Jeunesse et âge adulte en pays kikuyu

Des éthos précoloniaux aux nouveaux mouvements politico-religieux

Youth and Adulthood among the Kikuyu. From Precolonial Ethos to New Politico-Religious Movements

Yvan Droz

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18094>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.18094

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 6 juillet 2015

Pagination : 213-230

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Yvan Droz, « Jeunesse et âge adulte en pays kikuyu », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 218 | 2015, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 22 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18094> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.18094>

Jeunesse et âge adulte en pays kikuyu

Des éthos précoloniaux aux nouveaux mouvements politico-religieux

À la suite de nos travaux sur l'enfance et la circoncision en pays kikuyu (Droz 2000a, 2006, 2009, 2012), nous étudions ici le passage à l'âge adulte et ses nouvelles formes dans le Kenya contemporain¹. Tout d'abord, nous présentons rapidement les anciens modes de passage à l'âge adulte (rites de circoncision, mariage et naissance du premier enfant) et l'éthos qu'ils inscrivaient chez les impétrants, c'est-à-dire la construction des éthos masculin et féminin traditionnelle. Nous évoquons ensuite les difficultés que rencontrent les jeunes hommes et femmes pour correspondre aux attentes sociales que comportent ces statuts dans un univers où la terre et les emplois (comme nous le verrons) se font toujours plus rares, alors que les razzias — mode alternatif d'accomplissement personnel — ne sont plus possibles. Nous concluons notre propos en esquissant les nouvelles formes de masculinité et de féminité que proposent le pentecôtisme et les groupes politico-religieux de vigilants. En effet, nous avançons l'hypothèse qu'une partie de leur succès est due aux formes innovantes — ou néotraditionnelles — de rôles d'adultes qu'ils présentent.

Il convient de préciser le concept d'éthos qui guidera notre propos. L'analyse éthique — dont l'éthos est un élément crucial — explore les systèmes de représentation et cherche à révéler les paradigmes du bien, du juste et du beau que chaque acteur développe dans une situation particulière et au nom desquels il parle, agit, et déploie des stratégies par rapport aux autres : c'est-à-dire l'éthique qu'il peut afficher, l'éthos qu'il incarne ou la moralité locale qui l'informe (Massé 2009).

L'éthos — ou la moralité locale — est un « réservoir » peu structuré de principes d'actions tenus pour légitimes et reconnus intuitivement comme justes, de concepts idéaux lestés par des aspects moraux ou symboliques.

1. Nous remercions ici Cécile Feza Bushidi, Valérie Golaz, Hervé Maupeu, François-René Picon, Jeanne Rey et Fenneke Reysoo pour leurs commentaires sur une première version de ce texte. Cet article est issu des travaux conduits au sein de l'ANR, *Enfants victimes, enfants précaires et jeunesse violente en Afrique de l'Est : réalités, perceptions et prises en charge*, dirigée par Christian Thibon.

Cet éthos se constitue grâce aux expériences de chacun et aux processus d'apprentissage : il s'incorpore progressivement pour devenir une seconde nature. L'éthos rassemble les pratiques sociales déterminées par des connotations morales et les intègre au sein d'un système implicite de valeurs².

Nous nous proposons donc ici de construire l'éthos de la jeunesse kikuyu tant dans sa forme conservatrice, c'est-à-dire celle de l'homme accompli, que dans sa forme alternative, c'est-à-dire celle des razzias et de la migration destinée à mettre en culture une nature considérée comme vierge. Nous évoquerons le parcours de vie qu'espérait pouvoir accomplir le jeune pour devenir un homme — ou une femme — accompli³. Cet éthos des Kikuyus précoloniaux, qui s'exprime dans l'agent social sous la forme de l'idéal de soi, continue bien de structurer nombre de pratiques et induit des attentes sociales fort difficiles à réaliser. Mais avant de nous intéresser aux jeunes, il convient de rappeler brièvement le contenu de l'éthos de l'homme accompli kikuyu que nous avons développé ailleurs (Droz 2000b).

