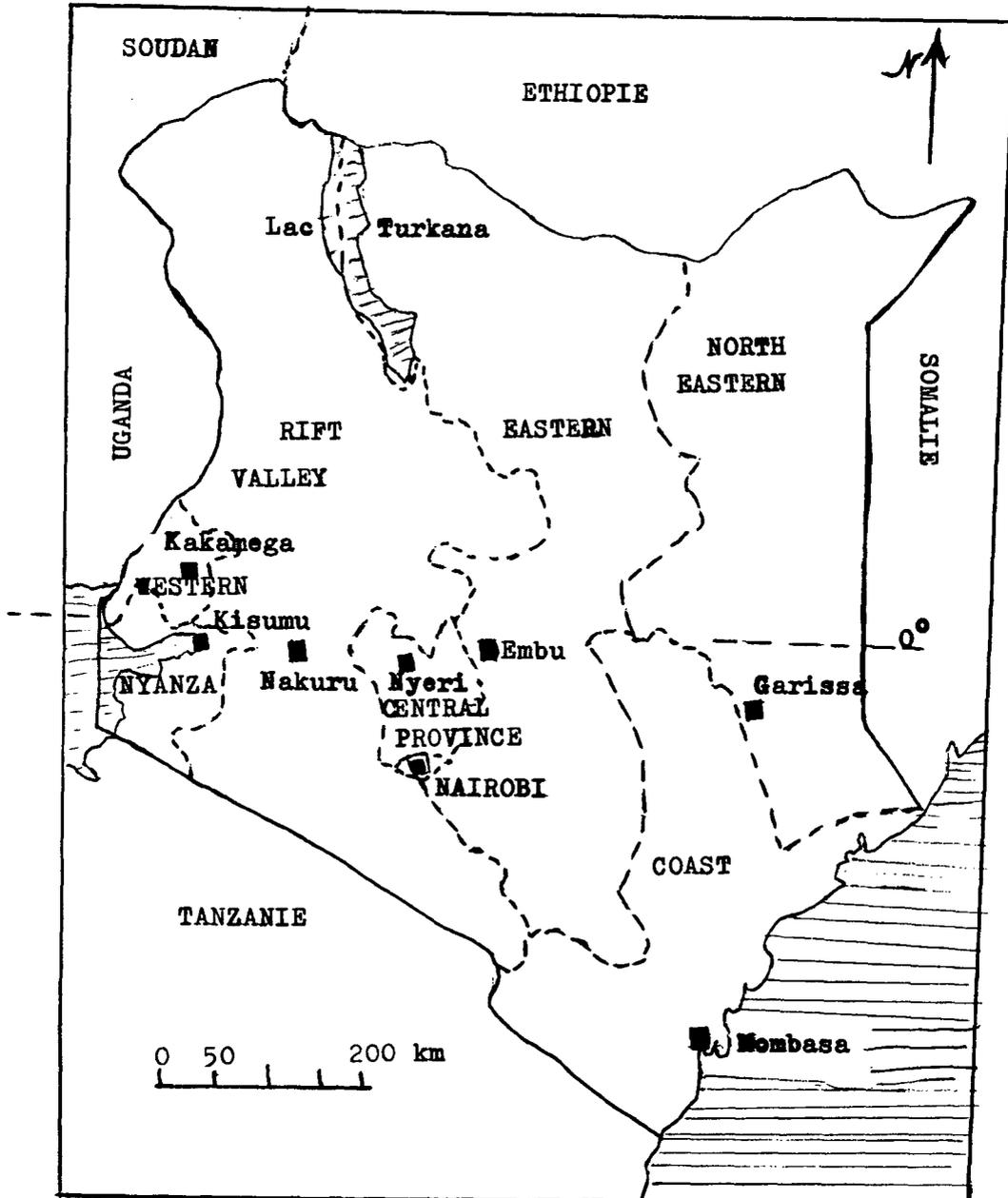
Last but not least, a lot of thanks to my mother Ruchiana, my children Kuria, Wambui and Njenga as well as my wife Leah, who, inspite of enduring my long absence from home, never ceased to encourage me. This work is dedicated to them.

POSITION GEOGRAPHIQUE DU KENYA



SOURCE: Auteur

K E N Y A
Carte administrative



LEGENDE:

- Frontière de province
- Capitale de province
- Capitale de la République

SOURCE: Auteur

INTRODUCTION GENERALE

Un problème majeur qui se pose à plusieurs sociétés dans les pays en voie de développement est celui des inégalités sociales qui ne cessent de s'accroître. Celles-ci empêchent une redistribution égalitaire des ressources entre les diverses couches sociales et une difficile amélioration des conditions de vie de la majorité de la population.

C'est dans le cadre de cette problématique générale qui se situe cette étude dont l'objet est surtout d'analyser les rapports entre le régime foncier, les cultures commerciales (celles du café et du thé notamment) et le développement de la différenciation sociale qui a eu lieu dans la société rurale Kenyane des Gikuyu depuis des années.

A part le régime foncier et les cultures de rente, nous avons aussi mis l'accent sur l'élevage, les sociétés coopératives et l'éducation car la terre est le facteur de production le plus important dans les communautés rurales. Mais celle-ci n'a de valeur en elle-même que du point de vue de sa capacité de production. D'où l'importance de la culture commerciale, et cela d'autant plus qu'il y a eu un débat intéressant dans le milieu intellectuel kenyan entre 1970 et au début des années 80 sur le rôle de celle-ci dans l'aggravation ou la réduction des inégalités sociales dans la Province Centrale du pays (pays gikuyu).

Une des études effectuées dans la division administrative de Mathira du district de Nyeri par Cowen (1974, 1981) montre par exemple l'influence de la production du lait et du thé dans cette région sur la réduction des inégalités sociales. *réduit*

Par contre, s'appuyant sur des données concernant les districts de Nyeri et de Murang'a, Njonjo (1981) soutient que la culture commerciale contribue à aggraver les inégalités au lieu de les réduire. Il illustre ceci en montrant que dans le district de Nyeri par exemple, moins de 8% d'unités domestiques reçoivent entre 70 et 76% des revenus provenant de la culture du thé. La nature controversée de ce débat nous incite à entreprendre une étude pour examiner non seulement la situation réelle du présent mais aussi celle du passé dans ce domaine. *aggrave*

D'autre part, on s'aperçoit que la culture commerciale est étroitement liée au fonctionnement des sociétés coopératives à travers lesquelles les outils sont achetés et la récolte préparée pour la vente sur les marchés locaux et internationaux. De nombreux chercheurs concernés par les problèmes du développement des pays du tiers monde soutiennent que le fait de regrouper les "smallholders" (petits propriétaires) dans des sociétés coopératives facilite la distribution équitable des bénéfices du développement (1). *coopératives*

1. Voir Bugengo, 1972.

Cette hypothèse suppose que la plupart d'entre eux participent au système de production commerciale. Dans quelle mesure une telle hypothèse se vérifie-t-elle dans le milieu rural kenyan et plus précisément chez les Gikuyu de la région d'Othaya?

RE

Par ailleurs, les changements sociaux influencés par le développement de l'économie monétaire ont donné naissance au phénomène de l'immigration vers les villes et vers d'autres régions et surtout la vallée du Rift. Dans ce processus sont nées des nouvelles catégories sociales comme le salariat rural, l'ouvrier-paysan et aussi le salariat urbain. Cette étude tente donc de montrer aussi le rôle des revenus non agricoles en se demandant par exemple quels sont les conséquences sociales de la contribution monétaire des enfants salariés dans les budgets familiaux des campagnes?

ex. de

≠ caté-
gories

rôle des
revenus
non agr.

2

En dépit de l'existence des inégalités sociales, il y a encore dans la société gikuyu plusieurs formes de solidarité qui militent pour une idéologie d'égalité. L'exemple en est le système d'entraide "Harambee" (1) et d'autres institutions

Subsidiarisme
solidarité

1. Traduit littéralement du Swahili, ce terme signifie "agissons ensemble". Mais du point de vue classique, il est utilisé pour décrire divers efforts d'entraide au Kenya. En raison de son importance dans la mobilisation des gens à participer (matériellement et financièrement) aux projets du./.

comme les "women's groups" (des associations de femmes), la collecte de funérailles etc..., qui repose sur le même principe d'entraide. Ces institutions qui jouent dans le sens de l'égalité sont elles aussi analysées dans cette étude.

Il importe à ce stade de dire ce que nous entendons par différenciation sociale. Dans cette étude, nous utiliserons ce concept pour désigner la situation dans laquelle les inégalités apparaissent dans un système sociale donné, divisant celui-ci en deux ou plusieurs couches sociales au fur et à mesure que la société traditionnelle se modernise et que la culture de subsistance est remplacée par la culture commerciale.

situation

Dans son étude sur la différenciation ou stratification sociale en Ouganda, Kabwegyere (1975) décrit celle-ci comme étant le regroupement ou la division d'éléments d'un système social sur la base de qualités sociales. L'auteur divise ces éléments en trois catégories: politiques, économiques et sociaux.

Par contre Mbithi (1974) décrit la stratification sociale

.../développement, ce terme, utilisé pour la première fois par le regretté President Jomo Kenyatta à l'avenement de l'indépendance en 1963, est aujourd'hui devenu une sorte de slogan officiel national

comme la division d'une population en deux ou plusieurs couches sociales qui sont relativement homogènes et entre lesquelles il y a des différences en matière de privilèges, de restrictions, de récompenses et d'obligations.

Dans la plupart des cas donc la différenciation sociale démontre une inégalité. Celle-ci est basée notamment sur trois facteurs à savoir, la profession, l'éducation et la richesse. Dans le secteur formel par exemple, l'éducation détermine la mobilité sociale ascendante. La richesse pour sa part contribue au changement des valeurs et aux habitudes de consommation.

Lorsque dans la vie quotidienne on parle d'une société comme étant divisée en deux couches ou catégories sociales, on sous-entend sa division en ce qu'on appelle couramment les "haves" (ceux qui possèdent) et les "have-nots" (ceux qui ne possèdent pas). Bien souvent, ceux-là sont dénommés l'"élite" et ceux-ci "la masse". Toutefois, entre les deux se trouve souvent une troisième catégorie sociale communément appelée "middle class" (classe moyenne). Il se dégage ici la notion de classes sociales, largement étudiée par de nombreux chercheurs sur laquelle on ne reviendra pas spécifiquement dans le cadre de cette étude.

Constatons tout simplement que lorsqu'il existe un système différentiel de prestiges, de valeurs et de privilèges dans une

société donnée, les couches sociales qui en résultent s'appellent généralement classes sociales (1). Par conséquent, le phénomène de la stratification ou différenciation sociale est un produit de valeurs dominantes. C'est peut-être la raison pour laquelle Wallerstein (1981) souligne que la différenciation sociale pourrait être considérée comme une justification ou une rationalisation du système économique.

Les fonctions sociales de la stratification sont surtout de maintenir le pouvoir et les privilèges des uns dans la société ainsi que d'assurer l'existence d'individus tellement pauvres, vulnérables et défavorisés qu'ils n'ont pas d'autre choix que d'occuper les rôles les moins rémunérateurs et les plus dangereux (2).

stratification

Pourquoi a-t-on choisi d'étudier la société gikuyu et plus précisément celle de la division d'Othaya?

Ce choix s'explique d'abord par le fait que la société gikuyu est sans doute la communauté kenyane la plus marquée par les activités de l'économie monétaire en raison notamment des

1. Ne pas confondre avec la conception "marxiste" de classes sociales.

2. Voir, Lewis, 1978 p. 155 - 185.

contacts étroits avec les colons européens qui s'étaient établis sur les Hauts Plateaux. Le fonctionnement de l'économie de marché est donc plus développé chez eux que dans la plupart de communautés kenyanes. De ce fait, le mode de vie en communauté d'autrefois y est en voie de disparition laissant la place aux rapports marchands.

+ des
chez les
Gu Kinyu

Par ailleurs, étant donné que cette région est dans le même district, que celle de Magutu où Cowen avait mené son étude sur la différenciation sociale, les résultats de nos travaux pourraient non seulement avoir valeur comparative, mais aussi montrer l'étendue et la nature de la différenciation sociale qui se développe dans cette région depuis la fin des années 70.

Un autre critère de notre choix était le temps et les moyens financiers. Comme nous sommes originaires de la région; il nous était possible de résider chez nos parents et de faire nos enquêtes à partir de là-bas ce qui nous a aidé à réduire les frais de recherche dont le budget était fort limité. Notre connaissance de la région nous a permis d'établir des contacts avec la population étudiée de façon relativement facile. Elle nous a permis aussi de rapporter des analyses et des informations complémentaires de celles recueillies par le biais des interviews, des questionnaires et de l'observation sur le terrain.

En ce qui concerne l'articulation de cette étude, nous l'avons divisée en trois parties. La première est consacrée à une analyse des inégalités dans la société gikuyu pré-coloniale. L'accent est mis notamment sur la structure lignagère qui, tout en étant théoriquement égalitaire, laissait apparaître cependant des formes d'inégalités. Nous avons aussi essayé d'analyser les prémices, les chemins et les signes d'une différenciation ultérieure.

Dans la deuxième partie nous analysons comment la colonisation a entraîné certaines conditions propices au développement de l'inégalité, notamment par l'introduction de l'économie marchande, de la scolarisation, de l'aliénation des terres, etc.

Quant à la troisième partie, elle est consacrée aux inégalités contemporaines. Elle montre notamment l'accentuation de la différenciation par l'accumulation des terres, les revenus des cultures commerciales, et de promotion sociale.

methodologie interviews et enquêtes 'cabinets'

En ce qui concerne les techniques de collecte des données, nous avons privilégié les interviews avec l'aide des questions fermées et ouvertes. Nous avons préparé trois types de questionnaires. Le premier type était destiné à collecter des données sur les modes de stratification sociale dans la société gikuyu traditionnelle et fut diffusé auprès de plusieurs

*2
col. 10.
neg. for...
7/2*

*2
acc. l'env
retr. apr
prom...
- Δ diff.*

personnes âgées. Le deuxième portait sur les inégalités foncières, les revenus (agricoles et autres), les sociétés coopératives, le mouvement "Harambee" etc. Ce questionnaire fut diffusé auprès de chefs de familles et, en cas d'absence, de leurs épouses. Le troisième questionnaire portait sur l'éducation et fut distribué auprès des directeurs d'écoles primaires de la région.

En ce qui concerne l'étude de l'inégalité foncière, nous avons aussi consulté le registre du cadastre de la région disponible au siège du district à Nyeri. Toutefois, afin d'avoir plus d'informations notamment sur le processus de la mobilité foncière pour connaître ses rapports avec la différenciation sociale, nous avons aussi interviewé deux membres de la "Land Board" (1), à Othaya, le "Provincial Land Surveyor" (géomètre expert chargé de la Province Centrale du Kenya) ainsi que le "District Land Officer" (L'officier chargé des affaires foncières et du registre du cadastre dans le district de Nyeri).

En outre, étant donné que la majeure partie des revenus perçus par les habitants d'Othaya proviennent de la spéculation sur les cultures commerciales, et que presque tous les "smallholders" n'ont pas de livrets-comptables, nous avons

1. Comité chargé des affaires foncières sur le plan local.

étudié leurs dossiers qui sont réservés dans les sociétés coopératives et les "Tea Factories" (les usines de fabrication du thé). En ce qui concerne les planteurs du café nous avons notamment étudié les dossiers de ceux qui sont membres des trois "coffee factories" (les usines de décorticage du café) à savoir Kiaguthu, Kiaga et Gichichi. Les données ainsi acquises furent complétées par des interviews auprès des responsables de la comptabilité d'"Othaya Farmers Co-operative Society" (Société coopérative des planteurs d'Othaya) à Othaya (1). Quant aux données supplémentaires concernant les planteurs de thé, nous avons étudié les dossiers de quelques uns de ceux qui sont membres de "Gitugi Tea Factory".

Nous avons aussi étudié des documents publiés et non-publiés relatifs à notre étude. La majeure partie de notre documentation fut recueillie dans diverses institutions kenyanes et surtout dans les bibliothèques de l'"University of Nairobi", de "l'Institute of Development Studies" de "British Council et du Centre de Recherche, d'Echanges et de Documentation Universitaire (CREDU) ainsi qu'au "Central Bureau of Statistics".

Une autre partie de notre documentation fut collectée dans les institutions britanniques à Londres et notamment dans les

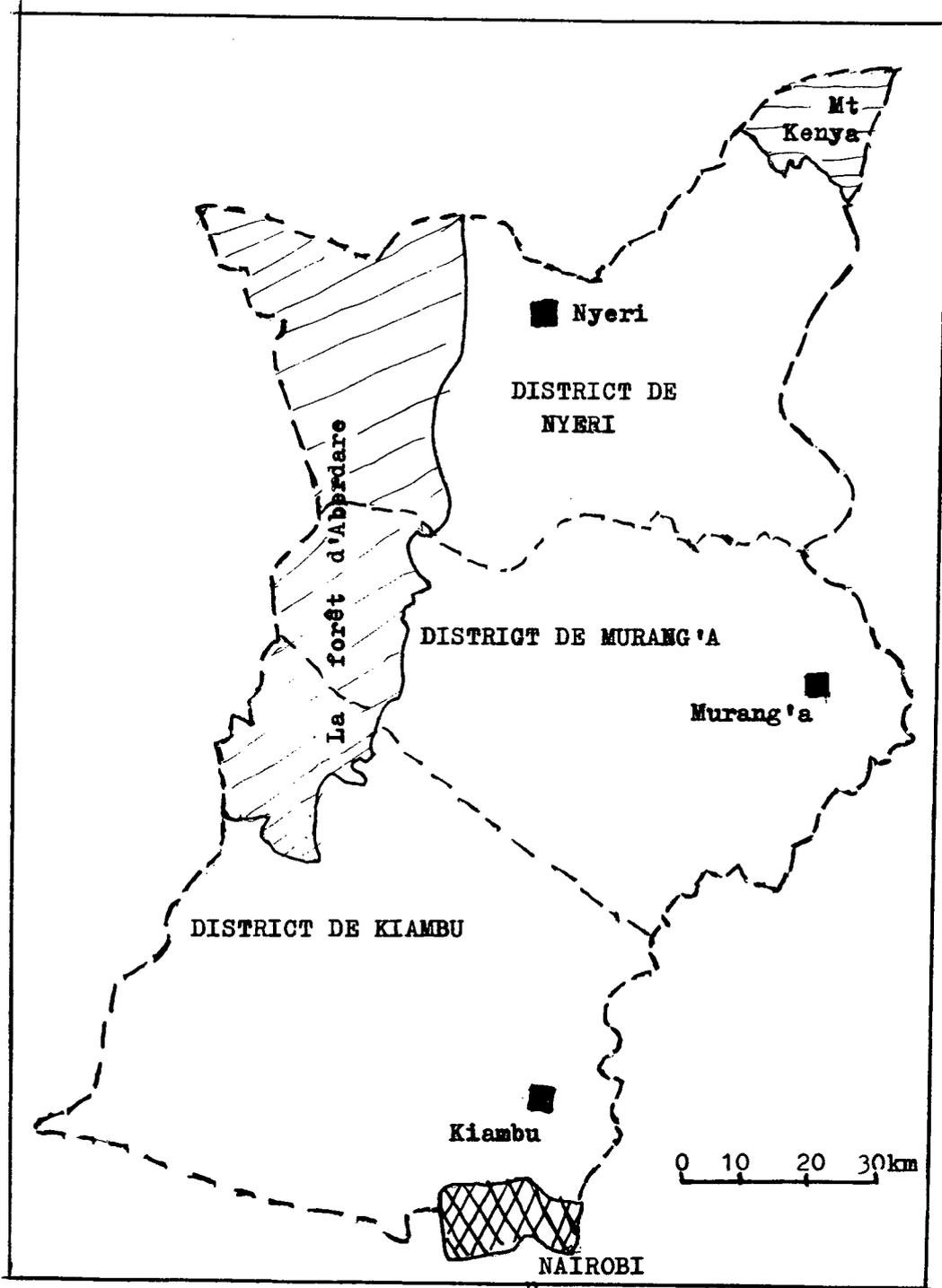
1. Messieurs Waititu, Mr Ndung'u et Mme Mambo.

bibliothèques de la "School of Oriental and African Studies" et de l'"Institute of Education". Le reste fut recueilli dans les institutions françaises et surtout l'Institut d'Etudes Africaines à Paris et au Centre de Recherche et d'Etudes sur les Pays d'Afrique Orientale à Pau, ainsi que dans les bibliothèques de l'Université de Lille. D'autres documents provenant des institutions américaines nous ont été aimablement communiqué par Prof. Michel Adam de l'Université de Tours.

Etant donné qu'il est difficile d'évaluer avec précision les degrés d'inégalités et leurs modalités de développement, cette étude essaie de les décrire plutôt que de les expliquer. Quelques uns d'entre elles ne sont en fait que des différences.

**LES INEGALITES DANS LA SOCIETE
TRADITIONNELLE GIKUYU**

LE PAYS GIKUYU*



* Celui-ci est le pays gikuyu proprement dit

CHAPITRE INTRODUCTIF

L'argument principal qu'on trouve dans les études sur la société gikuyu pre-coloniale c'est qu'en dépit du fait que celle-ci était une société recherchant l'épargne elle n'était pas divisée en classes sociales. Ceci parce que tout le monde avait accès aux moyens de production notamment la terre et que personne n'était engagé dans un travail salarié ou visant l'accumulation de l'argent et la création d'une plus-value. Muriuki (1974) par exemple dit qu'à la fin de 19e siècle, la société gikuyu était marquée par deux éléments : elle était hautement compétitive et pourtant égalitaire.

D'autres auteurs soutiennent la thèse selon laquelle les sociétés d'Afrique Orientale à l'époque précoloniale étaient égalitaires parce qu'elles appartenaient au groupe de "chiefless societies" (les sociétés sans chefs) (1) . Par conséquent, il n'y avait pas d'homme politique à qui on devait payer tribut (Kabwegyire 1982:4).

En outre, la terre et le bétail étaient les moyens principaux de subsistance. A l'époque, les Gikuyu produisaient et travaillaient en dépit de l'inexistence d'un Etat. Il n'y

(1) Pour une analyse approfondie de ces types des sociétés, voir Bates R. (1983 : 7-20).

avait donc pas de classes qui contrôlaient les appareils de l'Etat. Autrement dit, les gens produisaient surtout pour leur propre consommation et non pas pour satisfaire les besoins ou les obligations de détenteurs d'un pouvoir politique ou économique (Shanin 1972 : 204).

Certes, l'économie de subsistance était l'activité principale de la vie sociale et les gens s'adonnaient tous aux mêmes cultures. Dans un certain sens donc, la nature de l'économie masquait la différenciation sociale.

structure
de production
donc
= tiers

Cependant, comme la plupart des sociétés africaines, celle des Gikuyu avait une structure lignagère (1). Théoriquement, cette structure était égalitaire. Mais, dans la mesure où chaque mbari (lignage ou sous clan) était propriétaire de githaka (domaine familial), on peut, théoriquement au moins, envisager que le système lignager produisait des inégalités sociales par le jeu de la tenure foncière. Les rapports entre les hommes et la terre produisaient des inégalités dans la mesure où il y avait ene ngundu (les mbari propriétaires) et les Ahoi (tenanciers à bail). Ces inégalités pouvaient être aperçues sur le plan individuel, ou collectif. Elles pouvaient aussi être aperçues

propriété
et tenon
ciers
à bail.

(1) Voir Radcliffe Brown et Daryll Forde, 1953.

sur la base de status ou d'un système statutaire.

Nous verrons plus loin que le mariage (aspect statutaire), par exemple faisait entrer la personne dans le groupe de status. Il était donc un point d'articulation des inégalités sociales. A travers la richesse et le clientelisme, celui-ci était aussi lié au politique.

" devenu
d'État

" devenu
d'État

En outre, même si les systèmes de castes n'existaient point chez les Gikuyu, les métiers spécialisés tels que la forge, le mundu mugo (guérisseur), le muruithia (personne chez qui les cérémonies rituelles de circonsision avaient eu lieu), le mundu wa igata (commerçant du sel) etc, ressemblaient beaucoup aux castes. Certes, ces métiers ne concernaient qu'une petite partie de la population gikuyu. En dépit de cela, on ne peut pas ignorer leur importance dans une étude des inégalités sociales compte tenu de la place centrale qu'occupaient leurs membres dans la vie économique et sociale.

" devenu
d'État

Ces métiers et la structure lignagère évoquée ci-dessus n'étaient pas les seuls éléments qui nous permettent de parler des inégalités sociales dans cette société. Il y avait aussi d'autres éléments qui facilitaient le processus d'accumulation individuelle et la différenciation sociale. C'est le cas par exemple des activités telles que les razzias, les pillages, le commerce et des éléments tels que les rapports de parenté ; le nombre de membres de la famille ; l'organisation de la

" devenu
d'État

résidence ; le gros bétail etc. Il existait aussi un système générationnel dont l'organisation n'est pas encore totalement élucidée. Cet ensemble d'éléments nous permettent de poser la problématique des inégalités sociales dans la société gikuyu pré-coloniale.

La Société Gikuyu.

Les Gikuyu (1) sont une population bantoue qui occupe surtout la province centrale du Kenya située au Nord de la capitale Nairobi. Cette province est divisée en cinq districts administratives de Kiambu, Murang'a, Nyeri, Nyandarua et Kirinyaga. Les trois premiers constituaient le pays gikuyu proprement dit.

Selon Lambert (1950 : 22), cette population qui constitue aujourd'hui le groupe ethnique le plus nombreux du Kenya au nombre de cinq millions de personnes environ, se serait établi d'abord dans la partie septentrionale de Murang'a (autrefois Metumi) et dans la partie méridionale de Nyeri (jadis Gaki) dans la première moitié de 16e siècle. Toutefois, nous ne pouvons guère être sûre de cette date car Leakey (1952 : 2) situe l'installation des Gikuyu dans la même région trois siècles plutôt.

(1) Le mot couramment utilisé pour désigner ce peuple est "Kikuyu" ce qui est incorrect. En effet, une personne de ce peuple s'appelle mugikuyu (pluriel, agikuyu). Nous avons donc choisi d'employer le mot Gikuyu, sauf en cas de citation.

Cette installation se serait faite au détriment des peuples autochtones en l'occurrence les Ndorobo et les Gumba qui furent progressivement repoussés. Ces derniers étaient probablement un peuple de race et de culture pygmée ou bouchman et auraient été déjà en voie d'extinction. Quant aux Ndorobo, il en reste encore une minorité au Nord de Nanyuki dans la Vallée du Rift.

Le pays gikuyu se présente comme une succession de longues collines allongées, et orientées dans un sens perpendiculaire à la vallée, de direction générale N.O. - S.E. L'altitude moyenne varie de 1500 à 2.000 mètres. Cette haute altitude adoucie la température (1) malgré le fait que le climat est équatorial. Les terres sont en général bonnes et souvent classées comme ayant de hautes et moyennes potentialités. Elles sont en effet d'origine volcanique, profondes et faciles à travailler. La pluviosité est assez élevée et les pluies sont bien réparties autour de la moyenne de 1084 mm.

L'habitat est dispersé au sommet des collines (ng'ong'o,

(1) La température moyenne annuelle de Nairobi (la capitale du Kenya) situé sur la partie méridionale du pays gikuyu est de 18°.

sing. rugongo), tandis que les cultures se distribuent sur les versants et dans les bas-fonds. Il n'y a pas de villages à proprement parler, mais des unités territoriales qui se confondent aux collines ou à des fragments d'entre elles. Il y a de nombreuses voies d'accès placées d'ordinaire au sommet de collines pour faciliter le déplacement des riverains.

Les Gikuyu sont des agriculteurs. Autrefois, ils cultivaient surtout le sorgho, le mil, la canne à sucre et des patates douces. Aujourd'hui, le maïs, qu'ils ont adopté au 18^e siècle est devenu l'aliment de base et constitue la plus grande partie des récoltes. A cela s'ajoutent depuis le début des années cinquante le café et le thé. La culture de ces deux derniers non seulement représente plus de la moitié des terres cultivables, mais leurs spéculations font des Gikuyu parmi les plus prospères de tous les paysans du Kenya. Toutefois, ces spéculations contribuent aussi au développement des inégalités sociales.

L'explosion démographique complique encore la situation avec un taux de croissance d'environ 4% par an. Dans certaines parties du pays gikuyu, la densité de population dépasse 500 habitants au kilomètre carré ce qui exacerbe le problème de la terre. Il en résulte que l'ancien système de culture sur brûlis a été abandonné et la forêt ne subsiste plus que sur les piémonts, au dessus de 2100 mètres. En outre, l'élevage des

vaches, des moutons et des chèvres, autrefois pratiqué à côté de l'agriculture à pris du recul. En effet, les moutons et les chèvres ont pratiquement disparu et l'élevage qu'on pratique notamment dans les enclos fermés se limite à quelques têtes de vaches.

Sur le plan culturel, les Gikuyu ont été considérablement influencés par :

- 1) des groupes couchitiques (surtout les Gumba et les Ndorobo) qui auraient précédé de longue date les peuples bantoues; et,
- 2) des Nilotes surtout les Maasai.

Alors que des nombreux chercheurs attribuent les développements de l'agriculture des Gikuyu à des couchites, d'autres montrent des ressemblances culturelles importantes entre eux et des sociétés nilotiques notamment les Maasai et les Nandi (1).

En ce qui concerne l'organisation sociale, les Gikuyu

(1) Voir par exemple Serge Tornay (1985 et 1987), Jean-Luc Ville (1985), Muriuki (1974), Anne Marie Peatrik (1985).

sont théoriquement une société lignagère. Ils reconnaissent neuf clans patrilinéaires (mihiriga, sing. muhiriga). Ces clans se décomposent en une série de sous-clans appelés mbari qui sont chacun un groupe agnatique ayant un ancêtre commun.

Jan.
Société

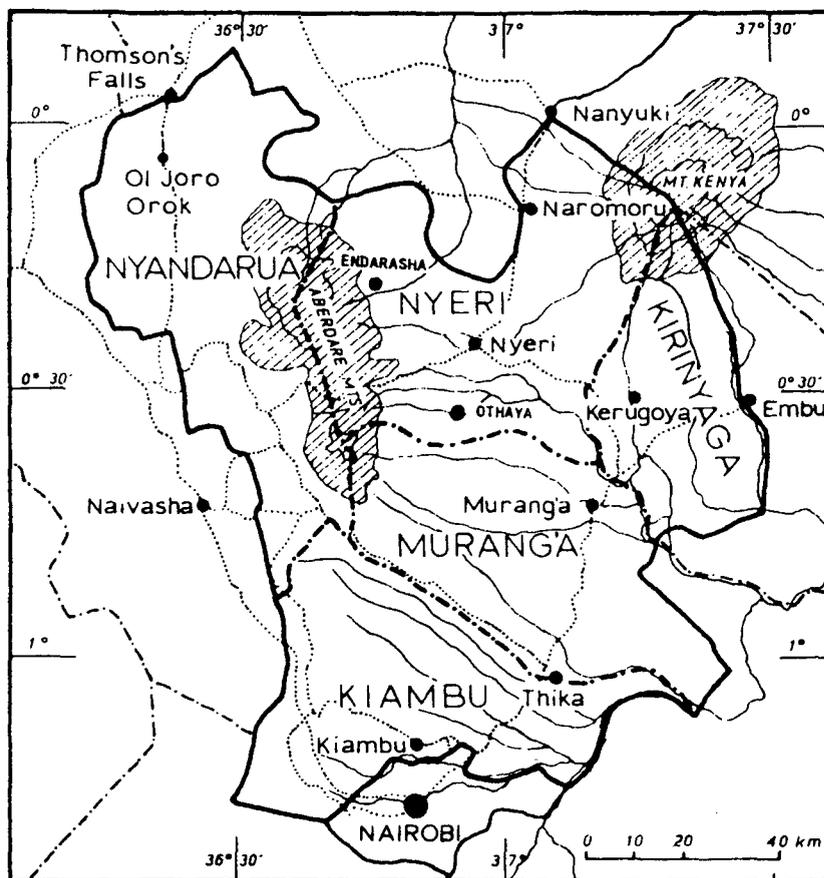
Autrefois, le mbari coïncidait avec le githaka (domaine familial). Aujourd'hui les membres des clans sont dispersés partout où habitent des Gikuyu. En effet, les clans n'ont qu'une importance emblématique car il n'existe aucune forme de regroupement clanique. Il n'y a pas non plus d'interdit matrimonial à l'intérieur d'un même clan. Par contre, celui-ci existe au sein d'un mbari qui est un groupe localisé ayant des limites distinctes. A la tête des mbari se trouvent des chefs, détenteurs d'autorité cérémonielle. Ces mbari se décomposent en plusieurs familles nucléaires (ithaku, sing. githaku) à la tête desquelles se trouvent les chefs de familles.

100
100

En outre, la société gikuyu était organisée en classes d'âges masculines (riika, pl. mariika). Chaque classe possédait un conseil qui représentait ses intérêts auprès des autres. A cela s'ajoutait une division de la société en deux générations alternantes : Mwangi et Maina. Tous les hommes gikuyu appartenaient à une de ces deux générations. A tour de rôle, chacune de ces deux générations était "régnante" detenant exclusivement le pouvoir législatif. Le passage de ce pouvoir d'une génération à l'autre était marqué par une cérémonie appelée Itwika.

(génération)

LE KENYA CENTRAL (" KIKUYU LAND UNIT ")



LEGENDE:

- Frontière de district**
- Frontière de province centrale**
- Routes**

SOURCE: MURIUKI (1978)

CHAPITRE I

**Les Instruments et les Signes de
la Stratification Sociale**

I. Les prémices de l'inégalité

A: LE SEXE

Dans ce chapitre, nous essayerons de montrer quel était le rôle du sexe dans la différenciation sociale. Radcliffe Brown (1968 : 142) nous apprend que "la différence de sexe est plus importante que la différence d'âge." Nous sommes donc concerné ici par ce qu'on peut généralement appeler les inégalités basées sur les aspects biologiques.

Afin d'analyser le rôle joué par le sexe dans les inégalités sociales, nous allons étudier plusieurs variables - parmi celles-ci : l'héritage, l'autorité, les droits de propriété, les institutions, l'éducation, les sacrifices, le paiement d'homicide, la division du travail, l'habillement etc.

i) L'héritage et droits de propriété .

Dans la société gikuyu pré-coloniale, le système de droits de propriété et de l'héritage était tel que seul les hommes en profitaient. Les femmes n'avaient droit ni à la propriété foncière ni au bétail.

En ce qui concerne la propriété foncière par exemple Buijtenhuijs (1971 : 14) nous dit que : "Après la mort du

propriétaire d'un githaka, (1), la propriété était partagée en partie égales entre tous ses descendants males, les filles étant exclues de l'héritage des biens immeubles."

Les données dont nous disposons suggèrent que la raison principale pour laquelle les femmes étaient exclues de l'héritage de terres était pour éviter les conflits sociaux qui pourraient se produire en cas de divorce. L'argument général qu'on trouve chez les Gikuyu est que la femme n'appartient pas à un lignage en permanence. Avant son mariage, elle appartient au lignage de son père. Après le mariage, elle devient membre de celui de son mari. En cas de divorce elle revient au lignage de son père. On dit que c'est en raison de cette mobilité de la femme qu'elle est exclue des droits de propriété et de l'héritage. Cependant, elle jouissait de droits usufruitiers.

En outre, même si les femmes étaient exclues de l'héritage des bien immeubles, les filles pouvaient après le mariage continuer à faire la culture sur quelques unes de

(1) Ce terme qui constitue le mot clé du droit foncier gikuyu signifie le domaine d'une famille étendue (mbari). Ce domaine était la base de l'organisation territoriale gikuyu et coïncidait souvent avec une colline.

terres qui faisaient partie de l'usufruit de leur mère. Toutefois, cette pratique dépendait du bon gré de leur père, ou un cas de décès de celui-ci, de leurs frères. .

Dans le cas où un mbari (1) qui possédait un githaka n'avait pas de fils qui pouvait hériter du domaine après la mort du propriétaire, c'était le frère de celui-ci qui en héritait. Selon Dundas l'ordre avec lequel on héritait des biens commençait par le fils, et puis père, frère, oncle, et s'il n'y avait aucun de ceux-ci, le muhiriga (clan). *ad hoc exceptionnellement masculin seul présent en cas de mariage*

Cet ordre confirme le fait que les femmes ne pouvaient pas hériter des biens immeubles. Cependant, il faut noter, qu'il y avait des exceptions. Comme nous le verrons dans le chapitre consacré au mariage, dans des circonstances spéciales, la femme gikuyu avait droit de prendre d'autres femmes comme épouses. D'autres part, même si normalement les femmes n'avaient pas de droit de propriété, chacune des femmes mariées était propriétaire de sa récolte. Celle-ci comprenait les patates douces, le maïs, les haricots et des récoltes

(1) Le nom mbari désigne une famille étendue ou sous-clan. Jadis, cette unité familiale coïncidait souvent avec le githaka, et le nombre de ces membres variait entre 20 et 2 400 et parfois plus.

végétales. Les récoltes telles que la canne à sucre, les ignames, bananes et le millet du jonc des marais étaient la propriété des hommes. La sémoule de ce millet était demandée dans beaucoup de cérémonies rituelles. Les hommes contrôlaient donc son usage et les femmes ne pouvaient pas s'en servir sans l'accord de leur mari (Leakey 1956 : 169-170 ; 1977 : 281).

Quant au droit de posséder des chèvres et des moutons, il paraît que la femme en était exclue parce qu'un bien ne peut pas en posséder un autre. Autrement dit, comme la femme était considérée comme un bien de son mari elle ne pouvait pas posséder un autre bien en l'occurrence le bétail (1). Toutefois, la femme pouvait, influencer considérablement la façon dont les chèvres étaient utilisées.

ii) L'autorité :

Quant à l'autorité, c'est-à-dire le droit légitime et socialement reconnu de prendre des décisions, l'idéologie gikuyu donnait raison à la dominance des hommes. La femme

(1) La légende gikuyu rapporte que les femmes avaient été dépossédées du droit de posséder du bétail à cause de leur arrogance et cruauté envers les animaux. (Voir par exemple la légende rapportée par Buijtenhuijs 1971 : 31)

gikuyu ne jouissait que d'une autonomie limitée et de très peu d'autorité. Nous avons signalé ci-dessus qu'elle avait plus ou moins de droit de prendre des décisions concernant sa récolte et d'influencer la manière dont "ses" chèvres étaient utilisées. A part cette autorité limitée, due plutôt à son rôle du mère, la femme gikuyu n'avait pas d'autorité. Entre autre, ce sont les hommes qui détenaient l'autorité politique, judiciaire et religieuse.

La femme
n'a pas
d'autorité
car...

La domination de la femme par l'homme commençait surtout à partir de l'initiation à l'âge d'adulte par le biais de la circoncision. C'est-à-dire que même les jeunes guerriers avaient l'autorité sur les filles nouvellement initiées. Celles-ci devaient raser les cheveux des guerriers chaque fois que ces derniers le leur demandaient. Les guerriers pouvaient donner des ordres aux filles. Ils pouvaient par exemple leur demander d'aller chercher du bois de chauffage pour la danse appelée mûgoiyo. Les filles devaient obéir aux ordres des guerriers parce que ceux-ci étaient plus importants que ceux qu'elles pouvaient recevoir de leurs parents. (Voir par exemple Leakey 1977 : 742).

Cette domination de la femme par l'homme suggère qu'il y avait dans la société gikuyu une tension entre les hommes et les femmes. Buijtenhuijs (1971 : 29) parle d'une "antagonisme entre hommes et femmes". Selon un mythe gikuyu rapporté par Kenyatta (1938 : 7) à propos de l'autorité matriarcale, les

hommes avaient renversé le gouvernement tyrannique des femmes par un complôt qui consistait à mettre les femmes enceintes. Selon un autre mythe rapporté par Beecher (1938) les femmes se sont révélées incapables de gouverner à cause de leurs devoirs familiaux. Il est rapporté qu'une fois, elles avaient quitté une réunion importante pour aller s'occuper des enfants. Les exemples ci-dessus comparent la démocratie des hommes par rapport à la tyrannie des femmes justifiant ainsi l'exclusion de ces dernières de l'autorité politique.

iii) Les institutions politiques et sociales :

Le système politique des gikuyu avant la colonisation était tel que tous les hommes adultes faisaient partie des conseils en fonction de leurs âges. Ils pouvaient ainsi monter l'échelle sociale jusqu'au statut d'ainés. En dépit du fait que ces conseils n'existaient pas en tant que structures permanentes parce qu'ils étaient convoqués seulement lorsqu'il y avait des affaires importantes concernant les membres du clan ou de la communauté, ils étaient importants dans la mesure où ce sont ces conseils qui régissaient toute la vie politique, sociale et culturelle. Du fait qu'elles ne participaient pas à ces conseils, les femmes étaient exclues non seulement de la vie sociale mais aussi politique.

Cependant, des conseils féminins auraient existé. Hopley (1910) par exemple dit qu'il y avait un kiama (conseil) de

vielles dames dans chaque district et que celles-ci étaient redoutées à cause de leur sorcellerie. Lambert (1956) évoque le kiama kia aka (conseil des femmes) qu'il désigne comme "rassemblement des femmes". Néanmoins, ces rassemblement s'occupaient des affaires que les hommes considéraient comme étant du ressort exclusif des femmes. Parmi ces affaires se trouvaient 1°) les problèmes purement familiaux, 2°) les problèmes de la culture tels que la récolte, la pluie etc., 3°) la vie sociale des femmes.

Par ailleurs, contrairement à leurs homologues masculins, les femmes n'étaient pas organisées en groupe d'âge. Dans ces circonstances, les femmes avaient tendance à s'identifier avec le groupe d'âge des guerriers avec qui elles avaient dansé en tant que "congénères". D'autre part, les femmes n'étaient pas organisées en régiments comme les hommes.

Pourtant, la classe des filles était divisée en deux catégories : celles des jeunes et des grandes filles. Ces catégories correspondaient à la division de la classe des guerriers en deux : les subalternes et les supérieurs. Chaque catégorie de guerriers dansait avec les filles de la catégorie correspondante. Pour accéder au statut des filles "senior", les jeunes devaient payer des droits d'entrée à celles-là. Selon Muriuki (1974 : 121-122), il incombait aux filles senior d'apprendre aux jeunes - 1°) les bonnes manières 2°) l'éducation sexuelle 3°) leur rôle des filles dans la société.

Pris dans l'ensemble, on voit qu'il existait dans la société gikuyu pré-coloniale des inégalités basés sur la stratification sexuelle. Les hommes jouissaient d'un statut social élevé par rapport aux femmes. Bien que celles-ci puissent librement disposer de leur récolte, elles étaient défavorisées, sur le plan politique, social, économique et culturel. Ceci est peut être la raison pour laquelle Dundas (1915 : 301) conclut que la femme gikuyu était considérée comme un enfant étourdi dont le père ou le mari était responsable de ces actions.

L'ordre donné à la femme

iv) L'homicide

L'homicide est un autre phénomène qui nous montre bien comment le sexe intervenait dans la différenciation sociale dans la société pré-coloniale. Radcliffe Brown (1953 : 21) désigne celui-ci comme le "prix du sang" qui était une sorte d'indemnité qu'on payait aux personnes qui avaient des droits in rem (droits de propriété) sur la personne qui avait été tuée.

Dans un ouvrage publié ultérieurement (1968 : 120) le même auteur dit : "Dans les sociétés organisées sur la base de clans, l'une des activités les plus importantes du clan consiste à demander vengeance ou indemnité, en cas de mort violente d'un de ses membres. La collectivité du clan a des

droits in rem sur tous ces membres. Si l'un d'entre eux est tué, le clan subit un préjudice. Il a le droit, et ses membres en ont l'obligation, d'engager une action pour obtenir réparation, par la vengeance ou en recevant une indemnité".

Etant organisée sur la base de clans, la société gikuyu n'échappe pas à cette règle générale dont parle Radcliffe Brown. Cependant, le "prix du sang", pour reprendre les mots de cet auteur, dépendait surtout du sexe de la personne qui avait été tuée.

La compensation pour la mort d'un homme était de cent dix chèvres dont les Gikuyu des districts de Nyeri et Murang'a appellées igana na kagana (cent et petit cent chèvres). Ceux de Kiambu appelée le même nombre de chèvres igana ria gakumi (cent et l'insignifiant dix). Par contre, l'indemnité pour le meurtre ou la mort violente d'une femme n'était que de trente mburi (chèvres) et trois ngoima (agneaux). (Voir Muriuki 1974 : 131 ; Lambert 1950 : 119 ; Middleton 1965 : 41). Il importe de constater que la compensation pour la mort d'une femme représente à peu près le tiers de celle d'un homme. Elle correspondait aussi "au prix d'une femme" dans le mariage, c'est-à-dire au nombre de têtes de bétail payées à la famille de l'épouse comme prestation de mariage.

Arretons-nous un moment sur cette différenciation sexuelle dans le domaine de l'homicide. Car, il nous paraît

bien qu'il y avait une contradiction dans le fonctionnement de la société gikuyu à l'époque si on en croit la thèse de Routledge (1910 : 123) selon laquelle les Gikuyu estimaient les filles plus que les garçons. Selon cet auteur "Dès sa naissance, une fille était mieux accueillie qu'un garçon ; son travail au foyer était précieux, et lorsqu'elle sera mariée, elle rapportera trente chèvres". Comment donc peut-on expliquer le fait que dans la même société la compensation pour homicide d'un homme soit trois fois plus élevée que celle d'une femme?

Tout d'abord, nous pensons que Routledge s'est trompé dans son jugement sur les valeurs sociales des Gikuyu. Si c'est parce qu'au moment du mariage la famille de l'épouse recevait le lobola, cela ne suffit pas pour conclure que la société gikuyu estimait les filles plus que les garçons. D'autant plus qu'une telle conclusion ne tient pas compte du fait que les rôles joués par les hommes tels que faire des razzias, assurer la protection des clans et de la tribu tout entière, s'occuper des parents dans leur vieillesse lorsque les filles étaient mariées ; hériter de la propriété et assurer la continuité du mbari, étaient peut-être beaucoup plus important pour la société que le lobola ou les rôles joués par les femmes. En effet, si la société gikuyu estimait un sexe plus que l'autre, ce ne pouvait être que le sexe masculin. Les familles faisaient (et font) tout pour avoir des garçons, et si elles n'en avaient pas, elles en adoptaient.

Par ailleurs, contrairement aux garçons, les filles étaient parfois données comme "prix du sang" par des familles pauvres incapables de régler l'indemnité pour homicide en chèbres. La fille ainsi donnée devenait soit la femme soit l'enfant de la famille qui avait des droits de propriété sur la personne qui avait été tuée. Toutefois, au cas où plus tard cette fille se mariait dans une autre famille, la famille qui l'avait reçue en compensation ne recevait que les prestations de mariage (voir par exemple Middleton 1965 : 43).

v. Les Pratiques alimentaires

En ce qui concerne la nourriture, remarquons que celle des femmes était différente de celle des hommes. Ces derniers par exemple consommaient de la viande tandis que les femmes n'en mangeaient pas. Même celles qui étaient mariées ne pouvaient pas en préparer pour leurs maris. De leur part, les hommes ne touchaient pas certains légumes consommés par les femmes.

En raison de cela, la femme était placée dans une position inférieure surtout sur le plan rituel. Puisqu'elle ne mangeait pas de la viande, elle ne pouvait pas participer aux sacrifices et aux cérémonies rituelles où la consommation de la viande était exigée, par exemple les cérémonies concernant la purification et les règlements des affaires juridiques. Nous

tenons à souligner également que les femmes ne mangeaient jamais dans la hutte de leurs maris. Autrement dit la femme ne pouvait ni manger en présence de son mari ni en présence d'un autre homme sauf pour des raisons rituelles.

Enfin, une stratification sexuelle existait aussi sur le plan vestimentaire. Tandis que les hommes pouvaient se promener nus, les femmes ne se promenaient jamais sans porter un tablier en cuir appelé mwengo et un jupon appelé mûthuru agrafé à l'aide d'une corde au tours de la taille (Routledge 1910 : 139).

Lorsqu'une femme devenait mère, elle se faisait couper les cheveux complètement. Elle portait aussi des boucles d'oreilles appelées gichango. Desormais elle acquiert le statut du mûtumia (femme entière).

B. LA DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL

La société gikuyu pré-coloniale avait une économie agropastorale dans laquelle les femmes s'occupaient du travail agricole tandis que les hommes s'adonnaient surtout à l'élevage. Il y avait donc une division du travail assez stricte.

Cependant, parfois, les femmes et les hommes travaillaient ensemble. C'était le cas par exemple lorsqu'il

fallait défricher des terres qui avaient été mises en jachère. En effet, Kenyatta (1938) présente le travail agricole gikuyu comme étant une activité collectivement exécutée par les deux sexes.

L'enquête faite dans la société gikuyu par Middleton et Kershaw (1972 : 20) montre que les femmes assuraient :

- 1°) la culture du maïs, millet, haricots et d'autres produits, le sarclage et la moisson,
- 2°) l'emmagasinage de l'eau et la recherche du bois de chauffage ; le soin aux ruches et la préparation du miel,
- 3°) la couverture des toits en chaume et le ravalement des murs lorsqu'on construit des huttes.
- 4°) la couture des peaux pour la confection des vêtements ; la fabrication de poteries ; le ramassage du minerai de fer ; la préparation des fils utilisés non seulement pour fabriquer des huttes mais aussi pour mettre ensemble les feuilles utilisées pour les cérémonies d'initiation ; la fabrication des hottes et la garniture de perles,

5°) le commerce des grains,

6°) l'exécution de certains devoirs rituels selon le statut social de leurs maris.

Quant aux hommes, ils assuraient :

1°) l'élevage et le commerce du bétail,

2°) la conduite de toutes les affaires sociales,

3°) le déboisement des forêts vierges et le défrichage de la terre, déboisement des passages et construction des ponts ; le creusement des canaux de drainage etc.,

4°) la culture de certaines récoltes telles que les patates douces, les ignames, et les bananes.

Ce résumé de la division du travail en fonction du sexe ne tient pas compte du rôle joué par l'âge. Pourtant, c'était plutôt les jeunes garçons qui faisaient paître le bétail et non pas des hommes adultes. Les jeunes filles aidaient leurs mères aussi bien dans les travaux menagers qu'agricoles. Quant aux guerriers, ils s'occupaient des razzias et de la défense. Les aînés étaient responsables des activités politiques, judiciaires et religieuses de la communauté. En somme, la

division du travail était basée aussi bien sur le sexe que sur l'âge.

Ceci étant, nous devons souligner que malgré son importance dans le bon fonctionnement du système social, cette division était inégale car, elle favorisait les hommes. Ceci parce que la journée d'une femme était plus chargée compte tenu de ses travaux domestiques et agricoles ; phénomène qu'on voit même aujourd'hui dans le pays gikuyu.

Par ailleurs, cette division du travail montre que les hommes avaient le monopole des activités de production dont la valeur sociale et économique étaient plus élevées que celles des femmes. C'est le cas par exemple du bétail et des récoltes telles que les ignames, les bananes, le tabac et la canne à sucre.

C. L'AGE ET LE SYSTEME DES CLASSES D'AGE.

1. **Les Classes d'âge des hommes.**

La société gikuyu pré-coloniale avait un système de classes d'âge ou de statut qui couvrait toute la vie d'un individu. L'individu passait par ces différents groupes quelle que soit son origine : c'est-à-dire qu'il soit membre d'un mbari ou non. Les membres de chaque groupe d'âge avaient leurs droits et leurs obligations au sein de la communauté. Un terme descriptif désignait le statut d'un individu dans la société.

Nous allons donc analyser les différents aspects de différenciation par âge car, celui-ci était non seulement la base sur laquelle reposait l'organisation militaire, les cérémonies rituelles, l'intégration sociale, mais aussi l'attribution des rôles et la stabilisation de statut. Comme le remarque Loure (1935) (1) dans son Traité de Sociologie primitive, "le facteur âge est véritablement déterminant de toute vie sociale."

Dans la société gikuyu, les trois grades d'âge les plus importants étaient : 1°) celui des guerriers qui étaient chargés des razzias et de la défense du territoire ; 2°) celui des aînés subalternes dont le rôle était surtout de s'occuper des fonctions administratives, et 3°) celui des aînés supérieurs à qui étaient confiés les cérémonies rituelles.

Cependant, en dépit de leur importance, nous ne pouvons pas limiter notre analyse à ces trois grades seulement. Car il y avait aussi les grades qui venaient avant l'entrée d'un individu dans la classe des guerriers, c'est-à-dire avant l'importante cérémonie de la circoncision. En outre, les trois grades de statut évoqués ci-dessus ne concernaient pas les femmes parce qu'elles étaient exclues de la vie politique,

1. Cité par Serge Tornay 1985.

judiciaire et religieuse. Par conséquent, pour analyser le système de grades d'âge gikuyu dans son ensemble, nous devons y ajouter : les classes d'âge d'un individu à partir de la naissance, et les classes d'âge des femmes parce qu'en dépit du fait qu'ils n'avaient pas la même importance que ceux des hommes, ils étaient aussi importants sur le plan d'attribution des rôles et la différenciation sociale.