L'éthos kikuyu

Les éléments qui se trouvent au cœur de l'éthos kikuyu restent toujours la propriété foncière et la descendance, conditions *sine qua non* pour assurer sa postérité (Neckebrouck 1978 : 99). La possession de terre ne concerne pas seulement l'établissement d'une famille et la gestion d'une petite entreprise agricole, sources de respect social. Le désir d'y être enterré — principe d'une immortalité relative — constitue un autre aspect de l'éthos kikuyu. L'enterrement sur des terres défrichées ou acquises personnellement est le signe ultime de l'accomplissement personnel. Il constituait l'acte de fondation d'un nouveau lignage portant le nom du décédé (Droz 2003, 2011). Son souvenir — et surtout son nom — était ainsi préservé de l'oubli. Le nom du fondateur d'un lignage devenait alors un aspect constitutif de la personne sociale de ses descendants. En effet, toute personne recevait un nom auquel était accolé celui de son père et celui du fondateur du lignage. Fonder un lignage était — et reste — une perspective séduisante, car ses membres s'identifiaient au nom du fondateur et faisaient des offrandes à son « esprit » lors de sacrifices. Ces offrandes garantissaient « éternellement » la survie de l'« esprit » du fondateur en le préservant de l'oubli, ce dernier étant synonyme de la disparition inévitable qui attendait les « esprits » des individus communs. Alors qu'à l'époque précoloniale, la trajectoire de vie

2. Nous présentons ici une synthèse rapide de notre cadre d'analyse éthique (DROZ & LAVIGNE 2006 ; DROZ 2009).

3. Nous ne développons pas ici les heurs et malheurs du concept de jeunesse en Afrique et renvoyons le lecteur aux ouvrages de BURTON & CHARTON-BIGOT (2010), FREDERIKSEN & MUNIVE (2010) et de GOMEZ-PEREZ & LEBLANC (2012) pour une synthèse de la littérature sur ce sujet.

de l'individu apparaît soigneusement réglée par une succession de rites de passage et de statuts acquis, aujourd'hui elle ne s'exprime plus que par la propriété foncière et par le capital symbolique construit par la redistribution matérielle au sein de la famille patrimoniale. Pour l'éthos kikuyu, la richesse monétaire ne représente rien si elle n'est pas investie dans la propriété foncière, lieu de la dernière demeure. Un homme, même riche de numéraires, sera déconsidéré s'il finit par être enterré au cimetière municipal.

Les relations entre la postérité et la terre deviennent plus explicites si l'on analyse la portée que revêt la transmission d'un patrimoine foncier, ou tout au moins de son usufruit. Pour les parents, la possibilité d'octroyer la jouissance d'une parcelle à leurs enfants est un élément qui témoigne de leur réussite sociale et impose le respect aux enfants. En effet, ceux-ci auront tendance à mépriser leur père s'il n'a pas « réussi » à fonder une nouvelle unité domestique et continue de vivre en tant que dépendant sur la terre exiguë et épuisée de ses parents. Refuser de mettre des terres à disposition de sa progéniture — lorsqu'on en possède — équivaut à renier ses enfants. Ceux-ci répliqueront en interdisant à leurs propres enfants de connaître leurs ascendants, voire de porter leurs noms. L'ostracisme appliqué par les descendants est la pire des sanctions qui puisse être imposée à l'égard d'un ancien : il le transforme en *thaka* (mort sans enfant qui disparaît du souvenir) potentiel.

FIG. 1. — TRIANGLE DE LA VIE DES KIKUYUS

L'éthos kikuyu renvoie au « triangle de la vie » (Neckebrouck 1978 : 68-104) qui relie les différents éléments constituant l'éthos kikuyu. Trois triangles se superposent sur des plans qu'il convient de distinguer : les « biens » matériels (en italique), les « biens » fondamentaux (en gras) et les « biens » potentiels (en roman). Chaque sommet du triangle appelle le suivant : ainsi, la terre est indispensable pour obtenir des vaches, car, sans elle, pas d'accumulation possible. Les vaches — ou les petits ruminants — sont nécessaires à l'obtention d'une épouse, car la compensation matrimoniale se paie en bestiaux. À son tour, l'épouse permet(tait) l'accès à la terre productive, car le père n'octroyait une parcelle à cultiver qu'au moment du mariage de son fils ; ce qui a permis de dire que l'homme n'avait accès à la terre qu'au travers de son épouse (Mackenzie 1990 : 619), alors que celle-ci ne couronnait son existence que grâce à l'enterrement de son époux (Droz 2011).

L'attachement aux biens « matériels » (nourriture, lait et viande, et enfants) s'explique, lorsque l'on considère le deuxième plan (en gras), par les « biens » fondamentaux qu'ils garantissent. Ainsi, la femme met au monde des enfants, alors que les vaches sont à l'élevage ce que la terre fertile est à l'agriculture. En effet, si la terre procure des aliments sous forme de céréales et de légumineuses, les vaches donnent du lait et de la viande, autres aliments de la diète kikuyu et symbole de l'abondance. En revanche, une terre, une vache ou une femme stérile ne sont pas réellement terre, vache ou femme : elles ne « comptent » pas et sont généralement abandonnées et méprisées. Une terre inapte à l'agriculture sera considérée comme un lieu qui ne peut profiter à personne (*wangata*) et finira par être désertée et la parcelle revendue. Un animal stérile sera abattu et mangé lors d'une fête, alors qu'une femme qui ne met pas d'enfant au monde risque fort d'être abandonnée ou renvoyée chez ses parents en exigeant le retour du « prix de la fiancée ».

Le troisième plan, celui des « biens » potentiels, est le domaine de l'éthos, de la raison d'être de l'attachement aux biens des deux premiers plans. Ainsi, ce troisième plan révèle le rôle déterminant des autres biens : la terre, par la nourriture, assure la survie physique ; le bétail, par sa capacité à résister aux sécheresses et aux maladies, assure la survie en cas de calamités ; les enfants, par leurs offrandes et leurs descendance, assurent la survie métaphysique du nom personnel ou auparavant de l'« esprit » de leurs géniteurs.

En dépit de l'analogie entre la terre et les bovins, un déséquilibre sape la base du triangle et justifie sa position bancal : la terre reste la condition nécessaire pour posséder du bétail. D'où l'attachement viscéral dont fait preuve tout Kikuyu à son égard ; il se résigne péniblement à voir s'évanouir son bétail, mais il préfère disparaître plutôt que de se voir déposséder de sa parcelle. Un de nos interlocuteurs précise dans une formule condensée

ce déséquilibre en faveur de la terre⁴ : « [Un homme] ne devrait pas vendre une terre pour se marier [...] parce que c'est la terre qui apporte des moutons et des chèvres donc [permet de] se marier, mais une femme n'apporte pas de moutons et des chèvres. »

Le troisième terme — la femme — réapparaît inévitablement lorsque l'on parle de la terre ou de l'élevage. En effet, elle est à l'origine de l'accès à la terre, donne naissance aux enfants et assure ainsi la survie *post-mortem*. Ainsi, l'on trouve au cœur de l'éthos kikuyu la transmission transgénérationnelle des terres et des noms.

Évoquons brièvement les funérailles — dernier rite de passage — et plus particulièrement l'enterrement qui était le point culminant de l'éthos kikuyu. Un traitement similaire était réservé à la dépouille des épouses qui, au même titre que leur mari, avaient accompli leur destinée. Ainsi l'accomplissement personnel d'une femme kikuyu passait également par l'enterrement, à l'exception de l'unique épouse d'un ancien : « Une femme qui était l'unique épouse d'un ancien kikuyu n'était jamais enterrée, quel que soit son âge, son corps était emporté et placé dans le *kibîrîra* » (Leakey 1977 : 960)⁵. Cette particularité est l'expression de l'estime que recevait la polygamie dans la « société kikuyu » précoloniale. Elle faisait peser une lourde hypothèque sur la trajectoire de vie d'une femme qui refusait la venue de coépouses, car elle lui retirait tout espoir d'être enterrée. Cette condition incitait la première épouse à faire fructifier l'économie domestique, car son accomplissement personnel dépendait — entre autres choses — du second mariage de son mari. La gestion efficace de la maisonnée par la première femme permettait au mari de recevoir, avec libéralité, ses connaissances et les membres de sa famille, première étape vers une mobilisation des ressources en vue d'une seconde noce.

Le mari dépendait donc du travail de sa première femme pour en épouser une deuxième, et la première épouse voyait son accomplissement personnel passer par l'arrivée d'une compagne, laquelle ne pouvait prétendre à l'honneur d'être enterrée. Cette exigence devait être remplie pour qu'elle achève sa vie avec tous les honneurs et soit enterrée⁶.