Le passage d'un individu ou d'un groupe d'individus d'un grade à l'autre était marqué par des cérémonies rituelles que les anthropologues appellent les rites de passage. Dans chaque grade d'âge ou de statut, l'individu ou le groupe était désigné par un terme générique. Il y avait donc dans la société gikuyu une structure sociale délimitée sur la base de grades d'âge ou de statut. Au sein de cette structure, chaque individu avait des responsabilités précises non seulement à l'égard des membres de son groupe mais aussi de ceux de son mbari (sous-clan), d'itûra (village), de rûgongo (colline) et de toute la société gikuyu. Voyons maintenant le rapport entre les différents grades d'âge et la différenciation sociale.

i. Les grades d'âge d'avant l'initiation

Comme dans d'autres sociétés, l'entrée dans le système de statut commence à la naissance d'un individu. Le terme générique pour désigner un bébé chez les Gikuyu est

gakenge (pl. Tukenge). Ce terme est utilisé pour faire référence aux bébés jusqu'au moment où ils commencent à marcher où on arrête de les allaiter. A l'âge de cinq ans l'enfant participe au deuxième rite de passage, c'est-à-dire celui de la cérémonie de renaissance (gûciaruo ringî). Maintenant il s'appelle kaana (1) (pl. tûana).

Tout au long de cette période d'enfance évoquée ci-dessus, l'enfant n'était pas considéré comme étant un être humain proprement dit. Il était considéré comme étant dépendant de sa mère. Au cas où par exemple sa mère était considérée comme étant impure sur le plan cérémonial, l'enfant l'était aussi et il devait participer avec elle à la cérémonie de purification. Radcliffe Brown (1953 : 96) dit : "même dans les sociétés 'de droit paternel' se trouve le sentiment que l'enfant est de la même substance que sa mère."

1. Le mot kaana (jeune enfant) est de la même souche que le mot mwana (enfant) que les Gikuyu utilisent pour désigner l'enfant de quelqu'un quelque soit son âge. Par exemple, Pierre qui a 40 ans est mwana wa (l'enfant de) Jean qui a 70 ans.

Par ailleurs, pour la période évoquée ci-dessus, c'est-à-dire entre la naissance et l'âge de cinq ans, il n'y avait pas de différenciation fonctionnelle sur la base du sexe entre les garçons et les filles. Les termes génériques de gakenge (bébé) et kaana (enfant) faisaient allusion aussi bien aux petits garçons qu'aux petites filles.

La cérémonie de renaissance évoquée ci-dessus était très importante dans la mesure où elle marquait la rupture d'identification de l'enfant avec sa mère. Autrement dit par le biais de ce rite de passage, l'enfant devient un membre "independant" de la société avec des responsabilités à l'égard des autres membres de son mbari. Bien qu'il n'ait pas de responsabilités en dehors du mbari, c'est-à-dire au niveau de la communauté, une différenciation fonctionnelle sur la base du sexe commence. L'enfant n'est plus seulement un membre du groupe asexuel de tuana (enfants) mais devient kahîî (pl. tûhîî) s'il est un garçon et kaîrîtu (pl. tuîritu) si c'est une fille.

En outre, bien qu'à cet âge l'attraction sexuelle n'ait pas d'influence sur le comportement, les enfants sont sexuellement différenciés sur la base du nom et des responsabilités. Les filles par exemple assistent leur mère dans les travaux menagers tandis que les garçons participent à l'élevage répondant aux obligations envers le regiment des guerriers au pouvoir.

Lorsque les garçons et les filles approchent l'âge de circoncision (13 à 20 ans), les noms génériques qui les désignent changent. Les garçons deviennent ihîî (sing. kihîî) c'est-à-dire grand garçon pas encore circoncis. Les filles deviennent irigû (sing. kirigû) : grande(s) fille(s) par encore excisée(s).

Tous les garçons et les filles de ce grade ne sont pas encore considérés comme des membres à part entière de la communauté. Un kihîî (grand garçon) par exemple n'avait pas de droit de propriété. Il ne pouvait non plus fonder un foyer à lui, ni participer à la guerre. Il ne pouvait pas non plus garder des cheveux longs comme les guerriers. Il ne pouvait pas avoir des rapports sexuels avec les filles ni avoir des amis parmi les garçons circoncis (guerriers). Bref un garçon pas encore circoncis était un individu de bas statut. Lui et les membres de sa "classe" subissaient la domination de la classe des guerriers.

D'autre part, l'ainé (irigithathi) avait lui aussi une position privilégié dans la famille. Non seulement il était le gardien potentiel de sa mère mais il était aussi la personne qui à la mort du père devient ce que Leakey (1977 : 857-858) appelle "loco parentis" à tous les autres frères. Il négociait tous les premiers mariages pour ses frères. Il lui incombait aussi de distribuer le bétail de la famille parmi les frères afin que ceux-ci puissent payer les prestations de mariage.

L'ainé occupait donc une position privilégiée que les autres frères avaient intérêt à respecter.

ii) Les classes d'âge après la circoncision

Du point de vue formel, l'entrée dans le système de classes d'âge ou de statut commence à partir du moment où un individu participe à la cérémonie de la circoncision. Après avoir participé à cette cérémonie, les néophytes deviennent chiumîri (sing. kiumîri). Le terme chiumîri signifie "ceux qui viennent de sortir ou d'émerger", ce qui signifie peut-être le fait d'être sorti du groupe ou de la "classe" où l'individu n'avait ni de statut ni de droits. C'était surtout le cas d'un garçon qui auparavant n'était qu'un enfant de sa mère et le gardien de troupeau de son père, avec peu de récompense sur le plan matériel ou social. En devenant kiumîri, il acquiert le nom de son groupe d'âge qu'il garde pour le reste de sa vie(1)

1. Selon Lambert (1950 : 73-74) des groupes d'âge auraient existé avant circoncision. Toutefois, ils n'auraient pas été importants dans la mesure où ils n'étaient que des imitations des institutions des adultes. Nous pensons qu'ils concernaient surtout les jeux des enfants dont ces derniers organisaient en fonction de leur âge. Certes, ces soi-disant groupes d'âges d'avant la circoncision avaient moins d'importance dans la.../

En depit du fait qu'il était circoncis, le kiumîri n'était pas encore considéré comme ayant accédé au statut de guerrier : le premier des trois grades les plus importants.

Il devait participer à la cérémonie de la circoncision qui était (et reste) le plus important rite de passage dans la vie d'un Gikuyu, ceci pour trois raisons principales. Premièrement, il indique le passage d'un individu de l'enfance au statut d'adulte. Autrement dit, par le biais de cette cérémonie, l'individu acquiert un statut reconnu et un prestige social. Deuxièmement, elle marque le début de ses responsabilités en dehors de la famille : c'est-à-dire à l'égard de la communauté. Tous les néophytes qui avaient participé à la cérémonie de la circoncision chez le même mûruithia (1) deviennent des frères et soeurs par cette

...société car leurs membres n'avaient pas de statut reconnu par tous. Cependant, nous ne pouvons pas ignorer leur fonction sociale parce qu'ils servaient comme les lieux ou "les écoles" d'apprentissage de discipline, du caractère ou du leadership pour les enfants avant leur entrée dans la vie active de la communauté.

1. Celui-ci est l'ainé chez qu'une cérémonie de circoncision avait eu lieu. (Maitre de cérémonie)

cérémonie. En devenant les membres du même groupe d'âge par initiation, des liens spéciaux semblables à ceux de la parenté se créent entre eux. Ces liens impliquent une coopération mutuelle entre les membres de ce groupe d'âge. Autrement dit par le biais de la cérémonie de circoncision, il se développe des rapports sociaux et des obligations entre eux.

Cette solidarité non seulement donne substance et consistance au comportement du groupe mais elle est aussi la base du système d'âge. Le comportement d'un membre d'un groupe d'âge non seulement envers les autres membres du groupe mais aussi envers tous les membres du système social est prévisible. Pour ne donner qu'un exemple, un homme ne pouvait pas se marier à une fille du même groupe avec qui il avait participé à la cérémonie d'initiation chez le même mûruithia. Ceci parce que cette fille est sa soeur par initiation. Il ne pouvait non plus se marier avec la fille d'un autre membre du même groupe d'âge parce qu'elle était considérée comme sa propre fille.

La troisième raison pour laquelle la cérémonie de circoncision est le plus important rite de passage de l'enfance au statut d'adulte, c'est qu'il donne droit à un individu de se marier et d'avoir des enfants. Un kihîî (garçon ou homme pas encore circoncis) ne pouvait jamais se marier. Il en était de même pour une kirîgû (fille ou femme pas encore excisée). A noter que les deux termes, c'est-à-dire kihîî et kirîgû étaient

aussi utilisés pour mépriser des grands garçons ou des grandes filles non-initiés. Dans cette ligne de réflexion, ces termes faisaient allusion au statut réel de ces individus dans un système social où la différenciation était plus grande entre ceux qui étaient initiés et ceux que ne l'étaient pas qu'entre les mariés et les non mariés. Nous pouvons même dire que le fait d'être circoncis était plus important pour un individu que le mariage en ce qui concerne la procréation. Ceci parce que les règlements qui régissaient le mariage et les rapports sexuels dépendaient d'abord et surtout de la circoncision.

Avant d'analyser les trois principaux grades évoque ci-dessus, nous tenons à souligner également qu'il existait deux types de cérémonies de circoncision dans la société gikuyu. L'une était pratiquée par les Gikuyu "purs", c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas "contaminés" par le sang d'un autre groupe ethnique. Cette cérémonie de circoncision était basée sur la culture gikuyu et elle était très prestigieuse. Elle exigeait un nombre plus important de chèvres. L'autre cérémonie était pratiquée par les Gikuyu qui à l'origine étaient des Maasāī, c'est-à-dire ceux qui portaient du sang des Maasāī (parents ou arrière parents étaient d'origine maasāī). Cette cérémonie était le produit du contact culturel entre Gikuyu et Maasāī. Elle avait moins de prestige que la première ; peut-être parce qu'aux yeux des Gikuyu, elle était non seulement plus simple mais qu'elle portait aussi des éléments d'une culture étrangère : celle des Maasāī.

Cette distinction des cérémonie de le circoncision rend difficile l'analyse du système des grades d'âge des Gikuyu mais il semble qu'elle déterminait des différences sur le plan de la mobilité sociale. Contrairement aux aînés qui avaient participé à la cérémonie des Gikuyu "purs", ceux qui avaient été initiés à la suite de l'autre cérémonie ne pouvaient pas officier les grands rituels publics (voir par exemple Muriuki 1974 : 98-99).

Les cérémonies de circoncision de type maasaï se déroulaient surtout dans les régions gikuyu limitrophes du pays maasaï. Selon Routledge (1910), cette fusion culturelle était caractérisée surtout par les signes distinctifs de grades qui portaient les guerriers gikuyu dans ces régions, à savoir la coiffure, les dessins sur les boucliers etc. Ceux-ci étaient les memes que ceux portés par les Maasaï. D'autre part, dans ces régions, les Gikuyu cherchaient à résoudre le problème démographique posé par des grands groupes d'initiation en les divisant en deux, un groupe de droite et l'autre de gauche, de la même façon que le faisaient les Maasaï. Parlant de ce phénomène, Anne Marie Peatrick (1985: 69) nous dit : "l'influence directe, des Maasaï est repérable, surtout dans le comté de Nyeri, à travers l'emprunt, non pas de l'initiation en tant que telle, mais de la répartition des classes d'âge en "main droite" et "main gauche" (avec adoption des termes Maasaï) et d'autres détails comme le fait de nommer muricu la première classe à être initiée après une période de clôture."

Le fait que les Gikuyu avaient accepté les rites d'initiation des Maasaï est un témoignage important de l'influence culturelle de ceux-ci sur ceux-la! D'autant plus que chez les Gikuyu l'initiation pubertaire non seulement marque la transition de l'individu de l'enfance à l'âge d'adulte, mais elle influence aussi pratiquement tous les aspects de la société. Comme le remarque Serge Tornay (1985) l'initiation est "le moteur et le régulateur" de la société.

En outre, par le biais de l'initiation, l'individu entre dans un riika (groupe d'âge). Desormais, comme dans beaucoup d'autres groupes ethniques, la société va lui attribuer un rôle ou un statut selon son groupe d'âge. Ces groupes étaient constitués des guerriers subalternes, guerriers supérieurs, les "ainés subalternes" et les "ainés supérieurs".

L'entrée dans ces grades se faisait par groupes et non pas individuellement. Tous les hommes qui avaient participé à la cérémonie de circoncision la même année formaient un groupe qui peu de temps après entrent dans la classe des guerriers. L'année suivante, lorsque d'autres hommes étaient circoncis, il formaient un autre groupe comme les autres avant lui, celui-ci était nommé soit par un nom donné périodiquement soit par un nom nouveau associé à un événement important qui avait eu lieu bien avant ou après la cérémonie d'initiation.

L'arrivée de la nouvelle classe dans les rangs de guerriers "pousse" les autres classes d'un grade vers le haut. Dans son analyse de la forme initiatique et le système d'échelonnement des âges en Afrique Orientale, Serge Tornay (1985 : 77-78) dit "la création d'une nouvelle classe à la base "pousse" automatiquement les autres d'un cran vers le haut. Ce type de système opère donc une simple stratification horizontale de la population male. Ses effets sont une division plus marquée du travail masculin, une coordination possible de tâches collectives, un contrôle mieux assuré, grâce à un ensemble de privilèges, sexuels, économiques, et "mystiques" des anciens sur les classes plus jeunes".

Il y avait toutefois des cas exceptionnels où la promotion sociale ne concernait pas des groupes mais des individus. Parmi ces cas se trouve celui d'un jeune homme ambitieux dont les qualités de leader étaient reconnues par les anciens. Un tel homme pouvait, s'il en était capable, payer les droits de kwambatira ; c'est-à-dire les droits de promotion sociale afin de monter les deux premiers grades et devenir un mûthamaki (porte parole) des jeunes auprès du conseil des anciens où, en plus de l'âge, le statut d'un aîné dépendait du nombre de chèvres que celui-ci avait payé comme droits d'entrée dans la classe des aînés. Au cas où un homme n'avait payé qu'une chèvre, il devenait mûthuri wa mburi imwe (l'aîné d'une chèvre) et ainsi de suite jusqu'à la troisième chèvre quand il

devient muthuri wa mburi ithatu (l'ainé de trois chèvres) La classe d'athuri a mburi ithatu (les aînés de trois chèvres) était la plus importante et bénéficiait d'un privilège particulier.

Ces deux exemples montrent que la richesse était un élément important pour la mobilité sociale. Certes, certains riches Gikuyu pouvaient accéder au grade ou statut social élevé plus vite que les pauvres. Leakey (1977 : 719) par exemple nous le confirme en disant que les guerriers subalternes qui payaient mburi ya kwambatira pour accéder aux privilèges des guerriers supérieurs avant les autres membres de leur groupe étaient les "membres de très riches familles" seulement.

Avant d'analyser le grade des guerriers, signalons qu'il y avait deux périodes structurelles importantes concernant la cérémonie de la circoncision : la période de "clôture" appelée mûhingo et la période d'ouverture. C'est au cours de cette dernière que se déroulaient les cérémonies de circoncision pour la population male. En ce qui concerne les jeunes filles, il n'y avait pas de période dite de "clôture" et les cérémonies d'incision se déroulaient chaque année. Ceci parce que les filles devaient être incisées avant qu'elles n'aient eu leurs premiers règles : c'est-à-dire entre treize et quatorze ans.

Dans le district de Nyeri auquel nous nous intéressons le plus dans cette étude, la période d'"ouverture" pendant laquelle la population male pouvait être circoncise était d'une fois par an pendant quatre ans. Cette période était suivie par celle de la "clôture" qui durait neuf ans. Il fallait donc treize ans pour former un regiment. Cette période est conforme à celle des autres districts du pays gikuyu : Murang'a et Kiambu où il fallait quatorze ans pour former un regiment. En général, les Gikuyu utilisent le même mot, à savoir, riika pour désigner aussi bien le regiment que le groupe d'âge.

iii. La classe des guerriers

Comme nous l'avons remarqué ci-dessus, la première classe dans laquelle entraient les néophytes après avoir payé les droits d'entrée au grade des guerriers qui les précédait, était celle de guerriers subalternes. Dans le district de Nyeri, les guerriers subalternes étaient collectivement appelés aanake a mumo (ceux qui viennent de sortir) pour les différencier des guerriers supérieurs appelés simplement aanake.

Lorsque ces derniers étaient le premier groupe de guerriers à inaugurer le recrutement de nouveaux guerriers après la période dite de "clôture", on les appelait murichu tandis que le groupe de nouveaux guerriers portait le nom de

mûchenge. Les guerriers du groupe désigné murichu étaient donc supérieurs et plus expérimentés que ceux du groupe mûchenge.

Au cours de la période où les guerriers étaient dans le grade d'"aanake a mumo" (guerriers subalternes) ils recevaient des armes fournies par leurs pères. Ces derniers leur donnaient aussi des chèvres qu'ils payaient aux membres de la classe des guerriers supérieurs comme droits d'entrée afin d'avoir le statut de ces derniers.

Après avoir atteint le statut de guerrier supérieur, un homme avait droit à avoir un thingira (cabane). Ses fonctions principales étaient surtout de participer aux razzias et à la défense de la communauté. Toutefois, afin de prendre part aux fêtes cérémoniales des guerriers et au kiama kia ita (conseil de guerre) le nouveau guerrier devait payer une chèvre appelée mburi ya ndundu (chèvre pour participer au conseil de guerriers). Ce conseil, était chargé des décisions concernant les opérations militaires, la conduite des guerriers, leur apprentissage à l'art de guerre, la sécurité des marchés etc. Cependant, les membres de ce conseil demandaient toujours l'avis des athuri (anciens), puis la bénédiction du mûndû mûgo (guérisseur) avant de prendre des décisions concernant les razzias ou de la guerre.

A la tête de chaque conseil de guerre se trouvait un mûthamaki wa njama (le porte-parole des guerriers) celui-ci

était élu par les autres guerriers en fonction de son courage et de sa sagesse. Il n'était donc pas un chef comme l'ont cru les premiers colons européens. D'autant plus que son autorité était limitée aux affaires judiciaires et qu'il ne pouvait jamais prendre de décisions importantes sans l'accord de kiama kia ita (conseil de guerre). D'autre part, son statut n'était pas héréditaire même si son fils pouvait lui aussi être élu comme mûthamaki, s'il était aussi courageux et sage que son père. Autrement dit, comme l'explique Leakey (1977 : 13) l'héritage du pouvoir en vertu de l'autorité était inconnu chez les Gikuyu avant la colonisation.

Après quelques années dans les rangs des guerriers supérieurs, la plupart des guerriers se mariaient. Des obligations familiales s'ajoutaient donc à celles qu'ils avaient auparavant, c'est-à-dire celles d'un militaire. A la suite de leurs mariages, les guerriers acquerraient le droit de participer au kiama (conseil d'Anciens) en tant que spectateur afin d'apprendre la technique des débats et l'art de gouverner. De ce fait, quelques guerriers avaient un pied dans le groupe des guerriers et un autre dans celui des anciens. Il y avait parfois des hommes qui restaient dans le rang des guerriers pour plus de trente ans, ce qui fait qu'au moment où ils quittaient les rangs de guerrier pour devenir anciens, quelques uns de leurs propres fils étaient déjà devenus des guerriers. Leakey (1977 : 711) donne un exemple du sud du pays Gikuyu

(Kiambu) où la majorité des fils aînés du groupe d'âge connu sous le nom de Ngugi furent initiés dans le groupe appelé mûtûngû qui était en effet celui de leurs pères. Les pères et les fils se trouvaient donc ensemble dans la même classe de guerriers : ceux-là étant supérieurs et en passe de quitter cette classe et ceux-ci étant subalternes en instance de prendre le pouvoir.

Nous pouvons donc dire qu'il y avait parfois dans la société gikuyu un chevauchement entre la classe des guerriers et celle des aînés produisant ainsi un système de grade d'âge du type "fission-fusion" semblable à celui des pasteurs Maasaï. Cet aspect structurel du système de "grade d'âge" des Gikuyu fait apparaître un doute dans la thèse de Serge Tornay évoquée ci-dessus ; à savoir celle qui suggère que le système opérait une simple stratification à la base et que la création d'une nouvelle classe à la base "poussait" automatiquement les autres d'un cran vers le haut. Certes, le système de grades d'âge des Gikuyu était du type linéaire produisant une stratification horizontale de la population male. Toutefois, il y avait un chevauchement dans chacun des trois grades les plus importants au cours de processus de leur formation comme le montre l'exemple évoqué ci-dessus. Autrement dit, il y avait des grades qui étaient rattrapés par ceux qui étaient au-dessous d'eux soit parce que ces derniers étaient restés dans leur rang pendant longtemps soit parce qu'ils n'avaient pas fini de payer leurs droits d'entrée dans

le grade suivant. Toutefois, en général, le passage d'un grade à l'autre se faisait en groupes. Il est donc probable que les différentes classes étaient distinctes comme le suggère Serge Tornay.

iv. La classe des aînés :

Après la classe des guerriers venait donc celle des aînés. Contrairement à celle-là qui était divisée seulement en deux (guerriers subalternes et supérieurs) cette dernière était divisée en trois mini-grades. (a) La classe des aînés subalternes : Celle-ci était atteinte lorsqu'un homme se mariait. Normalement comme nous l'avons déjà remarqué, un tel individu n'était pas considéré comme un aîné à part entière car dans la plupart des cas il continuait à avoir des obligations militaires. D'ailleurs, le mariage en lui-même ne suffisait pas pour qu'il entre dans la classe des aînés. Il fallait encore payer comme droits d'entrée, une chèvre appelée mburi ya hako (chèvre pour "grissage de patte") aux guerriers supérieurs. Une fois ces droits payés un homme devenait un aîné du premier grade. Celui-ci était une sorte d'école d'apprentissage du rôle de mûthuri (aîné)

Dans le district de Nyeri le paiement de la chèvre évoquée ci-dessus et donc l'entrée dans le rang des aînés

subalternes n'avait lieu que lorsqu'un homme avait eu son premier enfant. En payant cette chèvre, il devient mûthuri wa mburi imwe (ainé d'une ou de la première chèvre) et entre dans la classe appelée kiama kia kamatimu (conseil des lances).

Selon Jomo Kenyatta (1938: 201) le terme kamatimu provient du mot matimû (les lances) et désigne les guerriers qui entrent dans le kiama (conseil des anciens) tout en étant des guerriers. Malgré leur entrée dans le kiama, ces hommes continuaient à porter les lances (symbole du grade des guerriers) car, ils n'avaient pas encore atteint le statut complet d'ainés : leur permettant de porter de bâton. En vertu de leur statut, les membres de kiama kia kamatimu étaient considérés comme des "ainés débutants". Routledge (1910 : 14) dit qu'ils témoignaient de la déférence aux aînés des grades supérieurs et Middleton (1965:313) que ces "débutants" étaient les "messagers et assistants" des aînés des grades supérieurs.

Par ailleurs, du point de vue du statut, la naissance du premier enfant était un événement plus important que le mariage, pour un aîné de la classe de kiama kia kamatimu. Ceci parce que celle-ci marque le début d'une nouvelle génération dans sa famille : c'est-à-dire celle d'un adulte.

b) La classe des aînés supérieurs : Pour un aîné subalterne l'entrée dans la classe suivante, c'est-à-dire celle des aînés supérieurs avait lieu lorsque son enfant aîné était formellement admis dans la communauté par le biais de la cérémonie de la circoncision. Autrement dit pour accéder à la classe suivante, un aîné de la classe de kiama kia kamatiũ devait attendre que son enfant aîné soit assez grand pour être circoncis. Avant que cet enfant soit circoncis, il payait la deuxième chèvre pour devenir un membre titulaire de kiama (conseil). Pour désigner son statut on disait qu'il était mũthuri wa mburi igiri (aîné de deux et de la deuxième chère).

Désormais, il portait un bâton à la place d'une lance. Ceci symbolise la rupture avec les activités militaires des guerriers et l'entrée dans le kiama où il va s'occuper des affaires politiques et judiciaires. D'autre part, le bâton symbolise non seulement son entrée dans le kiama qui lui sert à faire des gestes lors de ses interventions dans les débats mais aussi son âge avancé. Désormais il reçoit le respect conforme à son nouveau statut de la part des autres membres de la communauté. Il peut aussi se servir de son bâton comme support lorsqu'il va à pied ou reste debout.

Comme la délibération des affaires politiques et judiciaires exige des heures de débat, il a aussi droit de

porter les feuilles de l'arbre appelé mûthathi (1). Ces feuilles étaient utilisées par ces aînés pour s'essuyer la sueur et la poussière de leur visage.

Dans les districts de Nyeri et Murang'a, cette classe d'athuri a mburi igiri s'appellée kiama kia mûthigu (conseil du bâton) tandis que dans le district de Kiambu la même classe s'appellé kiama kia matathi (conseil des feuilles de matathi). Dans ces deux cas, ces aînés étaient associés aux symboles de leur classe : c'est-à-dire le bâton et les feuilles de matathi.

Cependant, les droits d'entrée dans cette classe n'étaient pas les mêmes partout. Dans certaines régions du pays gikuyu, en plus de la deuxième chèvre évoquée ci-dessus, le nouveau mûthuri wa mburi igiri devait aussi payer deux autres chèvres après la circoncision de son premier enfant. Celles-ci étaient consommées par les membres de son nouveau kiama (conseil). Au cas où l'ainé en question était un homme pauvre, il pouvait d'abord payer une de ces chèvres seulement et attendre que son deuxième enfant soit circoncis pour payer la deuxième. Toutefois, cette annulation du paiement avait un effet négatif dans la mesure où, entre temps, l'ainé en question jouissait d'un statut inférieur parmi ses collègues du kiama.

1. C'est un arbre sacré dont les feuilles étaient utilisées aussi dans les cérémonies rituelles et notamment l'incision.

Nous tenons à souligner aussi que c'étaient les deux classes des aînés qui ensemble formaient la classe gouvernante, c'est-à-dire la génération au pouvoir. Les Gikuyu disent qu'ils étaient riika riene watho (le groupe d'âge qui avait le pouvoir). La classe qui se trouvait au-dessous : c'est-à-dire celle des guerriers qui jouait le rôle de la police pour la génération au pouvoir. Nous pouvons donc dire que les deux grades des aînés cités ci-dessus constituaient le gouvernement. La juridiction de ce gouvernement était limitée surtout à un rugongo (colline).

c) Les aînés du troisième grade :

La classe la plus réputée des aînés était celle du troisième grade constituée par le faible nombre des hommes les plus âgés : c'est-à-dire les anciens. Cette classe s'appellée kiama kia matûrangûrû (conseil des feuilles d'un arbre que les Gikuyu appellent mûtûrangûrû). Les feuilles de cet arbre étaient sacrées et servaient comme signe distinctif de membres de cette classe.

Ces anciens étaient chargés de toutes les cérémonies rituelles et religieuses de la communauté. Ils s'occupaient aussi des affaires graves telles que les meurtres, les vols, les viols etc. Ils constituaient donc une sorte de cour suprême que les Gikuyu appellent "ndundu" (petit conseil secret). Les jugements rendus par ce conseil étaient très

respectés. En outre, sa juridiction dépassait les limites d'un itûra (village) ou rugongo (colline) et touchait par conséquent une population plus grande que celle des autres conseils évoqués ci-dessus.

Il incombait à ces aînés aussi de fixer les périodes pendant lesquelles les cérémonies de circoncision et d'itwika pouvaient avoir lieu. C'était au cours de cette dernière que le pouvoir politique passait d'une génération à l'autre. Le fait que les décisions prises par ce conseil concernaient une grande population explique peut-être pourquoi dans le district de Nyeri, ce conseil s'appelait kiama kinene (le grand conseil) ou kiama kia bûrûri (conseil du pays). Muriuki (1974:9) qualifie les aînés de cette classe de "juges suprêmes" qui jouaient aussi le rôle de prêtres dans la plupart des rites et cérémonies rituelles qui marquaient la vie des Gikuyu.

A noter que le kiama n'était pas une institution durable. Il était convoqué seulement lorsqu'il y avait un problème à résoudre. D'ailleurs, il n'y avait pas de distinction entre les anciens qui s'occupaient des problèmes législatifs et ceux qui s'occupaient des affaires judiciaires ou religieuses. La question qui nous vient à l'esprit lorsqu'on analyse le système de grade des Gikuyu est pourquoi le pouvoir politique, judiciaire et religieux étaient dans les mains des aînés et non pas dans celles de guerriers qui s'occupaient de la défense et des razzias ?

La réponse à cette question se trouve peut-être dans la croyance des Gikuyu que plus un homme devient vieux plus il est sage et vice versa. Il est capable, pense-t-on de penser et d'agir raisonnablement et de façon impartiale sans être exalté. Comme nous l'avons dit ailleurs, le terme Gikuyu pour un aîné c'est mûthuri. Celui-ci comme dit Lambert (1950:177) vient du mot "thuura" (porter son choix sur quelque chose et faire le difficile). Il indique le fait de faire un choix ou de prendre une décision prudemment. L'idée est même mieux exprimée par un dicton gikuyu qui dit : mburi ngûrû nditihagîra tûhû, c'est-à-dire un vieux bouc ne crache pas pour rien. Le mot tiha (crache) étant dans ce cas une référence aux reniflements et à la bave d'un bouc lorsqu'il est sexuellement excité. On dit aussi que : Andu akûrû matiaragia maheni (les vieilles personnes ne disent pas de mensonges). Le kïama (conseil d'Anciens) qui a des fonctions à la fois sociales et à la fois religieuses est donc associé à un statut social élevé, qui à son tour, est associé à l'âge mur.

2. Les grades d'âge des femmes.

Comme nous l'avons déjà remarqué, les femmes dans la société gikuyu pré-coloniale n'avaient pas de grades d'âge formellement constitués. Après la cérémonie d'excision une fille était associée au groupe des tout nouveaux guerriers subalternes : c'est-à-dire qu'elle devenait mûiritu wa mumo.

Plus tard lorsqu'elle était mariée, on l'appelait mûhiki (la mariée) jusqu'à ce qu'elle ait eu un enfant et devienne mûtumia (femme).(1)

Lorsqu'elle avait son premier enfant initié, une femme devenait mûtumia wa nyakinyua (femme de la classe appelée nyakinyua). C'est seulement lorsqu'elle avait atteint ce dernier statut qu'une femme avait droit de boire de la bière. Plus tard lorsqu'elle était trop âgée pour avoir des enfants, on l'appelait kiheti (pl. iheti). Desormais, une femme avait droit de participer aux cérémonies rituelles.

Quelques unes des femmes dans cette dernière catégorie atteignaient la centaine d'années. Lambert (1950 : 7) qualifie ces femmes igûgûta (sing. kiûgûta) et dit qu'elles jouissaient

1. Dans son sens le plus strict, le terme mûtumia signifie une femme mûre ayant un enfant déjà initié. Pour la période intermédiaire entre le statut de mûhiki et celui de mûtumia, la femme s'appelait mûndu mûka, c'est-à-dire quelqu'un qui est venu joindre la famille. Cette désignation rappelle le fait qu'en dépit de son intégration dans le mbari de son mari, la femme est en effet née dans un autre lignage. Elle est au fond toujours considérée comme une étrangère par rapport aux autres membres du mbari de son mari. Aussi dans son sens le plus large, le terme mûndu mûka désigne une femme quel que soit son statut.

d'un grand respect auprès des autres membres de la communauté. Lorsqu'une femme de cette catégorie était morte, elle recevait le grand honneur d'une cérémonie d'enterrement au lieu d'être jetée dans la forêt où l'on déposait les morts destinés à être dévorés par les hyènes.

La description que nous venons de faire donne l'impression que les femmes avaient un système de classes d'âge semblable à celui des hommes. En effet, le principe de la séniorité découlant de l'âge existait chez les femmes comme chez les hommes. Cependant, étant donné que les femmes n'avaient pas de pouvoir ni sur le plan politique, économique, religieux ou judiciaire, leurs "grades d'âge" n'avaient pas grande importance même s'ils facilitaient le bon fonctionnement de la société.

Par ailleurs, comme les femmes ne participaient pas à la vie politique, elles n'avaient pas de système générationnel. De ce fait, elles ne participaient pas à la cérémonie d'Itwika car elles n'avaient pas de pouvoir pour faire passer les individus d'une génération à l'autre. Toutefois, la séniorité était associée à l'âge d'un individu et à celui de ses enfants. Par conséquent, tout comme les hommes, les femmes avaient des statut(s) sociaux différents.

Certes, il y avait dans la société gikuyu une stratification sociale selon les âges des membres. Les groupes

d'âge les plus anciens avaient une préséance sur les plus jeunes de la même façon que l'ainé a préséance sur le cadet dans la famille élémentaire. Dans cette ligne de réflexion, il y avait chez les Gikuyu un parallèle entre vie familiale et vie publique. Selon Anne Marie Peatrick, ce recours au critère de l'ainesse ou de séniorité révèle le caractère très lignager de la société.

En somme l'organisation politique et sociale des Gikuyu comme dans beaucoup de sociétés africaines était fondée sur le système de groupes d'âge. Une des fonctions de ce système était de "créer des conditions de la concorde et de la solidarité" (Serge Tornay 1985 : 157).

Il y avait donc deux éléments importants dans le système de grades d'âge des Gikuyu. Premièrement, grâce à ce système, à chaque homme était attribué un statut social et un rôle à l'égard des autres membres de la communauté. En outre, ce système permettait à chaque individu d'avoir un groupe d'individus plus au moins égaux (du même âge ou presque) avec qui il pouvait s'associer pour un soutien et une aide dans diverses activités de la société. Deuxièmement, ce système permettait à tous les membres de la société gikuyu de vivre ensemble dans un même système social global, fonctionnant avec harmonie.

D. LES GENERATIONS.

Nous avons dit précédemment que la classe des aînés notamment ceux de premier et deuxième grade formaient la génération au pouvoir. Ceci suggère qu'il y en avait une autre qui n'était pas au pouvoir ce qui nous conduit à une analyse du système générationnel et de son rapport avec les inégalités sociales dans la société gikuyu pré-coloniale.

Les Gikuyu avaient un système générationnel avec des noms cycliques et des divisions générationnelles. Dans ce système un homme était recruté à l'opposé de son père. Ces divisions réglementaient le pouvoir politique au sein des groupes ou des "grades d'âge". Nous considérons l'organisation générationnelle comme un système parce que les individus y étaient recrutés (par le biais de la naissance) pendant des périodes précises et le passage d'une génération à l'autre se faisait en groupe.

Les Gikuyu avaient (et ont) deux générations : Maina et Mwangi. Au cas où l'égo était de la génération des Mwangi, son père appartenait à celle de Maina. Les enfants de l'égo étaient donc de la génération de Maina. C'est-à-dire qu'un homme était recruté à l'opposé de son père et dans la même génération que son grandpère.

Parlant de ce phénomène des générations ou "moitiés

tribales" des Gikuyu, Buijtenhuijs (1971:27) dit : "A l'origine, la division entre maina et mwangi a dû être une division entre deux générations purement biologiques, celle des pères et celle des fils. Mais pratiquement dès le début, l'espacement des naissances au sein d'une même famille et entre familles différentes a dû commencer à fausser l'opposition biologique initiale. Par l'accumulation de ces hasards, renforcés encore par la polygamie qui donne souvent lieu à des différences d'âge beaucoup plus accusées entre les fils d'un même père, une évolution s'est produite aboutissant à la situation confuse de la fin de 19^e siècle, où les générations étaient toujours biologiques au sein d'une même famille, mais contemporaines et "sociologiques" vues sur le plan de la société en général."

Ce système générationnel était tel que les groupes d'âge étaient organisés de telle sorte qu'il y avait des liens précis entre un homme, son grandpère et ses petits-enfants. La division de la société en deux générations était telle qu'un homme entraînait dans la génération de son grandpère ce qui fait qu'il se trouvait en contradiction structurelle avec celle de son père et de son propre fils.

Du point de vue symbolique, les petits-enfants appartenaient au même groupe d'âge que leurs grands-parents. Les Gikuyu appellent grandpère guuka et grandmère cûcû. Le nom donné au premier enfant mâle et celui de son grandpère du côté

paternel. De la même façon le deuxième enfant mâle porte celui de son grandpère du côté maternel. Ces enfants participent au nom de leurs grandpères aux cérémonies rituelles. Il en est de même pour les filles.

Etant donné l'autorité absolue que les grandparents ont au sein d'un groupe familial, lorsque les enfants leur rendent visite, ils donnent l'impression qu'ils ont avec eux des rapports comme s'ils étaient du même âge. Le grandpère (guuka) appelle son petit-fils wakine (mon égal) et sa petite-fille mûhiki wakwa (mon épouse). La grandmère (cûcû) appelle son petit-fils mûthuri wakwa (mon mari) et sa petite fille kairu (la femme avec qui je partage le même mari).

Ces rapports de plaisanterie entre les grandparents et leurs petits-enfants se retrouvent dans beaucoup de sociétés africaines. Le point de plaisanterie c'est de prétendre ignorer la différence d'âge entre ceux-là et ceux-ci. Grâce à cette familiarité privilégiée, les petits-enfants peuvent taquiner leurs grandparents avec impunité.

Parlant de ce caractère institutionnel des sociétés africaines, Radcliffe Brown (1968:176) dit : "Les grandparents et les petits-enfants sont unis par la parenté, mais séparés par l'âge et la différence sociale résultant du fait que les grandparents se retirent peu à peu d'une totale participation à la vie sociale de la communauté où entrent leurs petits

enfants. L'individu subit les multiples contraintes découlant des devoirs envers les parents de sa propre génération et envers la génération de ses grands-parents, tandis qu'une parenté de simple amitié relativement libre de contrainte l'unit habituellement à ceux de la deuxième génération ascendante, ses grands-parents et apparentés collatéraux. Dans ce cas aussi la parenté à plaisanterie permettra d'ordonner une relation associant disjonction et conjonction sociales".

Nous pouvons considérer le système générationnel comme un moyen de masquer les conflits au sein de la structure sociale. On sait que dans un groupe familial, le père a une grande autorité sur le fils. En tant que chef de famille et propriétaire du troupeau familial, son consentement était nécessaire pour qu'un fils puisse se marier. Il y avait donc dans la société gikuyu une préséance générationnelle issue de l'âge et que Serge Tornay (1985 : 156) qualifie de "séniorité". La relation entre le père et le fils était celle d'autorité. Le prix de la désobéissance est une faute qu'on ne pouvait effacer que par une cérémonie de purification appelée thahu.

Ce phénomène de préséance générationnelle existe dans beaucoup de sociétés. Il est fréquent de constater qu'on marque de respect non seulement au père mais aussi, à tous les parents de la première génération ascendante. Chez les Gikuyu, un fils devait (et doit) respecter tous les hommes de la classe

d'âge de son père et leurs épouses.

Radcliffe Brown (1968 : 175-176) pense qu'en dépit du fait que cette relation d'autorité entre les membres de la génération de pères et ceux de la génération des fils a une fonction sociale importante sur le plan du maintien de la discipline dans la société, elle contient aussi un élément d'inégalité. Selon lui : "Pour que se maintienne une tradition transmise d'une génération à la suivante, il faut qu'elle s'appuie sur une autorité. Par conséquent, on reconnaîtra habituellement que les membres de la génération précédente détiennent l'autorité et exercent une certaine discipline. Il en résulte que la relation entre des personnes de deux générations contient généralement un élément d'inégalité, les parents et ceux de leur génération étant dans une position de supériorité vis-à-vis des enfants qui leur sont subordonnés. Exiger que le fils manifeste du respect à son père permet de maintenir l'inégalité de la relation du père à son fils. Celle-ci est asymétrique"

En effet, cette relation d'autorité entre le père et le fils conduit souvent à la subordination de ce dernier. Cependant, au cas où le père abusait de son autorité, le fils pouvait contester une telle injustice en s'appuyant sur le soutien de ces compagnons de classe d'âge et de génération. Dans ce cas-là, nous pouvons dire que le système générationnel était un régulateur des tensions sociales (voir par exemple

Serge Tornay 1985 : 157)

Signalons qu'il est difficile de dire avec précision quand le système générationnel fut adopté chez les Gikuyu. Sans préciser la période de son apparition Anne Marie Peatrick (1985 : 69) dit que ce système des Gikuyu est apparenté à celui des Mbeere, des Meru et des Zanaki. Il apparait cependant que le système générationnel que les Gikuyu appellent mariika (sing. riika) était déjà un phénomène de leur société au milieu de 17^e siècle (Muriuki 1974 : 111-116).

Nous avons dit précédemment que le passage du pouvoir d'une génération à l'autre s'effectuait par une cérémonie rituelle appelée itwika. Ce terme vient du mot twika qui signifie "se séparer" ou "se casser". Au cas où une génération n'avait pas participé à cette cérémonie, ces membres ne pouvaient pas faire initier leurs enfants jusqu'à ce qu'ils aient payé des droits spéciaux aux membres de la génération au pouvoir (Leakey 1977 : 27).

Pour s'adresser aux membres de cette dernière, les membres de la génération qui allaient accéder au pouvoir utilisaient le terme baba (père). Le baba par génération appelait un homme de cette dernière mûru ou mûriû wakwa (mon fils). Si nous acceptons la thèse de Radcliffe Brown (1968) selon laquelle la relation entre parents et enfants est un lien de domination et de subordination, nous pouvons conclure aussi que celle de ces deux générations évoquées ci-dessus était aussi une relation d'inégalité sociale.

II. LES CHEMINS DE L'INEGALITE

A. La question foncière.

"Dans toute société, les rapports de puissance se fondent sur le contrôle des biens réels et sur l'accès aux moyens de production" (Leach, 1972 : 170). Or, chez les Gikuyu la terre est appréciée depuis la nuit des temps comme le bien réel le plus sûr et le moyen de production le meilleur. Ce qui souligne bien si besoin en était le caractère agricole de cette société.

En principe, la société gikuyu possédait (et possède) une structure lignagère (donc théoriquement égalitaire). Mais en pratique ce système lignager au regard de la tenure foncière entraînait des inégalités sociales. Etant donné que chaque mbari (lignage ou sous-clan) était propriétaire d'un githaka (domaine familial), on peut théoriquement au moins, envisager que ce système lignager produisait des inégalités sociales par le jeu de la tenure foncière. Dans son aspect d'appropriation, la tenure foncière se présente comme un jeu. Pour l'appréhender et l'analyser, voyons d'abord comment les membres de cette communauté acquéraient des terres.

Avant leur occupation, la région occupée par les Gikuyu aujourd'hui était habitée par une ou quelques tribus de chasseurs. Selon Muriuki (1974 : 37-39), les Gikuyu étaient précédés par deux groupes distincts à fortes affinités : les

Gumba et les Athi/Ndorobo. Cette hypothèse concorde avec celle de Routledge (1910 : 3) qui nous apprend que ces deux groupes vivaient dans la forêts avec comme abris des "grottes" qu'ils avaient creusées.

On sait très peu de choses sur ces deux groupes ethniques. Néanmoins, la reconstruction historique et la littérature disponible nous permettent de dire que le premier groupe à être en contact avec les pionniers Gikuyu était celui des Gumba qu'on appelait aussi Maitho-ma-chiana ("les ennemis des enfants" ou "les petites personnes brutales"). Dans un autre sens, maitho-ma-chiana veut dire "les yeux des enfants" ou les "personnes qui vous regarde comme un enfant" (Routledge 1910 : 3).

Il est rapporté que les Gumba étaient des chasseurs de petite taille qui ressemblaient aux pygmées. Ils mesuraient entre 60,96 centimètres et 1,37 mètres, mais ils étaient cependant robustes et ingénieux. Ils vivaient de la chasse et de la cueillette. Mais ils travaillaient aussi le fer (1). Ils n'étaient pas nombreux et leur habitation étaient dispersée, comme leur culture elle-même l'exigeait. Il est probable aussi que leur unité sociale ait été la famille et non

1. Il est probable que les Gikuyu aient appris le travail du fer auprès des Gumba.

pas le clan ou le groupe local.

Par conséquent ils étaient plus vulnérables aux conquêtes de l'étranger, et notamment aux envahisseurs Gikuyu qui étaient de grande taille et vraisemblablement mieux organisés sur le plan politique et l'art de la guerre. En dépit de cela, il paraît que la pénétration gikuyu dans les forêts des Gumba s'est effectué paisiblement.

Les Gikuyu étant des agriculteurs et éleveurs, l'entrée dans le pays des Gumba les a forcés à s'addonner à la culture vivrière, qui leurs (les Gumba) était étrangère. Dans son article publié dans Africa Today Westermann (1) dit : "Les pygmées et les Boschiman sont toujours désavantagés par rapport à la race noire à cause de leur sous peuplement, l'infériorité de leur culture, et leur mode de vie qui non seulement est instable mais aussi évite autant que possible, d'avoir des contacts avec les étrangers. Leur mode de vie d'auto-subsistance exige des vastes espaces, et ceux-ci leur sont amputés considérablement par les nouveaux venus..... il paraît qu'ils sont incapables de s'adopter aux nouveaux modes de vie"

Par ailleurs, certains auteurs pensent que le

1. Cité par Lambert 1950

développement de l'agriculture gikuyu est largement due aux contacts avec les groupes couchitiques qui auraient précédé leur occupation. C'est le cas par exemple de Philippon (1984:72) qui dans son article "Gens des bananeraies : contribution linguistique à l'histoire culturelle des Chaga du Kilimanjaro, Tanzanie"(1) attribue "le développement initial de l'agriculture en Afrique Orientale à des groupes couchitiques, qui auraient précédé de longue date les peuples bantous et nilotiques. Les traits culturels couchitiques, qui apparaîtraient à l'état de substrat dans tous les groupes bantous et nilotiques résidant actuellement au sud de l'Ethiopie, à l'est du lac victoria et au nord du 6^e degré de latitude sud, sont les suivants :

- classes d'âge de type cyclique, caractéristiques des Galla ;
- tabou couchitique du poisson ;
- consommation du sang frais, tiré du cou des bovins avec une flèche spéciale ;
- présence de castes méprisées de forgerons ;

1. Cité par Serge Tornay 1985.

- circoncision et excision.

Ces groupes couchitiques installés essentiellement dans les montagnes pour des raisons écologiques, auraient été envahis au sud par des peuples bantous (les actuels Kikuyu, Kamba, Chaga, Asu, etc.) et au Nord par des Nilotes (surtout les Nandi et les Maasaï) et se seraient entièrement fondus dans la masse des envahisseurs. D'où les ressemblances culturelles importantes entre les peuples cités - exception faite, j'imagine, des traits indubitablement dus à la prééminence culturelle des Maasaï, au cours du siècle dernier".

Quant aux Gikuyu eux-mêmes, il est certain qu'ils avaient émigré d'un pays à l'est ou sud-est du Mont Kenya. Routledge (1910:12) dit qu'ils sont totalement ou partiellement des rejetons de la tribu Kamba, dont le territoire se situe au sud-est. H.E. Lambert est arrivé à la conclusion qu'ils "faisaient partie d'un mouvement général d'une tribu ou d'une fédération des tribus pré-Nyika, pré-Kamba du Nord du fleuve Tana près de la côte (région de Shungwaya)". Certes, les Gikuyu et les Kamba ont beaucoup de traits culturels en commun. Un des tout premiers administrateurs britanniques au Kenya Sir H.H. Johnstone suggère que la racine fondamentale du nom de la tribu gikuyu est kuyu "poisson", parce qu'il avait entendu le nom qui leur était donné comme étant ikuyu, ou Gikuyu, ou bien kikuyu. Il remarque que chez les Kamba kuyu veut dire 'poisson' et que celui-ci est peut-être un nom ou surnom

associé à un totem tribal qu'on a oublié. Le fait que les Gikuyu ne consomment pas de poisson donne raison à cette hypothèse, surtout si les Gikuyu avait immigré de l'est où ils devaient avoir vécu à la côte où près d'une grande rivière (1).

La poussée démographique des Gikuyu les a contraints à immigrer tant vers le Nord, le Sud, que l'Ouest. La quasi-totalité de l'actuel district de Nyeri où ont été faites nos enquêtes était déjà occupé avant l'immigration des Gikuyu vers le Nord dans le district de Kiambu vers les années 1750.

La meilleure image qu'on a de la façon dont les Gikuyu se sont installés dans leur pays d'origine (Murang'a) et leur immigration par la suite dans le district de Nyeri vers le nord et aussi vers le sud dans le district de Kiambu est peut-être

1. Il est possible aussi que l'exode des Gikuyu de la côte vers l'intérieur fut influencée par la desertification. Il est rapporté par un bon membre d'ethnologues que l'agression des Galla et la crainte d'être colonisés par les Arabes ont aussi joué un rôle dans ce processus d'immigration vers l'intérieur à partir du début de 14^e siècle. On estime que les Gikuyu étaient déjà installés dans la région connue sous le nom de Mukurwe wa Gathanga (considérée comme le foyer mythique) quelque part dans l'actuel district de Murang'a en 1575.

celle qui nous donne Routledge. Cet auteur fait la comparaison entre les Gikuyu et les acridiens et trouve une démarche commune. Il dit "The Akikuyu pushed on and on. Their progress was like that of locusts - the ranks at the rear, finding food exhausted, taking wing over the backs of the main body to drop to the ground in the forefront. And as locusts clear a sturdy crop, so have the Akikuyu cleared the forest" (1910 : 6).

L'interprétation politique de la tradition gikuyu rend difficile de dire avec précision quel a été le processus historique par lequel les Gikuyu avaient acquis des terres. Tout ce qu'on peut dire c'est que les pionniers avaient acquis leurs ithaka (sing. githaka) par défrichement des forêts vierges et transactions des terres déjà occupées. Cette dernière méthode d'acquisition est sujet à controverse parce que certains auteurs sont convaincus qu'à l'époque, il y avait suffisamment de terres et l'idée de l'achat n'aurait pas été concevable. Dans ce même ordre d'idées, Kenyatta (1938) nous dit qu'"A cette époque, le défrichage de la forêt constituait le seul critère absolu de propriété. En outre, Buijtenhuijs (1971 : 13-14) dit que "L'homme qui avait défriché la forêt, le fondateur du githaka devenait ainsi propriétaire terrien et exerçait le plein contrôle sur sa terre". Cette version de la méthode d'acquisition de terres est soutenue une fois de plus par Kenyatta (1938) qui dit : "A Nyeri et à Fort Hall (Murang'a) il n'y aurait eu aucune transaction de terres entre les Gikuyu et les Ndorobo, et même s'il y en avait eu, cela se

passait dans un passé lointain et la génération actuelle n'en aurait pas de traces. Très vraisemblablement il n'y avait de Ndorobo ni à Fort Hall ni à Nyeri."

Malheureusement, en dépit de ce que dit Kenyatta, nous ne pouvons pas complètement écarter l'hypothèse qu'il y avait des Ndorobo précédemment dans le pays actuellement occupé par les Gikuyu et que ses derniers avaient acheté leur droits fonciers aux Ndorobo.

Il est fort probable que quelques Ndorobo et Gumba se soient mariés avec des Gikuyu et qu'à la longue par les effets du mariage, ils aient partagé le même patrimoine génétique. Leur nombre étant minoritaire, ils ont été complètement assimilés par la population gikuyu.

Toutefois, il nous paraît plus correct de dire que les pionniers gikuyu n'avaient pas acquis leurs droits fonciers par l'achat mais plutôt par le défrichage de forêts vierges et aussi par un processus appelé kuuna (couper) qui consiste à réclamer des droits de chasse sur un domaine. Le domaine ainsi réclamé était communément appelé githaka kia mûtego (pl. ithaka cia mûtego) c'est-à-dire le domaine de chasse appartenant au mbari. Nous verrons dans la troisième partie de cette étude que cette dernière méthode d'acquisition des terres a un rapport exact avec les inégalités foncières qu'on trouve aujourd'hui entre les régions montagneuses marquées par la

culture du thé et les régions marquées par la culture du café. Les régions montagneuses notamment le long de la chaîne de montagnes d'Aberdare (Nyandarua) furent occupées plus tard que ces dernières. Leur occupation tardive tient aux conditions de relief, d'adaptation difficile des pratiques de cultures aux conditions de la montagne. La culture de millet, du maïs, des bananiers et de l'igname etc. aliments de base des Gikuyu n'est pas adaptée aux températures fraîches des montagnes.

Par ailleurs, l'occupation du plateau gikuyu s'est effectuée colline après colline et individuellement ou par petits groupes de familles. Ceux-ci furent rejoints par leurs parents, ou par des étrangers à leur lignage... Ainsi, le clan n'a jamais été une unité propriétaire de terres dans la société gikuyu. Les matûra (villages) et les ng'ongo (collines) furent occupées par des individus et des membres de mbari appartenant à des clans différents. Autrement dit, les clans n'ont jamais existé en tant qu'unités territoriales.

Quant au niveau de la tribu, il n'y a jamais eu de propriété foncière non plus. Ceci parce que la structure sociale des Gikuyu était organisée de telle sorte qu'il n'y avait pas d'autorité centrale pour toute la tribu. La seule chose qui existait était un sentiment d'appartenance à un territoire tribal que Kenyatta (1938) appelle bûrûri wa Gikuyu (le territoire des Gikuyu. Tous les Gikuyu sont censés appartenir au groupe de parenté de mbari ya Gikuyu na Mumbi (le

sous clan du fondateur Gikuyu et sa femme Mumbi) dont le githaka se trouvait à Mukurwe wa Gathanga dans le district de Murang'a.