4. « [A man] should not sell land to marry [...] because it's land which brings in shoats hence marry, but a woman does not bring shoats » (notre traduction). Nos interprétations se fondent sur un terrain ethnographique de quinze mois sur le Plateau de Laikipia et en Province centrale (1993-1995). D'autres séjours plus courts (de un à trois mois par année) (1999-2012) à Nairobi ont permis de compléter nos données et de les généraliser.

5. « A woman who was the only wife of a Kikuyu elder was never buried no matter how old she might be, but her body was carried out and placed in the *kibîrîra* » (notre traduction).

6. Nous avons adapté ce résumé de l'éthos kikuyu de notre article (DROZ 2009). Nous avons décrit plus précisément l'éthos kikuyu de l'homme accompli dans un autre texte (*ibid.* 2000b).

Les représentations précoloniales du passage à l'âge adulte et les crises de l'éthos kikuyu

Chez les Kikuyus précoloniaux, comme parmi les Merus (Peatrik 1999), la vie était considérée comme une succession d'étapes généralement ponctuées de rituels et comme un processus de mûrissement. Il ne s'agissait donc pas de périodes floues telles que nous les connaissons aujourd'hui dans le monde occidental où les catégories d'enfant, d'adolescent ou d'adulte ne recouvrent pas des périodes précises, si ce n'est dans la fiction juridique, et où l'incertitude prévaut quant au statut de chacun et à la définition de ces étapes. En outre, au sein de l'éthos kikuyu, les représentations de genre étaient — et sont toujours — fortement marquées et les rôles de chacun bien définis. En effet, une très forte division sexuelle du travail prévalait dans le monde rural ou urbain (White 1990). Cette vie genrée impliquait certes des inégalités, mais surtout une très forte interdépendance entre les époux, comme nous l'avons vu ci-dessus : époux et épouse(s) étaient indispensables l'un à l'autre.

Le passage à l'âge adulte s'exprime d'ailleurs dans les termes d'appellation des Kikuyus précoloniaux, tels qu'ils nous sont connus par Leakey (1977). Remarquons toutefois que ces termes étaient plus labiles que ne le laisse apparaître le tableau ci-dessous ou que laisse accroire la somme ethnographique — et politique (Berman & Lonsdale 1991, 1996, 1998) — de Louis Leakey. Les récits et les descriptions des premiers « explorateurs » (Crawshay 1902 : 35-37 ; Routledge & Routledge 1910) montrent bien que tant les statuts que l'ethnicité avaient une forte labilité et étaient le sujet d'un jeu stratégique des « Kikuyus » (Droz 1998). Il convient donc de considérer ces termes comme un idéaltype et non pas comme une représentation réifiée d'une communauté harmonieuse réinventée. Il suffit de penser aux travaux de John Lonsdale sur les transformations coloniales de l'ethnicité morale kikuyu et sur les luttes politiques et morales qu'elle a suscitées pour s'en convaincre.

Termes masculins		Termes féminins	
<i>Kana</i>	Enfant	<i>Kana</i>	Enfant
<i>Kîhî</i>	Jeune garçon non circoncis	<i>Kîrîgu</i>	Jeune fille non circoncise
<i>Kiumîrî</i> ⁷	Jeune garçon circoncis pendant la retraite	<i>Kiumîrî</i>	Jeune fille circoncise pendant la retraite
<i>Mwanake</i>	Jeune homme circoncis	<i>Mûirîtu</i>	Jeune femme circoncise
<i>Mûruthi</i>	Homme marié	<i>Mûhiki</i>	Épouse sans enfant
		<i>Mûtumia</i>	Femme mariée

Source : Crawshay (1902 : 35-36) et Leakey (1977).

7. « At this stage of their lives, the initiates were called ciumîri (sing. Kiumîrî), which means literally, "those who have come out" — debutantes, in fact. For practical purposes they were regarded temporarily as sexless, for they were not yet men and women, yet they had ceased to be boys and girls » (LEAKEY 1977 : 687).