Selon leur système de parenté patrilinéaire, l'héritage des biens est le privilège des membres mâles du mbari. D'ailleurs, tous les hommes qui obtiennent une femme par le paiement de prestations de mariage ont droit sur leurs enfants. L'homme, sa femme et ses enfants constituent un nyumba (famille restreinte). Toutefois, le nyumba n'appartenait pas automatiquement à un mbari. Pour ce faire, un homme ou un nyumba devait avoir un githaka. Autrement dit, en dépit du fait que tous les Gikuyu appartenaient au mbari de Gikuyu et sa femme Mumbi, un individu n'appartenait à un lignage spécifique que lorsqu'il avait des droits de propriété soit sur son propre githaka soit au sein d'un mbari propriétaire. Dans le cas contraire, il n'appartenait qu'à un nyumba ou à un mûhiriga (clan). Dans ce dernier cas, il pouvait théoriquement appartenir à un lignage mais puisque celui-ci n'avait pas de terres, il n'y était pas lié par des liens de parenté. Autrement dit, il était nécessaire d'avoir des droits de propriété pour appartenir à un lignage spécifique.

Une idée de base des Gikuyu était que la terre était non seulement un moyen de subsistance mais qu'elle était aussi une personne, représentant les ancêtres, la mère ou des enfants encore à naître. Cette conception de la terre était exprimée

dans les liens unissant les individus qui possédaient un githaka. Elle définissait leurs obligations entre eux. Le mbari était donc composé de ses membres et du githaka. Celui-ci et ceux-là étaient deux faces de la même personne, à savoir, le lignage.

A cause de la poussée démographique, le pays gikuyu fut vite surpeuplé. Les gens commencèrent à émigrer vers l'extérieur pour occuper des régions qui auparavant ne faisaient pas partie du "territoire tribal". Cette migration eut lieu pendant la génération connue sous le nom de ciira dans la première moitié du 18^e siècle. L'occupation gikuyu de la division administrative d'Othaya où nous avons fait nos enquêtes, avait eu lieu pendant la génération appelée cuma (metal) entre la fin de 17^e siècle et le début du 18^e siècle. (Muriuki 1974 : 68).

Si la poussée démographique fut la raison principale de cette migration à la recherche de terres, il y en eut aussi d'autres. Une étude des systèmes généalogiques de mbari nous permet de dire qu'il y avait aussi des conflits sociaux entre les membres du mbari, ou des individus qui se soustrayaient à la justice ; les aventuriers à la recherche d'un environnement nouveau ; la crainte de la magie ; des calamités naturelles telle que la sécheresse et la maladie.

Lorsqu'une partie du mbari s'était séparée, elle formait un lignage autonome avec une nouvelle appellation ou bien elle gardait le nom de son mbari d'origine.

Au début, le fondateur d'un mbari acquérait un githaka à titre privé. S'il était marié, il donnait à chacune de ses épouses l'usufruit d'une partie de ses terres. Après sa mort, le domaine était partagé entre tous ses descendants mâles les femmes étant exclues de l'héritage des terres. A partir de ce moment-là, le githaka devenait la propriété du mbari et non pas d'un individu. Il cessait donc d'être le githaka du fondateur X et devenait le githaka du mbari de fondateur X. Tous les fils mariés que Bates (1983) appelle les "agents sociaux qui contrôlent le travail" dans les familles (unités de production) pouvaient désormais faire valoir leurs droits sur le domaine. Ils se partageaient le githaka tout en laissant une partie à leurs frères cadets. D'autre part, ces fils "étaient tenus de laisser à leur mère jusqu'à sa mort l'usufruit de la terre qu'elle cultivait avant la mort de son mari ; usufruit dont bénéficiaient également les soeurs pas encore mariées" (Buijtenhuijs, 1971 : 14).

Par ailleurs en dépit du partage du githaka entre les héritiers mâles, celui-ci continuait d'être considéré comme une unité. Celle-ci était administrée souvent par le fils aîné de la première femme du fondateur, et parfois par un des fils nommé par les autres en fonction de sa sagesse. Cet

administrateur était connu sous le nom de mûramati (gestionnaire ou gardien). C'est à lui qu'incombait le rôle de la gestion de githaka du mbari même s'il laissait aux autres héritiers mâles tous les droits sur les terres qu'ils cultivaient. De leur côté ces derniers ne pouvaient ni vendre des terres ni prendre des tenanciers sans l'accord du mûramati (1). C'est peut-être la raison pour laquelle Buijtenhuijs conclut que le mûramati était "le symbole de l'unité du githaka". Certes, celui-ci ne jouissait d'aucun privilège en matière de culture ou de construction. Toutefois, il était différent du reste de membres de mbari, au moins sur le plan social dans la mesure où étant le nouveau chef du mbari, il héritait à lui seul du statut et de l'autorité du fondateur. Non seulement il détenait le droit de veto final sur les terres utilisées en commun et sur l'admission de tenanciers à bail, mais il avait la charge des veuves et des filles du fondateur décédé. Selon Leakey (1977:14) le mûramati avait "autant de pouvoir autocratique que le fondateur lui-même". La seule

1. C'est la personne qui continuait à administrer la totalité du githaka après la mort de son propriétaire ou fondateur. En effet, on peut aussi traduire ce nom comme gardien ou administrateur car, ce rôle qui bien souvent incombait le fils aîné (de la première femme), était exécuté de la part de tous les membres du mbari.

différence entre eux était le fait que le premier pouvait être destitué de son poste s'il déplaisait à ses co-héritiers.

i) Le partage des terres

Nous avons précédemment analysé les inégalités entre les sexes et les raisons évoquées pour les justifier. Il nous reste à montrer comment le système du partage des terres entre les héritiers mâles produisait des inégalités sociales. Dans le chapitre consacré au mariage nous avons dit que les Gikuyu étaient pour la plupart polygames. Par conséquent, il y avait dans chaque mbari plusieurs nyumba (unité familiale ou segments) chacun ayant à sa tête une des épouses du fondateur. Au moment du partage du githaka, l'exploitation de chaque épouse était considérée comme une unité séparée. Or, chez les Gikuyu, l'héritage était transmis par la mère qui cédait sa part de la propriété à ses belles-filles au fur et à mesure que ses fils se mariaient. (Middleton 1965).

Prenons un cas hypothétique pour montrer les inégalités foncières et par la suite sociales qui en résultaient. Supposons que le fondateur ait un githaka d'une superficie de quatre cents hectares et trois épouses A, B et C. Supposons aussi que ces trois épouses aient respectivement six, quatre et deux fils. Supposons également qu'avant sa mort le fondateur ait donné à chacune de ses trois épouses 110 hectares laissant le reste 70 hectares pour l'élevage collectif et le bois de la

part de tous les membres du mbari. Si chacune des épouses se laisse 20 hectares pour sa culture, il en reste 90 hectares chacune pour partager parmi ses fils.

Dans le cas de l'épouse A, chacun de ses six fils aura 15 hectares. Les quatre fils de l'épouse B auront 22,5 hectares chacun. Les deux de l'épouse C auront 45 hectares chacun. Autrement dit chacun des fils de l'épouse C héritera à une partie du githaka qui sera trois fois plus grande que celle de chacun des fils de l'épouse A! Ceci implique que même s'il y avait une égalité foncière entre les frères utérins qui héritaient de parts égales, tous les fils du fondateur nés de mères différentes n'héritaient pas toujours, eux, de parts égales.

Il est même probable qu'il puisse y avoir des fils entièrement déshérités. Selon les données dont nous disposons, si un fils avait insulté sérieusement son père celui-ci pouvait le déshériter entièrement en proférant un kîrumi (malédiction) sur la terre du fils. Aucun enfant qui avait reçu une telle malédiction ne pouvait la négliger sous peine de mort. Les Gikuyu disent que : "Gûtiri kîrumi kîûru ta kîa mûciari wa muûndu" c'est-à-dire qu'il n'y a pas de malédiction qui soit aussi grave que celle des parents. Toutefois, dans un cas normal, un père ne déshérite pas un de ses fils.

D'autre part, il existait un système selon lequel un père pouvait donner de son vivant une partie de son githaka à un de ces fils. Dans ce cas, ce fils avait un avantage par rapport à ses frères car, il pouvait hypothéquer ses terres pour avoir des crédits sous forme de bétail. Son statut constitue l'ébauche d'un nouveau lignage dû à sa qualité de propriétaire exclusif. Par contre, les autres frères ne pouvaient ni jouir du même statut ni avoir des crédits. Cela parce qu'ils vivaient sur les terres de leur père et ils ne pouvaient ni hypothéquer celles-ci pour avoir des crédits ni réclamer les droits de propriété.

Par ailleurs, à cause de la grande superficie de quelques uns d'ithaka (domaines de mbari) et de l'organisation sociale des Gikuyu qui exigeait l'existence des terres communes pour l'élevage et le bois de chauffage, il y avait parfois une grande partie du githaka réservée pour les besoins futurs. L'accès à des terres dans cette partie était l'objet des concurrences entre les nyumba (unités familiales) du mbari. Quelques unes d'unités familiales cherchaient à s'approprier plus des terres dans cette partie du domaine en augmentant le nombre de ces membres. Cela se faisait soit par le billet des mariages multiples soit par un recrutement massif des Ahoi (tenanciers). Le pouvoir numérique ainsi acquis permettait à ces nyumba d'avoir plus de pouvoir politique et économique que les autres. Cela parce que non seulement ces unités familiales avaient plus de pouvoir au sein de conseils, mais l'avantage

qu'elles avaient sur le plan de la main d'oeuvre les permettait d'avoir plus de production que les autres.

Cette methode d'acquisition du pouvoir politico-économique par quelques unités familiales au sein du mbari était le contraire du principe d'égalité entre tous les nyumba en matière d'accès aux réssources du mbari. Il est probable que cette inégalité entre les nyumba ait été à la source de beaucoup de conflits sociaux au sein de mbari. Ces conflits conduisaient à une partition du mbari d'où l'immigration des quelques segments de lignage vers d'autres mbari éloignés notamment ceux du district de Kiambu.

Toutefois, cette immigration se heurtait à plusieurs facteurs dont nous n'analyserons que deux d'entre eux. Le premier était le refus d'un bon nombre de Gikuyu de quitter le githaka du mbari pour aller s'installer ailleurs. Les conséquences étaient graves parce qu'après deux ou trois générations, selon la taille de la propriété, le githaka devenait une propriété de pièces disparantes de parcelles de toute forme et taille. Dans ces conditions, les inégalités sociales étaient peut-être plus ressenties que quand il y avait suffisamment des terres.

Ce refus d'immigration évoqué ci-dessus est du peut-être à ce que Gourou (1954 : 322) appelle l'enracinement et l'attachement du paysan gikuyu à la terre familiale qu'on

considérerait comme étant "sacrée en tant qu'intermédiaire entre les vivants, les ancêtres et les enfants encore à naître" (Buijtenhuijs, 1971 : 13). Lambert (1950 : 126) dit que ce phénomène se trouve chez tous les peuples bantous parce que "La doctrine fondamentale de l'ordre social des Bantous est une continuité spirituelle à travers toutes les générations de la parenté patrilinéaire ou matrilinéaire. (voire dans toutes les deux), et cette continuité dans les tribus où la correspondance terre - parenté s'est déjà développée, implique normalement une volonté de continuer à vivre sur la propriété familiale".

Dans son article intitulé "An outline of the Native Conception of Education in Africa" (1), A.W. Hoernlé (2) parle aussi de ce phénomène de l'enracinement à la terre familiale et dit : "Nous devons nous souvenir que les esprits de ceux qui sont morts sont étroitement liés au système social en tant qu'esprits ancestraux, qui continuent à être une partie intégrale et intime du groupe social, constituant, pour ainsi dire, une extension solide du groupe dans l'au-delà, de sorte que la société est constituée, comme disent les Bakongo, de "tous ceux qui sont au-dessus comme au-dessous de la terre". Plus le nombre des ancêtres d'un groupe est grand et plus

(1) Celui-ci fut paru dans la revue Africa du mois d'Avril 1938.

2. Cité par Lambert 1950.

celui-ci peut remonter son arbre généalogique, plus son enracinement à la terre familiale est fort.

Un deuxième facteur restreignant l'immigration était le fameux kîrumi (imprécation). Selon la tradition orale il y avait eu un tabou qui interdisait aux Gikuyu de traverser la rivière Chania près de la ville de Thika. Cette rivière servait de frontière avec les Ndorobo.

Vers 1750, les Gikuyu commencèrent à immigrer vers le sud et à traverser cette rivière en dépit de l'interdiction. Il est bien probable que cette immigration avait été déclenchée par un petit nombre de Gikuyu qui achetaient les grandes propriétés appartenant aux Ndorobo. Le rapport annuel du district de Kiambu de 1942 dit que les achats des terres ndorobo "étaient naturellement faites par les Gikuyu qui avaient les moyens". Ce rapport conclut que le résultat fut l'affaiblissement presque totale du système communal originel des Bantous conduisant à ce qu'il appelle "l'aspect le plus sérieux de l'esprit d'individualisme chez les Gikuyu".

On peut se demander pourquoi les Gikuyu plus nombreux et plus puissants que les Ndorobo choisirent d'acheter les terres qu'ils auraient pu occuper par la force. D'après nos enquêtes et les publications disponibles nous apprenons que c'était seulement les terres qui faisaient partie du "githaka tribal" qui pouvaient devenir un githaka d'un mbari précis. Autrement dit seule la terre qui faisait partie du pays gikuyu

d'origine pouvait devenir le githaka d'un mbari. Cela signifie en effet que de nouvelles acquisitions ne pouvaient être faites que sur des terres inoccupées au sein de la tribu ou bien à l'extérieur de la tribu mais, dans ce dernier cas, la terre devait d'abord être convertie en githaka du mbari de Gikuyu et Mumbi. Dans ce cas, par une cérémonie d'adoption, les Ndorobo devaient d'abord devenir des Gikuyu et convertir leur terre en terre gikuyu avant que les transactions n'aient lieu. Les ancêtres des Ndorobo devaient d'abord être intégrés à ceux des Gikuyu pour que des transactions foncières se fassent.

La manière dont se déroulait la cérémonie d'adoption et la conversion des terres ndorobo en terres gikuyu ainsi que les transactions qui s'en suivaient sont l'objet d'un travail détaillé de Leakey (1977). La pertinence de ce travail nous dispense de toute analyse.

Dans son étude sur les Gikuyu, Buijtenhuijs (1971 : 16) dit : "Pour les Gikuyu, un territoire appartenant à d'autres personnes ne pouvait pas être acquis par la force, car ils étaient sincèrement convaincus que si les propriétaires antérieurs étaient spoliés, leurs esprits ancestraux empêcheraient les nouveaux occupants de réaliser leurs activités agricoles avec quelques chances de succès." C'est pourquoi les achats des terres ndorobo par les Gikuyu "nécessitaient pour être valables, des cérémonies rituelles compliquées. L'adoption réciproques des acheteurs et des

vendeurs était indispensable et permettait d'épaïser les esprits ancestraux ndorobo en les incorporant dans la famille des esprits ancestraux kikuyu...."

D'autre part, après le déroulement de la cérémonie d'adoption et des transactions de terres, la terminologie des liens entre le Gikuyu et le Ndorobo changeait. Dorenavant le Ndorobo appelait le Gikuyu baba (mon père) et l'épouse de celui-ci maitu (ma mère). Le Gikuyu et son épouse appelaient le Ndorobo qui vivait avec eux mûrû wakwa (mon fils).

Ainsi ces cérémonies rituelles convertissaient la terre ndorobo en terre gikuyu. De ce fait, le Ndorobo devenait mûrû wa maitû (frère) du Gikuyu au niveau de la tribu. Les deux ne devenaient pas "mûrû wa maitû" l'un de l'autre au sein d'un nyumba ou mbari spécifique. Ils n'étaient donc pas de frères sur le plan familial. De ce fait, ils pouvaient faire des transactions de terres interdites par la tradition gikuyu entre toutes les personnes qui avaient des liens de parenté. Ces liens reposaient soit sur le sang, soit sur le mariage, soit encore sur le mariage, soit encore sur la terre.

Si toutefois ces rituels avaient converti le Ndorobo en mbari mûrû wa maitû (frère de même mbari) avec le Gikuyu, il n'y aurait pas eu des transactions de terres entre eux. Pourquoi ?

Etant donné que les Gikuyu considéraient la terre comme une femme, la vente de celle-ci créait des liens de parenté entre deux familles de la même façon que le mariage. Le Gikuyu et le Ndorobo étant dans cette hypothèse des mbari mûrû wa maitû (frères du même mbari) ils devenaient endogames. Il ne pouvait donc pas y avoir des transactions de terres comme l'écrit Lambert (1950).

Par ailleurs, quand on analyse les termes employés par l'acheteur et le vendeur après les transactions, on s'aperçoit que par cette cérémonie d'adoption les deux frères n'étaient pas situés à un niveau d'égalité. Le Ndorobo utilisait les termes baba (mon père) et maitû (ma mère) pour faire référence au Gikuyu. Nous pouvons donc dire que par la vente de sa terre le Ndorobo devenait un ndungata (serf) de l'acheteur gikuyu tandis que ce dernier devenait le gitonga (seigneur) et donc le baba (père) de celui-là. Derrière ce vocale de frère tribal, nous décelons une stratification sociale sous tendant la position d'un gitonga (seigneur) d'un côté et de l'autre celle de ndungata (serf).

Dans l'exposé qu'il a fait aux membres d'"Economics Club of Kenya" en avril 1955, et intitulé "The Economics of Kikuyu Tribal Life", Leakey dit que la cérémonie d'adoption était vitale avant que des transactions de terres n'aient lieu entre les Ndorobo et les Gikuyu. Plus tard dans son magnifique travail publié à titre posthume en 1977, il dit que cette

cérémonie donnait au Gikuyu concerné un double statut. C'est ainsi qu'il devenait "mwathi" parce qu'il était devenu le propriétaire et le maître de la terre qu'il avait achetée. On voit ainsi comment ces transactions entre Ndorobo et Gikuyu ont pu avoir contribué à l'accumulation des biens et à la différenciation sociale, et qu'elles ont du profiter surtout à ceux qui étaient déjà riches. Il est certain que tous les Gikuyu ne pouvaient avoir les moyens nécessaires pour acheter les grandes propriétés des Ndorobo (1).

Trente à quarante chèvres ou moutons constituaient le cadeau qu'un Gikuyu donnait généralement au Ndorobo après la cérémonie d'adoption. Ce don était suivi par un autre cadeau de dix chèvres et moutons et par ndûrûme ya taatha (agneau pour le contenu de l'estomac). Celui-ci était utilisé pour la cérémonie de bornage. Toutes ces chèvres et ces moutons qu'au total (entre quarante et cinquante) n'étaient que des cadeaux et ne faisaient pas partie du prix de la terre.

Etant donné que normalement le prix devait être plus important que les cadeaux, nous pouvons déduire que celui-ci était considérablement élevé. Il est donc probable que les

(1) Quelques unes des propriétés des Ndorobo atteignaient dans les vingt kilomètres carré.

Gikuyu qui achetaient les terres Ndorobo et qui étaient les pionniers immigrés dans le district de Kiambu étaient pour la plupart des notables. D'autant plus que comme le dit Bullock (1972 : 702), puisque les transactions impliquaient l'adoption des Ndorobo par les Gikuyu, ceux-là préféraient être adoptés par ceux qui étaient riches et influents.

Cette hypothèse est soutenue par Leakey (1977 : 93) qui dit qu' "En période de sécheresse conduisant à l'immigration de gibier, les familles ndorobo manquaient de vivres. Elles allaient donc chez les Gikuyu pour chercher un homme riche qui pouvait leur donner des chèvres et des moutons et des produits agricoles en échange des terres".

Il n'est donc pas étonnant de constater qu'au milieu de 19^e siècle, la société était déjà divisée en deux classes distinctes : les propriétaires et les Ahoi (tenanciers à bail). Il paraît que la majorité des Gikuyu se trouvait dans cette dernière. Leakey (1956 : 168) nous dit que "même pas 50% n'avaient des propriétés privées. Il y avait très probablement plus de 50% qui étaient des Ahoi, tenanciers volontaires, qui espéraient qu'un jour eux aussi deviendraient des propriétaires". Le même auteur (1977) dit que l'évolution du système politique était la conséquence directe de l'évolution du système des tenures. Le nombre d'ahoi était sans doute considérable.

La différenciation entre les deux classes était encore plus marquée si des grandes superficies de terres étaient achetées par des riches Gikuyu. Leakey (1977 : 109) dit : "some of the large estates bought directly from the wandorobo and never subdivided by subsequent sales covered an area of up to twenty square miles. From this immense size downward to about fifty acres almost any intermediate size could be found. Really small estates of fifteen to twenty acres did not seem to have existed in the forest areas. Unless a man could afford to buy an area of at least fifty acres, he did not in old days, buy at all."

Si cela était le cas et nous n'avons pas de raisons d'en douter, il serait naïf de dire que la société gikuyu précoloniale était égalitaire. Certes, les propriétaires donnaient aux Ahoi des droits de culture et parfois aussi de construction sur leurs terres comme nous le développerons plus tard dans le chapitre consacré aux Ahoi. Ce système de tenure permettait à beaucoup de familles Ahoi d'avoir accès à la terre, élément principal d'une économie de subsistance. C'est peut être ceci qui donnait l'impression que la société était égalitaire. D'autant plus qu'il y avait des terres qui tout en étant des propriétés privées étaient accessibles à tous. C'est le cas par exemple des pâturages, des forêts réservées pour le bois de chauffage, des dépôts de sel etc.

Toutefois, lorsqu'on analyse le système des prêts ou de crédits de bétail dans lequel la terre était la seule caution, on voit mieux comment les inégalités sociales s'accrurent. Les Gikuyu qui voulaient des crédits sous forme de chèvres, de moutons et de bovins pour payer des prestations de mariage ou des amendes, des compensations d'homicide, ou acheter de nouvelles terres mettaient une partie de leur githaka en gage. (Leakey 1956 : 167 ; 1977 : 105-6 ; Lambert 1950 : 102-103). Parfois lorsqu'il s'agissait, d'un nombre considérable de bétail, on vendait carrément une partie du githaka.

Etant donné que les Ahoi n'étaient pas membres du mbari qui possédait le githaka, et qu'ils n'avaient pas de droit de propriété, ils ne bénéficiaient pas de ce système de crédit. Ils étaient donc défavorisés, voire marginalisés. D'autant plus que "la propriété foncière était l'essence même de la vie" et que les femmes et les terres "achetées" avec ces crédits contribuaient à accroître l'accumulation de richesse des membres du mbari, propriétaire. Buijtenhuijs (1971 : 18) nous le confirme en disant : "Il fallait payer les terres dorobo en chèvres, et certains Kikuyu n'étaient pas assez riches pour réunir la somme requise, tandis que d'autres, plus aisés, pouvaient se permettre d'acheter beaucoup plus de terres qu'ils n'en avaient besoin dans l'immédiat."

Ainsi l'existence de systèmes institutionnalisés de mise en gage des terres contre des prêts de bétail, aussi bien que

les transactions de terres soit entre les Gikuyu eux-mêmes soit entre eux et les Ndorobo, montrent que même au cours de 19^e siècle, la terre arable était une ressource que les Gikuyu n'avaient pas en abondance. En dépit de l'existence d'un système plus ou moins égalitaire du partage des terres parmi les membres mâles des lignages, il y avait des grandes inégalités foncières surtout entre les lignages, et entre les Ahoi et les propriétaires.

Jusqu'ici, nous avons considéré les droits fonciers gikuyu acquis par le biais de défrichage des forêts vierges, l'héritage et l'achat. Il nous reste à signaler qu'il existait d'autres méthodes par lesquelles quelques membres de la société gikuyu acquéraient des droits de propriété. L'une d'entre elle était le mariage entre les Gikuyu et les Ndorobo. Lorsqu'un Ndorobo se mariait avec une fille gikuyu, il donnait comme prestations de mariage une partie de sa terre. La terre ainsi donnée devenait la propriété du mbari gikuyu. Parfois, ce sont les Gikuyu qui se mariaient avec les filles ndorobo. Ils profitaient des liens de parenté pour avoir accès à la terre de leurs beaux-parents. Selon Muriuki(1974:78) quelques mbari grands propriétaires dans le district de Kiambu avaient acquis leurs domaines en se mariant avec les filles de familles ndorobo. Ce fut le cas par exemple de Waiyaki Hinga qui s'était marié à une femme ndorobo qui s'appellait Tiebo.

A noter toutefois qu'il ne pouvait plus avoir de mariage entre une famille gikuyu qui avait acheté la propriété d'un Ndorobo et la famille de ce dernier, les deux familles liées par la terre, étaient devenues des athoni (parents par alliance). Les liens de parenté par le biais de la terre interdisaient donc des mariages.

Par ailleurs, des familles gikuyu pouvaient acquérir des droits fonciers par le biais de compensations pour le meurtre d'un des leurs. Selon la loi coutumière des Gikuyu, de telles compensations se payaient en bétail, en particulier en chèvres. Toutefois, lorsque c'était les Ndorobo qui devaient payer les Gikuyu, étant donné qu'ils n'avaient pas de chèvres parce qu'ils ne pratiquaient pas l'élevage, on réglait leurs compensations en terre. Les Gikuyu acceptaient de recevoir une parcelle de terres à la place du bétail.

Soulignons qu'au cas où il arrivait à un Gikuyu de régler une compensation d'homicide en donnant une partie de sa terre parce que ni lui ni les autres membres de son lignage ne pouvaient réunir la totalité du bétail dû, il pouvait plus tard récupérer sa terre après avoir réuni le bétail qu'on lui avait demandé. Quant aux Ndorobo ils ne pouvaient jamais réunir suffisamment de bétail surtout parce qu'ils en consommaient beaucoup du fait que la viande était leur aliment de base. Le seul moyen pour un Ndorobo de se procurer du bétail et donc de

récupérer des terres aurait été d'hypothéquer encore une autre partie de sa propriété.

Nous avons déjà signalé que la société gikuyu pré-coloniale était divisée en deux classes distinctes : les propriétaires communément appelés ene ngũndũ (ceux qui possèdent des propriétés) et les tenanciers à bail, les Ahoi. Or, les Gikuyu reconnaissaient plusieurs types de tenanciers et la classe des Ahoi était elle-même constituée de membres dont les statuts étaient différents. Il est donc nécessaire de consacrer un paragraphe aux Ahoi. Ceci nous aidera à mieux saisir l'importance et la nature des inégalités sociales dans cette société par le jeu de la tenure foncière.

ii) Les tenanciers (AHOI)

Il a été dit précédemment que c'étaient les riches Gikuyu qui avaient acheté les domaines des Ndorobo dans le district de Kiambu. Or, pour des raisons diverses, telles que la sécurité et le besoin de main d'oeuvre pour défricher les nouvelles terres, ces propriétaires étaient accompagnés par des tenanciers qu'on appelle les Ahoi (sing. mũhoi). Le terme mũhoi tire son origine de la souche "hoya" (demander ou emprunter) et denote la personne qui demande à se servir de quelque chose. Dans ce cas, il denote la personne qui demande d'avoir des droits de culture sur une parcelle du githaka appartenant à une autre personne. Leakey (1977) dit que la

plupart de ces demandeurs étaient surtout des orphelins et des pauvres qui quittaient leur pays pour aller dans d'autres régions gikuyu pour "emprunter" des terres.

Il paraît que l'institution du mûhoi est apparue dans la société gikuyu à partir du moment où les terres défrichables commencèrent à être rares et au moment où il n'était plus possible de fonder un githaka par défrichage des forêts. Celle-ci est donc une institution relativement récente qui coïnciderait avec l'immigration des Gikuyu dans le district de Kiambu et l'acquisition des terres ndorobo qui s'ensuivit - c'est-à-dire à partir de la deuxième moitié de 18^e siècle. Normalement, un grand propriétaire était prêt à accueillir un bon nombre de tenanciers et à leur donner des droits temporaires de culture voire aussi de construction. Ceci parce qu'en dépit du fait que les tenanciers ne payaient pas une redevance spécifique, et que leurs contrats étaient établis uniquement à l'amiable, chaque mûhoi donnait une partie de sa récolte du propriétaire du githaka. Celui-ci recevait aussi une sorte de redevance en bière chaque fois que le mûhoi en produisait.

D'autre part, le mûhoi devait également au propriétaire non seulement de l'aide dans le défrichage des forêts, et la construction des huttes, mais il était tenu aussi d'offrir une chèvre ou un mouton quand le propriétaire en avait besoin soit pour des prestations de mariage de ses fils soit pour les

paiements des amendes. Au cas où le mûhoi refusait de participer ou de faire ses contributions sans raison valable, il courrait aussitôt le risque de perdre ses droits de culture et d'être expulsé. C'est peut-être pourquoi Buijtenhuijs (1971 : 17) conclut qu' "il entrerait donc un élément "féodal" dans le contrat d'un mûhoi, bien que l'obligation de servir le "seigneur" en temps de guerre n'existait point, comme dans le système féodal européen."

Les Ahoi n'étaient pas toujours des orphelins et des personnes sans terres. De même, les Gikuyu qui étaient propriétaires de petites parcelles devenaient parfois des tenanciers dans d'autres mbari qui possédaient des grandes propriétés des forêts vierges. Selon Leakey (1956 : 167 ; 1977 : 144), un bon nombre des Gikuyu appartenant aux mbari propriétaires dans les districts de Murang'a et de Nyeri renonçaient à leurs droits de propriété pour devenir des Ahoi dans les propriétés nouvellement acquises dans le district de Kiambu. Ils faisaient cela parce qu'ils croyaient qu'en travaillant sur les nouvelles terres, ils avaient plus de chance de réunir suffisamment de bétail pour acheter des terres et devenir propriétaires en propre qu'en restant sur les terres familiales déjà fatiguées. A noter aussi que sur les terres familiales la plupart de gens n'étaient que des copropriétaires d'un githaka. Par contre, lorsqu'il en achetait une, le nouveau propriétaire devenait fondateur ayant à lui seul tous les droits de propriété. C'est pourquoi les Ahoi

cherchaient à avoir suffisamment de bétail pour acheter des terres et devenir fondateurs de leurs propres sous-clans.

Mises à part ces raisons économiques, il y en avait trois autres pour lesquelles les gens pouvaient devenir des Ahoi. Lorsqu'un homme et les siens étaient fréquemment de victimes de maladies^{ou} de mort inexplicables, ils croyaient que c'était la terre sur laquelle ils vivaient qui ne leur était pas favorable. Au cas où ceci était confirmé par le mûndû-mûgo (guérisseur), ils quittaient le domaine familial pour devenir tenanciers dans le githaka d'un autre mbari. L'autre raison était les conflits survenus au sein d'un mbari dont les membres étaient co-propriétaires d'un domaine. Lorsqu'un homme se trouvait en désaccord avec les autres membres de son mbari, il finissait par partir ailleurs et devenir tenancier d'un riche mbari. La troisième raison était la fuite devant la justice. Un bon nombre de Gikuyu qui avaient commis des infractions à la loi quittaient leur région pour aller se réfugier dans d'autres régions de pays gikuyu en tant que tenanciers.

Les Gikuyu reconnaissaient plusieurs rapports de tenanciers basés soit sur des contrats verbaux soit sur les liens de status. Nous allons maintenant analyser ces deux catégories de tenanciers chronologiquement. Dans la première catégorie, c'est-à-dire celle des tenanciers contractuels se trouvaient trois types de tenanciers - le mûhoi (pl. ahoi) ; le mûthami (pl. athami) : et le mûgûri (pl. agûri)

a) Le mûhoi : C'était un tenancier qui avait droit de culture sur une parcelle de terre appartenant à un autre lignage. Leakey appelle ces tenanciers tantôt les "serfs" tantôt les "tenanciers-à-bail". Leurs contrats étaient établis sans paiement d'une redevance excepté un "tribut" de bière et les premières récoltes.

Dans l'ensemble, les ahoi étaient des jeunes gens appartenant au groupe d'âge des guerriers. Leurs préoccupation était surtout la défense et les razzias. Ils avaient une occupation lucrative et le moyen le plus facile pour se procurer du bétail. C'est pourquoi un bon nombre de Gikuyu acceptèrent de devenir des ahoi des propriétaires qui possédaient des propriétés près du rûteere (1) (frontière entre les Gikuyu et les Maasaï). La ruteere était considérée comme un lieu convenable pour s'enrichir en faisant des razzias chez les Maasaï.

En principe, les droits de culture d'un mûhoi étaient transmissibles par héritage mais les héritiers devaient renouveler leur demande auprès du propriétaire. Toutefois, le mûhoi ne pouvait ni avoir droit de propriété sur les terres

1. Pour des raisons de sécurité les Gikuyu laissaient une forêt comme frontière entre eux et les Maasaï.

qu'ils cultivaient ni prendre d'autres ahoi. En général, le mûhoi ne vivait pas sur les terres où il avait droit de culture.

Il pouvait terminer son contrat en cessant de faire la culture sur la parcelle qui lui avait été attribuée. D'autre part, il pouvait être expulsé du githaka après avoir pris les récoltes sur pied.

b. Le mûthami, était un mûhoi qui avait en plus les droits de construction. Il était donc un tenancier résidant et faisant la culture sur des terres appartenant à un autre lignage. Le mot mûthami vient de la souche "thama" (déménager) et signifie l'individu qui déménage avec sa femme et ses enfants pour vivre ailleurs. Comme le mûhoi, le mûthami n'avait pas droit de propriété et son contrat pouvait être rompu par démolition de sa hutte. Les droits de culture et de construction dont il jouissait étaient contrôlés par le mbari qui possédait le domaine.

c. Le mûgûri - était l'homme qui avait acquis des droits temporaires de propriété contre un crédit ou prêt du bétail. Le mot mûgûri (acheteur) vient de la souche "gûra" (achete) et signifie celui qui a eu les droits sur une parcelle contre un crédit ou prêt de bétail fait au propriétaire. En général c'est le propriétaire qui demandait la transaction pour avoir du bétail. Comme dans le deux cas précédents les droits d'un

mûgûri étaient transmissibles par héritage. Toutefois aucun mûgûri ne pouvait vendre ce qui lui avait été confié à un tiers sans l'accord du mbari propriétaire. C'était seulement quand celui-ci ne pouvait pas récupérer cette terre que le mûgûri pouvait la vendre à un autre lignage.

La deuxième catégorie des rapports nés de la ténure était celle où les droits étaient basés sur les liens de status. Ces droits font partie d'un complexe de droits et d'obligations constituant les rapports de muthoni ; mwendia rûhiû ; mûchiarwa, ndungata, et njaguti.

a. Le muthoni (pl. athoni) -C'est le rapport par lequel le beau-père donnait à son gendre les droits de culture sur une partie de sa propriété (contrairement à la coutume concernant le mariage patrilocal). Bien évidemment, ces droits n'étaient pas héréditaires. Selon Cowen (1972 : 3) les liens d'affiliation entre le "muthoni muhoi" et ses beaux-parents, lui donnaient une sécurité parce qu'il était difficile pour ceux-ci de ne pas considérer son mûthoni comme ayant le contrôle direct de la parcelle donnée. C'est ainsi que jusqu'au moment des crises foncières des années trente, un bon nombre des Gikuyu de familles pauvres dans la division administrative de Mathira du district de Nyeri avaient acquis des droits fonciers. Certes, ces droits dépendaient de mariage et des rapports de parenté consécutifs.

Signalons qu'il est difficile de traduire le terme mûthoni. Littéralement celui-ci signifie un "étranger", mais, il peut signifier un "ami". Le mûthoni est donc un étranger bien accueilli. Le même terme est utilisé pour faire allusion à tous ceux qui sont liés par le biais d'une femme.

D'autre part, la vente d'une terre d'un lignage à un autre créait aussi des rapports d'athoni entre les deux lignages. Ces rapports interdisaient les mariages entre les deux lignages. Le groupe constitué des segments d'une terre et qui formait un lignage était ainsi exogame et ces membres devaient chercher leurs femmes à l'extérieur. Le modèle de résidence qui en résultait était donc strictement viri-local et les membres n'avaient pas de lien de parenté maternelle dans leur itûra (village).

b. Le Mwendia rûhiû (pl. endia hiû) c'est-à-dire celui qui vend son épée. Dans le chapitre consacré au mariage nous avons évoqué la tradition gikuyu d'après laquelle une veuve pouvait prendre un amant avec qui elle avait des enfants. Ceux-ci appartenaient au mbari actuel de leur mère, c'est-à-dire celui de son mari décédé. Cet amant qui était le géniteur des enfants, était appelé mwendia rûhiû. Celui-ci avait les droits d'occuper une partie du githaka appartenant au mbari de la femme.

Selon Lambert (1950 : 105) un Gikuyu pauvre qui ne pouvait pas payer les prestations de mariage pouvait aussi avoir le statut d'un mwendia rûhiû. Celui-ci pouvait devenir un père legal par le biais d'un mariage matrilocal en allant vivre chez les parents de son épouse. On lui donnait alors des droits de culture et d'occupation d'une partie de la propriété de ce mbari. Les enfants issus de ce mariage appartenaient eux aussi au mbari de la femme. Toutefois, contrairement à la première catégorie de mwendia rûhiû évoquée ci-dessus, celui-ci avait la possibilité de changer son statut plus tard en payant les prestations de mariage, rendant ainsi son mariage patrilinéaire. Il pouvait alors quitter le githaka du mbari de son épouse.

c. Le statut d'un mûciarwa, c'est-à-dire de la personne qui était "née à nouveau" ou adoptée, apparaissait de la relation entre un riche propriétaire gikuyu et un homme pauvre qui n'avait pas de droits de propriété. C'était souvent un étranger venant d'une autre partie du pays gikuyu et qui se faisait adopter par un gitonga kiene ngûndû (un riche propriétaire). Celui-ci lui donnait une de ses filles comme épouse après quoi il avait droit d'occuper une partie du githaka de son père adoptif. Kenyatta (1938 : 22) dit que les enfants d'un muciarwa appartenaient au mbari qui l'avait adopté et que ceux-ci en héritaient aussi.

d. Le ndungata (serviteur ou serf volontaire) était un homme gikuyu qui avait quitté son mbari d'origine ou il n'avait pas les moyens de fonder son propre lignage pour s'installer sur le githaka d'un riche propriétaire. Il acquérait le même statut que les enfants du propriétaire eux-mêmes et participait à toutes les activités familiales.

Le mbari du propriétaire donnait au ndungata tout ce dont il avait besoin y compris une femme d'un autre lignage. Les prisonniers de guerre (des groupes ethniques voisins notamment des Maasai et des Kamba) dont la rançon n'était pas payée devenait souvent aussi des ndungata des propriétaires gikuyu. Ng'ang'a (1977 : 5) dit que le ndungata avait droit de propriété comme les enfants du propriétaire eux-mêmes. Toutefois, son statut était très semblable à celui du mûciarwa évoqué ci-dessus (Middleton 1965 : 51). Par conséquent nous avons du mal à croire ce que dit Ng'ang'a. Etant donné que le ndungata était lui-même la propriété de son gitonga, il ne pouvait pas avoir des droits de propriété. Car sa propriété était celle de son gitonga (seigneur). D'ailleurs, il ne pouvait ni être condamné à une amende ni impliqué dans inimitié entre les nyumba ou les mbari. Bref, le ndungata n'avait d'identité sociale autre que celui de son gitonga (seigneur).

Par ailleurs, le rapport entre le ndungata et son gitonga était exprimé en termes de parenté. Celui-ci l'appellait mûrû wakwa (mon fils). A son tour, le ndungata

appelait le gitonga propriétaire baba (mon père) et l'épouse de celui-ci, maitû (ma mère). Les droits et les obligations entre le ndungata et son gitonga étaient bien définis. Ce dernier par exemple avait droit de réclamer une compensation d'homicide au cas où son ndungata était tué par un membre d'un autre lignage. Par contre, le ndungata ne pouvait pas faire de telles réclamations. La seule chose qu'il pouvait faire était de s'assurer que les meurtriers de son "seigneur" soient condamnés.

e. Le statut d'un njaguti (serf volontaire itinérant) était un peu différent de ceux qu'on a évoqués ci-dessus. Le njaguti était un serviteur volontaire qui allait d'un gitonga propriétaire à un autre. Puisqu'il passait toujours d'une propriété d'un gitonga à celle d'un autre, il ne pouvait pas avoir des droits "permanents" de culture ou d'héritage. La plupart des njaguti était des hommes paresseux et aussi des "social rejects".

Soulignons que tous les statuts de la deuxième catégorie de tenanciers analysés ci-dessus à l'exception du njaguti ont comme point commun le lien ou rapport avec une femme. Autrement dit, c'est grâce à la femme que le mûthoni, le mwendia rûhiû, le mûciarwa et le ndungata avaient des droits sur des terres appartenant au mbari de celle-là. D'autre part, les droits acquis par le biais de ces statuts étaient plus sûrs que ceux acquis par contrat par les tenanciers de la première

catégorie, c'est-à-dire celle des Ahoi, athami, et agûri. Alors que le propriétaire pouvait par exemple trouver facilement des raisons pour expulser ces derniers, il ne pouvait pas, excepté pour des raisons très graves, expulser un muthoni qui était son fils par alliance. Cela dit, quels étaient les autres rapports entre le système de tenanciers et les inégalités sociales dans la société gikuyu ?

Constatons d'abord que les tenanciers étaient défavorisés sur le plan économique, social et politique. Nous avons déjà dit qu'ils étaient exclus des avantages que les propriétaires tiraient du système des prêts de bétail. Leurs ressources en bétail étant donc limitées, ils ne pouvaient pas se marier avec de nombreuses femmes, avoir beaucoup d'enfants, et du bétail qui étaient les signes de richesses à l'époque. Par conséquent, non seulement ils avaient un statut inférieur, mais leur mobilité sociale était limitée par rapport aux membres du mbari qui possédait le githaka.

D'autre part, le tenancier occupait une position économique qui était peu sûre. Il n'était considéré que comme mwene mûgûnda (personne ayant des droits de culture sur un jardin) de la même façon qu'on considérait les femmes. Sa survie dépendait donc du bon gré du mwene ngûndû (propriétaire du githaka) qui pouvait l'expulser à n'importe quel moment. De ce fait nous pensons que le mûhoi vivait dans un environnement qui lui offrait moins de garanties de sécurité et de stabilité

que les membres du mbari. Nous pouvons même dire que sur le plan psychologique les premiers étaient défavorisés par rapport à ceux-ci. D'où peut-être un sentiment d'infériorité et probablement aussi l'impossibilité d'exploiter leur capacités mentales et physiques de la même façon que les membres du mbari propriétaire.

Il est aussi probable que les récoltes d'un tenancier étaient moindres par rapport à celles des propriétaires. Ceci pour deux raisons. Premièrement aucun tenancier n'avait ni le droit ni l'accès aux maganjo (sing. iganjo). C'est-à-dire aux terres précédemment occupées par les huttes et les enclos. Ces terres fertiles étaient toujours réservées aux membres du mbari qui possédait le githaka. Deuxièmement, comme le remarque Leakey (1977 : 120-126) aucun tenancier n'avait droit de couper des arbres sans l'accord préalable du propriétaire. Même lorsqu'il y avait des arbres qui poussaient dans la parcelle qu'on lui avait donnée, le tenancier devait cultiver tout autour de ces arbres à moins qu'il n'obtienne une permission spéciale de les couper de la part du propriétaire.

Certes, ces arbres concurrençaient les récoltes des tenanciers en utilisant les substances nutritives du sol, et l'ombre portée par ces arbres empêchait le soleil d'atteindre les cultures. C'est pourquoi nous pensons que les rendements de terres confiées aux tenanciers étaient moindres par rapport à ceux des terres appartenant aux membres du mbari qui avait le

droit de couper ses arbres pour améliorer le rendement des terres arables. Quand on sait que ces récoltes étaient importantes non seulement pour la subsistance mais aussi pour l'échange contre le bétail surtout dans le commerce avec les Maasaï, les tenanciers sur le plan économique et social, étaient évidemment défavorisés.

Par ailleurs, ils l'étaient aussi sur le plan politique. Buijtenhuijs (1971) est l'auteur qui explique peut-être le mieux cette situation. D'après lui : "Le carrière politique d'un homme dépendait en partie de ses mérites personnels. Cependant, un jeune homme, au début de sa carrière, pouvait être favorisé par sa position généalogique au sein d'un mbari, dans la mesure où la famille étendue constituait pour lui un premier champ d'action où il pouvait faire valoir ses aptitudes pour les affaires publiques. Le muhoi qui ne vivait pas en mbari n'avait au départ qu'un champ d'action restreint, il courait le risque de ne pouvoir "décoller" et de rester ainsi pendant toute sa vie en retard sur ses compagnons d'âge nés dans des familles de propriétaire."

Soulignons toutefois que comme nous l'avons déjà mentionné au passage, c'est grâce à l'évolution du système de tenanciers que les structures politiques, gikuyu furent considérablement modifiées. En raison de la croissance démographique, mais aussi et surtout de la généralisation du

système de tenanciers le modèle d'habitation traditionnelle des Gikuyu où c'étaient seulement les membres du même lignage qui vivaient ensemble était considérablement modifié. Des ahoi qui appartenaient à des lignages différents pouvaient les rejoindre. Par conséquent les fondateurs ou chefs des mbari et les conseils d'Anciens ne pouvaient plus traiter toutes les affaires des occupants du githaka comme des affaires familiales. Le résultat fut l'apparition d'un système politique purement territorial qui s'est superposé aux structures lignagères sans que celles-ci disparaissent entièrement.

Ce nouveau système politique se heurtait à beaucoup de problèmes dans son fonctionnement. Etant donné que les ahoi n'étaient pas membres du mbari, celui-ci et le conseil d'Anciens ne pouvait pas les contrôler. D'autant plus que la plupart des ahoi appartenaient à la classe des guerriers. Muriuki (1974 : 94) dit que sur le plan numérique, les ahoi étaient parfois supérieurs aux membres du mbari. Il y avait donc une plus forte représentativité des Ahoi dans le conseils des Anciens. Il en résulte que vers la fin de 19e siècle, ces derniers avaient pratiquement perdu leur contrôle, sur les Ahoi. Ceci explique l'instabilité politique dans le sud du pays gikuyu à l'époque.

Nous avons déjà signalé l'intérêt prédominant des Ahoi de faire des razzias afin d'avoir suffisamment de bétail pour

acheter des terres et fonder leurs propres sous-clans. Etant donné que les conseils d'Anciens n'avaient plus de contrôle sur la classe de guerriers à dominante Ahoi, ceux-ci faisaient des razzias chez les Maasaï même quand les Anciens avaient signé un traité de paix avec eux.

La situation était devenue plus grave dans la dernière partie du 19e siècle lorsque les expéditions commerciales d'abord des Arabes et Swahili, puis des explorateurs européens commencèrent à s'arrêter dans le sud du pays gikuyu pour s'approvisionner en vivres. Les guerriers attaquaient les membres de ces expéditions. Ceci parce que la demande croissante des produits agricoles gikuyu, ainsi que la croissance de la superficie consacrée à la culture avaient conduit à un changement des intérêts chez les membres du mbari. Vu les bénéfices qu'on tirait du commerce ainsi que l'évolution de la société, les gens préféraient s'occuper plutôt de l'agriculture que des razzias pour acquérir du bétail.

Il y a un autre changement social qui s'est effectué dans la société gikuyu à cause de l'évolution du système des tenures. Les ahoi n'ayant pas de liens de parenté avec les membres du mbari qui possédaient le githaka, il pouvait donc y avoir mariages entre eux. Beaucoup de membres du mbari se sont donc mariés avec des filles Ahoi. Les hommes ahoi se mariaient avec les filles du mbari propriétaire, rendant ainsi leur

position plus sûre. Par le biais du mariage, beaucoup de familles Ahoi et mbari sont donc devenues des athoni. Par la suite, et contrairement au passé, un individu pouvait trouver dans la même unité résidentielle (ou itûra) aussi bien sa parenté patrilinéaire que matrilinéaire. La résidence n'étant plus strictement virilocale. C'est peut-être la raison pour laquelle Ainsworth (1) dit qu'au moment de l'arrivée des Britanniques, les Gikuyu n'avaient pas de clans.

Certes, cette évolution de la société permettait à un bon nombre d'Ahoi et notamment ceux qui avaient des liens de parenté avec les membres du mbari qui possédait le githaka de changer de statut de tenancier contractuel à celui de mûthoni. Celui-ci avait plus de sécurité et de stabilité. Dans ce cas précis nous pouvons dire que le système de tenanciers avait contribué à diminuer les inégalités sociales dans la société gikuyu. D'autant plus qu'au fur et à mesure que le temps passait, le muthoni mûhoi finissait pas être intégré dans le mbari.

Lorsqu'on regarde le système des tenures de près, on s'aperçoit que le tenancier était exploité par les propriétaires de manière à accroître leur pouvoir politique. Le fondateur ou chef du mbari ayant une grande propriété et qui était aussi membre du conseil des anciens utilisait ses terres pour recruter des partisans auprès des ahoi. Or, les Ahoi

1. Cité par Muriuki 1974.

participaient aux conseils d'itûra (village) ; de mwaki (groupes de villages) ; et de rûgongo (unité territoriale d'une dizaine de kilomètres qui s'étendait entre deux rivières ou cours d'eau parallèles). Le fondateur ou chef du mbari pouvait compter sur ses tenanciers pour soutenir ses idées dans les conseils d'Anciens. Au cas où grâce au soutien de ses tenanciers le fondateur était élu mûthamaki wa kiama (porte parole du conseil d'Anciens) il devenait un homme très puissant sur le plan politique.

Par ailleurs comme nous l'avons déjà remarqué, les Ahoi donnaient au propriétaire non seulement du petit bétail pour des cérémonies rituelles et les paiements de prestations de mariage pour leurs fils mais aussi les premières récoltes. D'autre part, toutes les femmes vivant sur le githaka, c'est-à-dire celles du mbari du propriétaire et celles des tenanciers, aidaient le propriétaire à mettre de plus en plus de terres en culture. Les récoltes étaient vendues dans les marchés internes et externes. Dans ce dernier cas, la plupart de celles-ci étaient échangées contre le bétail dans le commerce orienté vers les Maasāi.

Les récoltes étaient aussi utilisées pour nourrir le wîra (groupe de travail) composé surtout des tenanciers et des membres du mbari. Le wîra défrichait des forêts pour accroître les terres de culture. Nous pouvons donc dire que le rapport entre le propriétaire et ses tenanciers était un exemple de

rapport social fondé sur le rapport de production. Autrement dit à cause de leur besoin de terres, les tenanciers entraient dans des rapports avec les riches propriétaires qui donnaient à ceux-ci un pouvoir politico-économique et à ceux-là accès à la terre. Certes, le mbari qui pouvait recruter beaucoup de tenanciers avait plus de possibilités que son fondateur devienne politiquement puissant dans la communauté.

Le système de tenancier permettait aux mbari d'avoir de la main d'oeuvre sans céder une partie de la propriété. Les mbari transformaient donc leur richesse en une arme politique. Les terres du mbari étaient distribuées de manière à accroître le contrôle du fondateur (ou chef du mbari) sur les individus et les ressources productives.

Les Ahoi étaient d'ailleurs défavorisés sur les plans social et religieux. Etant donné que beaucoup de familles ahoi étaient jeunes et petites, elles ne pouvaient pas organiser de danses, de fêtes de bière et autres cérémonies qui exigeaient la présence de beaucoup de gens (Leakey, 1956 : 167). Plus important encore, les Ahoi ne pouvaient pas trouver le nombre de participants nécessaire pour les cérémonies religieuses.

Toutefois, en dépit de l'insuffisance du système des relations foncières, il aidait beaucoup de membres de la société gikuyu sans terres à obtenir les moyens de subsistance par le biais de droits de cultures sur les terres appartenant à

d'autres mbari. Tant qu'il y avait suffisamment de terres, les droits de culture des tenanciers étaient assurés par la tenure foncière traditionnelle. Ceci parce que les propriétaires avaient intérêt à garder les tenanciers et à ne pas les expulser sauf pour fautes graves, telles que la sorcellerie, une mauvaise conduite etc.

Mais avec l'arrivée des Britanniques vers la fin de 19e siècle et l'aliénation des terres gikuyu, il y eut un grand changement dans l'institution des Ahoi. A peine une décennie après la colonisation européenne, survint une pénurie de terres. Cette pénurie déclancha des problèmes au sein du système foncier traditionnel et la condition des Ahoi devint précaire. Les Britanniques déclaraient que les terres qu'ils avaient aliénées étaient des propriétés privées. Ils ont donc expulsé les Gikuyu qui y vivaient antérieurement. Ceci stimula énormément le sens de la propriété privée chez les membres de familles propriétaires gikuyu. Ils commencèrent eux aussi à expulser les Ahoi sans tenir compte des droits que ceux-ci avaient dans la tenure foncière traditionnelle.

Cette situation précaire des Ahoi fut aggravée par le fait qu'on les expulsait au même moment où se déclenchait une grande sécheresse connue sous le nom du "Great Famine". Etant dans un état de désespoir, les Ahoi cherchèrent à devenir des squatters sur les fermes européennes. Les Européens les

acceptaient parce qu'ils représentaient un réservoir de main d'oeuvre bon marché.