Comme le suggère ce tableau⁸, le passage à l'âge adulte se faisait progressivement par une succession d'étapes dont la circoncision constituait la frontière. En effet, les enfants (*kana*) adoptaient progressivement des identités genrées en recevant l'appellation de (*kîhî* ou *kîrîgu*), avant de la perdre temporairement (*kiumîrî*), comme le veut le stade liminaire du rite de passage (van Gennep 1981 [1909]), pour recevoir leur identité genrée définitive : *mwanake* et *mûirîtu*.

Toutefois, la circoncision, si elle impose une identité genrée définitive n'est qu'une étape préliminaire dans le passage à l'âge adulte et le mûrissement que représentait la vie. Être circoncis ouvrait la perspective du mariage et de la descendance mais, comme le montre le stade de *mûhiki* pour les femmes, la véritable entrée dans l'âge adulte était marquée par la naissance du premier enfant qui confirmait les capacités génitrices des deux époux et les inscrivait dans le cycle intergénérationnel de la transmission des noms du lignage.

Trois étapes constituaient donc l'adulte : la circoncision introduisait l'individu dans l'univers des adultes en devenir ; le mariage représentait une étape intermédiaire qui se devait d'être confirmée par la naissance d'un enfant : véritable entrée dans la vie adulte. Cela se trouve d'ailleurs confirmé par le traitement réservé au corps d'une personne décédée. Une personne morte sans descendance restait un *thaka*, qu'il ou elle soit marié(e) ou non⁹. Seul, celui ou celle qui avait engendré recevait le respect des siens et avait droit à des funérailles plus ou moins élaborées selon son accomplissement personnel (Droz 2011).

Qu'est devenu aujourd'hui cet éthos kikuyu du passage à l'âge adulte qui ouvrait la perspective d'un accomplissement personnel ? Pour répondre à cette question, il convient d'aborder les éléments qui le structurent : la terre et les enfants. En effet, comme nous l'avons montré, l'acquisition de terre est au fondement de cet éthos qui doit se confirmer par l'enfantement d'une progéniture nombreuse, seul moyen de perpétuer les noms du lignage et ainsi une forme reconnue d'accomplissement personnel.

Or, lors de la colonisation, la constitution des réserves africaines, européennes et forestières a mis un terme au défrichement de terres vierges et arrêté définitivement le processus de création de nouvelles sociétés pionnières (Kopytoff 1987). À l'indépendance, l'éducation et l'emploi — tant dans le secteur formel qu'informel — sont devenus les moyens privilégiés de l'accomplissement personnel, car seule la richesse monétaire permet alors d'acquérir des terres grâce aux compagnies d'achat de terre. Cependant, cette nouvelle perspective n'a survécu ni au départ des colons ni à l'avidité

-
8. Anne-Marie PEATRIK (2013) présente les appellations merus dans une perspective similaire.
 9. Pour des précisions sur ces trois étapes, voir Y. DROZ (1999, 2000a, 2009). Anne-Marie PEATRIK (1991, 1993, 1999) décrit cela pour les Merus, ce qui ouvre la perspective d'études comparatives.

des nouvelles élites qui se sont réservé d'imposantes portions des terres arables et ont pillé l'État. Le prix des terres subit une très forte inflation et les seules parcelles disponibles — souvent grâce aux compagnies d'achat de terre — à la majorité des habitants du Kenya central se trouvèrent vite cantonnées dans des régions peu fertiles où les conditions climatiques interdisaient fréquemment une production agricole permettant de subvenir aux besoins d'une famille (Droz 1999, 2002).

Dans le domaine économique, qui ouvrit une nouvelle frontière pionnière dès la colonisation, les emplois se tarirent rapidement et la fondation de petites entreprises devint toujours plus compliquée en raison du clientélisme et de la corruption qui se développa dans le Kenya indépendant, plus particulièrement sous le régime d'arap Moi, puis sous celui de Kibaki (Wrong 2009 ; Branch, Cheeseman & Gardner 2010 ; Branch 2011). Très vite, les possibilités de convertir les diplômes en emplois disparurent avec les crises financières des années 1980 et 1990 : il ne restait alors plus que le développement d'activités informelles généralement peu rémunératrices. Bref, cette situation, connue dans toute l'Afrique, a presque complètement bloqué les perspectives d'accomplissement personnel au moyen de la mise en culture de nouvelles parcelles.