Ce sont ces ex-tenanciers devenus squatters qui formèrent d'une manière générale la classe des Gikuyu pauvres et marginalisés et qui furent les premiers adeptes de l'église chrétienne. Majorité d'entre eux se sont convertis pendant la période de "Great Famine", peut-être parce que les missionnaires donnaient des vivres aux pauvres avec l'idée bien entendu de les convertir au christianisme.

Ce qui est peut-être plus important pour notre étude c'est la part que prit l'enseignement missionnaire dans la mobilité sociale. Par suite de la colonisation européenne il y eut un changement progressif d'une économie de subsistance à une économie monétaire. Celle-ci exigeait la formation et l'instruction. Etant les premiers à être convertis au christianisme, les Ahoi furent les premiers à profiter de l'enseignement missionnaire. Ils furent donc les premiers à trouver l'emploi salarié dans l'administration coloniale et l'enseignement. Nous verrons son rôle dans les chapitres qui suivent.

B LE COMMERCE.

Le Commerce était un élément important dans l'accumulation et la différenciation sociale chez les Gikuyu avant la colonisation européenne. Pour mieux expliquer comment cela se passait, nous allons diviser ce chapitre en deux parties. La première sera consacrée au commerce entre les Gikuyu eux-mêmes, c'est-à-dire le commerce intérieur. La deuxième reposera sur le commerce entre les Gikuyu et les autres tribus voisines et notamment les Maasaï et les Kamba, c'est-à-dire le commerce extérieur. Nous commencerons avec ce dernier pour deux raisons. Premièrement, bien avant l'arrivée des Britanniques, les Gikuyu faisaient déjà du commerce non seulement avec les tribus voisines évoquées ci-dessus mais aussi avec les caravanes commerciales des Arabes et Souahélis de la côte. Deuxièmement, le phénomène des grands marchés n'est apparu chez les Gikuyu que vers la fin de 19e siècle. Leakey (1977 : 501) par exemple dit que chez les Gikuyu du Sud dans le district de Kiambu, les marchés ne se sont constitués qu'au moment de la grande sécheresse de 1898-1899. Autrement dit, le commerce extérieur existait bien avant celui de l'intérieur du pays gikuyu.

a. Le commerce extérieur.

Dans cette catégorie se trouve le commerce entre les Gikuyu et :

1. les Ndorobo
2. les Maasai
3. les Kamba
4. Les caravanes commerciales des Arabes et Souahélis
de la côte.

i. Le commerce avec les Ndorobo

Les Ndorobo étaient comme nous l'avons déjà remarqué, une communauté de chasseurs qui vivaient précédemment dans le pays actuel des Gikuyu. Miracle (1974 : 9) dit qu'ils vivaient "sympiotiquement parmi presque toutes les tribus du Kenya, sauf, probablement, quelques unes au long de la côte". Ils ne pratiquaient ni l'agriculture ni l'élevage mais vivaient de chasse et de cueillette.

Le commerce entre eux et les Gikuyu a été important pour l'accumulation et l'apparition des inégalités sociales dans la société gikuyu. Les Ndorobo étaient des bons chasseurs d'éléphants. Ils fournissaient donc une quantité importante d'ivoire aux Gikuyu. Ceux-ci à leur tour vendaient celle-ci soit aux Kamba ou aux commerçants Arabes. Muriuki (1974 : 100-

101) nous apprend qu'au cours des années 1840, le pays gikuyu était reconnu comme une source importante d'ivoire et que celle-ci était "un commerce très rentable pour les kikuyu, car une bonne ivoire d'une dimension de cinq "mains" (1) pouvait rapporter entre cinquante et cent chevres lorsqu'elle était vendue aux Kamba ou aux commerçants souahéli".

Un nombre important de Gikuyu riches ayant des chèvres à donner aux Ndorobo en échange de l'ivoire en profitait pour accumuler du bétail ce qui leur donnait un statut social plus élevé par rapport aux autres membres de la communauté. Ce commerce était plus développé pendant les périodes de secheresse lorsque les Ndorobo subissaient une pénurie de viande de chasse.

A part l'ivoire, les Gikuyu achetaient du miel aux Ndorobo. Ces derniers étaient des apiculteurs reconnus. Le miel ainsi acquis était revendu aux Maasaï contre les chèvres et les moutons. Ces derniers étaient à leur tour échangés contre l'ivoire, le miel ou la terre dans le commerce avec les Ndorobo.

1. Comme le mètre n'existait pas, les gens utilisaient leurs bras pour mesurer la taille d'ivoire. Une "main" était la taille de bras entre le coude et la pointe des doigts.

Un autre élément important dans le commerce entre les Gikuyu et les Ndorobo et qui régissait la différenciation sociale, était celui des produits de la chasse tels que les peausseries des animaux sauvages, les cornes et les peausseries des buffles etc. Selon la coutume, les Gikuyu eux-mêmes ne pratiquaient pas la chasse. Ceux qui sur l'influence des Ndorobo se sont adonnés à la chasse (les Gikuyu Athi) étaient considérés comme des marginaux.

Les données dont nous disposons ne nous permettent pas de dire qu'elles étaient les autres marchandises excepté les chèvres que les Gikuyu vendaient aux Ndorobo. Cependant, il y avait aussi le commerce de Calebasses, du maïs, du tabac, des machettes et des têtes de fléchettes. En ce qui concerne les trois premiers, cela était possible puisque les Gikuyu étaient des agriculteurs. Quant aux deux derniers, nous ne pouvons pas être sûr car les Ndorobo étaient aussi reconnus pour leur travail du fer (Voir par exemple miracle 1974 : 9 ; Leakey (1977)).

ii. Le commerce avec les Maasaï

Celui-ci était sans doute le plus important commerce extérieur des Gikuyu. Il est apparu bien avant celui entretenu avec les Arabes et les Souahélis de la côte. La raison principale pour laquelle ce commerce était important pour ces Gikuyu est le fait que les Maasaï possédaient le bétail que les Gikuyu

désiraient. Le commerce du bétail concernait surtout les chèvres et les moutons, non seulement parce que les Maasaï étaient peu disposés à vendre leur bétail, mais aussi parce que les boeufs coûtaient tellement cher que seules quelques riches familles gikuyu pouvaient en acheter (Miracle (1974 : 7), Buijtenhuijs (1971)).

Ce commerce entre les deux groupes ethniques continuait en dépit des conflits ethniques qui pouvaient se déclencher de temps en temps. Thomson, von Höhnel et Teleki (1), les premiers Européens à entrer dans le pays gikuyu avaient constaté l'existence de ces activités commerciales entre les deux groupes même pendant les moments où ils étaient en guerre.

Ce commerce était largement dominé et organisé par les femmes d'un âge moyen. Les jeunes femmes y étaient exclues parce qu'on avait peur que leur participation excite les guerriers Maasaï qui auraient pu perturber le bon déroulement du commerce.

Les Gikuyu vendaient aux Maasaï le maïs, plusieurs variétés de semoule de millet, la semoule de la banane, les bananes, la canne à sucre, du miel, du tabac, l'ocre rouge, les lances et les épées.

1. Cités par Leakey (1977 p. 54).

les chèvres qu'une femme avait acquises en vendant ses produits agricoles chez les Maasaï étaient gardées dans sa hutte.

Par ailleurs, les facteurs climatiques favorisaient le commerce entre les Maasai et les Gikuyu. Comme la plupart des sociétés pastorales en Afrique de l'est, les Maasai étaient particulièrement vulnérables à la famine car un désastre tel que les caprices du temps ou une épizootie mettait en danger leur seuls moyen de vivre : le bétail. Dans ce cas, ils dépendaient beaucoup de leurs voisins agriculteurs : les Gikuyu. D'autre part, en dépit du fait que les Gikuyu consommaient rarement de la viande (1) mais plutôt des produits agricoles, lorsqu'il y avait la famine le bétail provenant du pays Maasaï était nécessaire pour survivre. Miracle (1974 : 6) dit que celui-ci était la seule source de matière grasse pour les Gikuyu.

Un aspect du commerce entre les Gikuyu et les Maasaï qui aurait conduit à l'accumulation et à la différenciation sociale

1. La viande ne fut consommée qu'à des occasions des cérémonies rituelles telle que celles de purification, les rites de passage, les mariages etc. Au cours de la vie d'un Gikuyu il en existait plus de cent cérémonies de ce genre (172 selon Leakey, 105 selon Buijtenhuijs (1971 : 12), et 150 selon Middleton (1965)).

était le rôle joué par les commerçantes qui dirigeaient les voyages commerciaux gikuyu allant dans le pays Maasaï. Ces commerçantes - leaders, appelées hinga (hypocrites) exploitaient les autres commerçantes en leur faisant porter chacune une partie des marchandises.

Autrement dit pour chaque voyage commercial dans le pays Maasaï chaque commerçante portait une partie de marchandises pour le leader du groupe. Etant donné qu'il y avait beaucoup de voyages organisés dans le pays Maasaï et qu'il y avait peu de leaders par rapport au nombre des autres commerçantes, ce qui permettait aux premières de faire beaucoup de bénéfices.

Comment devenait-on leader de groupe de commerçantes ? Le statut du leader au sein du groupe de commerçantes était lié à l'expérience que les uns et les autres avaient de ce commerce entre Gikuyu et Maasaï. Ces derniers étant des pasteurs nomades, il fallait que les leaders des commerçantes maîtrisent le plus possible les routes de transhumance afin que les convois puissent à tout moment écouler leur production auprès d'une population en perpétuel mouvement.

Les leaders maîtrisaient en outre la langue du groupe auprès duquel elles écoulaient leur produits ce qui n'était pas le cas pour l'essentiel des femmes que comptait le convoi. D'où leur rôle prépondérant d'intermédiaire dans les transactions. En échange de leur services, les autres femmes payaient des

redevances qui constituaient en fait le port d'une partie des produits des leaders.

Par ailleurs, un élément curieux entraînait dans ce commerce. En dépit du fait que celui-ci était contrôlé par les femmes, dès qu'une commerçante revenait chez elle, elle confiait ces marchandises ou recettes à son mari, ^{et} en cas de décès de celui-ci à son fils aîné. Certes, les chèvres et les moutons que la femme avait acquis en échange de ses marchandises ne pouvaient être utilisés qu'au profit de la descendance de cette commerçante si elle relevait d'un mariage polygamique.

Cependant, le fait d'avoir d'abord à confier "son bétail" et les autres marchandises acquises au cours des voyages commerciaux soit à son mari soit à son fils aîné montre l'inégalité sexuelle existante.

iii. Le commerce avec les Arabes et les Swahilis de la Côte

En raison du commerce (notamment celui des produits agricoles) avec les Maasaï, les Gikuyu avaient l'habitude de cultiver beaucoup de terres et donc d'avoir plus de récoltes que nécessaires pour leur subsistance. Autrement dit, bien avant l'arrivée des commerçants Arabes et Swahilis au milieu de 19e siècle, il y avait déjà un surplus de denrées alimentaires chez les Gikuyu. En dépit du fait que les commerçants Arabes et Swahilis avaient précédemment eu des rapports commerciaux avec

les Maasaï et les Kamba (ivoire et esclaves contre colliers et tissus), ils n'avaient pas pénétré le pays gikuyu pour plusieurs raisons. Premièrement, la forêt et la topographie du plateau gikuyu permettait à ses habitants de se protéger contre des envahisseurs. A l'aide de flêchettes empoisonées, la défense gikuyu était très efficace dans la forêt qui entourait leur pays. Il semble que les commerçants Arabes et Swahilis aient à plusieurs reprises essayé de pénétrer le pays gikuyu sans succès (voir Leakey 1977 : 53). Deuxièmement, du point de vue des profits, les avantages potentiels d'une invasion étaient limités, parce que l'ivoire se trouvait au-delà du pays gikuyu ; au nord ouest vers le lac Baringo et au nord du Mont Kenya.

En outre, à cause de la bonne organisation des marchés gikuyu, la majeure partie de l'ivoire qu'on pouvait obtenir en pénétrant dans le pays gikuyu était disponible dans les marchés situés à la frontière. Par ailleurs, parmi les peuples sur la route entre la côte et l'intérieur, seuls les Gikuyu pouvaient fournir suffisamment de produits alimentaires aux expéditions commerciales et explorateurs. Leurs voisins, les Kamba à l'est pouvaient de temps en temps approvisionner ces expéditions mais leur récoltes étaient insuffisantes.

Le rôle important des Gikuyu comme fournisseurs des produits alimentaires était aussi favorisé par leur position géographique : au centre du Kenya qui est à peu près à mis

chemin entre la côte et le lac Baringo. Cela permettait aux expéditions commerciales d'apporter les aliments suffisants pour la moitié du voyage et puis, s'approvisioner en pays gikuyu pour continuer le voyage jusqu'au lac Baringo où elles s'approvisionnaient encore. Cette position stratégique des Gikuyu ainsi que leur capacité de produire des surplus de denrées alimentaires explique en partie pourquoi les commerçantes Arabes et Swahilis préféraient garder de bons rapports avec eux (Routledge 1910: 15- 16).

Les récoltes vendues aux expéditions commerciales par les Gikuyu étaient constituées d'ignames, de bananes, de haricots et de plusieurs types de millet, le sorgho, le maïs, les patates douces, ainsi que l'ivoire et les cornes des rhinocéros. En échange, ils recevaient les fils de fer, du cuivre, les tissus et les colliers.

Un élément important du commerce entre les Gikuyu et les commerçants Arabes et qui pourrait avoir conduit à l'accroissement des inégalités sociales était le commerce des esclaves. Selon les données dont nous disposons, les Arabes achetaient des esclaves chez les Gikuyu. En dépit du fait que nos données ne le confirment pas, il est probable que c'était les riches Gikuyu qui vendaient leurs ndungatas (serfs). Ceci parce qu'en général les Gikuyu aimaient avoir des grandes familles (pour la main d'oeuvre et certainement aussi pour des

raisons de prestige). Il est donc moins probable qu'ils aient vendu les membres de leurs familles comme esclaves.

Cependant, le commerce avec les arabes n'avait peut-être pas beaucoup d'influence sur la différenciation sociale car il se faisait sous forme de troc et le nombre de participants était en général restreint. Par contre, celui fait avec les explorateurs et commerçants européens à la fin de 19e siècle eut très probablement un grand impact. Selon Miracle (1974 : 16) huit de ces expéditions qui avaient traversé la partie sud du pays gikuyu entre 1889 et 1892 avaient en moyenne 814 personnes, et en 1899 une expédition de la "British East Africa Company" (1) composée de plus de 4 000 personnes fut envoyée de la côte indienne pour se rendre en Ouganda.

Puisque le pays gikuyu était le lieu d'approvisionnement des expéditions commerciales, les mbari (sous-clans) qui possédaient des grands ithakas (domaines) et donc plus de terres cultivables en profitaient plus que les autres. Certes

1. Celle-ci était une compagnie privée fondée en 1884 par un nommé William Macknnon avec l'aide d'un groupe d'hommes d'affaires londoniens. Elle accola par la suite le titre "imperial" dès l'acquisition de la charte royale lui confiant l'administration de la "British East Africa" le 3 septembre 1881.

les prix des produits alimentaires vendus par les Gikuyu n'étaient pas très élevés (voir les récits des explorateurs tels que Thomson (1885), Lord Lugard (1890), Macdonald (1897) etc. cités par Leakey 1977:58-76). Cependant, on assistait à une augmentation des ventes ce qui déterminait une légère accumulation.

Mais le phénomène important né du contact entre les Gikuyus et les Européens et qui comme nous le verrons plus loin renforça l'individualisme et l'accumulation, fut la monétarisation de l'économie. Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, le troc dominait les échanges même si parfois les chèvres et les moutons jouaient le rôle de monnaie dans les transactions. Le remplacement du troc par l'argent a eu comme résultat un bouleversement des rapports sociaux. Nous reviendrons sur ce point plus loin. Pour le moment, concluons tout simplement que l'arrivée des expéditions européennes vers la fin de 19e siècle avait accru considérablement la demande des produits agricoles gikuyu. Cette demande survint surtout entre 1894 et 1900 (Miracle 1974:17). Par conséquent les mbari propriétaires accumulèrent des richesses aggravant ainsi les inégalités sociales.

D'autre part, quelques uns des produits acquis par les Gikuyu dans ce commerce furent ensuite exportés chez les Maasai contre du bétail. La possession de celui-ci était un signe de richesse et conférait un statut social élevé.

iv. Le commerce avec les Kamba

Le commerce des Gikuyu orienté vers le pays Kamba paraît avoir été moins important que celui tourné vers le pays Maasaï. Ceci pour deux raisons. Contrairement aux pasteurs Maasaï, les Kamba pratiquaient l'agriculture. Deuxièmement, ces derniers avaient accès aux produits agricoles venant des Embu, des Meru et d'autres peuples vivant à l'Est du Mont Kenya comme les Ndia et les Mbeere.

Toutefois, l'importance du commerce entre les Gikuyu et les Kamba ne peut pas être négligée. Ce commerce se faisait pendant les périodes de pénurie alimentaire et notamment pendant les saisons de sécheresse dans le pays Kamba (1) Muriuki (1974 : 106) pense que le plus haut niveau du commerce entre les Gikuyu et les Kamba eut lieu au moment de "The Great Famine" (la Grande Famine) lorsque les Kamba achetèrent des grandes quantités de denrées alimentaires auprès des Gikuyu en échange soit du bétail soit de marchandises qu'ils avaient acquis dans leur commerce avec les populations côtières. Quoique Muriuki ne précise pas quand cette famine eut lieu, il est

1. Pour des raisons aussi bien géographiques que climatiques, le pays Kamba est plus susceptible des effets de la sécheresse (la famine etc.) que les hauts plateaux du pays gikuyu.

probable que celle-ci intervint en même temps que celle du pays Gikuyu que Leakey (1977 : 501) situe entre 1898 à 1899.

Les produits que les Gikuyu vendaient aux Kamba étaient surtout de la semoule des plantains et du millet, des haricots, des bananes, du maïs, du sorgho etc. Le sel venant du lac Magadi figurait aussi dans ce commerce entre les Gikuyu et les Kamba fut peut-être l'ivoire. La source de cette ivoire était surtout les éléphants chassés dans les forêts du pays gikuyu. Son commerce était très rentable parce qu'un ivoire d'une bonne taille était échangé contre environ cinquante à cent chèvres dans le commerce avec les Kamba (Muriuki 1974 : 100-101).

Par conséquent, les riches Gikuyu ayant des grands ithaka et qui pouvaient se payer les services des athi (chasseurs) pour chasser les éléphants et les rhinocéros en échange des droits de chasse, accumulaient beaucoup de richesses en ivoire. Bien entendu, les ahoi (tenanciers) étaient exclus de ce commerce. Ils ne pouvaient donc bénéficier ni de chèvres acquises par ce commerce ni du statut social élevé qui s'y rattache. En même temps, leurs patrons accumulaient des chèvres qui leur permettaient de se marier à plusieurs épouses, signe de richesse mais aussi source de main d'oeuvre. Cette main d'oeuvre était utilisé pour accroître la production agricole permettant de ce fait à ces riches mbari d'avoir plus de produits agricoles.

Signalons que le commerce entre les Gikuyu et les Kamba était favorisé par deux facteurs : 1°) leur ressemblance culturelle, 2°) les intermariages. Des chercheurs tels que Lambert (1952), Muriuki (1974), Buijtenhuijs (1971) etc. ont dit que les deux groupes ethniques avaient les mêmes origines. Il est rapporté qu'avant leur installation dans leur pays actuel, les Gikuyu avaient émigré du pays Kamba. Quoique cette hypothèse ne soit pas totalement vérifiée, il est certain que d'une manière générale, la culture de Kamba est très semblable à celle des Gikuyu. Quant au mariage entre les deux tribus, il ne se faisait qu'avec quelques Gikuyu et notamment ceux du Sud qui avaient des parents parmi les Kamba et vice versa. C'était un facteur important favorisant le commerce entre les deux groupes. Les commerçants de l'un ou l'autre groupe étaient ainsi assurés du logement, de la sécurité et des conseils dans les transactions.

Un autre élément important dans ce commerce était les colliers et autres ornements que les Gikuyu achetaient chez les Kamba. Les Kamba se les procuraient par le commerce avec les Arabes et les Swahilis de la côte. Quelques uns de ces colliers venaient des pays éloignés tels que l'Inde et les pays de la Méditerranée (Leakey 1956 : 172). Selon Muriuki (1974: 108-109) ces colliers avaient une valeur esthétique très élevée et ils étaient portés seulement par les riches Gikuyu. La majorité des pauvres étaient des Ahoi. Ceux-ci cherchaient à accumuler du bétail afin de s'acheter des terres pour devenir

eux-aussi propriétaires. Ils ne pouvaient donc pas se donner le luxe de porter des colliers comme les membres des riches familles propriétaires.

Signalons aussi que contrairement au commerce orienté vers les Maasaï qui était dominé par les femmes, celui orienté vers les Kamba était dominé par les hommes. Ceci peut-être parce qu'il y avait moins de conflits sociaux entre les Kamba et les Gikuyu, et donc que les hommes gikuyu n'avaient rien à craindre des guerriers Kamba comme c'était le cas avec les guerriers Maasaï, et aussi pour des raisons climatiques et culturelles évoquées ci-dessus, il y avait moins de produits agricoles (presque tous sous le contrôle de la femme) dans ce commerce.

v. Commerce avec les Meru et les Embu

Les données dont nous disposons ne nous permettent pas de dire avec précision s'il y avait de commerce entre les Gikuyu et les Meru ni même avec les autres groupes ethniques vivant à l'est au pied du mont Kenya tels que les Mbeere, les Embu, Ndia etc. Peu d'études ont été faites excepté celle de Ngumo (1972) qui montre que les Gikuyu de Nyeri achetaient du tabac chez les Embu en échange des ciondo (paniers) et itarûrû (vans) etc.

Quant aux Meru, aucun commerce ne se faisait entre eux et les Gikuyu en dépit de leur voisinage. Cela peut-être parce que le pays Meru qui connaît les mêmes conditions climatiques que

celles du pays gikuyu avait les mêmes produits agricoles. Dans son étude de l'économie des Meru vers la fin de 19e siècle, Bernard (1968) dit que leur commerce était orienté vers les Kamba et les peuples pasteurs tels que les Somaliens et les Boran et non pas vers le pays gikuyu. Par conséquent, il est peu probable que l'accumulation et la différenciation sociale des Gikuyu aient été influencées par le commerce avec les Meru où les Embu.

b. Le commerce interne.

Le phénomène des grands marchés que les Gikuyu du sud appellent ndũũnyũ et ceux du nord giathi existait bien avant la colonisation européenne. Le commerce interne était le fait d'un grand nombre d'agents économiques locaux à la différence du commerce externe. Il n'était pas anormale de voir des foules de 4 000 à 5 000 personnes dans ces marchés (Routledge 1910:105-106), Ngumo(1972:18-19)). Cette grande participation existait en raison du fait que le jour du marché il n'y avait aucune autre activité importante dans les collines voisines. Même les inimitiés entre les clans ou les rugongos s'arrêtaient ce jour-là. La sécurité et l'ordre dans les marchés étaient assurés par un groupe de guerriers. Parmi les marchés les plus anciens et les plus importants dans le district de Nyeri se trouvaient ceux de Gakindu, Karatina et Gachatha.

Comme nous l'avons déjà signalé, il est probable que le phénomène des grands marchés internes n'ait pas été connu par la société traditionnelle gikuyu et que l'apparition de celui-ci n'ait daté que de la fin de 19e siècle. Ceci parce que avant cette période marquée par la famine et les épidémies telles que la variola, chaque famille était plus ou moins autosuffisante.

Par ailleurs en ce qui concerne les articles tels que les couteaux, les lances, les épées etc. fabriqués par les forgerons, la pratique gikuyu était telle que les familles commandaient ces articles directement au forgeron et elles fournissaient elles-mêmes les matières premières.

Les données dont nous disposons donnent l'impression qu'il n'y avait pas dans la société gikuyu des commerçants au sens propre du terme. C'est-à-dire des gens dont le commerce était leur seul métier. Ce point de vue devient même crédible quand on considère le fait que le commerce se faisait sous forme de troc et que les gens allaient au marché seulement pour échanger ce qu'ils avaient pour les articles ou les produits qu'ils n'avaient pas.

Toutefois, ce schéma du fonctionnement de l'économie traditionnelle des Gikuyu nous paraît trop simpliste. Nous pensons qu'il y avait très probablement des intermédiaires qui vivaient des profits tirés du commerce. Etant donné que les

marchés étaient organisés de telle sorte que les marchés voisins ne tombent pas le même jour, il était possible pour les intermédiaires d'acheter les marchandises d'un marché et de les revendre aux fins plus lucratives quelques jours après et dans un autre marché.

Par ailleurs, compte tenu de la distribution des mbari dans le pays gikuyu, il y avait des inégalités au niveau de l'accès aux produits selon les lieux. En raison de leur situation de proche voisinage avec d'autres groupes ethniques, ainsi que des mariages entre eux et les membres de ces groupes ethniques quelques familles gikuyu avaient plus d'accès aux produits venant de ces autres groupes ethniques comme les Maasaï et les Kamba. Ces produits passaient par plusieurs marchés avant d'être acheminés au consommateur final. C'est ainsi que pouvait émerger une catégorie sociale d'intermédiaires qui assurent le relais entre marchés. Dans chaque marché ces commerçants faisaient et accumulaient des profits.

L'accumulation et la différenciation par le biais du commerce s'effectuaient aussi à travers les métiers spécialisés d'artisans. Nous avons déjà évoqué le cas des forgerons et les commerçants du sel. Il y avait aussi d'autres guildes de commerçants comme les fabricants de colliers, les fabricants de sel à partir des papyrus, etc. Les membres de ces guildes vendaient leurs produits aux autres Gikuyu en échange des chèvres.

Un aspect important du commerce interne de la société gikuyu traditionnelle c'est sa différenciation en fonction du sexe. Tous les produits agricoles même ceux qui appartenaient aux hommes comme les ignames, la canne à sucre, et plusieurs types du millet étaient vendus au marché par les femmes seulement. Les hommes ne pouvaient jamais aller vendre des produits agricoles même si les recettes du vente de leurs produits leur revenaient. Les marchés des produits agricoles étaient donc sous le contrôle presque total de la femme. Les hommes s'occupaient de toutes les ventes du bétail. (Leakey 1956 : 174).

Cette division du marché sur la base du sexe existe encore aujourd'hui. Pour le bon fonctionnement de tous les marchés, les lieux de marché du bétail sont situés à un endroit séparé de celui des produits agricoles et autres ce qui rend la séparation du marché sur la base du sexe plus visible.

Cette division des marchés en fonction du sexe peut s'expliquer probablement par la valeur économique des produits vendus par chaque sexe. Dans une société patriarcale, les hommes cherchent à maintenir leurs privilèges en se réservant le contrôle des produits ayant une grande valeur économique et de ce fait, ils détiennent le pouvoir économique à savoir le bétail et les produits artisanaux. Les femmes pour leur part, comme c'est à elles qu'incombe le rôle de préparation de la nourriture de famille, s'occupent plutôt des produits

agricoles. Ainsi, d'une manière générale, le commerce interne contribuait à l'accumulation et donc à la différenciation sociale par le biais des échanges. Deux catégories de Gikuyu profitaient surtout de ce système. Les chasseurs-marchands et les agriculteurs-marchands. Les chasseurs-marchands vendaient l'ivoire aux commerçants Kamba en échange du bétail. Ils vendaient aussi les peuseries de buffles aux autres Gikuyu pour la fabrication des boucliers.

De son côté, l'agriculteur-marchand employait ses terres aux cultures de denrées alimentaires. Il échangeait les récoltes contre des couteaux, des lances, des épées, du tabac, l'ocre rouge etc. lesquels lui servaient de contre-partie dans les échanges de bétail qui lui fournissaient les Maasaï. Ces deux catégories de commerçants gikuyu finissaient par accumuler beaucoup de bétail. A ces groupes on peut associer les forgerons, les guérisseurs, les aruithia qui formaient une classe de riches dont la caractéristique est l'accumulation.

Cette approche relative à l'accumulation soulève des controverses: certains chercheurs, non les moindres, avancent l'idée qu'il est impossible dans une société de subsistance marquée par le troc d'assister à un phénomène d'accumulation.

Pourtant il existait un étalon-valeur qui était symbolisé par la chèvre, et donc l'existence d'un phénomène d'accumulation était plausible. La chèvre se prêtait aux échanges multiples et diversifiés. Il est tentant de dire que la chèvre est un signe cumulatif. Les substituts de l'étalon-valeur notamment pour les achats moins importants étaient les peausseries de chèvres ou moutons (njûa, sing. rûûa), les pièces de fer issues des articles cassés (rebuts) tels que les lances, des épées, machettes etc.

Autrement dit, ces substituts n'étaient pas utilisés sur leur forme initiale mais ils étaient inclus dans certaines fabrications d'objets parmi lesquels les couteaux, les épées, les lances etc. Sous cette dernière forme, ces substituts participaient au circuit commercial suivant : lances, couteaux, épées etc. échanges contre les denrées alimentaires, lesquelles à leur tour étaient échangées contre du bétail tant sur le marché interne qu'externe. C'est-à-dire que la chèvre et ses substituts servaient à l'évaluation et aux transactions. Ce système, à notre sens, diffère du système classique du troc qui reposait sur l'échange de biens contre biens.

C. LES RAZZIAS

L'une des activités de la société gikuyu était la razzia dirigée contre les Maasaï qui sont des pasteurs. Cette

pratique constituait également un facteur de différenciation sociale au sein de la communauté gikuyu.

Les guerriers accroissaient la richesse de leurs familles en menant des opérations de razzia chez les Maasaï. Si bien qu'une famille sans guerriers, notamment les jeunes familles, étaient défavorisées du point de vue économique du moins. Ces jeunes familles étaient presque marginalisées du fait qu'elles ne pouvaient pas profiter du statut social que donnait le bétail acquis au cours des razzias. Leakey (1977:27) dit qu'à l'époque où les razzias se pratiquaient encore, la génération qui n'était pas au pouvoir ne pouvait ni participer à ces incursions ni au partage du butin acquis.

Précisons que la différenciation sociale entre les familles qui avaient des guerriers et celles qui n'en possédaient pas était accentuée par l'utilisation du bétail acquis au cours des razzias. En effet ce bétail servait à acheter des terres. Ainsi quelques guerriers (majorité des Ahoi) devenaient propriétaires terriens.

Il faut également noter qu'au sein même des familles ayant des guerriers, il y avait aussi des différenciations. Car il y a des guerriers dont le butin était plus important à cause de leur activité ou de leur courage guerrier. Par conséquent, au moment du partage ils recevaient plus de butin que les autres. Ces guerriers se servaient du bétail ainsi acquis pour acheter

des terres auprès de leurs pères. Leakey (1977:886) dit "Sometimes a man who had obtained great wealth for himself, by raiding Maasaï cattle, or by killing Maasaï warriors and being given presents at the Kaari ceremony would, during his father's lifetime, buy portions of the land owned by his father (that is if his father was an individual owner) so that at his father's death they might become his own, and not sub-clan (mbari) land shared by him with his brothers".

Les guerriers d'un fondateur du sous-clan pouvaient donc former leurs propres sous-clans. Notons que ces guerriers étaient souvent les fils aînés. De lors qu'un fils aîné avait formé son sous-clan, il jouissait du statut de chef du mbari (sous-clan) un privilège que ne pouvaient pas avoir ses frères cadets parce que toujours vivant dans le sous-clan de leur père. Nous verrons au chapitre consacré à la tenure foncière qu'à la mort de leur père fondateur les frères qui n'avaient pas acheté leurs propres terres se partageaient le domaine familial. Mais ce patrimoine familial était collectivement géré par l'un d'entre eux élu par ses frères et considéré par ceux-ci comme le gestionnaire du patrimoine familial malgré le partage.

Signalons aussi que la mort du père fondateur ne sera pas un facteur pour faire revenir le fils aîné qui avait déjà acheté ses terres au sein du mbari. Car celui-ci est devenu indépendant du sous-clan de son feu père : il est devenu son

propre chef parce qu'il avait son propre githaka et pouvait former sa propre lignée.

Revenons aux pratiques des razzias. La société gikuyu n'opérait pas seulement contre les Maasaï. Il arrivait entre les Gikuyu eux-mêmes les razzias aient eu lieu : surtout entre les Gikuyu de régions différentes. La tradition raconte que les Gikuyu de la région appelée Ndia étaient victimes de plusieurs razzias organisées par les Gikuyu de Tetu et Mathira dans le district de Nyeri. Autrement dit, les guerriers d'un autre rûgongo (colline) pouvaient s'organiser pour pratiquer des razzias chez les Gikuyu des autres collines.

Muriuki (1974 : 89-90) dit qu'il y avait des guerriers gikuyu qui complotaient avec les guerriers Maasaï en vue d'opérer des razzias chez les autres Gikuyu. Cette pratique était courante surtout au sud du pays. Cette association entre deux tribus en l'accurrence les Gikuyu et les Maasaï dans le but d'organiser des razzias se faisait malgré les conflits ethniques qui existaient d'une manière plus ou moins permanente entre les deux tribus. Alors, la raison économique l'emportait sur l'hostilité.

De même, il arrivait que des guerriers gikuyu s'allient avec ceux de la tribu des Kamba pour razzier les Maasaï. Ce dernier genre d'association et de razzia avait existé même

pendant la période de la conquête britannique du pays gikuyu, ceci entre 1890 et 1902.

Il va sans dire que chez les Gikuyu, razzier était une stratégie de promotion sociale. Ces razzias rehaussaient le prestige et le standing de certains pauvres. En effet une part importante du butin leur était conservée pour récompenser leur imagination ou leur combativité. Le bétail acquis pouvait être destiné à l'achat des terres. Cela permettait de devenir propriétaires terriens. Nous aurons l'occasion de traiter ce point de manière plus détaillée au chapitre consacré à la tenure foncière. Cependant, signalons que grâce au bétail acquis lors des razzias quelques Ahoi (tenanciers) arrivaient à changer de catégorie sociale : de mûhoi ils devenaient mwene ngûndû (propriétaire du githaka).

Notons également qu'au moment du partage du bétail acquis, la première personne à recevoir une part était le mûndû mûgo (guerisseur), ayant bûni les guerriers avant les razzias. Celui-ci leur donnait des consignes et indiquait souvent une bête qui avait un signe particulier. Cette bête devait lui être donnée en signe de récompense. Les Gikuyu l'appelaient ndanguru

Après le mûndû mûgo venait les Njama c'est-à-dire ceux qui étaient à la tête du combat. Ces derniers avaient la part la plus importante du butin. Les autres guerriers se partageaient

les quelques animaux qui restaient. Chacun recevait une part selon son efficacité dans les opérations.

En outre, il y avait des guerriers gikuyu dont les familles bénéficiaient de la rançon que les Maasai payaient pour récupérer certains membres de leur tribu capturés lors des razzias. Dans le cas où la rançon n'était pas versée, les prisonniers étaient adoptés et devenaient des njaguti (serfs) des familles des guerriers qui les avaient capturés. Il va de soi que ses njaguti servaient à accroître la main d'oeuvre familiale ce qui augmentait la richesse de cette famille par rapport aux autres.

III LES SIGNES DE L'INEGALITE.

A. Le mariage et la polygénie.

Avant d'entrer dans le détails sur la façon dont mariages constituaient un point d'articulation de possibles inégalités dans la société gikuyu pré-coloniale, il convient d'abord d'examiner brièvement les principes généraux concernant le mariage sous sa forme la plus répandue.

Les conditions générales du mariage reposaient sur trois phases rituelles graduées : l'initiation notion déjà évoquée, marque l'accession à la vie d'adulte. Pour toute la population mâle le mariage de la première femme était une affaire d'une grande importance et était marquée par des rites et des cérémonies spéciales.

Cependant, le mariage était précédé par une période de fiançailles. C'était au cours de cette période qu'un homme payait au groupe des guerriers ornés une chèvre appelée mbûri ya hako c'est-à-dire la chèvre pour avoir le droit de fonder un foyer. A ce propos, Radcliffe Brown (1968 : 126) dit : "Lorsqu'un homme se marie et a des enfants, il appartient désormais à une second famille élémentaire, dans laquelle il est mari et père. Cet emboîtement de familles élémentaires crée ce que j'appellerai, faute, d'un meilleur terme, un réaseau

de relations généalogiques, à extension indéfinie, (a network of genealogical relations)".

La plupart des hommes se mariaient à plusieurs femmes : la moyenne étant de deux ou trois femmes. Quelques-uns plus riches pouvaient avoir jusqu'à six ou sept épouses. Le nombre de celles-ci dépendait donc de la richesse d'un homme. Il est rapporté par exemple que le fameux chef Karuri avait plus de soixante femmes (Routledge 1910 : 134). Cependant la monogamie était le plus répandu et il y avait des hommes qui n'avaient qu'une femme. Ceci non pas parce qu'ils le voulaient mais parce qu'ils n'en avaient pas les moyens. Nous pouvons donc dire que dans la société gikuyu pré-coloniale, les membres des familles monogamiques (leurs chefs au moins) avaient un statut défavorisé au sein de la communauté.

Signalons qu'un nombre de lois coutumières gouvernaient l'institution du mariage. Il était strictement prohibé par exemple de se marier entre cousins germains paternels ou maternels. Il en était de même pour tous les cousins du deuxième degré du côté paternel. Ceux du deuxième et du troisième degré du côté maternel étaient considérés comme membres d'autres familles. Par conséquent, il pouvait y avoir des mariages avec eux. Toutefois, du côté paternel, le mariage ne pouvait pas se contracter même avec les cousins du troisième degré à moins que le couple ne participe d'abord à une cérémonie rituelle appelée gïtuithanio, c'est-à-dire, se faire

séparer par la destruction des liens de parenté (Voir par exemple Leakey 1977 : 815). En résumé ce qui précède montre le caractère patriacal du mariage et aussi l'importance de l'interdit d'inceste.

En outre, le mariage était régi par des lois et des principes de génération. Un homme ne pouvait pas avoir de rapports sexuels avec une fille du même irua, c'est-à-dire avec une fille qui avait été sa congénère à l'initiation auprès du même mûruithia car cette fille était sa soeur d'initiation. Il ne pouvait non plus en avoir avec la femme de son "frère" d'initiation mais il avait accès à toutes les autres femmes des membres du son groupe d'âge. De plus, un individu ne pouvait pas se marier avec la fille d'un homme avec lequel il avait partagé une même initiation car cette fille était classée comme étant sa propre fille. En effet, il y avait une possibilité que celle-ci soit sa propre fille compte tenu que les hommes avaient accès aux femmes de leurs congénères du même groupe d'âge.

Les Gikuyu utilisent le mot ûthoni pour désigner les liens de parenté entre deux familles par le biais du mariage. Les membres des deux familles se désignent réciproquement comme athoni (sing. mûthoni) : un terme qu'on utilise généralement pour faire référence au parents par alliance. Le terme thoni est très répandu dans les langues bantoues. Il signifie surtout la "timidité" et notamment le fait de "faire honte à

quelqu'un". Chez les Gikuyu, le mot thoni signifie à la fois être timide et avoir honte.

Dans la forme d'"uthoni", il signifie l'attitude à adopter à l'égard des parents par alliance. Cet attitude consiste à essayer d'éviter les parents par alliance. Théoriquement, les comportements liés à la parenté ne cessent d'exister même s'ils s'assouplissent au fur et à mesure que le temps passe.

Soulignons que chez les Gikuyu, la terre était considérée comme une femme et que les transactions foncières créaient elles aussi des liens de parenté.

Or, il y avait une différence entre ûthoni née d'une transaction foncière et ûthoni qui s'établissait par mariage car, si la terre ne meurt jamais on n'en divorce pas non plus comme c'est le cas avec les femmes. Par conséquent, les liens de parenté par le biais d'une transaction foncière étaient plus forts et moins susceptibles de s'affaiblir avec le temps que ceux établis par le mariage.

Nous tenons à signaler également qu'il y avait chez les Gikuyu plusieurs types d'unions légales entre un homme et une femme qui n'étaient pas forcément des mariages. Cependant, le statut des enfants issus de ces unions était toujours légal et il n'y avait pas d'enfant illégitimes, comme c'est le cas

aujourd'hui. Selon la loi coutumière, même à un enfant né en dehors du mariage il était accordé un statut légal.

Nous avons dit précédemment qu'un homme pouvait avoir des rapports sexuels avec toutes les femmes de membres de son groupe d'âge, sauf ses "soeurs" par initiation. Autrement dit une femme pouvait avoir des rapports sexuels parfaitement légaux avec d'autres hommes que son mari. Cependant, selon la loi coutumière, les enfants issus de tels rapports étaient toujours considérés comme étant du mari légal.

Par ailleurs, une veuve pouvait prendre un ou plusieurs amants avec qui elle avait des enfants qui prenaient le nom de son mari défunt. Au cas où la veuve avait atteint l'âge de la ménopause ou si elle n'était pas féconde, elle pouvait prendre une ou plusieurs jeunes femmes dans le mariage de femme à femme. Ces jeunes femmes prenaient des amants avec qui elles avaient des enfants et la veuve avait le statut de mari auprès de ces jeunes femmes. Cette situation trouve sa version anglaise dans l'appellation "female husband" qui est le père légal des enfants de ces jeunes femmes. Par ce fait, les enfants appartiennent à la lignée de son mari défunt.

Ce phénomène de mariage de femme à femme existait aussi dans d'autres sociétés africaines. Radcliffe Brown et Daryll Forde (1953 : 5) par exemple disent : "Dans plusieurs régions de l'Afrique, il existe une coutume d'après laquelle une femme

peut en épouser une autre selon les rites du mariage et prendre ainsi le rôle du père (pater) des enfants dont le père (genitor) est un amant en titre". C'est le cas par exemple des Fan du Dahomey, Benin.

En ce qui nous concerne, nous ne ferons pas une analyse détaillée des différents types de mariage chez les Gikuyu, parce que nous croyons qu'ils ont été bien analysés par des auteurs tels que Leakey (1977 : 748-818, et 1956 : 169), Lambert (1950) ; Clark (1980) ; Middleton (1965) etc. Cependant nous analyserons ici et là les différents types ou formes de mariages qui pouvaient engendrer des rapports d'inégalités.

Pour commencer, il importe de constater que dans les mariages de femme à femme, l'"épouse" ne pouvait pas appeler son "mari" mûrûme wakwa (mon mari) comme c'était le cas avec les autres femmes lorsqu'elles s'adressaient à leurs maris. Par contre, celle-ci appelait son "mari" maitu (ma mère) puisqu'elle n'avait pas de mari légal et que l'amant qu'elle avait choisi comme le père (genitor) de ces enfants n'était pas le père légal, elle n'avait pas de mari sur le plan classificatoire non plus : c'est-à-dire des hommes à qui elle pouvait s'adresser comme arume akwa (sing. mûrûme wakwa) parce qu'ils étaient du même groupe d'âge que son mari. Les enfants issus de rapports avec ses amants appelaient son "mari" légal (veuve) cûcû c'est-à-dire grandmère. Le fils aîné dans ce cas prenait le nom du mari défunt de la veuve. Ceci avec le fait

que les noms donnés aux enfants et les liens de parenté en découlant, suggère que le "female husband" n'avait pas pris femme pour son mari défunt mais pour établir un nouveau lignage pour ses fils futurs. Autrement dit, en dépit du fait que le mariage était reconnu comme étant celui de femme à femme, du point de vue théorique, c'était le fils futur de "female husband" qui se mariait. Dans cet axe d'analyse, le statut d'un tel mariage est comme celui d'un mariage patrilinaire malgré le fait qu'il n'y avait pas de mari légal de sexe masculin. Selon Leakey (1977 : 800-801) ce type de mariage de femme à femme était fréquent dans la société gikuyu.

D'autre part, les noms données aux enfants étaient ceux du lignage du père légal et non pas ceux de la lignée du père biologique. Autrement dit, le statut légal des enfants dépendait non pas des lois biologiques mais de celles qui régissaient l'institution du mariage. Il en résulte que bien qu'il ait eu des lois coutumières très strictes à l'égard de l'inceste, un homme pouvait facilement se marier avec une femme qui était un parent proche par le sang, mais qui légalement n'était pas un parent du tout.

Dans le cas d'un mariage matrilocal où une femme ne se mariait pas avec un homme d'un autre lignage, mais vivait dans celui de son père et avait des enfants avec un ou plusieurs amants, le système de parenté n'était pas fondamentalement différent sauf que les enfants n'avaient pas de parents ni par

alliance ni sur le plan classificatoire du côté paternel. Dans ce cas, mama (frère de la mère) jouait un rôle important à l'égard des enfants de sa soeur. C'est lui qui assurait tous les besoins matériels de ces enfants en incluant les prestations de mariage des fils. De leur côté, les enfants lui devaient obéissance. Il n'y avait donc pas de rapports égalitaires entre celui-ci et ceux-là comme c'était le cas dans les mariages patrilinaires.

Dans le chapitre consacré au régime foncier, nous avons évoqué le cas d'un autre type de mariage matrilinaire où un mwathi (seigneur) pouvait donner sa fille à son ndungata (serf). Cela se passait surtout quand le patron avait une fille qui n'arrivait pas à trouver un mari parce qu'elle était trop laide ou parce qu'elle était victime de "ihu ria riiko", c'est-à-dire qu'elle était enceinte ou qu'elle avait eu un enfant en étant chez ses parents. Les enfants issus d'un tel mariage devenaient membres du lignage du mwathi (seigneur). Ils avaient cependant le droit de reconnaître le serf comme leur père et l'appelaient baba (père).

En dépit de cela, aucun des parents de ndungata (serf) n'était reconnu comme parent par ces enfants, ce qui fait qu'ils n'avaient ni pères ni frères classificatoires. D'autre part, au cas où le ndungata se mariait avec une femme d'une autre famille et que le mwathi payait les prestations de mariage comme si le ndungata était un de ses propres fils, les

enfants issus d'un tel mariage avaient droit de reconnaître les parents du ndungata, et par conséquent ils avaient des frères et des pères classificatoires. Ces enfants utilisaient aussi le terme baba (père) pour faire référence aux fils du mwathi. Ils avaient donc trois catégories de parents au lieu de deux : les parents de leur père, ceux de leur mère et ceux du mwathi.

En payant les prestations de mariage pour son ndungata, le seigneur faisait des enfants de son serf des membres de son propre lignage. Dans ce cas, les parents par alliance aussi bien de la famille du père (ndungata) que de celle du mwathi avaient les mêmes termes de référence, ce dernier étant une sorte de père "surnuméraire" de son ndungata et donc grandpère des enfants de ce dernier.

Il y avait aussi chez les Gikuyu des hommes pauvres qui ne pouvaient pas payer les prestations de mariage. Un homme qui se trouvait dans cette catégorie pouvait toutefois devenir père légal en faisant un mariage matrilineaire et ainsi devenant "mwendia rûhiû" c'est-à-dire vendeur de son épée. Cet homme et sa femme vivaient chez les beaux parents et leurs enfants appartenaient au lignage de ces derniers. Le "mwendia rûhiû" n'avait donc aucun pouvoir sur "ses" enfants. Pour en avoir il devait payer les prestations de mariage et ainsi rendre son mariage patrilinaire.

Voyons maintenant comment le paiement de ces prestations contribuait à l'accumulation et la différenciation sociale. Nous avons dit précédemment que le paiement des prestations de mariage était très important car non seulement il déterminait le statut d'un mariage mais aussi celui de futurs enfants. D'autre part, par son paiement, l'épouse et ses enfants futurs étaient transférés du clan de son père à celui de l'époux. Non seulement les prestations de mariage rendaient le mariage légal mais celui qui les avait payées devenait aussi le père légal des enfants qui en étaient issus. Radcliffe Brown et Daryll Forde (1953 : 58) ont souligné que "le paiement sous forme de biens ou de services par le fiancé aux parents de sa future femme est un élément essentiel de la légalité du mariage".

Les Gikuyu appellent les prestations du mariage rûraacio et le paiement de celles-ci kûraacia. Selon la loi coutumière, rûraacio était constitué de trente chèvres et moutons. Cependant, ce nombre dépendait de la richesse de la famille du fiancé. Leakey (1977) rappelle que rûraacio était négociable. Dans son étude du mariage gikuyu dans le district de Kiambu, Mathu (1971 : 12) dit aussi que les gens négociaient le nombre et la composition des chèvres et des moutons qui constituaient les prestations de mariage.

Pour mieux montrer comment l'institution du mariage servait comme point d'articulation de possibles inégalités dans la société gikuyu, nous avons choisi de prendre comme exemple

le cas de ce dernier district pour deux raisons. La première c'est que nous avons plus des données sur cette partie du pays gikuyu que sur les autres. Deuxièmement, compte tenu de sa position géographique (près de Nairobi, la capitale du Kenya), ce district est peut-être celui qui a connu plus de changements sociaux que les autres surtout après l'introduction de l'économie monétaire vers la fin de 19e siècle.

Dans ce district, la première partie des prestations de mariage était envoyée chez les parents de la fiancée le soir de la première fête de bière marquant le début des fiançailles. Elle était constituée de quinze à trente chèvres qu'on appelait mbûri cia gûtonya (chèvres pour ouvrir la voie ou le chemin des prestations de mariage (Mathu 1971)). Ces chèvres et moutons étaient conduits secrètement dans la famille de la fiancée afin de ne pas attirer l'attention des membres de celle-ci. On voulait surtout éviter un conflit avec les femmes de cette famille. Au cas où ces dernières étaient informées de l'arrivée de ces premières chèvres, elles empêchaient leur entrée dans la famille de la fiancée. Cette résistance symbolise la répugnance de cette famille (notamment les femmes) de perdre un de leurs. Ce n'est qu'après avoir payé à ces femmes une brébis appelée mwati wa kûgûra riigi, c'est-à-dire pour avoir droit d'entrée que ce conflit était résolu.

La deuxième partie des prestations de mariage suivait quelques jours après. Celle-ci était composée de cinquante à

quatre vingt dix chèvres. Si nous ajoutons ce nombre à celui du premier paiement, le chiffre tournait donc entre soixante cinq et cent vingt chèvres. A cela s'ajoutaient les paiements suivants :

1. Ngoima ithathatû cia mûhiriga (six agneaux pour le clan)
2. Thenge ithano cia kihocia kia ngo (cinq boucs pour l'endroit où on mettait les boucliers)
3. Ndurume ya nyeni ya nyina wa mûhiki (un agneau pour la mère de la future femme)
4. Kihembe kia ûki (une boîte de miel)
5. Rûtûndû rwa mbaki (un ballot de tabac)
6. Quelques articles divers pour récompenser la mère de la future femme tels que :
 - a. Nyûngû ya kûruga (une faïence)
 - b. Mûkwa wa ngû (un fil pour transporter le bois du chauffage)
 - c. Kiondo (un panier)

- d. Rûhiû rwa kûrîma (une ma chette pour faire sarclage)

- e. Ndigithû (une grande faïence pour mettre de l'eau) (Mathu 1971)

Toutes les chèvres et les articles évoqués ci-dessus ne constituaient qu'une partie des prestations de mariage car les Gikuyu disaient que rûracio rûtithiraga, c'est-à-dire on ne finit jamais de payer les prestations de mariage.

Au fur et à mesure que les gens devenaient riches, le nombre de chèvres qui constituaient les prestations de mariage s'accroissait surtout pour les hommes ayant beaucoup de filles et aucun fils. Lorsqu'une d'entre elles voulait se marier, il demandait qu'on lui paye quatre vingt dix chèvres avant même que les négociations n'aient en lieu. De cette façon-là, il pouvait acquérir beaucoup de chèvres et devenir donc très riche. Avec ses chèvres il pouvait se marier avec un grand nombre de femmes qui pouvaient lui donner, cette fois-ci beaucoup de fils.

Il est donc évident que le nombre de têtes de bétail payées comme prestations de mariage était important, et que la famille qui recevait ce bétail, c'est-à-dire celle de la fiancée voyait accroître son statut social. D'autre part, en dépit du fait que rûraacio avait trois fonctions principales, à

savoir 1°) rendre un mariage légal, 2°) rendre les enfants issus de celui-ci des membres de la famille qui l'avait payé, et 3°) rendre le mariage stable, ceci montre que des familles pouvaient^{se} servir de cette institution pour s'enrichir.

Cependant, le paiement des prestations de mariage ne doit pas être conçu comme un système qui constituait la vente ou l'achat des femmes. Ceux qui ne connaissaient pas la sociologie des Gikuyu l'ont compris comme tel. C'est le cas par exemple de Routledge (1910 : 44) quand il parle de "l'achat des épouses". Barlow (1926) aussi dit : "Les filles kikuyu étaient dans certains cas achetées par les Athi."

Cette interprétation de la culture gikuyu vient peut-être de utilisation du mot kûgûra (1) (acheter) dans les transactions concernant le mariage. Cependant, dans l'esprit des Gikuyu ce mot ne signifie pas l'achat d'une femme mais plutôt le fait de faire certains paiements afin d'établir des rapports de parenté

1. Ce mot qui est couramment utilisé par les Gikuyu dans les négociations concernant les prestations de mariage est inapproprié. Dans la langue gikuyu le verbe "se marier" c'est "kûhika" ce qui signifie le fait d'établir les rapports de parenté par alliance. D'où les termes "mûhiki" (la mariée) et mûhikania (nouveau marié) universellement utilisés chez les Gikuyu.

par alliance. Certes, ces paiements donnent au mari certains droits sur sa femme et ses enfants. (Voir par exemple Radcliffe Brown (1968 : 113). Lambert (1950:98) compare cette pratique des Gikuyu au système des Britanniques où au lieu de dire qu'une fille s'est mariée on dit qu'elle "s'est vendue".