De plus, la rareté des moyens financiers, si elle interdisait l'achat de terre n'en rendait pas moins les possibilités d'épouser plus que difficiles. Rappelons que le mariage coutumier — seul contrat de mariage reconnu par les siens — ne pouvait se concrétiser sans le paiement du « prix de la fiancée » qui connut également une forte inflation. En outre, la circoncision perdit de sa prégnance, pour des raisons fort différentes pour les hommes et pour les femmes. Dans ces conditions, la naissance d'un enfant devenait un moyen d'obtenir une forme de reconnaissance du statut d'adulte pour la femme : « Maturity and the creation of female identity are now largely connected to motherhood : it seems as if the pain of circumcision has now been transferred to that of delivery » (Brinkman 1996 : 55). Cela prouvait sa fertilité et rendait donc une éventuelle union plus « sûre » aux yeux des hommes qui rechignaient à s'engager à payer le « prix de la fiancée » en risquant de ne pas couronner cette étape par la naissance d'un enfant. D'où l'apparition de nouvelles formes d'unions « temporaires » qui tendaient à se régulariser par le paiement du *bridewealth* qu'après une première naissance.

Les trois conditions du passage à l'âge adulte — circoncision, mariage et naissance d'un enfant — devenaient donc bien difficiles à réaliser pour la grande majorité des Kikuyus. Ces impasses conduisirent à une situation où une forme de « jeunesse » indéfinie (sans terre à soi, sans époux ou épouse et sans enfant reconnu) devenait une des seules perspectives d'avenir pour les jeunes, que ce soit en milieu rural ou urbain. Cela suscita une augmentation très importante du nombre de familles monoparentales et un désarroi qui traversait l'ensemble des couches sociales du Kenya central face à l'impossibilité de parvenir à réaliser les exigences de l'éthos de l'adulte

kikuyu, qu'il soit homme ou femme. Remarquons que cette jeunesse « bloquée » n'est pas sans rappeler les jeunes Kikuyus « désœuvrés » de l'Entre-deux-guerres qui s'adonnaient au loisir des nouvelles danses « urbaines », sans pouvoir gravir les différents échelons menant à un accomplissement personnel classique¹⁰. En effet, ces jeunes ne pouvaient s'adonner ni à la razzia ni au défrichement de nouvelles terres (les formes alternatives d'accomplissement personnel, comme nous le verrons ci-dessous) en raison de la *Pax Britannica* et de l'instauration des Réserves africaines qui interdisaient tout nouveau défrichement.

À cette situation peu amène, il importe d'ajouter le développement d'une configuration politique des plus instable qui suscita l'ouverture de la boîte de Pandore des troubles ethniques (Branch, Cheeseman & Gardner 2010 ; Branch 2011). Cela rendit la propriété de la terre dans les zones de migration de la Vallée du Rift, dernier front pionnier, plus qu'incertaine en raison des assassinats et des expulsions. Cette situation accentua encore le désarroi qui enveloppait la jeunesse en mal d'accomplissement personnel. Les jeunes — et moins jeunes — qui étaient parvenus à acquérir une parcelle, réalisant ainsi une première étape vers le statut d'adulte, voyaient leur propriété foncière mise en péril par une situation ethnicopolitique très précaire. En résumé, le passage à l'âge adulte et le respect de l'éthos kikuyu de l'homme accompli est devenu toujours plus difficile à réaliser pour l'immense majorité des jeunes hommes et femmes kikuyus.

Pour les hommes, la circoncision ne conduit plus à une reconnaissance sociale bien établie, puisqu'elle se pratique aujourd'hui le plus souvent au sein d'une structure médicale et sous anesthésie. Ainsi, elle ne garantit plus la résistance à la douleur et le courage qui la caractérisaient auparavant. Les perspectives d'acquisition de terre se restreignent toujours plus. Fonder un foyer avec une épouse devient prohibitif du fait de l'inflation du « prix de la fiancée » et de la rareté des ressources financières. Tout cela conduit de nombreux jeunes hommes à développer des formes d'union qui ne disposent ni de reconnaissance coutumière ni de reconnaissance légale. Cela revient à dire que leur éventuelle progéniture ne sera pas considérée comme appartenant au lignage de l'homme, ce qui interdit de les nommer en puisant dans le stock des noms du lignage et donc de les perpétuer.

Chez les femmes, la circoncision, aujourd'hui interdite, se pratique toujours moins, bien qu'elle n'ait pas disparu. Comme nous l'avons souligné ailleurs (Droz 2000a), l'interdiction de la clitoridectomie a fragilisé le statut des femmes qui se voient soupçonnées de ne pas savoir contrôler leur sexualité — ce qui, outre la résistance à la douleur était un des éléments qu'instillait la circoncision — ou de participer de pratiques « barbares », c'est-à-dire la clitoridectomie. La perspective de contracter un mariage reconnu par le paiement du « prix de la fiancée » s'éloigne devant la rareté des prétendants qui disposent des moyens de le faire. Pour prétendre à une forme

10. Je remercie Cécile Feza Bushidi d'avoir attiré mon attention sur ce point.

incertaine de statut adulte, il ne reste plus que la possibilité de prouver ses capacités génésiques en mettant au monde un enfant, tout en encourageant le risque de porter l'ancien stigmate de la fille-mère et de se résoudre à fonder une famille monoparentale.

Pentecôtisme et vigilance : deux nouvelles perspectives de passage à l'âge adulte aujourd'hui

Pour poursuivre ce survol du passage à l'âge adulte en pays kikuyu, nous nous proposons d'associer le défaut de reconnaissance sociale du statut d'adulte et les perspectives d'une « jeunesse » perpétuelle qui sont le lot de la majorité des jeunes Kikuyus aujourd'hui avec les phénomènes de violence sociopolitique qui se déploient au Kenya depuis une vingtaine d'années pour le moins.

Deux phénomènes sociaux caractérisent donc cette période au Kenya. En premier lieu, nous observons dès les années 1990, l'émergence de milices paramilitaires associées aux troubles ethniques. En réaction aux exactions de ces milices, des groupes de vigilants d'autodéfense apparaissent progressivement dans la Vallée du Rift. Ceux-ci se réclament d'une idéologie ethnico-religieuse néotraditionnelle et se proposent de faire régner un ordre moral et militaire au sein des communautés de migrants, comme le faisaient les jeunes hommes circoncis avant la colonisation. Nous assistons donc à la constitution de véritables OPNI (Objet politique non identifié [Martin 2002]) ou d'expressions d'une « société politique » (Frederiksen 2010) qui présentent l'apparence tant de groupes de milices faisant régner l'ordre que de mouvements mafieux et religieux néotraditionnels (Droz & Maupeu 2013). L'exemple le plus marquant, mais non pas le seul, est celui des Mungiki déjà bien étudiés par de nombreux auteurs¹¹.

En second lieu, nous observons, comme ailleurs en Afrique au sein de la vague pentecôtiste, l'éclosion d'une multitude de mouvements religieux chrétiens charismatiques qui associent au sein d'une théologie baroque des éléments issus tant des religions du livre que des univers de sens « traditionnels » ou capitalistes (Comaroff & Comaroff 2000). Or, ces deux types de mouvements rassemblent surtout des jeunes hommes et des jeunes femmes des zones rurales et urbaines. Nouveaux mouvements religieux et nouvelles milices politico-mafieuses partagent la caractéristique d'offrir à leurs adhérents des représentations de la masculinité et de la féminité au moyen de cosmogonies qui associent, le plus souvent, des éthos masculin et féminin « traditionnels » ou conservateurs — comme c'est le cas pour les Mungiki

11. Voir WÄLCHLI (2010) pour une revue extensive de la littérature et une des rares analyses pondérées de ce mouvement. Pour des analyses sociopolitiques, voir ANDERSON (2002) et MAUPEU (2002, 2003).

ou les pentecôtistes — à des formes alternatives d'accomplissement personnel par la violence et la rupture avec les éthos traditionnels classiques.

Dans le cas des Kikuyus, ce phénomène n'est pas sans rappeler les formes précoloniales alternatives d'accomplissement personnel. En effet, la société kikuyu précoloniale et coloniale n'avait rien d'une communauté « primitive » égalitaire. Au contraire, il s'agissait d'une communauté morale où l'inégalité et la violence étaient pondérées par un éthos qui imposait une redistribution sous peine de voir sa réputation s'effondrer sous les accusations de sorcellerie et ses dépendants — ou ses clients — disparaître pour rejoindre d'autres patrons. Pour ceux qui ne parvenaient pas à respecter cet éthos conservateur et dynastique (Lonsdale 1992, 2002), une autre forme d'accomplissement personnel se présentait : soit le défrichage de nouveaux territoires, soit les razzias auprès des groupes voisins.