Par ailleurs, bien que dans la société gikuyu pré-coloniale ce paiement ne signifiait pas l'achat à forfait d'une femme, les données dont nous disposons suggèrent qu'il servait de compensation à la famille de la future femme. Quand j'étais jeune, je chantais une chanson gikuyu qui disait : "Wanjiru wa maitû gûcia mwengo wega ngakwendia kindû kifitû", c'est-à-dire "Ma soeur Wanjiru mets bien ta jupe et sois de bonne conduite pour que quand tu seras grande, on puisse te vendre à un prix élevé." Cette phrase dans cette chanson montre que même si le côté profit n'était pas le but principal pour ceux qui recevaient les prestations de mariage, des familles en profitaient pour accumuler du bétail et devenir riches.

Certes, les parents de la fiancée considéraient le bétail ainsi acquis comme une sorte de compensation pour avoir perdu leurs droits sur la fiancée.

De ce fait, il paraît que même si le paiement de rûraacio ne donnait pas à la famille du mari les droits exclusifs et absolus sur la mariée, il lui donnait des droits sur les enfants nés de cette femme. Tandis que celle-ci pouvait

redevenir membre de sa famille d'origine par le biais d'un divorce, les enfants ne le pouvaient pas car, ils étaient devenus des membres à part entière de la famille du père par le biais des prestations de mariage. A ce propos Radcliffe Brown (1968 : 114) dit : "Le groupe qui s'acquitte de la lobola acquiert des droits inaliénables et indiscutables sur tous les enfants de la jeune mariée". Cet auteur nous donne l'exemple des Zoulou Kaffir, de l'Afrique du Sud qui considèrent que "Le troupeau engendre les enfants : les enfants sont là où le troupeau n'est pas". Dans cette ligne de réflexion nous pouvions dire que la famille qui avait payé le lobola avait en effet "acheté" les enfants potentiels de la femme en question. Dans ce cas-là, le paiement des prestations de mariage pouvait être considéré comme un "achat".

On a vu plus haut que les Gikuyu étaient en général polygames. Or, ce système des mariages polygamiques montre des inégalités sociales car les épouses d'un ménage polygame avaient des statuts différents. Elles étaient hiérarchisées en fonction de l'ancienneté. Nyakiambi, c'est-à-dire la première ou la plus ancienne des épouses l'emportait sur la seconde et ainsi de suite. Nous avons ailleurs évoqué la position centrale occupée par la hutte de Nyakiambi. Ses deux greniers occupaient aussi la première place à gauche et à droite de l'entrée principale. Il nous reste à signaler qu'elle participait dans toutes les cérémonies rituelles organisées par le chef de la famille et dans lesquelles la présence d'une

femme était exigée. Le chef du mbari devait aussi demander son avis dans pratiquement toutes les affaires concernant le mbari. Le statut élevé de Nyakiambi dans la famille était renforcé par le fait que son premier enfant était toujours considéré comme le plus âgé même s'il était né après celui de la deuxième ou troisième femme. L'autorité et le prestige de nyakiambi reposait donc sur le fait qu'elle était la première à être mariée et peut-être souvent aussi sur l'âge car dans la plupart des cas elle était du même âge que son mari tandis que les autres femmes étaient généralement plus jeunes.

Cette différenciation entre elle et les autres épouses de la famille nous paraît avoir été légitimée par la loi coutumière. En effet lorsqu'un homme se mariait avec sa première femme, c'était sa mère qui oignait cette femme d'huile et d'ocre rouge. C'était elle aussi qui préparait la hutte et donnait au couple le premier repas avant que ce dernier ne partage la couche cérémoniale. Le jour où le mariage était consommée, les parents du mari donnaient en cadeau des chèvres et des moutons à la mariée.

Par contre, dans le cas du mariage de la deuxième, troisième ou quatrième femme, c'était la première femme et non pas la mère du mari qui s'occupait de ces tâches, et les nouvelles épouses ne recevaient aucun cadeau de la part des parents du mari (Leakey 1977 :791). Cette différenciation entre la première femme et les autres était aussi renforcée par

un dicton gikuyu qui dit : " kahiga gakûrû gatiagararagwo ni maî" c'est-à-dire l'eau ne passe jamais à côté d'une vieille roche sans toucher celle-ci. Autrement dit on devrait respecter et consulter les vieilles personnes dans ce cas précis, la première femme dans la famille.

Par ailleurs, les données dont nous disposons ne nous permettent pas de dire avec précision si une femme ayant de nombreux enfants avait plus de prestige que les autres. La seule chose que nous pouvons dire c'est que le mbari ayant beaucoup de membres avait plus de prestige que les autres et que la polygamie était un facteur de prestige. D'autre part, mûtumia thata (une femme sterile) désignée communément nyumbu (poney) avait peu de prestige. Selon la loi coutumière, lorsqu'une femme a des enfants, elle entre dans le groupe statutaire des mères. Elle devient nyina wa ng'ania, c'est-à-dire la maman de tel ou tel. Quand on fait référence à elle, son nom propre est rarement évoqué sauf par ses amis les plus proches. Par contre, du fait qu'elle n'a pas d'enfants mûtumia thata n'entre pas dans ce groupe et elle continue de porter son nom propre ce qui lui enlève du prestige.

De même, la femme ayant des nombreux enfants avait aussi plus de prestige que les autres qui en avaient moins. Plus le nombre d'enfants dans la famille était élevé plus on pouvait mettre des terres en culture. Plus on avait de terres en culture, plus on avait de chance d'avoir beaucoup de récoltes.

La vente de celles-ci contribuait à l'accumulation de richesses.

Cette richesse était mesurée non seulement en fonction du nombre d'enfants et de la taille de la propriété familiale mais aussi, comme nous l'avons remarqué ailleurs, en fonction de la taille du troupeau familial. Parmi ses multiples usages, le bétail était surtout utilisé à accroître le nombre des membres du groupe familial aussi bien que celui des parents par alliance.

En outre, le nombre de femmes qu'on acquierait par le mariage permettait d'avoir plus de terres en culture. Ce sont les femmes qui dans la société gikuyu étaient chargées de la plupart des cultures de denrées alimentaires (Middleton 1967). Les hommes s'occupaient surtout de l'élevage et du défrichage des forêts.

Donc, plus on avait de femmes, plus la possibilité de créer des groupes de travail était grande. Bien que chaque femme soit responsable de son jardin et de ses récoltes, la plupart des travaux tels que le sarclage, la moisson etc. étaient accomplis en groupe, les femmes appartenant au même mbari ou au même village (itura). Au cas où une femme tombait malade par exemple, ses co-épouses s'occupaient non seulement de ses travaux menagers mais aussi de ses récoltes. Par conséquent, sa production n'était pas mise en jeu. Plus les

femmes produisaient grâce à la coopération mutuelle, plus elles avaient la possibilité d'avoir un surplus de denrées alimentaires, échangeables contre du bétail dans le commerce avec les Maasaï.

Le bétail ainsi acquis était utilisé par les fils de ces femmes pour payer leurs prestations de mariage. Autrement dit ce bétail était utilisé pour les mariages des fils ce qui augmentait le nombre de femmes appartenant au mbari.

Dans le chapitre consacré à la division du travail, nous avons remarqué qu'il incombait aux hommes d'abattre les arbres et de défricher la terre. Or, dans la plupart des mbari il n'y avait qu'un chef de famille et ses fils. Le travail qui consistait à abattre les arbres et défricher la terre était pénible et la seule main d'oeuvre du mbari ne pouvait suffir sans avoir recours à une aide extérieure. D'autant plus que comme l'explique Leakey (1977 : 169) abattre les arbres dans des forêts vierges était un travail très difficile. Il fallait par exemple deux hommes par jour pour abattre un grand arbre.

Dans ces circonstances, la tâche des hommes était accomplie par des groupes de travail que les Gikuyu appellent wira. Ces groupes de travail fonctionnaient sous forme d'une entraide appelée ngwatio. Le recrutement se faisait en fonction des liens, entre autres ceux de parenté, de groupes

d'âge etc. Ils étaient récompensés avec de la nourriture et des fêtes de bière.

Les femmes étaient donc nécessaires non seulement pour les cultures mais aussi pour préparer et distribuer la nourriture aux groupes de travail. Il leur incombait aussi de transporter la canne à sucre utilisée dans la fabrication de bière pour ces groupes. Par conséquent les mbari qui avaient de nombreuses femmes avaient plus de chances d'avoir les ressources nécessaires pour stimuler les groupes de travail.

A l'inverse, les familles pauvres ayant seulement une femme ne pouvaient avoir de surplus de récoltes et ces familles n'étaient donc pas capables de profiter du système de ngwatio comme c'était le cas pour les mbari riches. Il est donc probable que chez les Gikuyu à l'époque, les riches devenaient plus riches et les pauvres plus pauvres.

Il en résulte que les chefs de mbari qui avaient beaucoup de femmes pour faire les cultures, préparer et distribuer la nourriture et la bière aux groupes de travail avaient plus de chance d'attirer des tenanciers (Ahoi) et donc de devenir puissants sur le plan politique. En effet, les jeunes hommes qui participaient aux groupes de travail pour un riche propriétaire dont les femmes avaient fourni nourriture et bière à profusion, avaient la priorité pour devenir tenanciers sur le githaka (domaine) du propriétaire. Ces tenanciers

contribuaient à accroître le nombre des gens qui lui étaient fideles.

Comme nous l'avons remarqué dans le chapitre consacré au tenanciers, ces derniers soutenaient leur propriétaire dans les conseils d'Anciens. Par la suite, le propriétaire acquérait beaucoup d'autorité. D'autre part, la présence des tenanciers sur la propriété d'un riche mbari (sous-clan) contribuait à l'accumulation et la différenciation sociale. Ils étaient pour le propriétaire une source de main d'oeuvre disponible lorsqu'il en avait besoin pour défricher les forêts et contruire les huttes. Ils contribuaient aussi à créer des conditions propices à la production et à l'accumulation, car les tenanciers assuraient la protection du mbari propriétaire aussi bien contre les animaux sauvages que contre les razzias organisées par les Maasaf

En outre, pour les femmes du propriétaire, les femmes des tenanciers étaient une main d'oeuvre qu'elles pouvaient utiliser pour faire les sarclages, la moisson etc. ce qui contribuait à accroître la production agricole du mbari.

Il y avait une autre façon qui favoriser la richesse et la différenciation sociale. Les mbari qui avaient beaucoup de femmes avaient aussi plus de chances d'avoir beaucoup de filles. Or, le bétail acquis par le mariage de ces filles

contribuait à accroître le troupeau du mbari et donc son statut social.

En outre, ces filles étaient utiles pour l'accumulation de la richesse du mbari d'une autre façon. Elles étaient échangées contre la terre : moyen principal de production surtout dans une économie de subsistance. Il est rapporté que quelques uns des mbari du district de Kiambu avaient acquis des terres non pas en payant des chèvres aux propriétaires Ndorobo mais en donnant des filles à ces derniers. Le rapport de la "Land Commission" de 1929 dit que parfois les Ndorobo préféraient prendre les filles kikuyu au lieu de bétail en échange de terres. L'existence dans la société kikuyu de ce système qui consistait à échanger les filles contre la terre est confirmée par Barlon (1926) qui dit : "kikuyu girls in some cases were bought in marriage by the Athi (hunters) who then settled among the kikuyu. The Athi having no stock, they surrendered areas of forest to their fathers-in-law as bride price" (1).

Nous devons faire ici une distinction entre le processus de l'achat des terres en échange des filles et celui qui consiste à échanger du bétail contre la terre. Le rapport de

1. Cité par Lambert 1950 p. 111.

1929 évoqué ci-dessus précise que les Athi (Ndorobo) qui avaient pris les filles gikuyu en échange des terres "had to stay" c'est-à-dire devaient rester et vivre avec leurs beaux-parents. Barlon nous le confirme en disant que lorsque les filles gikuyu se mariaient avec les Aathi, ces derniers "then settled among the kikuyu", s'installaient pour vivre parmi les Gikuyu. Ceci demande une explication car, les Gikuyu comme les Ndorobo préconisaient le système de mariage patrilinaire et, lorsque le paiement des prestations de mariage s'effectuait par le biais des chèvres, les Ndorobo (Aathi) avaient droit de partir avec leurs femmes pour aller fonder leurs propres lignages.

Le fait que les terres jouaient le rôle du bétail dans les prestations de mariage et que les Aathi devaient rester vivre avec leurs beaux-parents suggère qu'il y avait une différence entre les deux types de mariages. Premièrement, au cas où l'on avait acquis du bétail par la "vente" d'une fille, on pouvait utiliser ce bétail pour se marier à d'autres femmes. Par contre, celui qui avait "acheté" la fille ne pouvait ni "vendre" cette fille pour avoir du bétail ni l'échanger contre une autre fille ou femme. Comme le remarque Lambert (1950 : 144) l'utilité de la fille à l'"acheteur" était limitée à la fonction pour laquelle il l'avait "acheté" c'est-à-dire la création d'une nouvelle unité familiale.

Cela veut dire qu'en dépit du fait que les données dont nous disposons suggèrent que dans les transactions foncières les filles pouvaient remplacer les chèvres comme moyen d'échange, nous ne pouvons pas considérer ces filles comme une unité monétaire. Ceci parce que dans certains cas, elles ne pouvaient pas jouer le rôle du bétail comme moyen d'échange même dans les transaction foncières. C'était le cas par exemple dans les transactions concernant l'achat des terres d'un Ndorobo par un Gikuyu qui était déjà un "blood-brother" c'est-à-dire frère par adoption (1). Les filles ne pouvaient pas être échangées contre la terre dans ce cas parce que cela aurait été un inceste, l'"acheteur" gikuyu étant déjà un "blood-brother" du vendeur Ndorobo et les règles d'exogamie devant être observées entre les membres de ces deux groupes familiaux.

D'autre part, chez les Gikuyu la terre était comme nous l'avons remarqué ailleurs, considérée comme une femme. Par conséquent, bien qu'il pouvait y avoir des transactions concernant du bétail entre une famille qui avait vendu sa terre et celle qui l'avait achetée, les mariages ne pouvaient pas avoir lieu entre eux car les deux familles étaient déjà athoni

1. Pour plus de détails sur l'institution d'adoption voir le chapitre sur le système foncier.

(parents par alliance) par le biais de la transaction foncière. Autrement dit, les règles d'exogamie étaient observées entre les familles qui avaient des liens de parenté par transaction foncière.

Par ailleurs, lorsque les filles jouaient le rôle du bétail dans les transactions foncières, l'"acheteur", souvent Ndorobo, devait vivre avec ses beaux-parents, ce qui impliquait une sorte de mariage matrilineaire. Bien entendu, les transactions concernant le mariage d'une fille gikuyu par un Ndorobo en échange d'une partie de la terre de ce dernier n'étaient pas très différentes de celles concernant un mariage de type patrilinaire. Toutefois dès qu'un tel mariage était célébré, il devenait patrimatrilineaire car, le mari vivait avec ses beaux-parents sur le domaine de ces derniers. Lambert (1950) dit que bien que ce type de mariage soit consommé de façon matrilineaire, il était un mariage "patrilineal patri-matrilocal", c'est-à-dire qu'il était aussi bien patrilinaire que matrilineaire.

L'utilisation des filles pour l'accumulation de richesses chez les Gikuyu ne se limitait pas aux transactions foncières. Dans certains cas, les filles étaient échangées contre le bétail et vice versa. Cela se passait surtout dans l'actuel district de Mûrang'a quelques années avant la colonisation européenne.

Le bétail acquis par la vente des récoltes d'une femme était utilisé pour payer les prestations de mariage des fils de cette femme. A première vue, ceci ne paraît pas avoir de rapport avec le processus d'accumulation et la différenciation sociale car, il concerne le transfert du bétail familial à une autre famille : celle de la fiancée. Cependant, si on l'analyse du point de vue de la main d'oeuvre et des rapports de cette dernière avec la production vivrière, l'aspect d'accumulation de richesse devient apparent.

En se mariant avec les filles des autres familles, les fils d'un mbari augmentent la main d'oeuvre disponible de celui-ci ce qui augmentait la production agricole. Celle-ci était, comme nous l'avons remarqué ailleurs, échangé contre du bétail. C'est pourquoi, les fils d'un riche propriétaire étaient encouragés à se marier tôt et avec le plus de femmes possible. Montrant ainsi aux autres qu'ils étaient supérieurs sur le plan de la richesse.

Au cas où un mbari avait peu ou pas de fils qui pouvait se marier et accroître le nombre de ses membres, son chef prenait des ndungata (serfs) et négociait les mariages pour eux ou leur donnait ses filles. Dans les deux cas, les enfants appartenaient au mbari et le ndungata n'était qu'un père geniteur. Toutefois, au cas où le ndungata était fils adoptif du propriétaire, son statut était celui d'un père légal ayant autorité sur sa femme et ses enfants (Leakey, 1977 : 797-798 ;

Middleton 1967 : 27 ; Cowen, 1972 : 3). Malgré cela, le ndungata et sa famille devaient obéir au propriétaire car, ils vivaient sur sa terre.

Bien souvent, la famille du ndungata apportait son aide au propriétaire chaque fois que celui-ci en avait besoin. Nous pouvons même dire que les membres de cette famille étaient une sorte de "résident labourers" c'est-à-dire d'ouvriers agricoles vivant sur la terre de leur patron. La main d'oeuvre fourni par ces ouvriers était importante dans la mesure où elle aidait à augmenter la production agricole de ces riches mbari ce qui conduisait finalement à l'accumulation des richesses.

Remarquons toutefois que ces deux catégories de Gikuyu finissait parfois par avoir un bon statut socio-économique dans la société. En se mariant avec les filles du propriétaire, quelques uns des ndungata et des Ahoi acqueraient une position sociale meilleure que celle des autres Ahoi ou ndungata. Un tenancier qui s'était marié avec la fille du propriétaire par exemple devenait ce que Cowen (1972:3) appelle "muthoni muhoi" c'est-à-dire tenancier qui est aussi parent par alliance. Il y avait donc des liens de parenté entre lui et les autres membres de la famille propriétaire. Grâce à ces liens quelques-uns des athoni Ahoi (sing. muthoni muhoi) finissaient par avoir non seulement des positions sociales stables mais aussi des droits de propriété sur une partie de la propriété du mbari.

En somme, la plupart de serfs et des tenanciers étaient exploités par les propriétaires. Ils étaient tous des "Ahoi" (mendiants) avec un statut social inférieur par rapport aux membres des mbari propriétaires.



B. La possession du bétail.

La possession du bétail est un autre phénomène qui contribuait à l'accumulation et à la différenciation sociale dans la société gikuyu pre-coloniale. Comment le bétail comme source de richesse était-il acquis?

Nous avons déjà évoqué une des sources principale du bétail : les razzias. Le fonctionnement de la société gikuyu exigeait du bétail et surtout les chèvres. Celles-ci étaient exigées dans pratiquement toutes les cérémonies rituelles telles celles des naissances, d'initiation, de mariage, et d'enterrement (1). C'est peut-être la raison pour laquelle faire des razzias pour se procurer du bétail était une activité plus ou moins institutionalisée chez les Gikuyu à l'époque. Nous avons déjà montré comment les razzias étaient organisées et les inégalité qui résultaient du partage. Voyons maintenant les autres méthodes par lesquelles les gens s'approprièrent du bétail.

1. Une différence existait entre les riches et les pauvres en ce qui concerne les rites d'enterrement. Les riches et les personnes âgées avaient droits à un enterrement tandis que les autres étaient tout simplement jettés dans une partie de la forêt appelée kibîrîra.

Un des moyens était par le biais de l'achat soit auprès des Maasaï, des Kamba ou d'autres membres de la communauté gikuyu. Comme le bétail était considéré comme un investissement, le surplus des récoltes était autant que possible investi dans le bétail.

Notons toutefois qu'il y avait une différence entre le bétail acquis par le biais des récoltes d'un homme et celui acquis par le biais de celles d'une femme. L'homme pouvait faire ce qu'il voulait avec le bétail acquis en échange de ces récoltes (ignames, bananes, canne à sucre etc.). Par contre, chez les Gikuyu la récolte d'une femme était sa propriété. Le bétail y provenant ne pouvait être disposé de quelque façon que ce soit sans l'autorisation de la femme en question. (Leakey 1977 : 280-281).

L'autre moyen par laquelle le bétail était acquis se faisait par le biais des prestations de mariage que Leakey (1956 : 169) préfère appeler "l'assurance mariage". Un bon nombre d'anthropologues occidentaux ignorants des coutumes africaines ont qualifié le bétail acquis par cette méthode comme étant "la dot" ou même "le prix d'une épouse" Routledge (1910:44) par exemple dit que "l'objet principal de l'accumulation du bétail est que celui-ci peut être utilisé pour l'achat des épouses".

Certes, beaucoup de familles gikuyu bénéficiaient des prestations de mariage pour avoir du bétail. En général, la famille de l'époux payait trente chèvres à celle de l'épouse. Cependant, le nombre de têtes du bétail payé comme prestations de mariage dépendait de la richesse et du statut social de la famille de l'époux.

Le bétail que la famille de l'épouse avait acquis par le biais des prestations de mariage ne pouvait pas être utilisé avant que le couple n'ait eu deux enfants. Après cela, la loi coutumière gikuyu décréait que le divorce ne pouvait pas avoir lieu et par conséquent on pouvait utiliser le bétail sauf pour l'achat de terres ou pour la vente. Il pouvait seulement servir à payer des prestations de mariage pour les fils de la famille qui voulaient se marier. Cependant, ce bétail avait une grande valeur intrinsèque et donnait au chef de famille du prestige.

En outre, les membres de la communauté gikuyu d'avant la colonisation acquéraient du bétail par le biais de l'accroissement naturel. Le bétail était donc un investissement rentable qui permettait au propriétaire de toucher non seulement un intérêt continu mais aussi d'accroître son capital. Ceci parce qu'à moins qu'il n'ait eu une épidémie, le bétail se multipliait donnant ainsi un bon intérêt au propriétaire.

Afin de se protéger contre les effets d'une épidémie, les Gikuyu pratiquaient un système appelé kûhithia (confier du bétail à quelqu'un d'autre). Ce système consistait donc à confier une partie du bétail à des amis vivant dans d'autres régions du pays gikuyu. Les animaux nés du bétail ainsi confié appartenaient au propriétaire réel et non pas au gardien.

Ce système de kûhithia permettait aux Gikuyu de ne pas mettre tout leurs oeufs dans le même panier. Autrement dit si le bétail des familles d'une région était victime d'une épidémie ; ou si les Maasai venaient y faire des razzias et partaient avec tout le bétail, les familles de la région touchée ne perdaient pas tout leur bétail.

En raison de cette pratique il était difficile de mesurer la richesse d'une famille en fonction de la taille de son bétail. Ceci d'autant plus que le système de kûhithia ne fonctionnait pas d'une façon réciproque. Autrement dit si par exemple la famille R confie une partie de son bétail aux familles X, Y et Z, aucune de celles-ci ne pouvait confier une partie de son bétail à la famille R. Toutefois, elles pouvaient à leur tour confier une partie de leur bétail à la famille M ou Q. Ces derniers à leur tour pouvaient confier une partie de leur troupeau à la famille R (1). Il en était ainsi

1. Après la colonisation, ce système posa des problèmes au./.

pour éviter des conflits sociaux entre les familles.

En dépit des problèmes que ce système de kûhithia présentait pour mesurer la richesse en fonction du nombre de têtes de bétail, nous ne pouvons pas dans cette étude des inégalités sociales, exclure le rôle joué par le bétail.

Par ailleurs l'élevage dépendait de la disponibilité des pâturages. Il est probable que seules les personnes aisées ayant des grands ithaka et donc la possibilité d'avoir des grands pâturages aient pu bénéficier du système de kûhithia. Ceci d'autant plus que les Gikuyu étant en général des agriculteurs, la plupart des terres étaient consacrées à la culture de subsistance ce qui fait que beaucoup de familles moyennes et pauvres ne pouvaient pas avoir de pâturages.

Soulignons toutefois que c'était le petit bétail (les chèvres et les moutons surtout) qui comptait le plus dans la mesure de la différenciation sociale. Pourquoi ? Toute d'abord, plus accessibles et nombreux que les bovins, les chèvres et les moutons jouaient un rôle important dans la vie socio-économique des Gikuyu. Non seulement les chèvres étaient

./..gouvernement colonial lorsqu'il a voulu introduire un impôt sur le nombre des têtes de bétail que possédaient des familles gikuyu.

le moyen d'échanges mais elles étaient aussi, comme nous l'avons signalé ci-dessus, exigées dans pratiquement toutes les cérémonies rituelles. Buijtenhuijs (1971 : 12) résume le rôle que jouaient les chèvres dans la société kikuyu précoloniale et nous dit qu'elles "faisaient d'une part office de valeur - étalon et d'autre part qu'elles servaient à répondre à une multitude d'obligations sociales, l'organisation sociale des kikuyu demandait des fournitures presque continuelles de chèvres pour les sacrifices et les cérémonies de purification, les compensations de mariage, les droits d'entrée dans les différents "conseils des anciens" etc. Un kikuyu sans chèvres ne pouvait être un homme "social" dans le sens plein du terme".

En ce qui concerne les bovins, ils étaient hautement considérés car ils avaient une grande importance sur le plan social. Etant donné qu'ils étaient très chers quelques individus aisés seulement en possédaient. Selon Middleton (1972:18), les gens aisés possédaient généralement entre dix et douze boeufs ; ceux qui en avaient plus étaient considérés comme étant très riches et on chantait leurs louanges. Routledge (1910 : 44) dit que, le troupeau d'un homme pouvait atteindre entre dix et cent animaux.

L'accumulation du bétail permettait aux individus d'accéder à d'autres moyens de production. Elle servait à accroître non seulement le nombre de membres du groupe familial mais aussi celui des alliances avec ce groupe. Le bétail

acquis par le biais des prestations de mariage par exemple servait à légitimer les mariages. Les femmes ainsi mariées donnaient naissance aux enfants qui étaient aussi incorporés dans le groupe familial. Cela servait à accroître la main d'oeuvre permettant de mettre beaucoup de terres en exploitation.

Lorsque des nouvelles terres étaient acquises la demande de main d'oeuvre avait tendance à augmenter. Celle-ci était nécessaire non seulement pour déboiser les forêts et préparer les terres pour la culture, mais aussi pour se débarrasser des animaux sauvages. Cette main d'oeuvre (composée surtout des jeunes hommes pour faire le déboisement et de femmes pour faire les sarclages) dépendait à son tour de l'acquisition et de l'accumulation du bétail. L'occupation de nouvelles terres était en effet à la source de la propriété privée. Nous avons remarqué dans le chapitre consacré à la tenure foncière que ce processus avait conduit à l'exclusion de beaucoup de gens de la terre : le moyen de production principal dans une économie de subsistance.

Par ailleurs, même si chez les Gikuyu la consommation de la viande n'était pas aussi importante que celle des denrées alimentaires, la viande pouvait servir de marge de sécurité nécessaire pour la survie en cas de famine. Pendant les périodes des catastrophes telles que l'invasion des acridiens, la sécheresse etc., le bétail était une réserve de nourriture

importante. Dans ce cas, même les boeufs étaient abattus (Buijtenhuijs 1971 :12). Les familles ayant des grands troupeaux avaient donc plus de chance de survivre que les familles pauvres. Les données dont nous disposons suggèrent par exemple que cela fut le cas pendant la "Great Famine" de 1895. Pendant cette période les familles abattaient leur bétail pour la viande ou l'échangeait contre des céréales pour survivre.

C. La taille et l'organisation de la résidence.

D'autres éléments de l'inégalité social dans la société gikuyu précoloniale était la taille et l'organisation de la résidence du mbari. Autrement dit la superficie occupée par la résidence et le nombre des huttes qui s'y trouvaient traduisaient l'inégalité sociale "Dans la résidence d'un homme très riche tel qu'un chef, il y avait généralement deux enceintes : l'une à l'extérieur et l'autre à l'intérieur" (Routledge 1910 : 177).

Plus loin, le même auteur nous donne l'image qui illustre plus clairement les inégalités sociales. Il dit : "The size of the homestead varies in proportion to the wealth of its owner. The poor man will have a single hut only for himself and his one wife ; the rich man's will consist of eight or ten huts ; the chief's even more. Each wife is entitled to her own house ; and where there are several the owner has in addition one for

his accommodation. There is frequently also the "thingira" or hut for the young men, which acts as the guest-house" (pp. 177-178).

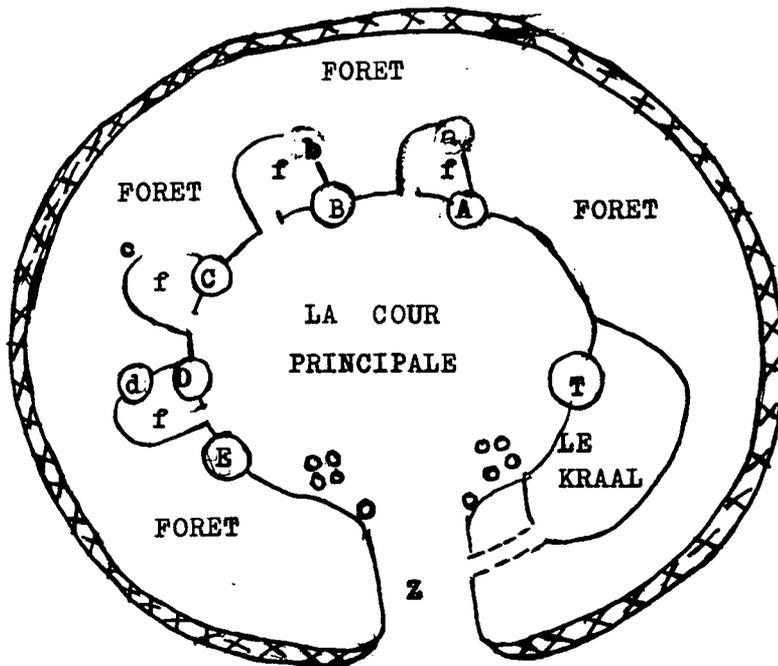
Voilà aussi comment Katherine Routledge décrit la résidence du chef Munge où elle avait été invitée pour participer à une fête. Elle dit : "Comme toutes les résidences d'un homme riche, celle-ci contient beaucoup de huttes ; celle du chef lui-même, celle de chacune de ses épouses, et puis celle des célibataires" (p. 200).

A partir de ce que nous avons évoqué ci-dessus, il est bien évident qu'il y avait dans la société gikuyu des catégories sociales bien distinctes par la taille et l'organisation de leurs résidences. A travers celles-ci, on pouvait plus ou moins classer les familles en fonction de leur richesse. Celles qui appartenaient aux hommes riches avaient beaucoup de huttes grâce au nombre de leurs épouses et des membres mâles adultes du mbari. Celles qui appartenaient aux hommes pauvres n'avaient généralement qu'une hutte où vivait le mari, son épouse et ses enfants. Avoir une grande famille et une grande propriété marquait la richesse d'un individu. Plus on était riche, plus on pouvait se marier avec beaucoup de femmes et avoir beaucoup d'enfants accroissant ainsi la taille de la résidence.

Dans le district de Kiambu près de Nairobi, où les Gikuyu avaient acheté les ithaka des Ndorobo, la résidence du mbari pouvait être composée d'entre "deux à trente ou quarante huttes, selon le statut de son fondateur" Leakey (1977 : 133). Le nombre de huttes donnait une idée du nombre d'habitants dans la résidence.

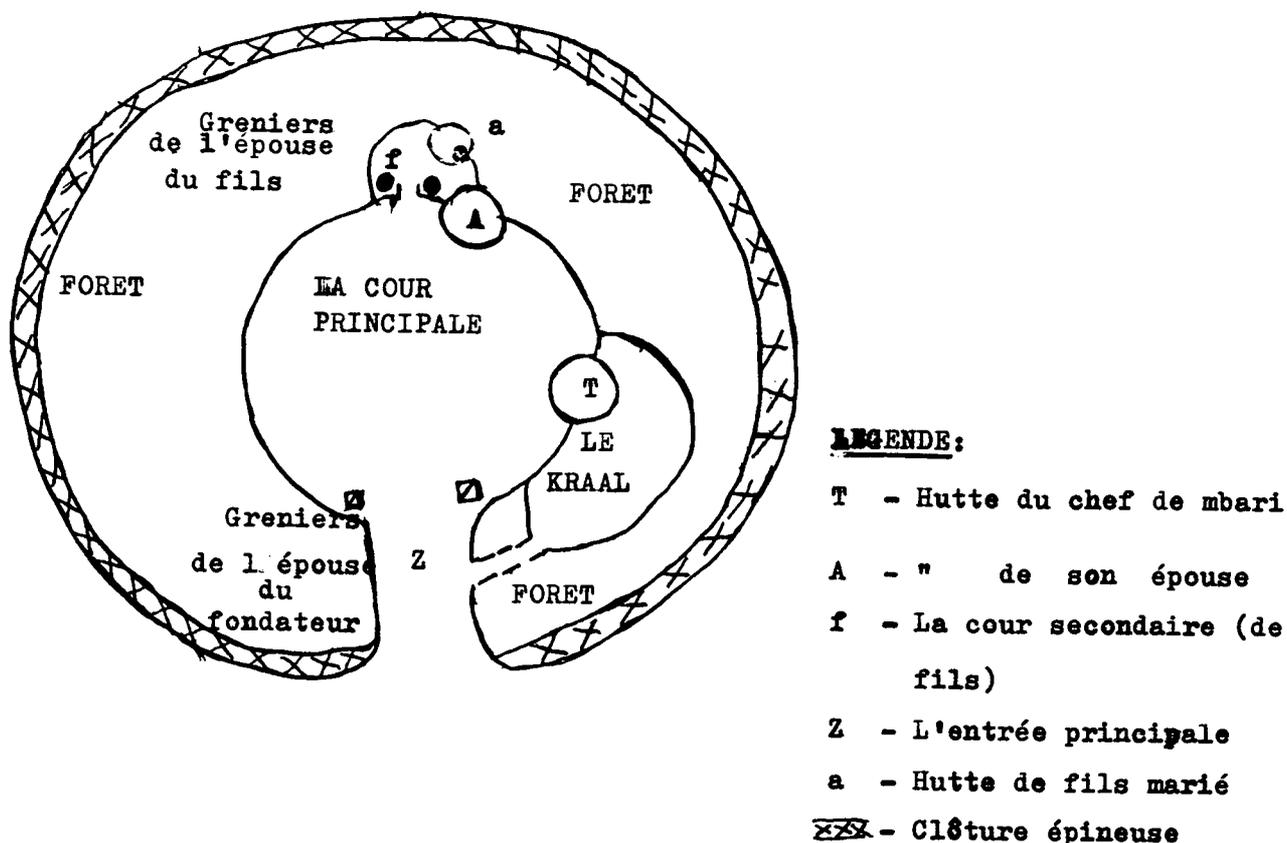
Les schemas ci-dessous montrent la différence de l'organisation entre les résidences d'un riche et un pauvre gikuyu à l'époque.

Schema A: Résidence d'un riche Gikuyu ayant cinq épouses et quatre fils mariés



- LEGENDE:
- T - La hutte du chef de mbari
 - A à E - Les huttes de ses épouses selon l'ordre de leur arrivée (mariage)
 - a à d - Les huttes de fils mariés
 - f - les cours des résidences secondaires des fils du fondateur
 - Z - THOME (l'entrée principale)
 - o - Les greniers
 - ~~XXZ~~ - Clôture épineuse

Schema B: Résidence d'un pauvre Gikuyu ayant seulement une épouse et un fils marié



L'organisation des huttes dans la résidence révélait aussi la différenciation sociale. En entrant dans la résidence d'un mbari, on pouvait s'apercevoir du statut de chacune des épouses, exprimé à travers la disposition des huttes. La hutte située à droite de la cour et dans l'axe central était celle du fondateur ou chef du mbari. Juste en face de l'entrée principale on avait celle de la nyakiambi (la première femme). Ensuite venaient les huttes des autres femmes selon l'ordre de leur arrivée dans la famille.

La disposition de ces huttes obéissait toujours à un ordre circulaire allant dans le sens contraire des aiguilles d'une montre : le point de repère étant l'entrée principale. Si l'on divise la résidence en deux parties égales, on peut constater qu'on a d'une part, la hutte du chef de famille et une partie de celle de la première épouse à droite, et d'autre part celles

des autres femmes dans la partie gauche. Nous ne savons pas si cette division avait un rapport avec la différenciation sociale : Les femmes se trouvant à gauche étaient-elles considérées comme étant inférieures du point de vue social à la première femme qui se trouverait à droite ? (1). Nous n'avons pas des données permettant de répondre à cette question. La seule chose que nous savons c'est que la première femme jouissait de plus de prestige que les autres. Elle participait à toutes les cérémonies rituelles concernant ce mbari.

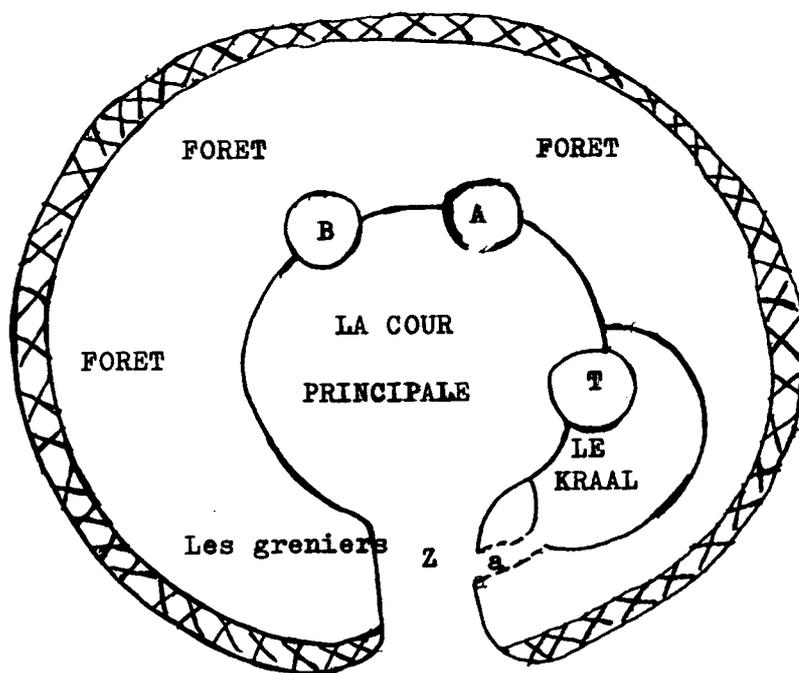
En outre, le statut de la première femme dans le mbari était renforcée par la position de ces greniers dans la résidence. Elle avait toujours deux greniers à l'entrée de la cour l'un à droite, l'autre à gauche. Les greniers des autres femmes venaient ensuite mais il n'y en avait pas toujours de part et d'autre de l'entrée.

Par ailleurs, la taille et l'organisation de la résidence dans la société gikuyu traditionnelle variait selon l'âge du chef de famille. Les schémas A et B ci-dessus nous montrent les résidences de deux aînés ayant des fils mariés. Dans le cas

1. Chez les Maasai la position des huttes de femmes à gauche ou à droite du kraal révélait une différenciation sociale. Celles qui se trouvaient à droite avaient un statut élevé par rapport à celles qui se trouvaient à gauche.

d'un jeune homme qui avait fondé son propre sous-clan, il n'y avait pas de quartier des célibataires. Ceci parce que le fils de cet homme n'était pas encore en âge d'avoir sa propre hutte. Autrement dit, tandis que la concession d'un aîné avait des résidences secondaires appartenant à ses fils mariés, celle d'un jeune homme n'en avait pas. Pour mieux illustrer cette différenciation, voyons le schéma ci-dessous qui nous montre la résidence d'un jeune homme marié avec deux épouses. On peut comparer celle-ci avec celles des aînés illustrées par les schémas A et B ci-dessus.

Figure 3: Résidence d'un jeune homme ayant deux épouses



LEGENDE:

- Z - L'entrée principale
- A et B - Les huttes des épouses
- T - La hutte du chef de mbari
- ~~XXX~~ - Clôture épineuse

En depit du du fait que la taille de la résidence dépendait du nombre des épouses et donc de la richesse du fondateur , nous pouvons aussi dire que plus le nombre de huttes des célibataires et des jeunes hommes mariés de la famille était élevé, plus le fondateur était vieux. Etant donné que l'âge était un élément important sur la base duquel le rang des individus était déterminé, nous pouvons conclure qu'à première vue, l'organisation de la résidence montrait la différenciation sociale dans la société.

CHAPITRE II

FIGURES DE LA STRATIFICATION SOCIALE

Les statuts hérités

À. LE MUTURI (FORGERON)

Le mûтури (pl. aturi) c'est-à-dire le forgeron jouait un rôle important car il fournissait la population gikuyu avec les objets que les autres ne pouvaient fabriquer eux-mêmes. Parmi ces objets se trouvaient les outils agricoles, les lances, les épées pour la défense et d'autres objets de fer dont les familles gikuyu avaient besoin. En échange, des services ou les produits du forgeron étaient payés en bétail ou en peausserie.

Les données dont nous disposons suggèrent que la forge était un métier bien rentable. Ceci parce que tout d'abord, les Gikuyu étaient avant tout des agriculteurs. Par conséquent, la demande des objets de fer tels que les machettes et les haches pour défricher des forêts était toujours élevée. Deuxièmement, la demande était aussi grande pour les lances et les épées dont tous les guerriers devaient avoir besoin pour la défense. Dès son entrée dans la classe des guerriers, un jeune homme devait se voir fournir ces objets par ses parents. Troisièmement, la demande des produits de forge dépassait les limites du pays gikuyu. Leakey (1956 : 171) dit que les Maasai apprécièrent beaucoup les lances et les épées fabriquées par des forgerons gikuyu. Par conséquent, il y avait une grande

exportation de ces articles du pays gikuyu vers celui des Maasaï.

Les forgerons jouissaient en donc d'un statut élevé par rapport aux autres membres de la communauté. Pour s'identifier et protéger ce statut, ils instauraient un système de mariage endogamique. Autrement dit le fils d'un forgeron ne pouvait épouser que la fille d'un autre forgeron.

En outre, la forge était le seul métier dans la société gikuyu qui poussait à l'accumulation. Les forgerons avaient une sorte de magasin dans lequel ils mettaient leurs marchandises (Routledge 1910 ; Leakey 1977 : 501).

Un bon forgeron fabriquait tout les objets dont les Gikuyu avaient besoin et il était l'artisan le plus qualifié qu'on trouvait chez les Gikuyu. (Routledge 1910 : 87). Le prix de leurs objets était fixé selon la valeur des chèvres. Pour fabriquer une lance par exemple, le forgeron recevait une chèvre. Pour acquérir une telle chèvre un homme devait travailler dur pendant trois mois. Cela nous donne une idée de la valeur que les Gikuyu attachaient au talent d'un forgeron.

Par ailleurs, la forge était une profession familiale qu'on transmettait de père en fils. Cependant, d'autres membres de la communauté pouvaient apprendre ce métier auprès des forgerons. Mais les frais d'apprentissage étaient très élevés

vraisemblablement pour décourager les étrangers à la famille. Selon Leakey (1977 : 318) ils s'élevaient à 30 chèvres et une dizaine d'agneaux. Quand on sait que "la dot d'une épouse" était aussi de 30 chèvres, on s'aperçoit de l'importance du "prix" de l'apprentissage.

Non seulement les forgerons étaient une sorte de pseudo-caste privilégiée mais ils inspiraient à la fois du respect autant que de la peur aux autres membres de la communauté. Selon Philippson (1984 :72) on trouve "des castes méprisées de forgerons" dans tous les groupes bantous et nilotiques résidant au sud de l'Ethiopie, à l'est du lac victoria et au nord du 6e degré de latitude sud(1). La présence des forgerons chez les Gikuyu était donc une sorte du mal nécessaire. Ceci parce qu'à part le métier de mûndu mûgo (guérisseur), celui de mûturi (forgeron) était le plus important dans la société. Comment peut-on donc expliquer le mépris des forgerons évoqué ci-dessus? D'où avaient-ils appris leur métier ?

Selon les données dont nous disposons il paraît que les forgerons gikuyu avaient appris leur métier d'un groupe couchitique qui précédemment occupait le pays actuel des Gikuyu. Ces derniers n'avaient pas un nom pour désigner ce groupe.

1. Cité par Serge Tornay, 1985 pp. 87-97

Ils l'appellaient les Athi a githaka, c'est-à-dire les maîtres de la forêt.

La plupart des auteurs qui ont travaillé sur les Gikuyu utilisent le nom employé par les Maasai pour désigner ce groupe, à savoir les Gumba. Peut-être parce qu'il était plus court et donc plus facile ou pratique à employer que celui des Gikuyu. Nous y reviendrons plus tard dans le chapitre consacré à la tenure foncière. Pour le moment, signalons que les Gikuyu avaient appris non seulement le travail en fer de ce groupe mais aussi les cérémonies rituelles de la circoncision et de la clitéridoctomie. Il est même probable que quelques uns des éléments du système de classe d'âge des Gikuyu trouvent leur origine chez les Gumba (Muriuki 1974 : 39 ; Philippon 1974).

Dans ce cas l'apparition des forgerons dans la société gikuyu est un phénomène relativement récent qui nous pouvons situer à partir de la période des principales migrations des tribus bantu de la côte septentrionale vers l'intérieur il y a au moins de cinq siècles. Toutefois nous ne pouvons pas préciser la date. Lambert 1950 par exemple situe l'arrivée des Gikuyu à Mûrang'a (foyer originel) vers 1545 tandis que Leakey dit que celui-ci avait eu lieu trois siècles plus tôt. Quoiqu'il en soit, l'influence des Gumba sur la vie socio-économique des Gikuyu nous paraît évidente.

Revenons maintenant au phénomène du mépris pour essayer d'expliquer pourquoi il existait. En vertu de leur métier, les forgerons étaient hautement respectés. Ils étaient aussi redoutés parce que les Gikuyu croyaient qu'un juron lâché par un forgeron était très puissant (Leakey 1977:16). Tout le monde évitait donc tout ce qui pouvait provoquer la colère du forgeron.

D'autre part, à part leur métier dont les produits étaient sollicités par tout le monde, les forgerons occupaient aussi des positions importantes dans les ciama (sing. kiama), c'est-à-dire les conseils d'Anciens. Autrement dit, la vie politico-économique des Gikuyu dépendait plus ou moins des forgerons. D'où peut-être la crainte que les autres avaient d'eux.

En somme les forgerons étaient une sorte de pseudo-caste favorisée. Grâce à leur métier, ils avaient un pouvoir politico-économique qui les plaçait à un niveau statutaire plus élevé que les autres membres de la communauté.

B. LE MUNDU MUGO (GUERISSEUR)

Le mûndu mûgo (pl. andû ago), c'est-à-dire le guérisseur était membre d'un autre "caste" qui jouissait d'un grand prestige dans la société gikuyu. Il était une sorte de spécialiste rituel dont le rôle entraînait largement dans toutes les activités de la société gikuyu. Il remplissait les

fonctions du magicien, du médecin, du prophète et dans un sens aussi celui de prêtre. C'est à lui qu'incombait aussi le rôle de la purification des personnes ayant contracté une souillure. Voila comment Buijtenhuijs (1971:39) presente le mûndu mûgo. Il dit : "Celui-ci connaissait également l'usage des herbes et des plantes médicinales guérissant certaines maladies courantes et s'efforçait dans le cas d'une maladie plus mystérieuse d'en déterminer la cause, c'est-à-dire le "thahu" contracté par le malade, et procédait ensuite à une cérémonie de purification ; ... Le mûndo-mugo jouissait parmi les kikuyu d'un grand prestige et, appartenait à une profession très honorée, accessible seulement après une très longue période de préparation."

Avant d'entreprendre pratiquement toutes leurs activités économiques, politiques, et sociales les Gikuyu recherchaient d'abord l'avis du mûndû mûgo. La bénédiction et la protection de celui-ci étaient par exemple demandées avant :

1. de célébrer les cérémonies de circoncision et de clitéridoctomie ;
2. les razzias contre les tribus voisines ;
3. de se mettre en route pour les voyages commerciaux ;
4. de faire des sacrifices aux ancêtres etc.

Bref, les services du mûndû mûgo étaient recherchés dans presque toutes les activités de la vie d'un Gikuyu. De ce fait, il jouissait d'un statut très élevé.

Certes, tous les andû ago n'avaient pas le même statut. Celui-ci dépendait de la réputation de chacun d'entre eux. Toutefois, pris dans l'ensemble, ils jouissaient tous d'un grand prestige et de pouvoirs (voir par exemple Routledge, 1910 : 250 ; Leakey, 1977 : 502 ; Middleton 1965 : 65 ; Buijtenhuijs 1971 : 39).

C'est pourquoi nous pensons qu'on ne peut ignorer leur rôle dans la différenciation sociale des Gikuyu de l'époque. D'autant plus que leur nombre n'était pas si faible qu'on pourrait le croire. Selon les données dont nous disposons, chaque colline avait son mûndû mûgo. Middleton (1965 : 65) et Routledge (1910 : 251) estiment qu'il y avait au moins cinq andû ago pour mille Gikuyu.

Etant donné que les services d'un guérisseur étaient sollicités dans toutes les activités de la vie il est possible que ses revenus aient été considérables. Comme dans le cas d'un forgeron, les frais de ses services étaient payés soit en chèvres soit en peaussères. Les chèvres qu'il recevait contribuaient à accroître son troupeau. Puisqu'un gros bétail était un signe de richesse, le mûndû mûgo en bénéficiait pour

avoir un statut social plus élevé par rapport à ceux qui n'en avaient pas ou avaient seulement un petit nombre du bétail.

A côté des gens aisés possédant des boeufs se trouvaient donc les andû ago. De surcroît, ces derniers recevaient des boeufs chaque fois que des guerriers à qu'ils avaient donné leur bénédiction faisaient des razzias soit chez les Maasaf soit chez les Gikuyu d'une autre unité territoriale.

Par le biais de leur métier et les ressources en provenant, les andû ago devenaient parfois tellement respectés et honorés qu'ils finissaient pas devenir de grands leaders politiques. Les services des plus compétents d'entre eux étaient sollicités même pas les pasteurs Maasaf. Ce fut le cas des andû ago du sous-clans connu sous le nom de mbari ya Gathirimu dans le district de Kiambu. Ces derniers avaient acquis un pouvoir enorme de telle sorte qu'ils avaient une grande influence sur une section de la tribu appelée les Kaputei Maasaf". Quelques uns d'andû ago du sous-clan cité ci-dessus avaient finir par devenir des chefs de cette section de Maasai. Le fameux chef Lenana des Maasai (à qui une des crêtes du Mont Kenya est dédicacée) était le fils d'un Gikuyu nommé Mbatia. Ce dernier était le chef incontesté de tous les Kaputei Maasaf. Il y avait donc une situation curieuse où un peuple pasteur était gouverné par un chef issu d'une tribu agricole avec laquelle ils étaient toujours en guere.

C. LES ANDU A MAGATA (Commerçants du Sel)

Bien que le sel soit un produit qui était disponible dans le pays Maasai, et plus précisément dans la région du lac Magadi nous ne considérons pas son commerce comme faisant partie du commerce extérieur que nous analysons plus tard. Ceci parce que les commerçants gikuyu du sel, communément appelés "andû a magata" allaient en cachette extraire le sel des Maasai. Par conséquent, ce n'étaient pas les Maasai qui approvisionnaient les commerçants gikuyu et nous considérons le commerce du sel comme une activité concernant les Gikuyu eux-mêmes.

Cette activité était hautement lucrative pour les commerçants parce que le sel entraînait non seulement dans la consommation ménagère mais aussi dans l'alimentation du bétail. Sa demande était donc toujours élevée. Il paraît même que ces commerçants ne vivaient que des recettes tirées de leur commerce. Les voyages à la recherche du sel duraient parfois trois à quatre mois, ce qui gênait les commerçants pour l'activité agricole. Puisqu'ils ne vivaient que de leur commerce, il est probable qu'ils réalisaient des bénéfices et que celui-ci était un moyen d'accumulation et de différenciation dans la société.

Pour protéger leurs intérêts, les commerçants demandaient des droits d'entrée dans leur profession (Leakey 1977:502). Il

est curieux de constater que comme les forgerons, ces commerçants étaient méprisés par les autres Gikuyu. Ils étaient considérés comme des marginaux. Ceci parce qu'afin de ne pas être reperés par les Maasai qui étaient les propriétaires du lac Magadi où se trouvait le sel, les femmes et les hommes de ce métier voyageaient la nuit et dormaient dans la brousse dans la journée.

Ce commerce étant vital pour l'économie gikuyu ces commerçants faisaient eux-mêmes la loi et l'imposaient aux autres.

II- Les statuts acquis

LE MURUITHIA (Le maître des cérémonies d'initiation)

L'institution du mûruithia (pl. aruithia) c'est-à-dire l'homme chez qui la cérémonie de circoncision avait lieu était une autre des institutions gikuyu qui renforçait l'accumulation des biens et la différenciation sociale. Cette institution ou "club" était réservée aux membres de la génération au pouvoir seulement (1). Autrement dit, selon la loi et la coutume gikuyu, organiser la cérémonie de circoncision dans la résidence d'un individu était un honneur dont bénéficiaient seuls les membres de la génération régnante (Leakey 1977 : 601).

En dépit de cela, un homme d'une autre génération pouvait lui aussi devenir mûruithia en payant les droits d'entrée ^{qui} étaient constitués de ndegwa ya kwambatira (boeuf pour monter un grade) et un ndûrûme ya kûhoria ndegwa (l'agneau pour faire le boeuf moëlleux). Après avoir payé ces droits, l'individu accédait à la génération en titre ^{en} ce qui concernait les aruithia. Il pouvait donc organiser chez lui les cérémonies de

1. Le système social des gikuyu reposait sur une organisation du pouvoir en générations.

circoncision. Desormais, il pouvait porter les signes distinctifs de ce grade et jouir de l'honneur dont bénéficiaient les aruithia.

Toutefois, les droits d'un tel mûruithia au sein de la génération au pouvoir restaient limités à l'institution du mûruithia seulement. Pour les autres droits dans cette génération, il devait attendre jusqu'à ce que sa propre génération y entre au cours d'une cérémonie de passation de pouvoir connue sous le nom d'Itwika.

D'après la coutume gikuyu, pour entrer dans le "club" des aruithia, un membre de la génération en titre devait:-

1. Solliciter la bénédiction du mûndû mûgo et en cas d'avis favorable, des boucles d'oreilles spéciales étaient fabriqués pour lui et son épouse. Ces boucles d'oreilles étaient les signes distinctifs des aruithia.
2. Organiser une fête appelée mwaro au cours de laquelle le consentement formel lui était donné par les membres du groupe d'aruithia. L'organisation de cette fête exigeait des quantités considérables de bière et de nourriture.

3. Offrir un agneau appelé mbûri ya gûtinia ngoro (l'agneau pour couper le coeur) en sacrifice.

4. Offrir une chèvre au Dieu et aux ancêtres ("mbûri ya githaka", la chèvre pour bénir le githaka).
(Leakey 1977 : 594-5)

Signalons également que pour un homme, afin d'organiser la cérémonie d'irua (circoncision) pour devenir mûruithia, il devait avoir un fils et une fille participant à cette cérémonie. Ceci parce que le premier couple composé d'un garçon et d'une fille participant à tous les rites et cérémonies de circoncision devait être composé, au moins théoriquement, des enfants de cet homme. Néanmoins, au cas où ce dernier n'avait que des fil(s) ou bien des fille(s), il avait la possibilité d'adopter temporairement, celui qui lui manquait dans une autre famille, de sorte que, théoriquement, il avait toujours un fils et une fille participant à cette cérémonie.

Si nous avons choisi d'analyser l'institution de mûruithia dans cette étude, c'est parce que nous croyons qu'elle a joué un rôle important dans l'accumulation des richesses et dans la différenciation sociale. Lorsqu'un homme devenait mûruithia, les autres enfants qui devaient participer aux rites et cérémonies de circoncision lui étaient confiés. Ces enfants participaient à ces rituels dans la résidence du mûruithia où

ils étaient aussi logés et nourrir pour huit jours. Leurs parents devaient payer leur pension et parfois aussi offrir un petit tonneau du miel. Mais bien avant, chaque cérémonie. On devait encore donner de la bière au muruthia. C'est d'ailleurs à l'occasion de cette cérémonie préliminaire qu'on décidait du montant des frais de la pension.

Tentons de clarifier le rôle de cette institution sur les inégalités sociales dans la société gikuyu. Comme nous l'avons signalé ci-dessus, les cérémonies nécessaires pour qu'un homme devienne muruthia exigeaient au minimum deux chèvres pour ceux qui étaient membres de la génération en titre. Par contre tout homme qui n'appartenait pas à cette génération devait donner un agneau et un boeuf aussi. Il fallait aussi payer les frais de consultation au mûndû mûgo (qui pouvaient être aussi une chèvre). Il faut y ajouter encore des quantités énormes de bière et de nourriture utilisées pour la fête de mwaro, puis les frais pour faire fabriquer des boucles d'oreilles. Toutes ces dépenses n'étaient certainement pas à la portée de tous les membres de la génération au pouvoir. La plupart d'entre eux ne pouvaient donc pas profiter de l'honneur et du privilège dont jouissaient les aruithia.

Cette discrimination sociale émanant de l'institution des aruithia est confirmée par Leakey (1977 : 602). Selon lui, c'était seulement une petite proportion des aînés gikuyu qui devenaient aruithia. La plupart des aînés se contentaient de

placer leurs enfants en pension chez celui qui était déjà devenu mûruithia. Les dépenses exigées pour obtenir cette fonction était un grand handicap.

En raison de cette exclusion, les quelques riches Gikuyu qui devenaient aruithia jouissaient d'un statut social élevé. Pour s'identifier et se différencier des autres aînés ils portaient des boucles d'oreilles spéciales. Par conséquent, même dans les conseils d'Anciens, les aruithia se distinguaient des autres. Etant donné que leur fonction était associée à la fortune, il est très probable que leurs opinions et décisions l'emportaient souvent dans les conseils. Ils acquéraient ainsi plus de pouvoir politique que les autres aînés.

Par ailleurs, puisque le mûruithia recevait des chèvres de toutes les familles qui plaçaient leurs enfants en pension chez lui, celui-ci accumulait beaucoup de richesses en chèvres. Prenons un cas hypothétique pour expliquer comment s'effectuait cette accumulation. Supposons que dans une unité territoriale (rûgongo) il y ait eu quatre aruithia. Supposons aussi que dans une année il y ait eu deux cents initiés dans cette unité territoriale. Etant donné que pour chaque initié placé en pension, le mûruithia touchait une chèvre, il y avait donc deux cents chèvres payées aux aruithia de cette unité territoriale cette-année-là. Supposons maintenant que les deux cents chèvres aient été partagées équitablement parmi les quatre aruithia (normalement il y en avait qui en bénéficiaient de

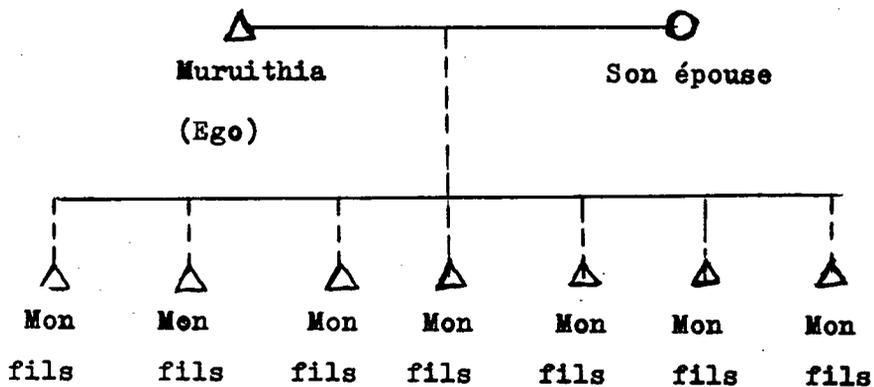
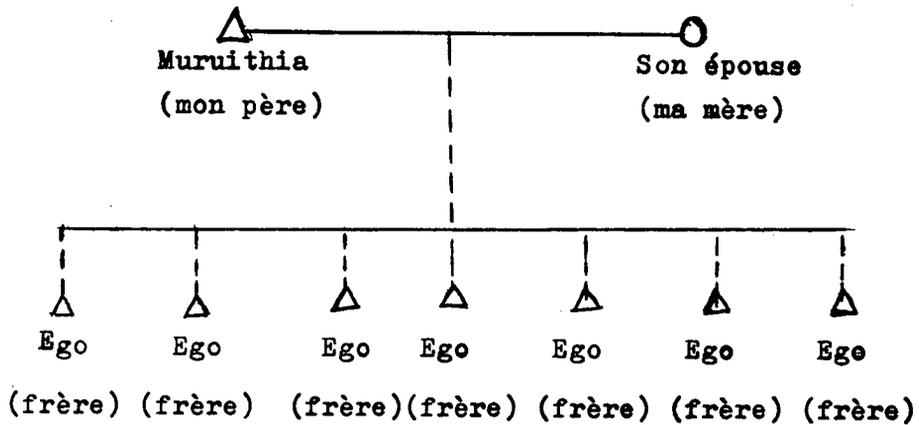
plus en vertu du nombre élevé de leurs pensionnaires), chacun d'entre eux avait reçu cinquante chèvres cette-année-là seulement ! Il est donc probable qu'en l'espace de quelques années, les aruithia accumulaient beaucoup de bétail. Les chèvres étaient donc un signe de richesse qui les distinguaient des autres membres de la communauté.

Nous pensons que même s'il n'y avait pas à proprement parler de patrons qui exploitaient des travailleurs au sens marxiste du terme, les aruithia pouvaient être vus de la même façon. Pourquoi ?

Pour répondre à cette question, nous allons citer textuellement la remarque de Routledge (1910:88). Cet auteur nous dit : "In his native world a man would give what would be considered by it as hard unskilled labour for a period of three months for the remuneration of one such goat". C'est-à-dire qu'en donnant au mûruithia une chèvre pour les frais de la mise en pension de ses enfants, chaque aîné lui donnait les fruits de ces trois mois de travail manuel. De ce fait, le mûruithia exploitait le travail des autres aînés d'une manière qui ressemble, si peu soit-elle à l'exploitation du travailleur par le patron. D'autant plus que celle-ci était institutionnalisée par le biais des cérémonies rituelles de la communauté.

En outre, tous les guerriers qui avaient été circoncis dans la résidence du même mûruithia appartenaient au même sous-

ensemble du groupe d'âge. Par le biais de la circoncision, il se créait entre eux et entre le mûruithia et son épouse des liens de parenté. Ces liens peuvent être illustrés par le schéma suivant :



Ces liens étaient importants dans la vie communautaire. Les frères par le biais de la circoncision devaient s'aider mutuellement en ce qui concerne les activités telles que la construction des huttes et les paiements des amendes. Ils avaient tous accès aux épouses de l'un par l'autre. Cependant, ils pratiquaient l'endogamie.

L'aspect le plus important de ces liens en ce qui concerne cette étude ce sont les liens de parenté qui se créaient entre le mûruithia baba (père par le biais de la cérémonie de circoncision) et son mûriû (fils par la même cérémonie). En dépit du fait que ni l'un ni l'autre ne pouvait réclamer des compensation d'homicide pour l'autre, et qu'il y avait l'endogamie entre eux le "fils" devait donner à "son père" une partie des chèvres qu'il avait capturées au cours des razzias. Etant donné que l'occupation principale des guerriers était de faire des razzias, il est probable que le mûruithia-père recevait un nombre considérable de bétail de ses "fils". Ce bétail qui servait à accroître la richesse en exploitant non seulement les parents des initiés mais aussi ces derniers lorsqu'ils entraient dans la classe des guerriers.

Nous ne connaissons pas beaucoup de choses sur les rapports de parenté entre le mûruithia-maitû (mère par circoncision ou excision) et ses arî (filles par la même cérémonie). Nous ne savons pas si ces dernières lui donnaient des cadeaux. Certes, cette possibilité était limitée ici parce que les filles n'avaient pas de bétail et elles étaient exclues des profits des razzias. Cependant, il est probable que le mûruithia-maitû bénéficiait des coups de main de la part de ses "filles" chaque fois qu'elle en avait besoin pour cultiver ses jardins. Il est probable aussi qu'elle recevait une chèvre ou un mouton en signe de reconnaissance lorsque ses filles par excision se mariaient.

CONCLUSION

Dans le précédent développement, nous nous sommes efforcé de montrer l'émergence dans la société gikuyu de la fin du xix siècle d'une classe detentrices des moyens de production, essentiellement le bétail et la terre.

Cette émergence se réalisa grâce à l'émigration et à l'acquisition de nouvelles terres, aux razzias principalement dans la communauté voisine des Maasaf, et aussi au commerce intra et extra communautaire.

Cette classe montante se limitait à un nombre strict de familles. Celles qui n'y figuraient pas, devinrent les tenanciers à bail ou émigrés. L'émigration aux effets enrichissants conjuguée aux mutations du système de production et de commerce avait induit des changements rapides sur le plan socio-économique aussi bien sur le plan politique. L'illustration en est le développement du commerce des denrées, qui contribua au passage de l'économie agro-pastorale à l'économie presque exclusivement agricole vers la fin du 19e siècle.

En outre, la poussée démographique soutenue a abouti à la rarefaction des terres inoccupées dont l'appropriation était gratuite. Cette appropriation, que se réduisait à un défrichage de forêt, contraint une franche fraction non

négligeable à émigrer vers la Nord-ouest et le sud de leur vaste contrée, à savoir le district de Murang'a. Au Nord ouest, plus précisément dans le district de Nyeri, l'afflux des émigrants à vocation d'immigré montra le caractère inextensible de l'activité agricole et pastorale (1). L'enrichissement des cultivateurs et éleveurs indigènes, s'en ressentait fortement, ce qui entraîna dans le Sud, actuellement district de Kiambu, l'immigration massive des Gikuyu, acheteurs de terres de chasseurs Ndorobo. Apparut alors la propriété foncière relevant de l'achat. (Leakey, 1977 ; Buijtenhuijs, 1971 ; Kenyatta, 1938).

L'exploitation de ces terres imposa la rotation des cultures et la mise en jachère. Ce type de mise en valeur fut capital pour l'enrichissement d'autant qu'il assurait l'obtention des produits voués aux transactions avec les expéditions commerciales des arabes ou avec les explorateurs ou encore avec les commerçants européens.

En outre, nous avons montré que la croissance du nombre de tenanciers à bail appartenant à des lignages différents de celui du propriétaire ou mbari qui possédait le domaine familial (githaka) avait fait naître un système politique

1. Au-delà de cette limite, les Gikuyu se seraient heurtés à leurs ennemis légendaires, les Maasai.

purement territorial lequel s'est superposé aux structures lignagères. Toutefois, ces derniers n'avaient pas disparu complètement.

Par ailleurs, bien que quelques mbari riches essayaient d'accroître leur production en utilisant la main-d'oeuvre des autres lignages et notamment celles des ahoi (tenancier à bail), et des ndungata (serviteurs), d'une manière générale, le processus d'accumulation qui contribuait à la différenciation sociale reposait sur la main-d'oeuvre familiale. Ceci motivait le maintien du système de mariages polygamiques. Les fils des "mbari" riches étaient encouragés à se marier à l'âge jeune et avec beaucoup de femmes, car le travail de ces dernières jouait un rôle très important dans l'accumulation de richesses.

L'acquisition des femmes se faisait en échange du bétail. Autrement dit dans le système traditionnel d'accumulation de richesses, tandis que les uns accumulaient les femmes dont la main-d'oeuvre contribuait à accroître la production, les autres accumulaient de plus en plus de bétail. Il y avait donc un double systèmes d'accumulation (des femmes et du bétail), éléments à travers lesquels presque tous les hommes dans la société gikuyu pré-coloniale mesuraient leur richesse et statut social.

Signalons toutefois que le résultat d'une reproduction biologique est susceptible de causer une inégale répartition

des sexes au sein de la progéniture et à même d'affecter le système d'accumulation. Cette affectation est de nature à générer les inégalités sociales. En fait, si le chef d'un mbari avait plus de fils que de filles, il déboursait plus en paiement de prestations de mariage qu'il n'en recevait. En ce qui concerne ces paiements, les pères sont obligés à contribuer pour leurs fils (1).

D'autre part les métiers comme celui de forgeron, et de guérisseur jouaient un rôle important dans l'accumulation de la richesse.

Quant au système d'âge, en dépit de son principe égalitaire, le pouvoir était detenu par les anciens. Le pouvoir trouvait sa légitimité dans la séniorité. Cela semble avoir été à la base de la différenciation sociale car les principes de l'appropriation et de l'accumulation étaient basés sur la seniorité. Celle-ci régissait aussi la transmission du pouvoir politique.

Par ailleurs, en dépit du fait que la société gikuyu d'avant la colonisation était divisée en deux classes distinctes à savoir les mbari propriétaires et les ahoi

1. Rappelons que la génération des pères profitait de l'existence de ce système pour dominer celle des fils.

(tenanciers à bail) il y avait suffisamment de terres pour tout le monde. Par un système de droits d'utilisation, ceux qui n'étaient pas membres du mbari propriétaire avaient accès aux terres de ce dernier pour assurer leur subsistance. Autrement dit en dépit du fait qu'être chef ou membre d'un mbari propriétaire donnait à un individu un statut social élevé, le système socio-économique était tel que chacun avait accès à la terre et participait à l'économie agro-pastorale de l'époque. Nous pouvons donc conclure que la propriété foncière n'était pas la base exclusive d'une différenciation sociale dans la société gikuyu traditionnelle.

DEUXIEME PARTIE

**Promotions "démocratiques" et perversions
sociales: la période coloniale**

CHAPITRE 1

L'érosion des positions acquises et la recomposition des forces sociales

1. LA COLONISATION DU KENYA

L'autorité britannique fut établie au Kenya en 1895. A partir de l'année 1896, les colons européens commencèrent à s'installer autour de "Fort Smith" dans la partie sud du pays gikuyu que Leakey (1977) qualifie "Southern Kikuyu".

Cette colonisation européenne était la conséquence de la construction du chemin de fer de l'Ouganda laquelle était amorcée depuis le port de Mombasa sur la côte d'Afrique Orientale, en 1896. En décembre 1901, il s'étendit à Kisumu (à l'époque Fort Florence) au bord du lac Victoria. Il suivait l'ancienne route des caravanes marchandes. Les anciens points de ravitaillement des premières unités militaires de conquête devenaient progressivement centres commerciaux et administratifs.

Le chemin de fer de l'Ouganda (devenu plus tard "Kenya-Uganda Railway") avait résolu les problèmes de communication entre la côte et l'intérieur de l'Afrique Orientale Britannique permettant ainsi l'expropriation des terres des Hauts Plateaux dont une partie du pays gikuyu. L'administration britannique considérait cette expropriation comme étant non seulement la solution qui pourrait permettre une exploitation rentable du

chemin de fer mais aussi le moyen d'accroître le commerce britannique - raison d'être majeur de ce nouveau territoire britannique (1).

Quoi qu'il en soit cette expropriation signifiait un changement radical du système socio-économique et politique de la société gikuyu. Désormais le pouvoir politico-économique était dans les mains des administrateurs britanniques. Cela signifiait l'imposition d'un nouvel ordre social. Dans ce nouvel ordre, la différenciation sociale qui avait commencé avant la colonisation fut renforcée notamment par le biais de la dépossession et l'accumulation des terres ; la scolarisation ; l'emploi et la modernisation de l'agriculture etc...

II . L'EMPRISE FONCIERE ET SES CONSEQUENCES

Après la colonisation du Kenya par les Britanniques, il fut décidé qu'on ne pouvait pas compter sur l'agriculture indigène pour accroître la production des produits commercialisables. Par

1. Pour plus de détails sur les raisons de la construction du chemin de fer ainsi que la colonisation britannique, voir notre mémoire de D.E.A, 1985 ; Sorrenson, 1968 : 10 ; Mkangi ; 1983 : 38 ; Leys 1978 : 28 ; Ross, 1927 : 44 et Ochieng 1977 : 112)

la suite, l'agriculture des colons européens fut considérée comme l'alternative. Pour atteindre cet objectif, l'administration coloniale joua son rôle en invitant plusieurs experts agronomes pour faire des rapports concernant la possibilité d'exploiter les terres tropicales. Ces rapports mettaient invariablement l'accent sur l'abondance apparente des terres et d'un climat approprié à une agriculture non seulement tropicale mais aussi tempérée. (Smith in Heyer et al 1976 : 113).

Le résultat fut que l'administration coloniale commença à encourager des colons européens à venir s'y installer. Plusieurs lois foncières furent rédigées pour faciliter la colonisation des terres par les fermiers blancs. A partir de 1903, un nombre important des colons venant notamment de la Grande Bretagne et de l'Afrique du Sud commencèrent à s'installer sur le nouveau territoire.

L'arrivée de ces colons avait été aussi propulsée par des sociétés privées britanniques (1) et des hommes d'affaires qui

1. Parmi ces sociétés se trouvaient la "East Africa Syndicate" (Syndicat d'Afrique Orientale) fondée en 1903 et qui avait reçu 320.000 acres ; les "Grogan Forest Concessions" avec 200.000 acres ; et la "Uplands East Africa Syndicate" qui avait reçu 350.000 acres. (Voir Leakey H.M., 1933 : 17)

avaient négocié des concessions auprès de l'administration coloniale. Comme le remarque Ngethe (1984 : 7) ces sociétés et hommes d'affaires représentaient une forme de capital marchand.

L'aliénation des terres concernait 8,5 million d'acres dans les Hauts Plateaux du Kenya qui petit à petit furent vendues aux colons européens à des prix très bas. La population de colons s'est accrue globalement et son occupation du sol de même jusqu'au début de la révolte Mau Mau au début des années cinquante comme le montre le tableau ci-dessous. Celui-ci montre aussi la tendance générale de la colonisation européenne au Kenya.

TABLEAU I :

LA COLONISATION EUROPEENNE DES HAUTS-PLATEAUX DU KENYA

L'année	Nombre de la population européenne	Nombre approximatif des colons	Superficie des terres aliénées en acres
1902	506	-	-
1903	596	150	3,991
1904	886	500	-
1905	954	600	4,520
1906	1,814	-	-
1907	-	-	26,126
1915	-	1,000	4,5 millions
1920	-	1,200	3,1 millions
1934	-	2,000	5,1 millions
1942	-	3,000	6,3 millions
1953	-	4,000	7,3 millions

Source : Miracle 1974 : 19 ; et Leys, 1975 : 29

A partir du tableau ci-dessus nous constatons une croissance progressive aussi bien de la superficie des terres aliénées que de celle du nombre des colons. Toutefois le nombre d'acres des terres aliénées au profit des colons européens tomba de 4,5 million en 1915 à 3,1 million en 1920 (baisse de 1,4 million d'acres en cinq ans). Cette baisse est

peut-être due au recrutement d'une partie des colons dans les troupes de la première guerre mondiale. Les colons avaient par conséquent temporairement abandonné les activités agricoles et pastorales.

D'autre part, en dépit du fait que d'une manière générale la population blanche s'était accrue progressivement de 1902 à 1955, le tableau nous montre que celle-ci avait brusquement doublé en 1906. Le résultat fut une aliénation massive des terres dans les Hauts Plateaux comme le confirment les chiffres de 1907.

En 1933, 109,5 milles carrés de terres arables des Gikuyu avaient déjà été aliénées pour l'occupation des fermiers blancs. Dans ce processus beaucoup de Gikuyu avaient perdu leurs droits de propriété. On estime par exemple que quelque 11 000 Gikuyu qui auparavant occupaient des terres aliénées dans les régions de Kiambu et Limuru furent chassés pour laisser les terres aux colons.

En outre, en 1938, environ 4 000 Gikuyu furent repoussés des Hauts-Plateaux afin de permettre la création d'"une réserve tribale" blanche. Ce déplacement des ayants droits indigènes dont la plupart étaient des Gikuyu, ainsi que l'extinction de leurs droits de propriété sur les Hauts Plateaux avait été une des recommandations de la "Morris Carter Commission". Pour les indemniser l'administration coloniale avait demandé aux colons

de payer deux rupées par acre mis à la culture : un prix vraiment dérisoire. Les colons recevaient de leur part des titres de propriété avec le droit de chasser les Gikuyu de ces terres s'ils le souhaitaient.

Toutefois, compte tenu du fait que beaucoup de colons n'avaient pas beaucoup de capital pour payer la main-d'oeuvre, ils préférèrent garder sur "leurs" terres une partie des Gikuyu qui s'y trouvait. Ces Gikuyu, devenus squatteurs, devaient travailler pour les colons en échange de droit d'utilisation d'une partie de ces terres aliénées.

Grosso modo, avec la complicité de l'administration coloniale, les colons européens avaient aliéné 10 million d'acres de terres de Hauts Plateaux du Kenya. Ces terres qui devinrent les "Hauts Plateaux Blancs" ou les "settled Areas" exclusivement pour l'agriculture et l'élevage des colons européens constituaient vingt pour cent de terres arables du Kenya. En outre, 4,000 européens seulement étaient propriétaires de ces terres tandis que 3 millions d'Africains étaient dispersés sur les 80 pour cent qui restaient. D'autre part 27 pour cent des terres occupées par les fermiers blancs n'étaient par utilisées (1). (Hinga et Heyer 1976 ; Campbell Horace 1979 : 89).

1. Ceci est aussi confirmé par le rapport de la "Kenya Land..".

Pour marquer la différence entre les "Hauts Plateaux Blancs" et les réserves Africaines, ces dernières furent désignées comme "Native Reserves". En 1925, ces réserves occupaient 47 000 milles carrés. Toutefois, les frontières de ces réserves tribales n'étaient pas permanentes car elles étaient successivement découpées et réduites en fonction des intérêts de l'administration coloniale et des fermiers blancs (Claude Raynaud, 1988).

Le résultat fut que chez les Gikuyu par exemple, le nombre des paysans sans terres ne cessait d'augmenter. Cette classe des Gikuyu était composée surtout des anciens ahoi (tenanciers à bail) qui étaient de plus en plus expulsés par les mbari propriétaires au fur et à mesure que les membres de ces derniers mettaient leurs terres à la culture de produits commerciabiles.

Certes, comme nous l'avons montré dans la première partie de cette étude, une classe de paysans gikuyu sans terre

../..Commission" qui montre qu'en 1934 seulement 11,8 pour cent des terres d'"Hauts Plateaux Blancs" dont la superficie totale était estimée à 10.345 milles carrés (16.552 km carrés) était mise à la culture ; tandis que 40,7 pour cent était composé des paturages ; 20 pour cent était occupée par des squatters, et 27,5 pour cent était complètement non-utilisée.

existait déjà avant la colonisation. Toutefois, à l'époque, cette classe avait droit d'utiliser les terres pour assurer sa subsistance et cela grâce au système foncier traditionnel. Mais par suite de l'aliénation des terres et de l'introduction d'un mode de production du type capitaliste, l'individualisme acquit une place importante dans la société. Le résultat fut non seulement l'expulsion des paysans sans terres mais aussi l'apparition d'une forme d'insecurité chez le paysan. Il n'était plus possible pour les membres de cette classe d'assurer la subsistance de leur familles, ce qui renforçait les inégalités sociales au sein de la société.

En outre, l'aliénation des terres gikuyu contribua à créer un réservoir d'individus (les hommes surtout) qui commença à alimenter l'exode rural. Une partie des paysans sans terres commença à émigrer vers les villes naissantes à la recherche d'emploi. Les données dont nous disposons suggèrent que les premiers émigrés africains dans les villes comme Nairobi, Nakuru, Nyeri, Murang'a, Kiambu etc étaient surtout des squatteurs gikuyu qui directement ou indirectement étaient devenus des paysans sans terres en raison de l'aliénation de ces dernières.

Ainsi, en réduisant la terre disponible, l'aliénation des terres couplée à la pression démographique a conduit à l'immigration vers les villes et les plantations européennes. Dès 1910 par exemple, beaucoup de familles gikuyu dont la terre

avait été aliénée dans les régions de Limuru, Kiambu et Nyeri avait commencé à émigrer vers les "Hauts Plateaux Blancs" à la recherche d'emploi et de terre. Kanogo (1937 : 10) nous apprend par exemple qu'en juillet 1910, il y avait 11.647 squatteurs émigrés gikuyu qui travaillaient dans les plantations des fermiers blancs dans la région de Kiambu-Limuru. Pour leur subsistance ces squatteurs émigrés mettaient à la culture 11 300 acres de terre appartenant aux fermiers blancs.

L'aliénation des terres gikuyu contribuait au développement des inégalités sociales d'une autre façon. Nous avons précédemment dit que l'économie agro-pastorale des Gikuyu reposait sur la disponibilité des terres. Chaque fois que l'offre de celle-ci déclinait par rapport à la demande d'une population en accroissement, la société s'adaptait par une émigration vers des contrées éloignées, défrichant ainsi de plus en plus de forêts pour la culture de subsistance. De grands mouvements migratoires à la recherche des nouvelles terres pour mettre à la culture sont rapportés par plusieurs auteurs parmi eux, Leakey, (1977) ; Buijtenhuijs (1971) et Cowen (1972).

Cependant, en raison de l'aliénation des terres, ces mouvements migratoires furent interrompus ainsi que le système d'accumulation qui y était associé. Désormais, les indigènes devaient rester dans leurs terres tribales. En ce qui concerne

les Gikuyu, leurs "Native Reserve" étaient presque entièrement encerclées par les fermes européennes. Par conséquent, il n'était plus possible pour eux d'assurer leur expansion territoriale.

Ainsi par le biais de l'aliénation des terres par les colons européens, les Gikuyu furent effectivement isolés et la croissance démographique ne pouvait que les conduire à subdiviser les parcelles selon le système de l'héritage traditionnel. Au fur et à mesure que les parcelles s'amenuisaient et que les forêts à défricher disparaissaient, il n'était plus possible pour eux d'abandonner des terres dans le cadre du cycle culture-jachères.

Les plus touchés étaient les mbari (sous-clans) et le nyumba (unité familiales) dont les ithaka (domaine familiaux) étaient petits. Pour cette catégorie, la production agricole ne cessa de diminuer en raison des multiples subdivisions de leurs parcelles et de l'impossibilité de mettre en jachère. Le système agricole se transforma de "shifting cultivation" en agriculture permanente.

Cependant, les nyumba et les mbari qui avaient de grands ithaka, pouvaient encore pratiquer le cycle culture-jachère s'assurant ainsi une production agricole élevée par rapport à celle des petits propriétaires. Le résultat fut le renforcement des inégalités sociales.

D'autre part, par suite de l'introduction d'une économie monétaire et des changements subséquents dans le système foncier, une partie de la classe des "ahoi", c'est-à-dire celle qui n'était pas expulsée des terres devint celle de véritables tenanciers, qui devaient maintenant louer les terres qu'ils cultivaient. Ceux parmi eux qui ne pouvaient le faire partageaient les récoltes avec les mbari propriétaires dans un système que les Gikuyu appellent kûrîma kîmandi (faire la culture sur les terres d'un propriétaire et partager les récoltes avec lui). Il y avait donc un changement du statut d'un tenancier-à-bail qu'on trouvait dans le système foncier traditionnel à un véritable tenancier soit payant pour les droits de culture soit partageant les récoltes avec le mbari propriétaire. Dans cette évolution, le statut de tenancier était inférieur par rapport à celui de l'ancien système où son contract était établi sur une base uniquement amiable, sans qu'il y ait de paiement. Dans le nouveau système la position socio-économique d'un muhoi était peu sûre. Ce changement important en ce qui concerne la différenciation sociale avait eu lieu à partir d'environ 1910 et continua jusqu'au début des années soixante.

L'autre facteur que nous devons prendre en considération dans cette étude c'est la nature de l'économie. Le changement d'une économie de subsistance en une économie monétaire que nous avons évoqué ci-dessus était certes graduel. Toutefois,

il était dévastateur notamment sur le plan de la vie sociale. La stabilité du mbari en fut largement perturbée.

La terre pouvait maintenant (dans l'économie marchande) être vendue et achetée. La culture des produits commercialisables pouvait y être pratiquée et l'individualisme qui caractérise une économie capitaliste fut renforcé. Les conflits sociaux n'ont pas tardé à se manifester. L'étude des procès qui avaient eu lieu dans les "African Native Courts" (tribunaux des indigènes) du pays gikuyu révèle l'abondance des conflits fonciers notamment à partir des années vingt (1). (Leakey, 1956).

D'autre part, avec l'introduction des Gikuyu dans l'économie monétarisée, le système d'accumulation de la richesse changea. Il n'était plus basé sur la production des produits commercialisables seulement mais aussi sur les salaires. Ces derniers étaient à leur tour basé sur la scolarisation.

Ceux qui touchaient des salaires s'en servaient pour accumuler des terres aux dépens des pauvres. Cowen (1972 : 8)

1. Dans le district de Kiambu par exemple les "recettes" provenant des paiements par ceux qui avaient des procès fonciers avait accrue de 13 000 livres sterling en 1949 à 24 000 livres sterlings en 1951.

remarque qu'au cours des années trente, c'était plutôt les non instruits qui vendaient leurs terres aux athomi (les scolarisés) car ces derniers étaient relativement plus riches et gagnaient des bons salaires.

Nous ne pouvons pas préciser l'importance de cette commercialisation des terres. Ceci parce qu'aucune étude ne donne des données exactes. Mais il paraît qu'elle était importante dans la mesure où les chefs coutumiers, les enseignants, les commerçants, etc... ne cessaient d'acheter, parfois sans scrupules, les terres des petits propriétaires et non-instruits dans la société. En 1941 par exemple, l'administrateur du district de Kiambu rapporta que des centaines et peut-être même des milliers d'acres de terres avaient été achetées par les catégories sociales favorisées durant les dix dernières années. Du fait que cette classe de Gikuyu avait les moyens financiers pour saisir les tribunaux indigènes, et parfois même les corrompre permettait aux membres de cette classe de gagner presque toujours les procès fonciers.

Nous pouvons dire aussi que la désagrégation du système foncier traditionnel était suffisamment avancée à l'époque. Chez les Gikuyu du sud par exemple la structure du mbari commença à se désagréger notamment à partir des années trente. Les membres mâles du mbari n'acceptaient plus l'autorité du muramati (fidéi-commis) concernant le contrôle et le partage du

domaine familial. Dans d'autres cas c'était les aramati (pl.) qui cherchaient à exclure, du domaine, les autres membres mâle du mbari afin d'en devenir les seuls propriétaires.

Ce changement dans le comportement social était sans doute le résultat d'une entrée massive des Gikuyu dans l'économie monétaire. Dans ce processus, les liens de parenté ainsi que le système foncier traditionnel furent perturbés surtout parce qu'en devenant de plus en plus individualistes, les hommes cherchaient à s'emanciper du contrôle commun. Ce phénomène continua mêmes au cours des années quarante et cinquante, comme le temoignent les rapports annuels des districts de Murang'a et de Nyeri de 1949 et 1951 respectivement.

Bien que nous n'ayons pas de données nous permettant de préciser l'importance de la corruption dans les transactions foncières, celle-ci parait avoir été importante. Le fait que l'administration coloniale avait fréquemment admis qu'elle existait en est la preuve et il est possible, qu'elle avait contribué à renforcer les inégalités sociales. D'autant plus qu'il y avait des Gikuyu qui avaient acquis des ithaka plus grands par rapport à leurs besoins par le biais de l'achat. Parmi eux il y en avait très probablement quelques uns qui avaient acquis des terres par la corruption.

Signalons toutefois que la plupart de membres de la nouvelle bourgeoisie gikuyu dont la richesse reposait sur la

propriété foncière étaient d'une façon ou d'une autre associés à l'administration coloniale. Autrement dit, plus on était associé à l'administration coloniale à l'époque, plus on avait de possibilités d'enrichissement. Les membres de la classe des Gikuyu évoquée ci-dessus en profitaient pour acquérir peu scrupuleusement les ithaka (domaines familiaux) appartenant aux mbari pauvres.

L'achat et la vente de terres avait donc non seulement contribué à renforcer l'écart entre les riches et les pauvres mais aussi à donner du pouvoir économique à la nouvelle bourgeoisie dont la naissance se situe avant la deuxième guerre mondiale. Vers la fin des années quarante quelques-uns de membres de cette classe avaient des domaines d'une superficie de plus de 100 acres (Throup 1987). Par contre, la plupart des Gikuyu en avaient beaucoup moins souvent moins de 5 acres (sorrenson 1967).

Il est un fait que les membres de la classe de nouvelle bourgeoisie réalisaient plus de bénéfices de la vente des produits commercialisables que les autres membres de la société gikuyu ayant moins de terres. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré à la culture des produits commercialisables. Pour le moment constatons tout simplement que l'inégalité foncière était et reste encore une dimension importante de la différenciation sociale au sein de la société gikuyu.

Cette différenciation fut renforcée d'une façon dramatique au cours des années quarante lorsque le taux de la croissance démographique dans les réserves kikuyu atteint 3 pour cent par an. En même temps les recettes provenant de la vente des produits agricoles ainsi que les revenus provenant des Kikuyu qui avaient été engagés comme soldats dans les "Kings African Rifles" alimentaient la lutte pour l'achat des terres (Throup, 1987 : 8). Au fur et à mesure que celle-ci se développait le prix d'un acre de terre augmentait. Il en était de même pour la corruption des membres de tribunaux indigènes car les membres de la nouvelle élite kikuyu se servaient de leur richesse pour influencer le déroulement des procès à leur avantage.

Nous pouvons donc conclure que l'aliénation des terres kikuyu par les colons européens ainsi que la commercialisation du githaka provenant notamment de l'introduction d'une économie marchande avaient contribué au développement des inégalités sociales ainsi qu'à la transformation de la structure sociale du mbari dans la société kikuyu.

III. L'INTRODUCTION DE LA SCOLARISATION ET SES CONSOUENCES

Les demandes de l'économie coloniale nécessitèrent l'introduction de la scolarisation chez les Kikuyu et les autres peuples du Kenya. Celle-ci marqua un changement important dans la société car elle était remarquablement

différente de l'éducation informelle que les gikuyu pratiquaient avant l'arrivée des européens.

La scolarisation fut au départ, introduite par les missionnaires. Afin de propager l'évangile, ceux-ci pensaient qu'il était nécessaire d'introduire la scolarisation chez les Africains. Les activités d'évangélisation des missionnaires commencèrent dans l'arrière-pays de l'Afrique Orientale, et donc chez les Gikuyu grâce à la construction du chemin du fer de l'Ouganda. En effet, entre 1898 et 1903 cinq sociétés missionnaires différentes avaient établi leurs postes en pays gikuyu :

1. La "church of Scotland Mission" d'Edinbourg ;
2. La "church Missionary Society" de Londres ;
3. L'"American Inland Mission" qui est devenue plus tard l'"African Inland Mission" dirigée par des Américains de tendance baptiste ;
4. La "Holy Ghost Fathers Mission" soutenue par la "Missiona Consolata" de Turin en Italie ;

5. Une association de sectes non-conformistes (1).

Toutefois, ce ne fut qu'après la première guerre mondiale que la scolarisation commença à produire une élite gikuyu qui donnera plus tard ses leaders. La plupart des membres de cette classe avaient commencé comme des fonctionnaires subalternes au sein de l'administration coloniale, des enseignants, ou des ouvriers du secteur privé à Nairobi. Ce sont eux qui plus tard commencèrent à contester l'autorité du régime colonial et ses supporters dévoués ; les chefs coutumiers.

Dans la première partie de cette étude nous avons vu comment dans la société gikuyu pré-coloniale le commerce, les razzias et le pillage étaient les moyens d'accumulation ou d'enrichissement. Par contre lorsque la "Pax Britannica" fut introduite ces méthodes d'accumulation traditionnelles furent réduites et notamment les razzias et le pillage. A leur place apparut l'enseignement des missionnaires et surtout l'emploi salarié qui en résultait. A celle-ci fut plus tard ajouté l'agriculture des produits commerciaux. Ces deux facteurs devinrent les moyens principaux d'une différenciation sociale.

1. Pour plus de détails sur les sociétés missionnaires et leurs activités en Afrique Orientale Britannique, voir Roland Oliver "The Missionary Factor in East Africa" 1952 pp. 168-171 ; et Buijtenhuijs 1971, pp. 80-89.

Le bon fonctionnement du régime colonial exigeait des petits fonctionnaires et des ouvriers dans les activités telles que la construction et le maintien du chemin de fer, les interprètes, les agents de la poste etc. A celle-ci s'ajoutait les emplois comme ceux des enseignants et les catéchistes. Ces nouveaux emplois exigeaient un minimum d'instruction. Plus tard, et notamment à partir des années quarante l'emploi dans la fonction publique devint largement lié au niveau scolaire.

Par la suite, la recherche de scolarisation se développa dans la société gikuyu. Celle-ci fut alimentée par la pression démographique incessante, elle-même aggravée par la délimitation des frontières des "Native Reserves". En outre, comme les Gikuyu, contrairement à leurs voisins les Maasai et les Kamba, n'arrivaient plus à assurer leur consommation, la scolarisation devint la solution économique (Tignor, 1976 : 223).

Les postes missionnaires où la scolarisation se faisait devinrent petit à petit les cellules de la propagation de la culture occidentale. Les missionnaires blancs allaient à l'église avec leurs fidèles africains. Ces derniers imitaient le style de vie et les habitudes vestimentaires de ceux-là. Le résultat fut qu'un nombre croissant de gikuyu furent non seulement convertis à la religion chrétienne mais aussi introduits au matérialisme et à la culture occidentale.

Du point de vue culturel, les postes offerts par les missionnaires constituaient les moyens de sortir de la société traditionnelle et d'entrer dans la société moderne. Ainsi, derrière la plupart des élites d'aujourd'hui se trouve un père ou un grandpère qui était enseignant, catéchiste, infirmière ou chef dans l'administration coloniale. Ceux qui étaient associés aux activités missionnaires se sentaient valorisés. Ils jouissaient ainsi d'un prestige social.

En outre, les participants aux activités missionnaires étaient considérés comme des chrétiens, à la différence des autres appelés païens. Les chrétiens indigènes voyaient leur identité assimilée à celle des missionnaires.

C'est sans doute la raison pour laquelle Kipkorir (1974 : 152) qualifie les familles qui s'associaient aux missionnaires d' "enlightened families" (des familles non-éclairées). Cela sous-entend que les autres étaient des "non-enlightened families" (des familles non-éclairées), autre différenciation sociale. Cela suppose aussi que c'était une chose "éclairée" de s'inscrire non seulement dans une église chrétienne mais aussi d'aller à l'école en dépit de l'aliénation culturelle qui en découlait.

D'autre part la proximité des postes de missionnaires pouvait aussi contribuer aux inégalités régionales. Nos recherches dans la division administrative d'Othaya montrent

que les habitants des régions où les postes missionnaires s'étaient implantés ont relativement eu plus d'accès aux équipements sociaux comme les hôpitaux, les écoles, téléphones, l'électricité, les centres commerciaux etc. En revanche, les habitants des régions où il n'y avait pas de postes missionnaires en étaient frustrés. Il en résulte que ceux-là ont eu un mode de vie relativement plus élevé que ceux-ci. Cela se manifeste aussi dans les types de maisons. Les régions qui avaient été touchées par les activités des églises protestantes ont bénéficié d'un nombre plus important de maisons en béton que les autres.

Il est probable aussi que l'avance de ces régions sur les plans économique et social s'explique aussi par le nombre important d'émigrés vers les villes. Du fait d'avoir été les premiers bénéficiaires de la scolarisation beaucoup d'hommes de ces régions émigraient vers les villes pour être employés dans les secteurs publics et privés. Bien que nous n'ayons pas de données précises il est fort probable que cette émigration fut plus élevée dans ces régions que dans celles qui ne furent touchées par l'évangélisation et l'instruction que plus tard.

Nous pouvons aussi expliquer cette différenciation par les inégalités des moyens investis dans la scolarisation des enfants. Les familles de la catégorie "enlightened" (éclairée) avaient plus de moyens que les autres. Elles ont eu moins de

difficultés à payer les frais de scolarité que les familles de la catégorie "non-éclairée".

Parlant de la période post-coloniale, Leonard (1984) nous apprend que l'analyse de l'origine sociale des étudiants d'université avait montré que la plupart d'entre eux avaient des parents instruits, avec des emplois salariés dans la fonction publique.

Remarquons que la différenciation sociale découlant des inégalités d'accès à l'instruction n'est pas un phénomène spécifique à la communauté gikuyu du Kenya. Bien au contraire, il est généralisable car des études effectuées dans d'autres pays africains confirment que la différenciation sociale dans les zones rurales pourraient avoir comme cause l'introduction de l'évangélisation ou l'existence d'une minorité d'"athomi" (les instruits), surtout chrétiens parmi une majorité d'animistes.

Au cours des premières décennies de la colonisation britannique au Kenya, le niveau d'instruction nécessaire pour accéder à un emploi salarié n'était pas élevé. L'entrée dans un travail rémunéré permettait à un individu d'être en contact avec les européens (missionnaires administrateurs etc.) dont le soutien en tant que patron était nécessaire. Les salaires permettaient aux africains d'investir dans la terre et le commerce, une dynamique pour alimenter la différenciation sociale.

Compte tenu des avantages dont bénéficiaient les familles "enlightened" elles étaient au départ objet de jalousie et de mépris au sein de la société. Les familles "non-enlightened" les considéraient comme des marginaux ou des inadaptés sociaux. Mais plus tard lorsque les chefs des familles "modernes" commencèrent à bénéficier de salaires importants, ils devinrent le groupe de référence pour les autres membres de la communauté. Ils avaient acquis "gîtîo" (un concept kikuyu qui signifie l'honneur et un statut social élevé à la fois).

Des tels chefs de famille inspiraient respect dans la société et il y avait un désir par tout le monde de les imiter. La poursuite de "gîtîo" avec le prestige et le respect qui y étaient associés devint un aspect important de cette société. Les jeunes gens avaient maintenant le désir de devenir "une personnalité". L'exemple en vigueur à l'époque était le rôle de scribe. Voici par exemple le récit du regretté député et secrétaire d'Etat au tourisme J.M. Kariuki. Evoquant un événement qu'il avait vécu lorsqu'il avait neuf ans, celui-ci nous dit : "un parent de ma mère, un enseignant dans une école de la "church Missionary Society" à Nakuru, est venu nous rendre visite. Agé d'environ vingt cinq ans, il me paraissait comme un petit dieu avec ses habits élégants, des chaussures, une montre et une belle bicyclette. Lorsqu'il discutait avec nous j'avais l'impression que le secret de sa réussite était l'éducation et qu'il était important pour moi d'obtenir ce pouvoir-là" (Kariuki, 1963 : 31).

Nous constatons donc que l'instruction avait non seulement contribué à alimenter la différenciation sociale dans la société gikuyu mais qu'elle était devenue aussi le point central de l'intérêt social. Elle devint source d'aspiration de ceux qui n'en jouissaient pas.

Une fois que le contact avec les européens fut établi, l'instruction des enfants devint de plus en plus à la mode.

En effect, les nouvelles professions exigeaient un minimum d'instruction, laquelle était généralement dispensée par les écoles missionnaires. Toutefois, la majorité des Gikuyu n'avaient pas accès à cette instruction. Ils continuaient donc à s'adonner à la culture de subsistance, à l'élevage, à la chasse et autres activités du mode de production traditionnel.

Nous venons d'insister sur le rôle de l'enseignement missionnaire comme si celui-ci était la seule voie qui existait pour accéder à la scolarisation dont l'importance dans le développement des inégalités sociales et la différenciation sociale n'est plus à démontrer.

Mais ces efforts des missionnaires étaient insuffisants du fait de l'aspiration croissante des Gikuyu pour l'éducation (1)

1. En dépit du fait que l'éducation par les missionnaires.../

Face à cette situation, les "Local Native Councils" (conseils d'administration locale des indigènes) établis pour la première fois dans les "Réserves africaines" en 1924 commencèrent à subvenir financièrement à l'éducation des africains.

D'autres part, entre la fin des années vingt et le début des années trente, les Gikuyu cherchaient à briser le monopole des missionnaires dans le domaine de l'enseignement en créant des écoles indépendantes, Robert Buijtenhuijs (1971 : 86) pense que l'apparition de ces écoles indépendantes s'explique par le refus des Gikuyu de la politique d'acculturation" pratiquée par les missionnaires.

...avait été introduite dès le début des activités d'évangélisation soit vers la fin de 19e siècle, ce ne fut qu'en 1911 que l'administration coloniale forma un département de l'éducation avec comme but de promouvoir l'enseignement des indigènes. Ce département donnait des bourses aux élèves qui avaient réussi dans les épreuves organisée par le gouvernement. A part les facilités foncières que l'administration coloniale avait octroyées aux missionnaires pour qu'ils construisent des écoles, ce fut le premier acte significatif de l'intérêt de gouvernants coloniaux au problème de l'éducation des africains.

Quoi qu'il en soit ces écoles jouaient un rôle important dans l'enseignement des africains, qui, rappelons-le était (et reste) un élément important dans le développement et le renforcement des inégalités sociales dans la société kikuyu. La direction de ces écoles était assurée par deux associations.

1. La "Kikuyu Independent School Association" qui s'occupait des écoles dans les districts de Nyeri et Murang'a ;
2. La "Kikuyu Karing'a Education Association" qui s'occupait des écoles dans le district de Kiambu et chez les émigrés kikuyu dans la vallée du Rift.

L'importance de la contribution faite par ces écoles en matière d'enseignement des africains n'a pas encore été bien élucidée. La seule chose que nous pouvons dire c'est que ces écoles par leur rôle social ont contribué à développer des inégalités dans les différentes régions du pays kikuyu (voir par exemple Kinyanjui (1974 : 6)).

Par ailleurs, le nombre exact de ces écoles est aussi un sujet de controverse. L'administration coloniale par le biais de son porte-parole F.D. Corfield avance les chiffres suivants:

Année	Nombre d'écoles	Nombres d'élèves
1935	34	2 518
1936	44	3 984

Source : Buijtenhuijs (1971 : 132).

Cette même administration estimait en 1936 que seulement 5 pour cent de la population totale des **A**fricains étaient inscrits dans ces écoles indépendantes et que la majorité d'entre eux étaient de pays gikuyu (Sheffield, 1973 : 29). Par contre, sans avancer le chiffre concernant le nombre d'élèves, R.J. Bunch (1971 : 172) estime qu'il y avait 62 écoles en 1938.

Tout au long de la période coloniale, le système scolaire reflétait la stratification sociale en fonction des races. Avec leur domination sur tous les plans économique, politique ou social, les **E**uropéens se trouvaient au sommet de l'échelle avec les meilleures écoles. Ils étaient suivis par les **A**siatiques (les **I**ndiens surtout) et seulement à la base on trouvait les indigènes.

Nous pouvons donc dire que la première force sociale qui a façonné le système scolaire du Kenya pendant l'ère coloniale était le racisme et l'inégalité en matière d'éducation. Ceci se manifestait de plusieurs manières. Les enfants des

familles européennes âgés de 7 à 15 ans par exemple devaient aller à l'école dès l'avènement de la colonisation. Par contre, pour les enfants des familles asiatiques, l'école ne fut obligatoire qu'en 1942. Quant aux africains, il n'y avait même pas suffisamment d'écoles pour leur enfants. Quant à l'enseignement secondaire, on constate que le nombre des écoles variait en fonction des races. Les européens avaient introduit pour eux des écoles secondaires dès 1915. Les asiatiques n'en connurent qu'en 1923. Pour les africains ce ne fut qu'au cours des années quarante qu'on les ouvrit pour eux (Kinyanjui 1974 : 4).

Hormis cette inégalité sociale basée sur la différence des races dans l'accès à l'éducation, il y avait un autre aspect du système scolaire qui contribuait largement à la différenciation sociale chez les Gikuyu ainsi qu'au sein des communautés. C'est la structure pyramidale de l'éducation des africains organisée par l'administration coloniale. Bien que le rapport de la Commission de 1919 désignée par l'administration coloniale fut recommandé la formation professionnelle pour les Africains, un modèle à trois vitesses fut développé pour l'éducation des africains. Pour la majorité d'entre eux l'accent fut mis sur une scolarisation du type développement communautaire. Et puis il y eut une formation professionnelle pour une minorité, tandis qu'une toute petite minorité seulement recevait une formation académique (à l'occidentale) dans les quelques écoles secondaires existant à l'époque.

Chez les Gikuyu, du sommet de la pyramide se trouvait l'"Alliance High School" dans le district de Kiambu. Cette école secondaire établie en 1926 par une alliance des sociétés missionnaires protestantes avait comme objectif de produire une petite classe d'Africains bien formés pour occuper des postes importants dans l'administration et le commerce. Les membres de cette classe devaient plus tard devenir soit des leaders parmi les africains, soit des hommes d'affaires, ou occuper des professions libérales.

Au-dessous de cette classe était celle des artisans dont la formation était assurée dans les établissements d'enseignement technique à Machakoes dans le pays Kamba et à la "Native Industrial Training Depot" établi à Kabete dans le district de Kiambu en 1925. Au-delà de ce niveau, une formation technique était jugée inutile car on considérait que leur potentiel mental ne le permettrait pas (Sheffield, 1973).

A la base de la pyramide se trouvait la majorité des gikuyu qui acquéraient seulement quelques années de formation scolaire. Quelques uns d'entre eux entraient dans la police ; d'autres devenaient domestiques des familles européennes, nyabara (surveillant ou contre-maître des ouvriers dans les fermes européennes) ; tûrani (petits employés de bureau) etc. L'administration coloniale ainsi que les fermiers blancs préféraient travailler avec ses gikuyu semi-lettrés car ils étaient plus facilement contrôlables et dociles.

Au cours des premières décennies de la colonisation, les postes occupés plus tard par cette catégorie des Gikuyu étaient pourvus par les Asiatiques. Cela ne plaisait pas aux colons car la main-d'oeuvre asiatique était plus chère que celle des Africains. De surcroît, les asiatiques, s'opposaient à la domination politico-économique des européens (voir par exemple Kanogo, 1984 : 79).

Quoi qu'il en soit, il est certain que le modèle à trois vitesses de l'éducation des Africains évoqué ci-dessus signifie que les Africains avaient un taux de mobilité sociale qui variait selon leur position ou place dans ce modèle. Certes, chez les Gikuyu par exemple, ceux qui recevaient une formation humaniste dans les quelques écoles secondaires comme l'"Alliance High School" et plus tard les Mangu High School, Nyeri High School, Kagumo High School, Tumutumu and Mugoiri Girls Schools etc montaient d'échelle sociale plus vite que ceux qui recevaient une formation professionnelle ou une rapide alphabétisation.

D'autant plus que comme le remarque Kogstad et al 1980 : 218-219) c'était l'accès au revenu gagné en dehors du secteur agricole qui était à la base de l'accumulation de richesses dans les zones rurales. La nouvelle classe des élites gikuyu se servait des salaires pour devenir les innovateurs agrariens et accumulateurs des ithaka, constituant dans ce processus un groupe de référence (voir par exemple Kitching, 1980: 241-279).

En effet, la première génération des Gikuyu instruits avait contribué à créer une nouvelle culture appelée les "Athomi" (1) (sing. mûthomi), c'est-à-dire ceux qui sont instruits. Il paraît que les effets de la première guerre mondiale, la sécheresse et la famine ont offert l'opportunité aux premiers athomi de se rendre à Tumu Tumu dans le district de Nyeri pour parachever leur formation. La plupart d'entre eux semblent avoir été les pauvres fils de la génération précédente (des ahoi et des ndungata) qui n'avaient pas eu la possibilité d'avoir le statut social de leurs pères (Cowen, 1972 : 6).

Entre les deux guerres mondiales, cette classe des athomi s'est renforcée en investissant dans la culture des produits commercialisables et l'achat des terres. C'était au cours de cette période que la production agricole africaine s'est accrue. Nous s'y reviendrons dans le chapitre consacré à la culture des produits commercialisables. Pour le moment remarquons comme le fait Chege (1984) que la scolarisation était le moyen d'affranchir un individu des activités agricoles. Le travail professionnel non agricole constituait le moyen financier de faire fructifier l'activité agricole. C'est ainsi que le travailleur reste lié à la mise en valeur de sa terre dans la campagne.

1. Chez les Kamba ce groupe s'appelait Asomi et chez les Luo on l'appelait Josome.

Nous ne pouvons malheureusement pas dire avec précision quel était le pourcentage de la population gikuyu qui avait bénéficié du système scolaire pendant la période coloniale. Nous n'avons pas pu avoir des données spécifiques à ce sujet. Seulement on a recueilli celles relative à l'ensemble de la population africaine du Kenya. Le recensement effectué en 1919 par exemple estime que parmi la population africaine de 2,7 millions d'habitants, seuls 30 000 élèves fréquentaient les écoles missionnaires. Thias et Carnoy (1) estiment de leur part qu'entre 1924 et 1925 il y avait entre 80 000 et 100 000 Africains qui allaient à l'école au Kenya. L'étude de Goldthorpe sur l'"Elite africaine" révèle qu'en 1955, il y avait 997 Kenyans qui faisaient des études à l'étranger et que parmi eux 110 étaient des Africains (Campbell, 1979 : 110).

Remarquons que pendant la période coloniale, presque tous ceux qui avaient bénéficié du système scolaire étaient les hommes. Ce sont donc eux qui profitaient des avantages financiers qui en découlaient. La scolarisation de la femme n'était pas encore considérée par les communautés africaines comme nécessaire. Cette discrimination sexuelle pouvait expliquer pourquoi peu de femmes gikuyu ont des emplois salariés en dehors des zones rurales contrairement aux hommes.

1. Citer par Collier et al 1980 : 54.

Un autre aspect du système scolaire qui contribuait à contribuer aux développements des inégalités sociales chez les Gikuyu était les différences au niveau de la richesse. Nous verrons plus tard que le paiement des droits scolaires des enfants était et reste une des charges essentielles auxquelles un chef de famille doit faire face. Dans les budgets de bien des familles gikuyu, celui-ci est une lourde contribution financière qu'on supportait dans l'espoir que la scolarisation ouvrirait la voie ou la porte d'une promotion sociale aussi bien pour les enfants que pour toute la famille. Il y a très probablement une corrélation entre l'existence de ce phénomène et la place importante jouée par les versements des membres de familles gikuyu travaillant dans les villes.

Cependant, toutes les familles n'avaient pas les mêmes moyens financiers qui leur auraient permis de payer les frais de scolarisation des enfants. Ceci était le privilège des membres de quelques riches familles et surtout de ceux qui appartenaient à la nouvelle classe de la bourgeoisie et qui avaient investi dans la terre, le commerce et l'agriculture. Certes, ceux-ci dominaient la vie économique et sociale.

Nous verrons dans les chapitres consacrés à la culture des produits commercialisables et plus loin au mouvement coopératif que cette domination fut renforcée par le contrôle des membres de ce groupe des sociétés coopératives et surtout de celle du café. Cette même classe bénéficiait des crédits auprès de ces

sociétés coopératives et l'"Agriculture Finance Corporation" ci-après la "AFC". C'est cela qui continue à différencier ce groupe des riches paysans gikuyu du reste de la communauté.

Soulignons pour conclure ce chapitre que cette classe des riches paysans gikuyu avait commencé à s'établir surtout à partir des années trente. Durant la période coloniale, leur position économique s'était renforcée par leur contrôle du système scolaire. Pratiquement tous les comités chargés du développement des écoles étaient composés des membres de ce groupe. (Lamb, 1977 : 178).

Cela leur donnait une autre possibilité de se promouvoir. Certes, au cours des premières années après l'indépendance lorsqu'il y eut africanisation massive, ce groupe avait acquis la plupart des postes importants et des revenus importants qui s'y rattachaient.

Etant donné que le critère majeur d'accès à la vie politique était l'éducation, ce même groupe avait eu le contrôle du pouvoir politique. Pour consolider celui-ci, leurs membres commencèrent à détenir aussi le leadership du mouvement harambée

IV. L'EMPLOI ET SES CONSEQUENCES SOCIALES

La création d'un Etat colonial entraîna donc l'apparition d'une main d'oeuvre africaine qui se détacha de l'agriculture, de l'élevage, de la chasse, et autres activités de production de l'économie de subsistance. Cette nouvelle main d'oeuvre africaine était généralement divisée en deux :

1. les "mission boys" c'est-à-dire les Africains qui avaient reçu quelques années de scolarisation dans les écoles missionnaires et qui furent embauchés dans l'administration coloniale comme chefs coutumiers, petits fonctionnaires de bureau etc. Bien qu'au départ le niveau d'éducation des membres de ce groupe n'était pas très élevé, cette classe était désignée comme "skilled labour-force" (la main d'oeuvre qualifiée).
2. la main d'oeuvre non-qualifiée embauchée surtout dans le transport maritime, construction des routes et du chemin de fer, des jardiniers et les domestiques etc.

La plupart de ces professions et travaux étaient nouveaux et leur apparition, fut un élément important de la différenciation sociale.

Notons également qu'un bon nombre des ouvriers africains furent aussi embauchés par les fermiers blancs avec la complicité du pouvoir colonial. Ces fermiers avaient eu tellement de terres que pour les mettre en valeur il fallait avoir recours à la main d'oeuvre africaine bon marché.

Pour atteindre cet objectif, il fallait au départ utiliser la force car les Africains étaient peu disposés. A part la manière forte, les impôts tels que la "poll tax" (impôt par tête) et la "hut tax" (impôt sur le nombre des huttes) furent introduits afin de contraindre les Africains à aller travailler pour les fermiers blancs.

D'autres part, les limites des "Réserves Africaines" furent tracées de telle sorte qu'il restait très peu de terres que les africains pouvaient mettre en culture pour assurer leur subsistance et payer les impôts sans qu'ils fassent un travail salarié (voir Leys, 1978: 30 ; Leitner, 1976:34). L'insuffisance des terres fut aggravée par une forte croissance démographique notamment dans les réserves gikuyu, à tel point qu'au milieu des années vingt, il n'était plus nécessaire d'utiliser la force pour contraindre les gens d'aller travailler pour les fermiers blancs.

Dorenavant, comme la plupart de ces fermiers n'avaient pas les moyens de payer leurs ouvriers, il fut introduit deux méthodes pour les récompenser. La première était un système de

squatters très semblable au système traditionnel des Gikuyu en matière foncière. Ce système consistait à donner aux ouvriers les droits d'utiliser gratuitement une partie des terres d'un fermier blanc à la place de salaire. La deuxième méthode était celui qui consistait à embaucher des ouvriers pendant les périodes de pointe. Dans ce système les ouvriers ne travaillaient pour les fermiers blancs que pour une partie de l'année afin d'avoir l'argent nécessaire pour payer les impôts. Ceci était donc une sorte de main d'oeuvre émigrée qui permettait aux fermiers blancs d'avoir moins de dépenses et très probablement plus de bénéfices.

Cette main d'oeuvre africaine n'était pas seulement le résultat de la politique des impôts imposée par l'administration coloniale. Elle était aussi le résultat du changement social qui s'effectuait dans les sociétés africaines et chez les Gikuyu en particulier. Ici, au fur et à mesure que la terre disponible diminuait pour les raisons évoquées ci-dessus, l'attitude des mbari propriétaires envers les ahoi et les ndungata changeait. Ces derniers furent expulsés des terres qu'ils occupaient grâce au système foncier traditionnel. La plupart d'entre eux devinrent des ouvriers agricoles au fur et à mesure que l'institution du travail salarié et le revenu qui en découlait remplaçaient le bétail comme moyen d'échange. A ce groupe s'ajoutait les hommes des familles qui n'avaient que des petites propriétés. Ces derniers cherchaient du travail pour avoir des ressources supplémentaires afin d'assurer la subsistance de leurs familles.

Pour les ouvriers gikuyu non-qualifiés qui travaillaient dans les fermes des blancs, le travail qu'ils accomplissaient était souvent semblable à celui qu'on faisait pendant la période pré-coloniale. C'était le cas par exemple de l'élevage du bétail des fermiers blancs. Toutefois, pour les ouvriers qui travaillaient dans les plantations de café, de thé, de blé, de sisal etc., l'entretien de ces nouvelles récoltes exigeait un appretissage sur le tas.

D'autre part, pour la plupart de ces ouvriers agricoles non-qualifiés, les salaires étaient souvent si bas qu'il était pratiquement impossible de faire des économies. Dans beaucoup de cas, leurs salaires étaient trop petits pour leur permettre de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs familles (1).

Il est difficile d'estimer quel était le salaire moyen d'un ouvrier pendant la période coloniale car il manque des

. Ce phénomène existe même aujourd'hui. La plupart des ouvriers gikuyu et des autres ethnies travaillant soit dans les plantations (africaines ou européennes) et dans des villes comme Nairobi, Nyeri, Nakuru, etc dépendent de la production agricole de leurs épouses qui sont restées à la campagne. Dans un sens donc, nous pouvons dire que la plupart des ouvriers gikuyu sont ravitaillés par leurs familles vivant dans les zones rurales. Autrement dit ces ouvriers sont étroitement liés au secteur paysan dont ils tirent l'essentiel de leur subsistance. Le revenu de l'activité professionnelle citadine ne leur sert que d'appoint. En conséquence de quoi, on assiste à une confusion des statuts opposant l'ouvrier au paysan.

données détaillées à ce sujet. La seule chose que nous pouvons dire c'est qu'environ 25 pourcent des hommes adultes étaient déjà intégrés dans le marché du travail en 1918. Ce pourcentage augmentait au fil des années car en 1925, il atteignit 30 pourcent ; et puis 40 pourcent en 1930 et 50 pourcent en 1948 (Kitching, 1980 : 251).

En dehors des ouvriers non qualifiés, il y avait un petit groupe de gikuyu formé dans les écoles missionnaires et que l'on désignait souvent comme main d'oeuvre qualifiée. Les salaires touchés par les membres de ce groupe étaient plus élevés à tel point qu'entre 1905 et 1939, ils avaient la possibilité de faire des économies et d'accumuler des revenus. Au cours de la première partie de cette période, l'accumulation se faisait souvent sous forme des prestations de mariage. Plus tard, l'accumulation fut dirigée vers l'investissement dans l'agriculture , l'achat des terres et l'emploi des ouvriers agricoles.

Autrement dit ce fut au cours de cette période que les bases d'une différenciation sociale apparurent. Cette différenciation reposait sur les salaires et l'épargne qui en découlait et qu'on pouvait réinvestir.

Certes, la différenciation sociale chez les Gikuyu notamment pendant la période entre les deux guerres mondiales et après semble avoir été largement influencée par l'accès au

salaires des chefs de familles qui étaient embauchés surtout dans le secteur moderne en ville. Ce phénomène semble être une dimension importante dans une analyse de la différenciation sociale dans les zones rurales du Kenya même aujourd'hui (Kitching 1980).

Ceci toutefois est un sujet de controverse car des chercheurs comme Collier et Lal (1984 : 264-5) suggèrent que les versements faits par les chefs de familles ou d'autres personnes à leurs familles vivant dans les zones rurales n'alimentent pas la différenciation sociale. Ces auteurs admettent tout de même que ces versements contribuent largement à la mobilité sociale des familles dans ces régions.

Ouoi qu'il en soit, il est certain que les salaires touchés par les Gikuyu qui avaient reçu une formation scolaire fut une des armures des inégalités sociales dans la société gikuyu surtout à partir des années vingt.

Toutefois, même au sein de cette classe favorisée par de "bons" salaires stables, des inégalités pouvaient apparaître aussi. Il y avait en effet trois groupes de salariés qui touchaient des salaires plus élevés que les autres. C'étaient les chefs coutumiers, les sous-chefs et les fonctionnaires de l'administration coloniale. Le cas des chefs coutumiers que nous analyserons plus loin montre bien comment une catégorie des fonctionnaires pouvait s'enrichir et donc monter l'échelle

sociale par la corruption. Les bases qu'ils avaient fondées à l'époque explique en grande partie les inégalités sociales qui existent aujourd'hui entre leurs familles , leurs proches et les autres membres de la communauté.

En guise de conclusion, disons que d'une manière générale, aussi bien pendant la période coloniale qu'après, les revenus touchés en dehors des zones rurales contribuent au développement des inégalités sociales. L'épargne faite par ceux qui en bénéficiaient était et continue à être investie dans l'agriculture, le commerce, l'éducation des enfants etc. Dans ce processus, la différenciation sociale entre les riches et les pauvres ne cesse d'être d'actualité avec un caractère aggravé par les effets de conjoncture autres que ceux des structures socio-économiques déjà étudiées.

V. LES ACTIVITES INNOVEES DU COMMERCE

Dans la partie consacrée à la période pré-coloniale, nous avons montré comment le commerce traditionnel avait contribué au développement des inégalités sociales dans la société gikuyu. Or, le commerce de l'époque concernait surtout les produits traditionnels tels que les produits agricoles primaires, le bétail, les produits de la forge etc.

A l'implantation de l'administration coloniale, de nouvelles formes de commerce apparurent. Cela fut surtout

favorisé par la monétarisation des échanges qui était presque achevée chez les Gikuyu dans les années trente. Dans ce processus, le rôle du bétail comme moyen d'échange disparaissait lentement, et celui-ci devana une des marchandises s'échangeant par le biais de l'argent.

Toutefois, le commerce du bétail continuait à être un élément important dans l'accumulation des richesses et la différenciation sociale qui en découlait. Beaucoup de Gikuyu étaient attirés dans ce commerce par les bénéfices importants qu'on en tirait. Les données dont nous disposons, suggèrent que le prix du bétail avait augmenté d'une façon soutenue du début du siècle jusqu'à 1918. Cette augmentation s'explique par la prédominance de systèmes économiques pré-coloniaux. Toutes les recettes provenant de la vente des récoltes ou des produits de la forge, et même du travail salarié étaient à l'époque investies en bétail.

Le rôle du bétail dans l'accumulation des richesses par les Gikuyu est bien analysé par Leakey (1977). Son témoignage devant la "Kenya Land Commission" par exemple rapporte que les Gikuyu importaient les chèvres et les moutons du Nord du Kenya (surtout chez les pasteurs somaliens) ; du pays Kisii (à l'ouest) et de chez les Maasai. Comme l'administration coloniale avait interdit l'importation du bétail sous couvert des contrôles sanitaires pour prévenir les épizooties, l'importation du bétail

par les Gikuyu se faisait clandestinement et souvent par des camions dans la nuit.

Une partie de ce bétail entraît dans le circuit commercial d'accumulation d'une autre façon. Elle était abattue et la viande était vendue notamment aux travailleurs dans les villes naissantes comme Nairobi, Nyeri, Murang'a etc. Ce phénomène semble avoir beaucoup repandu surtout pendant les deux guerres mondiales. Au cours de cette période la demande de viande semble avoir été forte en raison des revenus touchés par les agriculteurs et les soldats. Ceux-là grâce à la vente des produits alimentaires et ceux-ci grâce aux salaires (1).

En 1939 par exemple, 48 426 têtes de moutons et de chèvres parmi les 78 853 qui étaient passées par les services

1. On estime que les familles dont les chefs étaient mobilisés durant la guerre dans chacun de trois districts du pays gikuyu recevaient des versement d'environ 30 000 livres sterling par an. A cela on pouvait ajouter les versements des chefs de familles qui travaillaient chez les fermiers blancs et dans les villes comme Nairobi. Pour le seul district de Nyeri par exemple, ces versement étaient estimés à environs 78 000 livres sterling par an. (Voir par exemple Anderson et Throup, 1985 : 329-341).

vétérinaires chargé de la quarantaine, furent abattues à Nyeri. Il est bien probable que les Gikuyu qui étaient dans ce commerce, et notamment les propriétaires de boucheries en avaient profité pour accumuler de la richesse.

Les données dont nous disposons suggèrent aussi que les quelques Gikuyu propriétaires de camions dans les années trente et quarante se sont beaucoup enrichis en faisant du commerce et en louant leurs camions. Par la suite, leurs familles avaient monté l'échelle sociale laissant les autres membres de la communauté derrière eux. Cela se passait surtout pendant les deux guerres lorsque les camions des quelques commerçants gikuyu avaient été mobilisés pour des activités militaires. Les quelques commerçants dont les camions n'étaient pas mobilisés ont profité de cette occasion pour s'enrichir.

Cette accumulation des propriétaires de camions atteint son apogée au cours des années trente et quarante. Ce fut la période pendant laquelle la culture de "wattle bark" (mimosa) fleurit dans le pays gikuyu (1). En raison d'une demande croissante de transport de "wattle bark" sans oublier les produits agricoles, les profits des transporteurs ne cessaient d'augmenter d'année en année. D'autant plus que les prix payés

1. Pour une analyse détaillée de cette culture, voir l'étude de Cowen (1972).

pour transporter des marchandises étaient bien élevés. Pour faire transporter le "wattle bark" par exemple, il fallait payer en moyenne 1,50 shillings par kilomètre (Kitching 1980 : 179).

En outre, la demande incessante des produits agricoles pour nourrir les troupes en garnison au Kenya, ainsi que la population locale faisait que les riches mbari en profitaient plus que les autres. Ceci parce qu'ils avaient de grands ithaka à partir desquels on pouvait avoir beaucoup de récoltes. La vente de ces récoltes permettait à ces mbari d'accumuler la richesse. Il n'est donc pas étonnant que les premiers duka (magasins de vente en détail), mikawa (restaurants), ithie cia mbêmbè (moulins à farine), et les métiers de tailleurs etc sont apparus dans le pays gikuyu pendant cette période. Ces commerces et métiers ont à leur tour contribué au développement des inégalités sociales.

Toutefois, tous ces avantages sont rarement accordés, sans qu'un prix ne soit payé. La richesse ainsi acquise et qui avait contribué à faire augmenter le pouvoir d'achat semble avoir provoqué une inflation dans le pays au cours de la deuxième guerre mondiale. En 1944 par exemple, le prix du maïs à Nyeri était de 15 shillings par sac. Celui du bétail n'était pas moins élevé non plus car les boeufs coûtaient en moyenne 250 shillings et les chèvres 35 shillings. Par rapport au

niveau de vie de l'époque, ces prix étaient sans doute très élevés.

Cette inflation semble avoir aussi alimenté des conflits générationnels. N'ayant pas suffisamment de moyens de se payer les prestations de mariage parce que même pour ceux qui travaillaient les salaires augmentaient moins vite que l'inflation, les jeunes gens commencèrent à ne plus respecter leurs aînés. Le résultat fut un déclenchement des conflits générationnels. De surcroît, les soldats qui revevaient dans les villages après la guerre armés avec leurs économies défiaient le pouvoir des aînés et des chefs coutumiers. L'organisation sociale des Gikuyu fut donc dérangée. Ce changement est important pour comprendre la naissance du mouvement mau mau.

En somme, la période coloniale avant 1939 et surtout celle d'entre les deux guerres mondiales était marquée par une accumulation de richesse sans précédent dans la société gikuyu. Quelques mbari avaient eu pour la première fois des revenus importants provenant du travail salarié et de la vente des produits agricoles. Avec ces revenus, ces mbari investissaient de plus en plus dans la terre ainsi que dans les divers commerces évoqués dans ce chapitre. Celle-ci fut la période la plus décisive en ce qui concerne l'apparition des inégalités sociales au sein de la société gikuyu.

LA MISE EN PLACE DES CHEFS INDIGENES

Nous avons choisi d'analyser cette catégorie de fonctionnaires de l'administration coloniale, c'est-à-dire les chefs indigènes dans cette étude pour plusieurs raisons. Premièrement, l'apparition de cette institution "coloniale" dans la société gikuyu contribua plus que toute autre au développement des inégalités sociales. Deuxièmement, s'il existait une catégorié sociale qui a montré comment une élite administrative pouvait se servir de l'appareil de l'Etat pour accumuler des richesses ce fut certainement celle des chefs indigènes. Troisièmement, un regard sur la société gikuyu d'aujourd'hui montre que la majorité de ceux qui se sont enrichis avec des grands ithaka, des vastes plantations du café ou thé, des enfants scolarisés et employés dans des postes importants aussi bien dans l'administration que dans le privé, des maisons en béton etc. sont issus de familles d'anciens chefs indigènes.

Or, avant la colonisation britannique, la société gikuyu ne connaissait ni chefferie, ni royauté, ni noblesse héréditaire. L'administration des affaires de la communauté était assurée par des conseils ayant des rôles ou des fonctions différents.

Autrement dit, à la différence de la situation qui prévalait

en Ouganda avant la colonisation britannique, le pays gikuyu a connu une nouveauté institutionnelle avec l'arrivée des Anglais, l'introduction d'un pouvoir indigène(1). Ces nouveaux chefs nommés par le pouvoir devaient collaborer avec celui-ci.

Ainsi, chez les Gikuyu par exemple, l'introduction des chefs indigènes investis par le gouvernement s'opposait au système politique traditionnel dans lequel l'autorité politique, judiciaire ou religieuse reposait sur des conseils d'Anciens. Ces conseils étaient soumis au principe du roulement des générations et les leaders n'étaient que les premiers parmi leurs égaux.

Certes, le processus dans lequel un homme devenait un leader était long et commençait dès son très jeune âge quand les petits garçons montraient qu'ils avaient des qualités potentielles de leadership. Ils le faisaient en s'imposant d'abord dans des groupes de dances ou d'autres activités des jeunes. Par la suite, au moment où ils assistaient à la cérémonie de circoncision, les garçons ayant des qualités d'autorité étaient déjà reconnus comme des leaders potentiels. Plus tard lorsqu'ils entraient dans les rangs de guerriers subalternes, ils étaient publiquement reconnus comme étant les

(1) Dans tout le territoire kenyan, la seule société qui avait des chefs était celle des Wanga.

leaders ou les capitaines des guerriers de leur promotion. Quand ils accédaient au statut de guerriers supérieurs, ces leaders devenaient des athamaki (sing. muthamaki) c'est-à-dire les porte-parole. En tant qu' athamaki de la classe des guerriers, ces leaders avaient parfois beaucoup de pouvoir. Il leur incombait d'organiser les activités militaires et d'assurer la défense du territoire. Toutefois, leur pouvoir était régi par le principe de l'unanimité. Autrement dit un muthamaki n'était qu'un leader ou porte-parole de son groupe d'âge car ses pouvoirs étaient limités et il ne pouvait agir qu'en accord avec ses pairs.

Par contre, les chefs indigènes qui étaient nommés par le pouvoir, et qui souvent n'avaient même pas le statut d'"Ancien" furent dotés d'une autorité à vie et absolue. En effet, ces administrateurs locaux que l'administration coloniale nommait avec partialité détenaient un pouvoir excessif. Ils pouvaient donc s'en servir d'une façon abusive (couvrir ou lancer les activités illicites). Beaucoup d'entre eux exerçaient leur autorité de façon autocratique et devenaient souvent la loi elle-même car, ils avaient à eux seuls tous les pouvoirs-exécutif et judiciaire au niveau local contrairement à ce qui se passait dans le système traditionnel.

Dès le début de leur installation beaucoup de chefs profitèrent de cette chance exceptionnelle pour acquérir des

terres. Et ils réussissaient souvent car tant qu'un chef indigène collectait sa part d'impôts pour le gouvernement, l'administration en guise de récompense se montrait indifférente à l'égard de leurs abus d'autorité. D'autant plus que le pouvoir colonial avait intérêt à voir les chefs devenir une institution administrative forte, chose qui ne pouvait se réaliser que si ces chefs acquéraient une richesse considérable, élément de reconnaissance sociale.

Les chefs indigènes gikuyu jouissaient donc d'un pouvoir qui était incontrôlé. MacGregor relate l'exemple d'un chef gikuyu qui avait fait assassiner un de ses ressortissants qui s'était opposé à l'expropriation de terres décidée par ce chef. Kitching(1980:295-296) reprend à son compte l'exemple du témoignage d'un homme nommé Lewis Kaberere du district de Kiambu devant la "Kenya Land Commission" (conseil chargée des affaires foncières) de 1923. Selon ce témoin, la famille du souverain chef Kinyanjui avait refusé de régler le paiement d'un githaka qui lui avait été vendu par son grandpère, ce qui déclancha un conflit. Le témoin et les membres de son mbari furent chassés de cette terre par ce chef appuyé par sa milice. De surcroît le chef avait menacé de les faire emprisonner si la protestation persistait.(1)

(1) Le pouvoir élargi exercé par ce chef est bien montré dans le film "Out of Africa" de Sydney Pollack. Ce film est tiré ./.

Ses terres quand elles n'étaient pas exploitées par les membres de son lignage étaient octroyées à ses amis, se créait ainsi des fidèles. Les hommes qui étaient proches du chef depuis le serviteur jusqu'au notable, y compris ses parents bénéficiant de ses largesses au détriment des autres habitants.

Malgré nos recherches, les données que nous avons pu recueillir ne sont pas à même de nous permettre de nous prononcer sur le rôle des chefs dans l'inégalité de répartition des terres dans le district de Kiambu. Seule une recherche spécifique aurait pu le montrer.

Les autres districts du pays gikuyu n'étaient pas épargnés non plus. Dans ces régions aussi quelques mbari avaient

.../... des récits autobiographiques de la romancière Karen Blixen. Dans une des scènes, on voit le chef Kinyanjui s'opposer à la scolarisation des enfants qui dépassaient la taille maximale étalonnée sur un mur. Le chef se voit gratifié du rôle de sélectionner les enfants scolarisables avec toutes les conséquences sur les inégalités sociales. Observons également que les descendants de la famille du chef Kinyanjui ont beaucoup de terres même aujourd'hui. La continuité du pouvoir de cette famille est montrée par le fait qu'un de ministres de l'actuel gouvernement du pays est le petit fils du chef Kinyanjui.

bénéficié des liens de parenté ou d'amitié avec les chefs pour avoir des grands ithaka. Le district de Nyeri nous fournit le cas du chef Wang'ombe wa Ihura qui jouissait de la sympathie des britanniques dans la première décennie de notre siècle. Son mbari avait acquis beaucoup de terres et du bétail en raison de:

- (1) son contrôle et son commerce monopolistique avec les Maasai et,
- (2) ses bons rapports avec les britanniques lesquels le laissaient razzier le bétail des habitants des régions qui s'opposaient à l'implantation de l'autorité coloniale.

La richesse sous forme de bétail ainsi acquis donnait à ce chef plus de chances de consolider son autorité et d'acquérir plus de terres. Cette richesse permettait à son mbari et à lui-même de se créer un système de "cliènteles" et notamment parmi les ndungata (serviteurs), et les ahoi (tenanciers) et donc de devenir plus prestigieux.

La tyrannie des chefs sur leurs habitants était un moyen répandu d'enrichissement à l'époque coloniale. Kitching (op. cit.296-297) soutient que ce moyen, a persisté après l'indépendance, dans la mesure où des hommes politiques et des hauts-fonctionnaires se sont emparés des anciennes fermes

antérieurement détenues par les européens notamment dans la Vallé du Rift et les ont partagés avec leurs proches parents.

Il y avait une autre façon d'accumuler des revenus pour les chefs et leurs proches parents. Ayant acquis plus de terres qu'ils pouvaient en cultiver avec uniquement leur main-d'uvre familiale, les chefs se sont tournés vers leurs sujets pour bénéficier de main-d'uvre bénévole. Ces gens devaient travailler gratuitement dans leurs fermes et ceux qui s'y opposaient étaient sèverement reprimés. Selon Muriuki (1974:9) quelques uns des chefs abusaient des femmes des refractaires et cherchaient à s'appropriier leurs biens pour les amadouer. Il est probable que cette main-d'uvre gratuite dont bénéficiaient illégalement les chefs fût un facteur d'accumulation unilatérale.

Mais, l'administration coloniale fut un autre moyen d'enrichissement des chefs indigènes. En effet, dès 1924, l'administration accordait à chaque chef indigène 2,5% sur l'ensemble des impôts collectés sous son contrôle (Gaston,1979:37). Cette somme d'argent constituait pour le chef une autre source revenu.

Nos recherches dans la région d'Othaya dans le district de Nyeri nous ont amené aussi à constater qu'au-delà de l'existence de cet impôt officiel, les chefs indigènes

recouvraient à l'imposition d'une taxe spéciale (special tax) dont la base officielle est sujette à caution. Celle-ci fut introduite en mesure de représailles à l'encontre des familles suspectées de sympathie pour la révolte des mau-mau. La recette de cet impôt était empochée purement et simplement par les chefs. Les familles qui ne s'y soumettaient pas subissaient divers sévices de la part de la milice du chef. Entre autres exactions, l'expropriation des terres était appliquée souvent.

En outre, les chefs bénéficiaient d'une situation privilégiée au regard des catégories des fonctionnaires subalternes comme le remarque judicieusement Kitching (op.cit.254-255). Dès 1905, les salaires des chefs étaient en moyenne le triple ou le quadruple de ceux de petits fonctionnaires africains. Cette proportion était parfois de vingt à vingt cinq fois en fonction de l'ancienneté du chef(1).

Ainsi, cette catégorie sociale a acquis un rôle d'agent économique déterminant, de par son contrôle de l'économie rurale dans ses aspects économiques et sociaux. Sa position socio-économique supérieure a bloqué toute chance de mobilité

(1) La rétribution des fonctionnaires africains n'était pas strictement réglementée, mais elle dépendait de l'appréciation des bons rapports qu'avaient les fonctionnaires avec l'administration coloniale. Néanmoins, les chefs étaient payés au prorata des impôts locaux perçus et il s'ensuivait une majoration de leur revenu.

sociale pour la base de plus en plus large de la société gikuyu.

Par ailleurs, au fur et à mesure de l'élargissement de la sphère de l'économie marchande, le groupe des chefs indigènes en fut aussi le premier bénéficiaire. Ils furent les premiers associés au fonctionnement des marchés introduits par les britanniques. Souvenons-nous qu'il existait des marchés indigènes locaux antérieurs à la colonisation. Avant les années trente, les nouveaux marchés créés furent organisés et supervisés par les chefs indigènes (1). De ce contrôle d'accès au marché, les chefs indigènes se seraient servis pour leur propre enrichissement.

Nous avons précédemment remarqué que l'apparition des chefs indigènes avait entraîné la disparition des conseils d'Anciens qui auparavant s'occupaient des affaires politiques, religieuses et judiciaires. Le pouvoir judiciaire renoué pour l'indigénat revint au chef et aux tribunaux indigènes. Or, dans les affaires foncières quelques uns de ces chefs rendaient des jugements partiels dans leur intérêt ou celui de leurs proches. L'un des exemples les plus édifiants est celui du chef Joel

(1) A partir des années trente le contrôle des marchés fut confié aux conseils d'administration des indigènes, c'est-à-dire les "Local Native Councils".

Michuki Kagwi du district de Murang'a d'après le Rapport Annuel de ce district de 1926

Ce chef avait été accusé d'abus de pouvoir en matière foncière à la suite de plaintes d'un lignage de vingt cinq familles. Le chef avait réagi en confisquant leur propriété. Les membres du lignage se sont plaints auprès du sous-préfet lequel a transmis ce différend devant la cour suprême. Comme l'administration avait intérêt à aider ses chefs, le jugement fut rendu à l'avantage du chef. Tirant partie du jugement, ce chef exigea ce lignage d'abandonner leur githaka. A cette sommation, le lignage y opposa une fin de non recevoir. Le chef dû saisir le sous-préfet, lequel appuyé de la police a expulsé le lignage.

L'abus du pouvoir et le degré de coercition des chefs variaient d'une région à l'autre. Seule une étude approfondie pourrait élucider leur rôle sur la différenciation sociale. Toujours est-il que de nombreux chefs avaient déjà accumulé beaucoup de richesses aux environs de 1920. Leur désir de légaliser les terres qu'ils avaient acquises explique le nombre important de demandes de titres de propriété privée à l'époque.

Pour faciliter la réalisation de leurs ambitions, les chefs kikuyu et les sous-chefs s'associèrent en un groupe appelé "Young Kikuyu Association" fondé en 1920. Au sommet de cette

association se trouvait le doyen chef Koinange du district de Kiambu. Cette association prétendait défendre les intérêts foncières de tous les Gikuyu. En réalité, elle s'occupait prioritairement de ses intérêts. Ce groupe de pression et ses prétentions sur les terroirs, se revêla comme une sous-structure du système politico-économique de l'ère coloniale.

En dépit de leurs bons rapports avec le pouvoir, ce dernier était réticent à leur accorder des titres de propriétés privée, de peur qu'ils concurrent les fermiers britanniques. L'indécision de l'autorité coloniale à ce sujet avait amène les chefs indigènes à planter des arbres à des fins commerciales sur les terres qu'ils cherchaient à se voir reconnaître. Ils inaugurèrent de cette façon la culture de "wattle bark". Cette première manifestation de cette culture se fonda sur celui de voir légalisée leur occupation de fait.

Dans le chapitre consacré à la culture des produits commercialisables nous avons montré qu'après la deuxième guerre mondiale, l'administration coloniale tenta d'améliorer l'état de l'agriculture africaine en y mettant plus de ressources financières et humaines. Les chefs et leurs proches mirent à profit ces nouvelles facilités pour consolider leur position socio-économique. Ces ressources consistaient surtout en crédits et outils agricoles modernes avec un encadrement de fonctionnaires chargés de la vulgarisation rurale. Il en résulta

que les écarts entre les positions socio-économiques des familles des chefs, sous-chefs, de leurs proches et celles des autres couches sociales de la communauté se sont encore significativement étendus.

Par ailleurs, l'accès facile aux ressources de l'Etat dont bénéficiaient les chefs indigènes avait facilité leur domination sur la vie économique rurale, cela en marginalisant les positions des autres catégories sociales. Témoin le cas des athomi (les scolarisés) qui étaient regroupés dans des associations politiques dont la plus renommée était la "K.A.U." (Kenya African Union)(1). Ceux-ci étaient de plus en plus mécontents vis-à-vis de la légalité coloniale qui présentait un sérieux handicap pour l'accès aux ressources réservées aux communautés indigènes au même titre que les chefs de celles-ci. Il s'ensuivit que quelques uns se révoltèrent et constituèrent l'état- majeur de l'insurrection des Mau Mau et des mouvements syndicaux. Ces activistes politiques gikuyu se servaient de cette révolte pour dénoncer l'autorité, ses abus et les privilèges dont jouissaient les chefs indigènes. Ces derniers à leur tour s'unisaient pour contrecarrer ces activistes qu'ils considéraient comme adversaires principaux menaçant leur main mise sur l'économie rurale.

(1) Cette association fondée dans les années quarante est devenue plus tard la "Kenya African National Union" qui est le parti unique du pays.

L'avance sur le plan socio-économique dont bénéficiaient les chefs indigènes et leurs proches augmenta lors de la levée de l'interdiction de faire la culture des produits d'exportation, tels que le café et le thé, cela au début des années cinquante. Ils furent les premiers à avoir droit de faire la culture de ces produits (Voir par exemple Ng'ang'a, 1977:372).

De surcroît, les chefs, les sous-chefs, leurs proches et d'autres familles loyalistes recevaient des cadeaux tels que du fumier d'étable et de la main-d'œuvre gratuite pour la phase expérimentale de cette culture. Comme ces produits d'exportation se vendaient bien sur le marché mondial, ce groupe de Gikuyu en bénéficia largement. Les chefs en particulier sont devenus de plus en plus enrichis, car ils recevaient du bétail confisqué des combattants ou sympathisants des Mau Mau. En effet, dans chaque marché du pays gikuyu, il y avait un lieu où l'on gardait le bétail ainsi confisqué par la milice des chefs avant de les redistribuer à ces derniers.

Néanmoins, l'éclatement de la révolte des Mau Mau nécessita de la part de l'administration coloniale un effort d'amélioration des conditions de vie et c'est dans cet esprit que l'administration procéda à une réforme foncière, laquelle eut une forte incidence sur la hiérarchie socio-économique de la communauté.

CHAPITRE II

Le modèle "shumpeterien-coloniale" et l'entrepreneur rural

I. L'INSSURRECTION MAU MAU

Il ne pas nécessaire d'approfondir les divers stades de l'insurrection des mau mau car l'étude spécifique de ce mouvement couvre d'autres champs que l'objet de notre étude ne recoupe pas totalement. Retenons quelques études nettement remarquables sur la revolte des mau mau: Leakey, 1954; Sorrenson, 1963; Buijtenhuijs, 1971; Rosberg et Nottingham, 1966; etc. Nous centrons notre analyse sur la contribution de ce mouvement social à l'élargissement du processus de différenciation sociale chez les Gikuyu.

Rappelons qu'à la fin des années 40 et au début des années 50 la société gikuyu comportait déjà deux catégories sociales distinctes, à savoir:

1)- les riches paysans et les gens instruits ou les riches instruits parmi lesquels les chefs, leurs familles, les commerçants, les agriculteurs avant-gardistes, les enseignants et certains fonctionnaires subalternes,

2)- la majorité des paysans gikuyu qui étaient dépourvus de terres à quelques exceptions près, certains d'entre eux avaient des lopins de terres. Cette paysannerie regroupait des anciens tenanciers lesquels se trouvaient marginalisés face au développement de l'économie coloniale. Certains d'entre eux furent expropriés à l'avantage de membres de la première catégorie mentionnée ci-haut.

Une des caractéristiques majeures d'appartenance à cette classe supérieure était le fait d'être adepte reconnu de la religion chrétienne. Celle-ci comprenait deux grandes obédiences; catholique et protestante. Les membres locaux de cette dernière étaient appelés ahonoki (sing. muhonoki), c'est-à-dire" les élus de Dieu. D'une façon générale, cette catégorie était gratifiée par le pouvoir colonial ce qui lui permit de disposer de salaires et d'accéder à diverses formes de richesses, telles terres, cheptel etc. Il en découlait que la possession de richesses conférait un certain pouvoir et un prestige social surtout à l'égard des membres de la deuxième classe. La même classe de possédants bénéficiait de la préférence et de l'autorité coloniale.

En revanche, la classe des marginalisés était très précaire. Ils avaient conscience que l'amélioration de la situation sous l'existence de l'ordre colonial était impossible. Ce désespoir a trouvé son apogée dans la rébellion des mau mau dès 1952. Les membres de ce mouvement espéraient par cette rébellion un moyen de conquérir "leurs" terres, lesquelles étaient généralement situées sur les Hauts Plateaux qu'occupaient les européens.

Cette explication classique de l'origine de la révolte des mau mau n'est pourtant pas suffisante. Il nous semble que le conflit était autant d'ordre politique qu'économique. Ceci

parce que même avant l'éclatement de cette révolte, il existait une violence latente contre les chefs en tant que fonctionnaires du pouvoir coloniale et aussi en tant que membres de la couche sociale la plus riche. Les membres de cette souche étaient assimilés aux blancs. Cela se reflétait dans les hymnes des guerriers mau mau (Leakey, 1954:70).

La révolte des mau mau se fondait donc sur la progression du mécontentement des paysans gikuyu. Elle remettait en question tous les aspects de l'économie coloniale. En conséquence de quoi, les autorités coloniales étaient tenues d'opérer des changements radicaux pour contenir le soulèvement et cela dans les réserves où la paupérisation était accentuée surtout par des problèmes foncières et démographiques (1)

La situation dans les réserves gikuyu était aggravée par le rapatriement massif des squatters gikuyu qui avaient été employés dans les fermes des européens (2) Ces transplantés étaient confrontés à plusieurs problèmes dont celui de

(1) L'évolution démographique des Gikuyu entre 1902 et 1948 était respectivement de 451 000 à 1 026 341 soit un taux de croissance moyen de 4,9 par an.

(2) Ce rapatriement s'évalue à plus de 100 000 personnes.

l'intégration d'autant plus qu'ils avaient rompu tout lien essentiel avec les parents vivants dans les réserves. Il s'en suivit un dépaysement surtout pour les plus jeunes de ces émigrants. C'est ainsi que de 80 à 90% d'entre eux prêterent serment de loyauté à l'égard de ce mouvement.

En 1952 dans la mouvance de l'état d'urgence, beaucoup de guerriers mau mau et de leurs sympathisants furent pourchassés, arrêtés, selon des procédures expéditives. L'Etat s'efforça d'obtenir l'allégeance des révoltés dans les réserves, ce qui accrut encore la différenciation sociale.

Ceci débuta par l'usage de la détention. A la fin de la même année, plus de 77 000 personnes dont la majorité étaient des Gikuyu se trouvaient aux arrêts. Les rafles policières effectuées chez les Gikuyu avaient accru les différences sociales pour plusieurs raisons. Dans cette situation trouble, les loyalistes locaux et leurs familles s'efforçaient par tous les moyens de prouver leur fidélité à l'autorité notamment par la délation. Les largesses de l'autorité coloniale leur permirent de connaître une ascension subite en termes de richesse. Les victimes de délation étaient expropriées de leur cheptel, terres, etc..., tout ceci au profit des loyalistes locaux.

En 1953, la loi "Forfeiture of Lands Act" (loi sur forfaiture des terres) fut adoptée par le conseil législatif et entra en vigueur comme mesure punitive vis-à-vis de tous les détracteurs du pouvoir colonial. En vertu de cette disposition, les détracteurs emprisonnés perdirent leurs propriétés. Dans la seule division de sud tetu (aujourd'hui Mukurwe-ini) dans le district de Nyeri, 188 personnes se virent confisquer leurs terres en 1955 (Sorrenson, 1967)

En extrapolant ce même nombre à toutes les cinq divisions du district de Nyeri, nous trouvons que la mesure avait frappé 940 chefs de familles. Si nous extrapolons à tout le pays gikuyu avec ses trois districts, nous constatons que le nombre de chefs de familles sanctionnés était estimable à plus ou moins 3 000. Jacob Oser (1967:194) avance le chiffre de 3 510 propriétaires qui en 1956 avaient vu leurs terres prises par l'administration coloniale en vertu de la loi pour l'"utilité publique". Selon les estimations de Clayton (1976: 29) il ressort que le nombre était de 4 000 propriétaires.

Compte tenu de la taille moyenne de la famille qui était de 8 personnes, la mesure concernait plus au moins 30 000 personnes auxquelles il fallait ajouter les 100 000 rapatriés des Hauts Plateaux blancs. On comptait alors environ 130 00 personnes sans terres dans le pays gikuyu ce qui représentait 13% de la population.

De surcroît, les amendes en nature, notamment le bétail, étaient appliquées à toutes personnes suspectées de sympathie au mouvement mau mau. Selon les rapports annuels relatifs à l'année 1953, les amendes étaient appliquées sur un peu plus de 100 bicyclettes, 100 ânes, 600 boeufs, 22 000 moutons et chèvres. D'autre part, en septembre et novembre 1954 250 personnes se sont vu confisquer 1 072 boeufs et 2 061 moutons et chèvres que l'Etat liquidait par vente publique.

Ces données sont de toute vraisemblance sous-estimées du fait de leur source officielle. Le nombre élevé des détracteurs du régime colonial a fait redouter à celui-ci l'inefficacité à venir de l'amende en nature et en raison du grand nombre de ceux qui n'étaient plus à même de s'en acquitter. L'innovation fut de passer de celle-ci à l'amende en numéraire. Cette dernière a fait entrer en jeu la solidarité familiale ou communautaire car, c'est la personne même qui était visée et non plus ses biens. La famille ou la communauté se devait d'assurer sa sauvegarde. Dans la communauté gikuyu on assista à un appauvrissement caractérisé des familles ayant des détracteurs parmi les leurs. Ils devaient vendre leurs cheptel ou leurs récoltes à des prix dérisoires ou encore vendre leurs terres ou s'endetter pour s'acquitter de l'amende imposée aux détracteurs.

D'autre part, en 1954, l'administration coloniale procéda au regroupement de tous les habitants du pays gikuyu dans les villages sous-pretexé de protéger les européens et les loyalistes, mais en réalité c'était pour couper le ravitaillement des guerriers mau mau.

Ce regroupement dans les villages a permis au pouvoir d'introduire une réforme foncière qui sera l'objet de nos prochains développements.

Ainsi, quelques uns de ces villages furent érigés sur des terres appartenant au lignages des détracteurs. De ce fait, ceux-ci étaient tributaires des mesures de sanctions que les leurs ont subies.

II. LE PLAN SWYNNERTON

Le plan Swynnerton fut conçu durant l'état d'urgence causé par la révolte des Mau Mau. R.J.M. Swynnerton, le promoteur du plan lancé en 1954 et intitulé "A plan to Intensify the Development of African Agriculture in Kenya" (le plan pour intensifier le développement de l'agriculture africaine au Kenya) était sous-directeur de l'agriculture au ministère de l'agriculture. Ce plan était la suite de la politique agricole appliquée à partir du milieu des années quarante qui reposait sur la conservation du sol, l'amélioration de l'espèce animale du cheptel, l'introduction des systèmes agricoles modernes etc.

La réforme foncière organisée et inspirée par ce plan s'articulait autour des trois opérations fondamentales qui sont :

1. l'évaluation et le demembrement des parcelles ;
2. le regroupement de celles-ci ;
3. l'enregistrement et la reconnaissance des titres de propriété privée.

La rationalité de cette innovation paraît plus politique qu'agronomique ce qui se comprend aisément tenant compte des circonstances existantes à l'époque. La réforme foncière que proposait ce plan avait pour objectif :

1. endiguer les incertitudes du système foncier traditionnel
2. réduire l'émiettement des propriétés économiquement viables
3. accroître l'efficacité de la main d'oeuvre en concentrant celle-ci en un même lieu,

4. faire usage des engrais naturels (fumier d'étable) et aussi faciliter la planification de l'exploitation de agricole,
5. garantir la possession paisible consacrée par le titre de propriété qu'octroyait l'autorité coloniale et qui inciterait les propriétaires à investir pour des projets à long termes dans leurs exploitations agricoles,
6. diminuer les litiges en matière de propriété foncière ce qui diminuerait les frais de procès. Cet argent pouvait être allouer soit à l'épargne soit en investissant dans des activités agricoles,
7. permettre aux propriétaires d'accéder aux crédits moyennant hypothèque des titres de propriété.

En bref, le plan Swynnerton avait pour mission de fournir de base à une révolution agraire possible pourvoyeuse d'emplois surtout pour les 13% des Gikuyu qui étaient démunis. La projection du plan prédisait que chaque propriétaire exploitant six acres serait à même d'embaucher trois ouvriers agricoles. Cette projection fut par la suite démentie par les faits.

La mise en oeuvre de ce plan avait requis l'augmentation du personnel d'encadrement rural et les services de planification en vue d'accroître la production agricole des africains. La levée de l'interdiction qui à frappé les africains au sujet des cultures d'exportations (sujet détaillé antérieurement) était susceptible d'encourager l'augmentation de la production.

Néanmoins, ce projet a enteriné la classification sociale entre les deux catégories déjà citées. La réforme qu'il proposait reflétait les desiderata de la classe des possédants et au détriment des démunis marginalisés. Cette situation s'explique par le passage suivant :

"La politique antérieure du gouvernement sera révisée pour permettre aux fermiers africains dynamiques ou riches d'acquérir plus de terres au détriment des fermiers pauvres ou mauvais, ce qui aboutira à la création des deux classes, celle des grands propriétaires et celle des sans propriété"

Cette classe des grands propriétaires nouvellement renforcée devait désarmorcer toute tendance à des revendications vis à vis de l'autorité coloniale car elle était assimilée à l'autorité colonial surtout par la convergence de ses intérêts. Cette classes se révéla plus affairiste que politicienne et jamais contestatrice. Par

ailleurs, la classe des sans propriété constituerait une main d'oeuvre bon marché pour cette nouvelle classe de grands propriétaires. Ceci nous conduit à l'examen des effets de la réforme qui sous-tendait ce plan.

III. LA REFORME FONCIERE ET SES IMPLICATIONS SOCIALES

L'administration coloniale britannique profita de l'état d'urgence décrété à la suite de la révolte des Mau-Mau pour introduire la réforme foncière chez les Gikuyu et plus tard la généraliser à l'ensemble des autres communautés du Kenya. La procédure de cette réforme était stipulée dans les "Natives Land Tenure Rules" (réglementations concernant le régime foncier indigène) et fut officiellement mise en vigueur par l'autorité dès octobre 1956. Ces réglementations étaient inspirées par le rapport de la "East Africa Royal Commission" de 1953 à 1955. Toutefois, cette procédure était appliquée chez les Gikuyu à partir de 1953 bien avant qu'on lui donne une base légale.

Nous n'allons pas procéder à un examen approfondi de cette réforme, ceci étant développé amplement dans l'étude de Sorrenson (1967) et dans notre mémoire de D. E. A. de 1985. Pour nous rafraîchir la mémoire retenons les trois principales étapes que sont l'évaluation et le démembrement des parcelles,

le regroupement et l'enregistrement des titres de propriété. Par contre, nous aborderons divers aspects de cette réforme à multiples implications sur le processus de la différenciation sociale.

Nous avons signalé l'émergence d'un groupe d'entrepreneurs agricoles retribué aussi par l'administration coloniale durant les années trente et quarante. Certains lignages, surtout ceux des chefs et de leurs proches, avaient déjà regroupé leurs parcelles avant la décision de l'administration coloniale tout au début des années cinquante. Ces lignages étaient avantagés par rapport aux autres car le regroupement des parcelles était la condition nécessaire à l'accès sélectif aux cultures de exportation, tels que le café, le thé le pyrèthre. Ces cultures d'exportation étaient distribuées par l'administration. Ceux qui avaient regroupé leurs terres en profitaient prioritairement. Ils étaient donc les pionniers du passage de la culture d'autosubsistance à celle d'exportation. Leur nombre restreint leur permettaient de tirer largement parti de la commercialisation des produits. En vertu des données dont nous disposons, il nous est permis d'affirmer que les familles qui avaient des grandes propriétés bénéficiaient d'avantage car les revenus que l'activité agricole leur rapportait leur permettaient d'avoir le contrôle du commerce rural (vente de détail, transport, hôtel-restaurant etc...)

La différenciation sociale consécutive à la réforme foncière fut renforcée par l'usage de l'étalon standard légal de 7,5 acres, pris comme unité de surface économiquement rentable. En référence à cet étalon on constatait que seules 8 700 propriétés sur un total de 38 900, soit 22,4 pour cent dans le district de Kiambu étaient à même d'être exploitées d'une façon rentable. Au sujet d'autres districts, dans celui de Nyeri, seules 4 400 propriétés sur un total de 37 800 soit 11,6 pour cent étaient aptes à être exploitées d'une façon efficiente, mais dans celui de Murang'a on trouvait 2 700 propriétés sur un total de 37 000 soit 7,3 pourcent. La moyenne de 14% pour ces trois districts montre à suffisance que la majorité écrasante des paysans gikuyu avait des exploitations économiquement trop peu rentables. Il s'ensuivait une différence de niveau de vie due aux chances inégales d'accès à la terre.

Dans le système foncier d'avant-réforme, l'insolement des parcelles appartenant à un propriétaire était un facteur qui motivait les prêts de certaines d'entre elles en faveur des individus sans propriétés (les tenanciers comme ahoi, ndungata, athami etc.) Ce système de prêts de terres créait des liens d'affinité entre les tenanciers et les propriétaires. D'autre part, ce système de prêts de terres au bénéfice des tenanciers leur permettaient de s'assurer leur autosubsistance.

Après la réforme, le regroupement des parcelles permit au propriétaire non seulement de gagner le temps qu'il perdait auparavant pour se rendre d'une parcelle à l'autre, mais aussi d'améliorer ses méthodes d'exploitation notamment en affectant des terres en fonction des différentes productions. Avec l'aide de la main d'oeuvre familiale, il était maintenant en mesure de s'adonner totalement à son exploitation. De ce fait, les tenanciers perdirent les acquis de leur situation du système foncier traditionnel. Il se retrouvent sans terres et devinrent des ouvriers agricoles et des squatters. Leur nouveau statut entraîna des liens de dépendance vis-a-vis du propriétaire.

En outre, l'introduction de titres privés en matière foncière a affaibli les liens de parenté au sein du mbari. Le contrôle qu'exerçait antérieurement celui-ci sur le githaka se retrouve réduit et transféré pleinement à un individu, détenteur du titre de propriété. L'existence de titre de propriété individuelle a donc favorisé le développement du marché des terres. Dans ce marché les pauvres bradaient leurs parcelles à l'avantage des riches. La propriété privée a entamé la cohésion sociale au travers du mécanisme de solidarité au sein de mbari.

Par ailleurs, le regroupement des parcelles pouvait correspondre à des situations avantageuses ou désavantageuses du point de vue du sol. Les situations avantageuse étaient

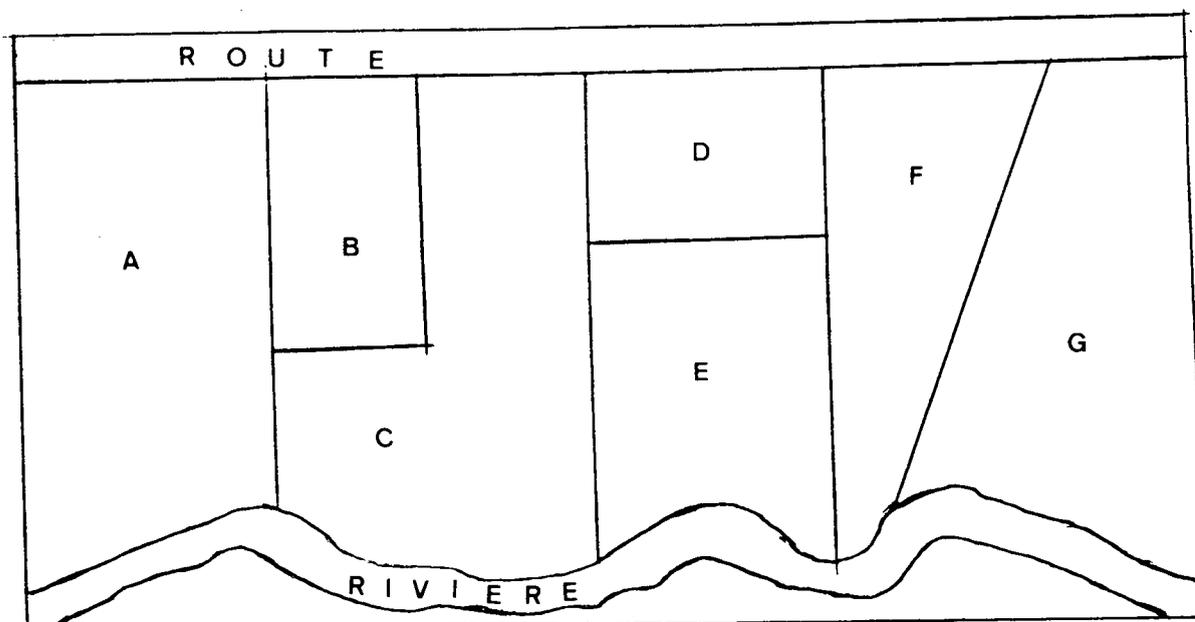
celles dans lesquelles le propriétaire pouvait se trouver avec des terres fertiles. Les moins désavantageuses sont celles qui regroupaient des parcelles à portions fertiles et non fertiles. Par contre, les désavantageuses étaient celles où on retrouvait des terres d'une moindre fertilité et aux rudes conditions d'exploitaion.

Après l'évocation de la texture du sol nous constatons que plus l'étendue était élevée plus on avait la possibilité d'avoir un sol à texture fertile, ce qui explique que les gros propriétaires avaient plus de chances de disposer de terres fertiles que les pauvres. Cette situation avait des retombées en matière de production agricole.

Notre recherche nous a révélé que la réforme foncière organisait généralement l'implantation des propriétés sous un modèle qui situait celles-ci d'une façon perpendiculaire aux routes d'accès. Les routes sont placées d'ordinaire au sommet des plateaux pour permettre aux riverains de se déplacer. Cette organisation foncière a des conséquences sur la production agricole et la différenciation sociale. Prenons l'exemple de la représentation géographique ci-après.

(Voir la page suivante)

Schema 5 : Organisation des propriétés



Sens des légendes : Exemple A : Superficie de la propriété dite A.

On comparant les propriétés A par rapport à B nous observons que la première a une superficie plus étendue que la seconde et qu'elle renferme plus de zones micro-écologiques que B. La propriété A s'étale jusqu'à la rivière tandis que B est bornée par C et par conséquent limitée dans la diversification des cultures qui sont généralement fonction des zones micro-écologiques. Sur la propriété A on a la possibilité d'irriguer les sols en dehors de la saison des pluies. Par contre C est tributaire de la saison des pluies. Dans sa vallée irrigable, A peut cultiver tout au long de l'année. Mais en C on ne peut faire que des cultures saisonnières.

Compte tenu du caractère continu de la production annuelle de A on reconnaît volontiers que la production des légumes frais (pommes de terre, choux, carottes, oignons, épinards, etc.) provient de A. Il en résulte que les détenteurs de propriétés du genre A tels C et G dans notre représentation peuvent facilement s'enrichir plus que les possesseurs du genre B et D.

Nous avons antérieurement montré comment la réforme foncière par le biais des titres de propriété privée avait élargi le marché des terres. En effet, la valeur des terres s'est accrue après la réforme et l'élargissement de ce marché semble être l'apport le plus utile de la réforme. Les éléments déterminants du prix des terres sont la fertilité du sol, la proximité des villes, l'abondance ou la rareté de terres, la qualité du marchandage, la démographie etc.

Notre enquête de 1986/87 nous a conduit à observer divers tarifs par acre en vigueur variant entre 60 000 et 120 000 shillings Kenyans (soit entre 20 000 à 40 000 FF). Ces chiffres comparés à ceux de 1963 qui s'étalaient entre 300 et 600 shillings Kenyans (soit entre 100 et 200 FF) nous révèlent une augmentation de 200 fois les prix de 1963. Ces prix élevés montrent que l'accès au marché foncier en position d'acheter n'est réservé qu'aux riches. Comme ces derniers sont les seuls à pouvoir être acquéreurs, ils ont trouvé facile d'investir dans l'immobilier au de-là de l'exploitation agricole, ce qui

accroît encore plus leurs revenus. L'issue pour les moins riches et les pauvres est soit de louer les immeubles pour des buts commerciaux soit de se faire embaucher dans les exploitations agricoles des riches.

Notre entretien avec deux membres de la "Land Board" (commission chargée des affaires foncières) dans la division administrative d'Othaya nous a appris que c'est essentiellement les pauvres ayant des petites propriétés qui vendent leurs terres aux riches. Cette vente est motivée par diverses raisons parmi lesquelles :

1. le paiement des frais de scolarité,
2. le paiement des dettes,
3. l'envie d'émigrer dans la vallée du Rift où les terres sont bon marché et étendues
4. le besoin de se débarrasser de leur petites parcelles etc.

Par ailleurs, cette réforme a eu une incidence sur l'habitat. Les grands propriétaires qui étaient surtout les loyalistes, furent les premiers à bénéficier de la permission de s'installer sur leur propriétés et ils quittèrent ainsi les villages. Seuls les petits propriétaires et les sans propriétés y restèrent. Les villages se sont transformés en réservoir de main d'oeuvre bon marché pour les grands

propriétaires. Ce phénomène caractérise surtout le district de Kiambu.

Une autre conséquence de la réforme est qu'elle a créé des occasions d'appropriation et d'expropriation des terres entre les membres d'un même lignage. Le problème d'expropriation concernait souvent ceux qui étaient emprisonnés et qui ignoraient l'introduction de cette réforme. Cette expropriation s'accompagnait souvent d'une appropriation des terres par certains membres de leurs lignages soit des frères, des oncles, cousins etc. A l'introduction de la réforme, ils durent légaliser cette appropriation. Le district de Murang'a par exemple comptait de 3 000 à 4 000 cas du genre (Sorrenson 1967:177 et Ng'ang'a, 1977:372).

Un autre cas d'expropriation et d'appropriation était organisé par les fonctionnaires associés à l'application des mesures de la réforme. Ces fonctionnaires se sont transformés en propriétaires en détournant les prérogatives de leur fonction à leur profit (abus d'autorité, trafic d'influence, malhonnêteté, corruption etc.) Ce phénomène se rencontra surtout dans le district de Murang'a où l'Etat ordonna la révision de l'application de la réforme en 1960.

En outre, la réforme favorisa les familles loyalistes les chefs, les enseignants, les fonctionnaires etc. Ils étaient placés au premier rang pour accéder facilement aux terres et

avaient donc le choix des terres. Une des sources des meilleurs rendements agricoles était notamment les cultures d'exportation pour lesquels ils étaient aussi les premiers initiés. De ces cultures flourisantes, les grands propriétaires ont tiré de grands bénéfices. Ceux qui n'avaient pas de choix des terres se contentaient de résidus de parcelles sur lesquelles ils faisaient essentiellement des cultures de subsistance.

Par ailleurs, la réforme a pu avoir des effets sur la transmission des richesses entre les descendants. Il était établi qu'un père ne pouvait transmettre sa propriété que pour un nombre maximum de cinq fils. Cette mesure restrictive d'accès à l'héritage dissuadait les chefs de familles d'avoir de nombreux enfants. Autrement dit, cette mesure était indirectement antinataliste pour éviter trop des partitions qui amputeraient la propriété. Les plus jeunes des familles nombreuses excédant les cinq fils étaient défavorisés par ces mesures.

Une des autres conséquences de l'introduction de la propriété privée individuelle est la manifestation du comportement individualiste qui a sapé profondément la base de la cohésion communautaire. Des individus sont appelés à s'assumer comme autonome le plus souvent sans aucune préparation ce qui explique largement la progression de la délinquance dans les zones rurales.

En comparant la période coloniale avec celle qui la précède, on constate qu'au cours de celle-là la différenciation sociale constituait la base de l'indentité sociale relevant du patrimoine et des terres possédées. Aux rapports d'autoconsommation se sont substitués les rapports d'échange. La participation à ces derniers se faisait dans des conditions inégales car elle enrichissait certains et appauvrissait d'autres selon les structures socio-économiques que sous-entendait le système colonial.

Certes, aussi bien dans la période coloniale que pré-coloniale la capacité quasi permanente d'accroître la production constituait la base de la stratification sociale. Néanmoins, durant la période coloniale et en l'occurrence à partir des années trente des grandes occasions offertes pour la formation du capital fixe renforceront la différenciation sociale dans le pays gikuyu.

A l'avènement de l'indépendance en 1963, ce pays comptait trois catégories sociales distinctes:

1. des riches fermiers "modernistes" ayant des moyens de production modernes et des parts du marché,
2. les paysans du niveau moyen aux capacités de production peu constantes mais qui savaient satisfaire leurs besoins de consommation et vendaient à l'occasion leurs excédents sur le marché, et,

3. les pauvres au moyen de subsistance précaire ayant des petites propriétés ou pas. Contrairement aux deux premières classes antérieures, cette dernière ne pouvait utiliser la main-d'oeuvre d'ailleurs. Pour une période de courte durée au début des années soixante, ces derniers se sont regroupés dans des mouvements proto-socialistes tels "Kiama kia Muingi" (conseil de la masse paysanne), et "kiama kia hianyu" (société de ceux dont les pieds sont poussiéreux en raison de leur travail comme ouvriers agricoles).

IV. L'INTRODUCTION DE LA CULTURE DES PRODUITS COMMERCIALISABLES
ET SES CONSEQUENCES

L'apparition d'une population urbaine par suite de la colonisation, les ouvriers des fermes des colons européens, et des troupes en garnison créèrent un marché pour les produits agricoles. Les Gikuyu qui avaient suffisamment de terres profitaient de cette situation pour cultiver des produits agricoles commercialisables. Cela devint très vite un moyen important pour accumuler de la richesse. Quelques Gikuyu faisaient la culture des pommes de terre pour le marché de Nairobi en 1900 déjà (Miracle 1974 ; Kitching, 1980 : 29).

Ce commerce des pommes de terre et d'autres légumes s'est accru avec l'entrée en scène des poulets et des légumes à gousse au fur et à mesure que la demande du marché urbain augmentait. Ceci fut sans doute un changement important dans la production agricole car les produits agricoles traditionnels tels que le sorgho, le millet etc., perdaient leur place au profit des légumes.

Ce phénomène continua tout au long de la période coloniale jusqu'à aujourd'hui. A partir du moment où Nairobi devint un grand marché urbain, les agriculteurs gikuyu du Sud Kiambu commencèrent à utiliser leurs terres non plus pour la culture de subsistance mais pour celle des produits agricoles

commercialisables exclusivement. Après la vente de ces produits, on utilise ses revenus pour acheter les produits dont on a besoin pour la subsistance. Il en résulte que dès les premières décennies de ce siècle, ce district de Kiambu devint importateur de produits vivriers comme le maïs, les haricots etc. Cette importation provint non seulement des deux autres districts du pays gikuyu, c'est-à-dire Murang'a et Nyeri mais aussi des pays Meru et Embu.

Autrement dit, en choisissant de ne plus faire de culture de subsistance mais de faire celle des produits marchands (légumes, poulets, etc.) pour le marché urbain de Nairobi, les Gikuyu de Kiambu sont entrés dans une situation de dépendance sur le marché pour la subsistance de leurs familles.

Les rapports annuels des districts du pays gikuyu suggèrent que la croissance de la production agricole pendant les premières décennies après la colonisation était issue de deux facteurs :

1. le désir de l'administration coloniale d'avoir des produits agricoles qui pourraient remplir les wagons de marchandises du train pour Mombasa en chargement de retour.
2. le besoin de la même administration de développer une source de revenu avec lequel on pouvait payer les

impôts (1) non plus en nature comme à l'époque révolue où le bétail était d'usage.

Toutefois, la demande des produits agricoles gikuyu avait permis aux quelques unités familiales ayant des grands ithaka d'accumuler beaucoup de richesse et de connaître une promotion sociale. L'accroissement du nombre des ouvriers agricoles dans les fermes des blancs, avait aussi alimenté cette demande. Dans le district de Nyeri per exemple, le nombre d'acres de terre consacrés à la culture du maïs s'est accru sous l'impulsion d'une demande massive de farine par les fermiers blancs du Nord et de l'Ouest de ce district. Cette farine était utilisée comme ration des ouvriers. Ce phénomène avait commencé quelques années après la colonisation car l'exportation du maïs par les Gikuyu du Nyeri vers les fermes européennes dans la vallée du Rift avait commencé entre 1909 et 1911.

L'absence de données, nous contraint à ne pas utiliser

1. Les impôts payés par les Africains au gouvernement colonial se révèlent importants quand on considère que chaque année les habitants d'un district comme Nyeri payaient environ 50 000 livres sterling d'impôts tandis que leurs dépenses ne dépassaient pas 14 000 livres sterling (voir par exemple Anderson D et Throup, 1985 : 328).

l'outil statistique de représentation graphique, pouvant montrer l'état du marché, en l'occurrence la position de l'offre et de la demande des produits agricoles. Il est vraisemblable que celles-ci ont monté considérablement au cours de la première guerre mondiale. Cette augmentation étaient bien entendu provoquée par :

1. la présence des troupes en garnison ;
2. l'apparition d'une population urbaine importante dans la ville de Nairobi ; et
3. les revenus importants provenant des Gikuyu qui avaient été engagés dans la guerre.

Durant cette première guerre mondiale, la provision était exclusivement à la charge des Etats, ce qui permettait aux Gikuyu engagés dans cette guerre de constituer une réserve substantielle d'argent.

Notons toutefois, que l'administration coloniale avait délibérément retardé le développement de l'économie agricole des Gikuyu, et par conséquent son entrée dans une économie monétaire. D'une manière générale, au cours de la période coloniale, les possibilités d'une production agricole par les paysans avaient été contingentées pour ne pas concurrencer

celle des fermiers blancs (Leys, 1975 et 1978 ; Swainson, 1980 ; Buijtenhuijs, 1971)

Les données dont nous disposons montrent explicitement que l'administration coloniale avait interdit aux Gikuyu de faire des cultures d'exportation comme celles du café, du thé ou du pyrèthre. La situation fut aggravée par la présence des asiatiques qu'on avait amenés pour la construction du chemin de fer et qui, transformés en immigrants sont devenus de redoutables commerçants contrôlant exclusivement le commerce de détail ou employés dans l'administration coloniale à des postes subalternes ce qui réduisait le nombre d'Africains participant à l'économie monétaire.

L'argument avancé par les fermiers blancs pour convaincre l'administration coloniale d'empêcher les Gikuyu de faire la culture d'exportation était que ces derniers ne pouvaient faire qu'une culture peu élaborée par conséquent non compétitive, ce qui aurait entraîné l'image de marque des produits d'exportation du Kenya. D'autre part, les colons avançaient que les différentes maladies qui seraient provenu d'une culture d'exportation par les africains pouvaient contaminer les leurs. Les raisons de colons étaient des raisons d'Etat, leurs avis étaient suivis.

Toutefois, leurs mobiles de fond étaient les suivants :

1. Les colons redoutaient une baisse du prix du café qu'ils produisait car les Gikuyu auraient pu produire facilement et entraîner une concurrence acharnée comme l'avaient montré les Chagga de la Tanzanie et les Baganda d'Ouganda (voir Smith, 1967 : Pierre Gourou, 1954) ;

2. Etant donné que la plupart des ouvriers et domestiques des fermiers blancs étaient des Gikuyu, la culture d'exportation par ces derniers leur auraient permis de gagner "facilement" de l'argent qu'ils gagnaient péniblement sur les fermes européennes. Cela aurait inévitablement détourné la main-d'oeuvre des fermes des européens (1).

Ainsi la production gikuyu des produits tels que le maïs,

1. A noter que chez les Meru et les Embu dont les pays étaient éloignés des plantations des européens, cette interdiction fut levée en 1934. Mais chez les Gikuyu, exception faite de quelques cas comme celui du doyen chef Koinangé qui avait défié les européens en faisant la culture du café dans les années trente, cette interdiction ne fut levée qu'au début des années cinquante.

sorgho, haricots, millets, petits pois fut encouragée, car, ces denrées ne perturbaient pas les parts de marché des fermiers blancs (Clayton, 1964).

Par conséquent la production commercialisée des Gikuyu fut limitée au marché local. De cette façon, la classe d'accumulateurs gikuyu qui avait commencé à s'établir à l'époque pre-coloniale n'a pas pu se transformer rapidement pour devenir des capitalistes agraires. Le monopole non seulement de la culture des produits d'exportation (café, thé, pyrèthre etc) mais aussi du marché par les colons avait donc freiné cette transformation.

Soulignons que puisque la culture des produits commercialisables pour les africains était fonction du marché local, les Gikuyu y étaient encouragés pour la production dont la plus importante était celle du maïs. La production de celui-ci avait remplacé d'autres produits indigènes tels que le millet et le sorgho. En effet, le maïs était devenu produit principal des Gikuyu. En 1932 par exemple, sa production en valeur et en quantité dépassait largement celle des autres produits (Sorrenson, 1967 : 41).

Fazan estime aussi que les exportations du maïs cette année-là par les Gikuyu valaient 101 489 livres sterling. Cela dépassait la moitié de toutes leurs exportations dont la valeur totale n'était que 198 513 livres sterling.

Cependant, ces chiffres ne nous permettent pas d'évaluer l'importance de la culture du maïs dans le développement des inégalités sociales. Ceci parce qu'ils ne représentent que les chiffres de la production qui passait sur le marché officiel. Or, il y avait un marché parallèle et non-contrôlé quasi-illicite qui semble avoir été important. L'existence de ce marché s'explique par les prix dérisoires payés par les "government purchasing boards" (sociétés d'Etat chargées de l'achat et de la vente des produits agricoles). Ces prix étaient bien inférieurs à ceux qu'on pouvait normalement gagner sur le marché.

Ce commerce non contrôlé quasi-illicite et qui profitait surtout aux familles gikuyu ayant beaucoup de récoltes grâce aux grands ithaka, était orienté vers les marchés traditionnels. Il suivait des routes par lesquelles s'opéraient des échanges commerciaux précoloniaux notamment vers les pays Kamba et Maasaï.

Ce commerce semble avoir été important pour l'accumulation des richesses et la différenciation sociale qui s'ensuivit. Ceci non seulement à cause du niveau des prix mais aussi de la quantité de marchandises qui y passaient. Il paraît qu'une petite partie des récoltes gikuyu seulement passait par les centres d'achat de "gouvernement marketing boards". Pendant la sécheresse de 1942 à 1945 par exemple, seulement 1 400 sacs de maïs produits par les Gikuyu du district de Murang'a ont été

vendus à la "Maize Control Board". Pourtant, on estime que pendant cette période, le surplus du maïs dans ce district était d'environ 30 000 sacs du maïs (Anderson et Throup, 1985 : 337-338). Autrement dit, 29 600 sacs du maïs qui représentaient 98,7 pourcent du surplus réalisé avait été vendu sur le marché parallèle quasi-illicite. On estime que les prix sur ce marché étaient sept fois plus élevés que ceux qui la "Maize Control Board" offrait aux Africains.

On estime également qu'en 1943 les Kamba du district de Machakos par exemple, avaient dépensé au moins 100 000 livres sterling chaque mois pour l'achat des denrées alimentaires du pays gikuyu. Sur le marché Kamba les Gikuyu du district de Murang'a étaient en position dominante tandis que ceux de Nyeri en avaient sur le marché parallèle couvrant le pays Maasaï et les fermes des blancs à Nanyuki, Rumuruti, et Nyahururu. Quant aux Gikuyu des Kiambu, ils continuaient à dominer le marché des légumes et du charbon de bois dans les quartiers africains de Nairobi où ces produits se vendaient bien. En août 1945 par exemple, on estime qu'entre 700 et 1 000 sacs de charbon de bois par jour étaient transportés et vendus à Nairobi par les commerçants gikuyu. D'autres parmi eux exploitaient les marchés de Thika et Ruiru.

Il paraît qu'en raison de la rentabilité de commerce du charbon de bois à usage de cuisine et de chauffage, les commerçants gikuyu, et notamment ceux du Sud Kiambu coupaient

les "wattle trees" (Mimosa) avant que ces arbres ne soient mûrs. (voir par exemple Anderson et Throup, 1985 ; Throup, 1987 et Kitching, 1980).

Certes, quels que soient les produits impliqués, le commerce du marché parallèle par les commerçants gikuyu et notamment entre le début de la première et la fin de la deuxième guerre mondiale avait largement contribué à l'accumulation de richesse pour quelques uns. Cette richesse a permis à le groupe des gikuyu d'investir dans les camions et les dukas.

Nous avons dit précédemment que la culture du maïs était la plus importante et que celui-ci avait remplacé d'autres produits agricoles indigènes du genre millet et sorgho. Or, à partir de 1932, la place du maïs fut occupée par le "wattle bark" dont la production s'était remarquablement accrue.

Dans les années vingt, la culture de "wattle bark" était limitée presque exclusivement aux familles des chefs, celles des sous-chefs, des enseignants et des fonctionnaires dans l'administration. Cela veut dire que le même groupe des Gikuyu ayant déjà connu une mobilité sociale ascendante grâce à la scolarisation et à l'emploi avait aussi le monopole de la culture d'un des produits commercialisables important : chose qui leur permit d'accumuler d'avantage de richesses.

Ce monopole signifiait que ce groupe prenait une avance sociale importante par rapport aux autres Gikuyu qui n'ont pu entrer dans la culture de "wattle bark" que plus tard dans les années trente. Ceci d'autant plus que cette culture avait un taux de rendement plus élevé que les autres si l'on considère le temps et la superficie de terres investis dans la production. Contrairement aux autres cultures comme celle du maïs, des légumes etc, la culture de "wattle bark" exige moins de main d'oeuvre. Entre le moment où un champ est planté de "wattle bark" et la moisson, il n'y a pas de sarclages à faire. Cette culture était donc bien adaptée aux familles qui avaient perdu la main-d'oeuvre masculine parce que leurs chefs étaient partis travailler en ville. D'autre part, les recettes provenant de la vente de "wattle bark" s'étaient accrues car les prix avaient augmenté au début des années trente. Cela semble avoir épargné les Gikuyu des effets néfastes de la dépression économique qui intervint à l'époque.

Il importe, toutefois de constater que quelques uns de chefs de familles qui travaillaient en ville, employaient une main'd'oeuvre dans leur exploitation agricole à la campagne. Cowen (1972) estime que le premier coût salarial journalier supporté par un Gikuyu était de 20 cents et ceci remonte à 1922. L'introduction de la culture des produits marchands impliquait la perte de l'emprise des femmes sur le surplus de la production agricole. Cette perte de contrôle sur la

production agricole a eu pour effet indirect la perte d'autonomie des femmes au regard de l'économie domestique.

Ceci fut la source de beaucoup de conflits sociaux au sein des familles gikuyu. Bien qu'ils travaillent en ville laissant leurs femmes s'occuper du travail agricole, les chefs de familles contrôlaient les recettes de la culture des produits marchands comme celles du café et du thé. Ils revenaient à la campagne pour les encaisser. Ce sont eux qui décident aussi des allocations du budget financé par les revenus agricoles. Notre analyse des documents concernant la culture du café et du thé que nous développerons dans la troisième partie de cette étude montre que les hommes contrôlent aussi les mouvements coopératifs. Ils contrôlent aussi les comptes bancaires qu'ils détiennent à la banque cooperative bien que ce soit les femmes qui en majorité s'adonnent aux activités agricoles, source de revenus. Les hommes jouissent d'une suprématie au titre de chef de famille.

Les femmes responsables des exploitations agricoles recrutaient bientôt des travailleurs de même sexe qu'elles. Redoutaient-elles la désobéissance des hommes ? Les rapports entre hommes et femmes dans la société gikuyu, et surtout au sein du couple, montrent que l'homme relève d'un statut supérieur. Cette considération peut plaider à suffisance le choix sexiste qui ne remet pas en cause leur autorité sur la main d'oeuvre.

Cependant, les données qui nous sont fournies, suggèrent que la plupart des femmes ouvrières venaient de familles pauvres ayant peu ou pas de terre. Ce qui veut dire qu'il y aurait déjà eu dans la société gikuyu une situation qui faisait que les parcelles de certains familles étaient tellement petites qu'il était déjà (dans les années trente et quarante) impossible d'y faire une culture des produits marchands.

Les maris étant absents soit à la recherche de travail, soit dans un emploi non-qualifié et malpayé, ces femmes n'avaient pas d'autre choix que de devenir des ouvrières agricoles chez des mbari voisins ayant de grands ithaka, afin de subvenir aux besoins de leurs familles.

Nous avons déjà analysé les effets des versements provenant des soldats sur le pouvoir d'achat, sur la culture des produits marchands et sur le développement des inégalités sociales. Il nous reste à signaler que cette demande des produits alimentaires gikuyu a eu comme résultat une croissance de vente des produits agricoles sur le marché. L'étude de Mosley (1983) montre qu'en 1945, les Gikuyu vendaient déjà au moins trois fois la valeur des produits agricoles par tête. Le résultat fut qu'ils étaient de plus en plus initiés dans le fonctionnement d'une économie de marché. Mais, la base de l'économie fut transformée passant d'une production de subsistance à une production quasi-commerciale.

C'est ainsi qu'il est apparu une classe de cultivateurs commerciaux, qui utilisaient leurs revenus pour acheter des terres aux dépens des lignages marginaux et des paysans pauvres.

En effet, vers 1945, les activités commerciales de cette classe appelée "proto-capitaliste" par Anderson et Throup (1985) étaient considérées par l'administration coloniale comme étant une menace pour l'équilibre social et écologique des réserves gikuyu. L'administration avait peur que l'individualisme égoïste qui se développait ne détruise la solidarité communale et donc l'équilibre du rapport qui existait auparavant entre les gikuyu et leur système foncier.

Face à cette situation, le gouvernement colonial tenta de s'opposer à la création d'une classe de proto-capitalistes gikuyu, ce qui constituait une rupture remarquable avec la politique des années trente lorsque le même gouvernement encourageait les Gikuyu à investir et à accroître la production pour des raisons que nous avons déjà évoquées. Pour atteindre son objectif et freiner le développement des inégalités sociales, l'administration coloniale tenta de réanimer les autorités traditionnelles chargées des affaires foncières ; c'est-à-dire les conseils d'Anciens. D'autre part, on tenta de faire renaître le système de gwatio, c'est-à-dire du travail communal, exécuté mutuellement notamment dans la société pré-coloniale.

Ces efforts étaient toutefois voués à l'échec compte tenu du changement social et économique qui était déjà intervenu dans la société gikuyu. Il n'était plus possible d'arrêter le mécanisme de différenciation sociale qui était de plus en plus contraignant. D'autant plus que, comme nous l'avons montré, dans la première partie de cette étude, le processus de différenciation sociale avait déjà commencé bien avant la colonisation britannique au Kenya.

En effet, vers la fin de la deuxième guerre mondiale, les "proto-capitalistes" gikuyu qui avaient investi dans le commerce, education, transport, agriculture etc. avaient déjà acquis des moyens économiques pour pouvoir défier non seulement l'autorité des chefs coutumiers et des aînés dans les réserves mais aussi le monopole presque total des fermiers blancs sur les appareils et ressources de l'Etat. Pour faire pression sur le gouvernement colonial afin qu'il leur permette d'entreprendre à grande échelle des activités rentables, cette nouvelle élite gikuyu présentaient des groupes de pression semi-politiques comme la "Kikuyu Central Association" (Voir par exemple Carlsen, 1980 : 26).

Comme on pouvait s'y attendre, cette pression fut combattue non seulement par l'administration coloniale mais aussi par les fermiers blancs et les chefs coutumiers qui voyaient leurs intérêts menacés par l'apparition de cette classe des proto-capitalistes gikuyu.

Toutefois, à partir de 1946 quelques-unes des restrictions imposées contre la culture des produits commercialisables par les africains furent abrogées. La culture du maïs et des pommes de terre pour l'exportation s'est accrue. Cette période de la fin des années quarante a connu une relance de l'emploi salarié au bénéfice des planteurs "modernistes" gikuyu. Ceci parce que les salaires touchés par ceux qui étaient employés dans l'administration, le secteur privé ou dans l'agriculture leur servaient à acheter la production de ces planteurs. Ces derniers à leur tour investissaient dans l'achat de terres et l'amélioration des méthodes de production. Dans ce processus apparaissait une classe de paysans sans terre.

Le gouvernement colonial espérait que ces paysans trouveraient un emploi salarié dans les domaines (fermes) des proto-capitalistes (Cowen, 1972 : 14). Mais, cela ne s'est pas réalisé. La plupart des restrictions à l'égard de la culture des produits marchands qui avaient été imposées aux Gikuyu furent levées à partir de 1949. Ceci était une des façons par laquelle l'administration coloniale cherchait à calmer le mécontentement de la population gikuyu qui était au bord d'une révolte paysanne. En effet, en 1951, l'interdiction de faire la culture du café fut levée.

Nous n'avons pas pu nous procurer des données statistiques sur le nombre des Gikuyu qui avaient bénéficié de cette mesure à l'époque. Les seules données que nous avons sont celles

avancées par Ngethe (1984 : 15) concernant tous les paysans du Kenya. Selon ces données, en 1951, 8 208 paysans cultivaient café sur 1.735 acres de terres. D'autres part, des paysans africains cultivaient aussi du pyrèthre sur 766 acres de terres. Dans cette même année, la production de thé par les paysans gikuyu commença à Karatina dans le district de Nyeri. A l'époque, les Gikuyu pratiquaient aussi la culture du tabac, du sisal et des ananas. (Smith, 1976 : 124).

La levée de cette interdiction de cultiver des produits d'exportation par les Gikuyu était faite afin de leur permettre d'accroître leurs revenus agricoles. Cette décision permettant aux Gikuyu d'intensifier leurs investissements dans l'agriculture, avait pour corollaire l'établissement des droits de propriété jusqu'alors inconnus chez les africains (Voir par exemple Fuguiti, Diana Lee, 1987 : 121-122).

L'objectif de cette politique était de créer une société multi- raciale permettant un nombre limité d'Africains assimilés, dont quelques Gikuyu d'accumuler des richesses à l'instar des Européens. On espérait que cette classe pourrait s'identifier et s'allier aux européens. Une fois établi sur les plans économique et social, ce groupe pouvait bénéficier de postes importants dans la fonction publique et au conseil législatif pour assurer la pérennité du système colonial par les votes et les activités des groupes professionnels.

En effet, au moment de l'éclatement de la révolte Mau Mau composée essentiellement de paysans gikuyu en octobre 1952, une classe de gikuyu assimilée était déjà formée. Cette classe devait non seulement soutenir les intérêts économiques des Européens mais aussi contribuer à créer une nouvelle société dans laquelle les intérêts d'une classe sociale devaient prévaloir sur les valeurs ethniques.

Quoi qu'il en soit, cette "doctrine multi-raciale" pour reprendre les mots de Gaston (1979 : 41) contribuait au développement des inégalités sociales dans la mesure où une poignée de Gikuyu en profitait plus que les autres membres de la communauté. En effet, la transformation de la classe d'accumulateurs gikuyu d'avant la colonisation en une classe de capitalistes fonciers avec beaucoup de terres et de revenus avait contribué à l'apparition d'une mentalité aiguisée par l'appât du gain. Les laissés pour compte étaient les paysans pauvres, les squatters et les membres de petits lignages qui continuaient à être transformés en une classe de paysans sans terre. Autrement dit, le développement des rapports marchands attaquait les bases morales de l'économie des Gikuyu renforçant ainsi les inégalités sociales.

La culture commerciale représentait et représente le facteur déterminant des inégalités. Cependant, comme nous l'avons dit précédemment, les revenus venant des versements des

chefs de familles travaillant en ville étaient aussi largement impliqués dans le processus de différenciation sociale.

D'autre part, la culture du café et du thé et dans une moindre mesure du pyrèthre induisait des inégalités sociales pour une autre raison. Elle était limitée à un petit nombre de familles collaboratrices de l'administration coloniale que Ng'ang'a (1977) appellent les "loyalistes" (Voir aussi Heyer, 1976 : 157). Avant qu'un Gikuyu n'ait fait la culture du café ou du thé, il devait d'abord avoir un certificat de fidélité de l'administration coloniale. D'autre part, des pratiques culturelles strictes devaient être suivies sous peine de sanction. Ces pratiques étaient coûteuses et à forte intensité de facteur travail, ce qui excluait les paysans pauvres de la culture du café et de l'élevage du bétail exotique.

En ce qui concerne les familles "loyalistes", elles recevaient des crédits et des avances auprès de l'administration pour acheter des vaches laitières (exotiques) et clôturer leurs ithaka. Quant aux familles des doyens loyalistes comme les chefs coutumiers et les sous-chefs, elles recevaient des semis de café gratuits ainsi que la main-d'oeuvre réquisitionnée gratuitement, ainsi que le fumier d'étable. Comme les recettes du café étaient élevées, ces familles avaient de bons revenus (Ng'ang'a 1977:372). Ce groupe, plus les commerçants, les fonctionnaires, et les membres des conseils d'Etat chargés du contrôle des

transactions foncières ("Land Boards"), detient de nos jours de vastes propriétés foncières.

La culture du café et l'élevage à des fins commerciales a entraîné la création de sociétés coopératives du genre "Coffee Growers Co-operative Societies" et les "Dairy Farmers Co-operative Societies". Ces sociétés étaient créées pour s'occuper de la vente des produits de leurs membres. Mais elles jouaient et jouent encore le rôle d'institutions financières à travers lesquelles les membres pouvaient se procurer des crédits et des avances. Ces derniers étaient et sont utilisés soit pour payer les frais de scolarité, soit encore pour faire du commerce, acquérir des terres, construire des bâtiments etc. Il va de soi que ces activités généraient des inégalités sociales non seulement au sein des membres de ces sociétés coopératives mais surtout entre les membres et les non-membres.

En effet vers 1958, les membres des familles fidèles à l'administration coloniale qui dominaient les sociétés coopératives formaient déjà une classe de riches ayant un pouvoir politique, économique et social. Pour défendre ses intérêts, ce groupe se constitua en un sous-groupe appelé "andû agima" ("le groupe des adultes" ce qui signifie les individus riches et puissants). Cela pouvait signifier aussi les gens qui sont indépendants et capables de s'occuper de leurs

affaires contrairement aux pauvres qui sont dépendants au même titre que les enfants.

A son opposé, se trouvait la majorité des paysans pauvres ayant peu ou pas de terres appelés communément les "mîtarukîre" (ceux qui portent des loques, des lambeaux). Ce dernier groupe était composé surtout de membres de familles des ex-combattants mau mau, des ndungata, des ahoi et des squatters. Ils étaient soumis au groupe des "andu agima" sur tous les plans que ce soit économique, social ou politique.

La position sociale des membres du groupe d'"andû agima" était d'ailleurs renforcé par le soutien des sociétés missionnaires, de l'administration coloniale, et des puissantes familles de fermiers blancs. Vers la fin des années cinquante, lorsque le pouvoir colonial commença à préparer la transition du pouvoir pour les africains, ce groupe avait non seulement constitué une classe politique mais les églises chrétiennes auxquelles ils appartenaient, leur servaient de tribune pour leurs réunions politiques. On voit ainsi les églises chrétiennes servir de relais aux activités politiques.

Sur l'autre versant, le droit de vote était exclusivement limité aux membres du groupe d'"andû agima". Par conséquent, la majorité des Gikuyu qui se trouvaient dans la classe de "mîtarûkîre" en était exclus, car n'ayant pas de certificat de fidélité, ni de droit de vote et d'éligibilité. Les églises

indépendantes nationalistes dont les "mîtarûkîre" se réclamaient, étaient interdites pendant la révolte Mau Mau. C'est ainsi que le groupe d'"andu agima" s'est trouvé en position de candidat unique pour le leadership du législatif et de l'exécutif à l'avenement de la souveraineté nationale en 1963. Leurs enfants étaient l'objet de cadeaux comme des bourses d'études, l'emploi dans le privé ou la fonction publique etc. de la part de l'administration, à la différence du manque des égards pour la progéniture des "mîtarûkîre".

En somme, la différenciation sociale qui tout au long de la période coloniale était devenue la base de la vie sociale s'est vue renforcée et les inégalités sociales aggravées. De nouveaux modèles de stratification sociale basés sur la combinaison de l'éducation de la richesse et de la propriété foncière étaient apparus. Au sommet de la pyramide se trouvait la classe d'"andû agima" composée de chefs coutumiers, de planteurs avant-gardistes, d'enseignants et de commerçants. Comme le remarque Rosberg et Nottingham (1966 : 242), la plupart des membres de cette classe étaient des adeptes actifs des églises chrétiennes.

Au moment de l'indépendance du Kenya en décembre 1963, quelques-uns d'entre eux avaient déjà intensifié leur accumulation de richesses au rythme d'au moins 200 pourcent (Ng'ang'a, 1977 : 379). Beaucoup d'entre eux avaient aussi profité de la somme de 10 800 000 livres sterling que le plan

swynnerton avait consacré au développement des réserves africaines. Par contre, la majorité de Gikuyu qui se trouvait dans la classe de "mîtarûkîre" n'en avait pas bénéficié et se trouvait de plus en plus marginalisée.

V. LA VULGARISATION AGRICOLE

Il est établi que la politique agricole du gouvernement colonial dont le paroxysme est la fin des hostilités mondiales en 1945, a influé sur l'aggravation des inégalités sociales dans la société gikuyu. La politique postérieure à celle qui prévalait avant-guerre à accentué considérablement le processus de différenciation sociale, en raison de ses effets nettement néfastes.

Témoin le cas du développement de l'agriculture des paysans. Le personnel public affecté à la vulgarisation des pratiques agricoles standard a concentré son dévouement en faveur d'une minorité d'agriculteurs, que l'on a qualifié par la suite de "modernistes". Ces agriculteurs se placèrent en position dominante aux dépens des autres agriculteurs atypés. Au regard du rapport annuel de 1945 du ministère de l'agriculture, il ressort que le rendement accru tant quantitatif que qualitatif des agriculteurs africains est imputable au soutien et recommandations qu'ont reçus les agriculteurs avant-gardistes. Lesquels étaient initiés

sommairement à la planification agricole et aux pratiques agricoles modernes. (Clayton, 1959 ; Smith 1976 : 125).

Ce qui nous amène à observer que ce groupe d'avant-gardistes a tiré certains privilèges de la vulgarisation agricole, grâce à la sollicitude des pouvoirs publics. Après guerre, il converge vers l'intégration dans l'économie des marchés selon les nouvelles modalités qui exigeaient de plus en plus de qualités. De l'intégration à l'économie par l'emploi d'avant guerre succède l'accès au crédit et l'initiation aux pratiques modernes de l'agriculture pour ce groupe.

En outre, les membres de ce groupe se trouvaient bien privilégiés en comparaison des autres agriculteurs. Le mécanisme des inégalités sociales s'amplifia avec ses nouvelles données. Il s'ensuivait que leur prestige et leur statut social étaient plus valorisés par rapport aux autres membres de la communauté. Ces agriculteurs "avant-gardistes" devinrent souvent les leaders de l'opinion.

La politique de développement agricole du type diffusionniste mentionnée antérieurement est considérée comme populaire selon la typologie des sociologues et des experts en communication. Elle réside dans la propagation des idées ou des messages dus à une source, prise comme modèle (dans notre cas ce sont les avant-gardistes) pour les paysans. Cette méthode est souvent utilisée par les responsables agricoles qui

ont la tutelle de l'initiation de nouvelles pratiques agricoles dans le milieu paysan. Elle est répandue dans beaucoup de pays du tiers-monde. Pour la mise en oeuvre de cette méthode, ces responsables sensibilisent les leaders locaux, et les avant-gardistes pour introduire les innovations agricoles, dans l'espoir que cet effet de persuasion se repercute sur l'ensemble de la communauté.

A l'expérience, nous observons que ce modèle de développement rural donne des résultats décevants. Après un long laps de temps de plusieurs années, on constate que seulement un nombre très restreint adopte la nouvelle innovation. Ce groupe novateur a bien plus avancé sur le plan socio-économique que l'ensemble de la communauté. Ce fut le cas chez les Gikuyu. C'est dire que l'objectif initial d'une transformation agricole équitable dans la communauté s'est tout simplement soldé par un échec. En revanche, les inégalités sociales s'accroissent.

En outre, après des contacts longuement suivis entre les responsables de la vulgarisation et les agriculteurs "avant-gardistes", se nouent une convergence des valeurs sociales. Il en résulte que les "avant-gardistes" bénéficient disproportionnellement des efforts publics du développement rural. Ils n'ont cessé de dominer les comités locaux et ils exercent un pouvoir politique étendu (Voir par exemple Jeffrey S. Steeves, 1976 : 46).

Par ailleurs, les "avant-gardistes" sont le relais entre les paysans d'une part le pouvoir institutionnel, et ses représentants de l'autre. Il en résulte un accroissement des privilèges et des pouvoirs pour les avant-gardistes. Cette tendance représente un obstacle au développement global de l'économie rurale. Ce qui conduit encore aux inégalités sociales.

Ainsi nous distinguons d'une part les "avant-gardistes" et de l'autre, les autres paysans. Ces derniers constituent la majorité dans la société gikuyu. En effet, les "avant-gardistes" disposent de grands domaines, de revenus considérables, de commodités matérielles telles que des véhicules, l'eau du robinet, réservoir d'eau, téléphone, et peuvent facilement accéder aux médias, tandis que les paysans en sont démunis.

VI. LE CREDIT

Même si le financement de l'exploitation agricole était assuré généralement par les revenus salariés, les crédits comme les avances ont néanmoins contribué au dynamisme de l'économie rurale des Gikuyu. Ce phénomène a entraîné des inégalités qui ont accru la différenciation sociale.

Afin d'assurer un certain niveau de développement des réserves africaines sans investissement direct du gouvernement

central, l'Etat créa chez les Gikuyu ainsi que dans d'autres districts du Kenya des institutions à vocation locale sous l'égide de l'administration appelées les "Local Native Councils", ci-après les "LNCs". Ces institutions dont le pouvoir était limité au niveau des districts furent établies entre 1925 et 1926.

Les membres de ces conseils étaient pour la plupart nommés par l'administration coloniale. La majorité écrasante était donc constituée de fidèles comme les chefs indigènes, les sous-chefs plus des commerçants et quelques individus "évolués" comme les enseignants. Ces conseils étaient dotés du pouvoir de collecter un impôt local fixé au départ à un shilling par hutte. Cet impôt local était collecté en même temps que ceux du gouvernement central. D'autre part, vers la fin des années vingt, il fut doublé et était continuellement ajusté à la hausse. A cet apport-là s'est ajouté des taxes professionnelles locales imposées aux commerçants pour alimenter encore les caisses des "LNCs".

Par ailleurs, les "LNCs", avaient une autre fonction sociale à part la collecte des impôts. Ils servaient à désamorcer et à prévenir les éventuelles veillesités qu'était à même d'exprimer la génération naissante des jeunes Gikuyu scolarisés. En donnant de l'emploi à ces derniers qui sortaient surtout des écoles missionnaires, les "LNCs" se prémunissaient contre toute agitation politique de ces jeunes.

D'autre part, ces conseils locaux jouaient un rôle important dans la construction des installations scolaires destinées aux populations africaines. Ils subventionnaient aussi les écoles missionnaires en payant une partie des salaires de leurs enseignants etc.

Toutefois, la fonction de ces conseils qui nous concerne le plus dans cette étude est celle qui consistait à accorder des crédits aux commerçants africains. Ces derniers utilisaient ces crédits pour construire ithfi cia mbembe (des moulins à farine), acheter des camions et des marchandises pour leurs magasins etc. (Voir par exemple Kitching 1980 : 189-190).

Nous avons précédemment vu comment le revenu provenant des salaires constituait un facteur important dans la persistance des inégalités sociales. Or, les "LNCs" était une source important d'emploi et de salaires dans les réserves gikuyu. Ceci parce qu'ils donnaient des emplois aux personnels vétérinaires, de la santé dans les dispensaires, des responsables agricoles, des employés de bureau etc. A cela s'ajoutait une masse d'ouvriers non-qualifiés embauchés dans la construction des routes départementales, des ponts, des bureau etc. Les économies provenant des salaires étaient utilisées pour investir dans le commerce, l'agriculture, le transport etc.

Soulignons aussi qu'il y avait dans les "LNCs" un certain niveau de chevauchement entre ces membres et le premier groupe d'entrepreneurs gikuyu. Ceci s'expliquait parce que :

1. Comme nous l'avons signalé ci-dessus, la majorité écrassante était constituée de chefs et de sous chefs indigènes qui étaient eux-aussi souvent dans le commerce ;
2. Un nombre croissant de Gikuyu scolarisés que l'administration considérait comme étant la nouvelle force sociale "moderniste" étaient de plus en plus représentés dans les rangs des "LNCs".

Les membres de ces deux catégories sociales pouvaient occuper des rôles différents à la fois. Autrement dit il y avait une sorte de cumul des postes (ou des rôles) car un individu pouvait être enseignant, membre du conseil, et commerçant au même temps ce qui aggravait les inégalités sociales.

L'individu bénéficiaire du cumul des rôles se trouvait dans des situations de notoriétés différentes. Il jouissait de la renommée soit d'enseignant, soit de conseiller et encore de commerçant. A ces statuts professionnels correspondaient sa reconnaissance sociale et ses fonctions à tour des rôles dans la communauté.

D'autre part, les crédits et les subventions accordés par les "LNCs" ne touchaient qu'une minorité de Gikuyu et surtout des planteurs "modernistes", des chefs et des commerçants : chose qui avait certainement renforcé les inégalités sociales. Certes, ces crédits et subventions n'étaient pas très importants car au cours des années vingt et trente ils étaient limités à 100 livres sterling par an et par personne. Néanmoins, ils représentaient un nouveau stade dans le développement de l'économie rurale dans la mesure où ils inauguraient pour les africains l'accès aux crédits. Ils constituaient donc la première source de financement indépendant de leur propre épargne. C'est-à-dire une source de revenu extérieure à la famille du chef, du planteur ou du commerçant.

Rappelons que ceux qui touchaient ces crédits et subventions étaient surtout ceux qui étaient intégrés à l'autorité en place et qui passaient pour des "modernistes". Ces bénéficiaires étaient généralement les membres des conseils locaux d'administration.

En outre, en ce qui concerne les agriculteurs "modernistes", ils recevaient aussi des engrais à des prix avantageux, chose qui leur permettait d'accroître leur production agricole. La vente de cette production était rentable. Ils pouvaient ainsi investir ou réinvestir dans le commerce, l'agriculture, l'éducation des enfants etc.

Enfin, nous avons précédemment vu que le revenu ou le budget des "LNCs" provenait surtout d'un impôt local payé par les Gikuyu proportionnellement au nombre de huttes d'un lignage. Or, le revenu des nyumba (unité familiales) utilisé pour payer les impôts provenait de la vente des récoltes et du bétail. Les paiements des impôts représentaient donc une déduction sous forme monétaire du surplus de production de tous les membres de la communauté. La collecte de ces impôts formait une source de financement des revenus et des salariés des membres des conseils d'administration locale. Une autre portion, de ces finances publiques locales était destinée à l'octroi sélectif de crédits et aux engagements contractuels, si bien que les membres des conseils s'en faisaient eux-mêmes les bénéficiaires. Pour les paysans, le règlement de cet impôt imputait leur revenu au profit de la bourgeoisie naissante laquelle accumulait d'autres sources de revenu.

Enfin, la collecte des impôts était allouée aux installations et fonctionnement scolaire lesquels profitaient surtout aux enfants de la bourgeoisie naissante.

A l'avenement de l'indépendance du pays, la jeunesse scolarisée du milieu bourgeois autochtone se trouvait en bonne position. Cette jeunesse fut la pourvoyeuse en hommes politiques et en autres leaders de la vie nationale. Les gouvernements successifs du pays sont encore sous son influence.

Cette jeunesse de jadis est devenue l'intelligentsia de la nation et la courroie de transmission avec l'étranger, bénéficiant ainsi des retombées gratifiantes des projets de développement. En outre, ils jouissaient aussi des faveurs des services agricoles et vétérinaires offerts par les "LNCs".

Les membres de cette classe bénéficiaient aussi des cadeaux offerts par les institutions du gouvernement colonial aux agriculteurs "modernistes". Ces cadeaux étaient formés des subventions pour l'achat de brouettes, de chars à boeufs, de matériaux pour clôture et d'autres outils agricoles modernes.

Or, la plupart de revenus acquis par le biais de salaires ou la vente des récoltes étaient investis dans l'achat des terres, ce qui contribua à faire apparaître une classe des paysans sans terres. Ces marginaux économiques de la société gikuyu étaient une menace permanente pour les intérêts de la bourgeoisie. Ceci fut plus tard confirmé par leur participation massive dans la révolte des Mau Mau, dont les racines se trouvaient au cœur même des problèmes fonciers.

Face à cette situation, la bourgeoisie liée aux "LNCs" cherchait à protéger ses acquisitions par l'adoption de lois foncières. Ces lois proposaient la création d'un cadastre et de titres de propriété privée. Cette innovation semble avoir été adoptée pour la première fois par la "Local Native Council" du district de Nyeri en 1943 car beaucoup de propriétaires

étaient alors éloignés de leurs terres servant dans les forces armées de la couronne.

Au départ le gouvernement colonial s'opposa à l'adoption de ces lois foncières et ce ne fut qu'après la révolte des Mau Mau au début des années cinquante qu'il ceda et accepta les principes d'une réforme foncière.

Puis, en dehors des "LNCs" l'administration coloniale commença à accorder des crédits à un petit nombre de Gikuyu à partir du milieu des années quarante. Avant cette période, le gouvernement colonial avait refusé de donner des crédits aux africains pour qu'ils ne concurrencent pas les fermiers britanniques.

Les données dont nous disposons suggèrent que seulement 65000 petits planteurs "modernistes" sur un total d'un million de petits planteurs (soit 6,5%) avaient eu accès aux crédits accordés par des institutions gouvernementales entre 1954 et 1972 (Voir par exemple Stephen Peterson, 1986).

Cette difficulté d'accéder aux crédits pour la majorité des petits planteurs et des paysans contribuait au renforcement des inégalités sociales. En effet, le rapport annuel de 1945 cité par Smith (1976 : 125) montre que des crédits s'élevant jusqu'à 100 livres sterling étaient accordés par le gouvernement à un groupe d'agriculteurs "modernistes" gikuyu