En effet, la razzia était le lot des jeunes hommes circoncis et pouvait leur permettre de remplacer la possession de terre ou de bestiaux par la gloire militaire¹² et les biens qui l'accompagnaient : femmes, enfants et bestiaux. Ainsi, les objectifs d'une razzia étaient non seulement le combat lui-même pour ce qu'il permettait de montrer comme bravoure, mais aussi — ou surtout — la capture de biens, en l'occurrence de femmes qui pouvaient devenir de futures épouses sans qu'il soit nécessaire de payer le « prix de la fiancée », de bestiaux pouvant permettre au jeune guerrier de financer son mariage, ou d'enfants progressivement intégrés dans son lignage. On le voit, la forme classique et pacifique du passage à l'âge adulte présentait également quelque alternative moins conservatrice.

Dans sa brillante analyse du Kenya colonial, John Lonsdale (1992, 2000, 2003, 2009) l'a souligné en montrant comment ces formes alternatives d'accomplissement personnel — opposées à l'éthos classique ou dynastique — offraient une grille de lecture fort suggestive pour comprendre l'histoire coloniale. Dans le cadre postcolonial, Hervé Maupeu (2002, 2003) a interprété le mouvement mungiki comme la résurgence de ces oppositions précoloniales des deux générations sociologiques (Peatrik 1994, 1995 ; Droz 1999) qui structuraient la société kikuyu ou les élections comme un moment prophétique structuré par la cosmologie kikuyu (Maupeu 2012), ce qui fut d'ailleurs repris par le parti politique Jubilee du nouveau président à la suite des élections présidentielles de 2013. En effet, le quotidien *Standard* affirme dans son édition électronique du 10 mars 2013 : « The prophesied generational change in leadership after the fall of a Mugumo tree in Nyeri last month has come to pass. Early last month, the sleepy Giakanja Village received overwhelming popularity, after the giant and mystic tree fell, with elders claiming it was predicting a change in leadership from older generation to the younger ones. According to the talk, the happening at Giakanja Village can be described as ituika, a word that means change of guard from one

12. « Ils n'étaient pas rares les cas où la gloire militaire tenait lieu de dot » (BUGEAU 1943 : 213).

age group to the other. The leaders intimated that the fall symbolised ascension to power of a younger breed of leaders, which somehow directed at the president-elect, Uhuru Kenyatta and his running mate William Ruto »¹³. Cette interprétation « messianique » des élections s'inscrit parfaitement dans la cosmologie kikuyu précoloniale, telle qu'elle s'est vue réinventée par le mouvement néotraditionnel mungiki au début des années 2000. En effet, cette réactualisation de l'éthos kikuyu précolonial offre de nouveaux modèles de masculinité et de féminité aux jeunes Kikuyus.

Nous nous proposons de poursuivre ces analyses pour débroussailler une interprétation du passage à l'âge adulte aujourd'hui. Nous considérons donc que les milices de vigilants ou les mouvements religieux offrent un nouvel accomplissement personnel aux jeunes hommes et femmes en leur proposant une forme de passage à l'âge adulte reconnue par le groupe, pour autant que l'impétrant suive les scripts de la masculinité et de la féminité contenus dans les nouveaux éthos proposés.

Au Kenya, le pentecôtisme propose un éthos conservateur où les rôles des jeunes hommes et des jeunes femmes sont définis à partir d'une interprétation littérale de la bible. Celle-ci reprend partiellement la division sexuelle des tâches de l'éthos kikuyu. Ainsi, l'homme occupe la place de chef de l'unité familiale créée par un mariage chrétien où le « prix de la fiancée » ne constitue pas une contrainte, encore moins la possession d'une parcelle de terre : il suffit d'appartenir à la communauté des *born-again* et d'en respecter les interdits. Il se doit d'abandonner des pratiques « nocives » comme la consommation d'alcool ou de tabac et de subvenir aux besoins de son épouse, en prendre soin et la respecter. Cet éthos s'oppose frontalement aux pratiques de corruption et favorise un accomplissement personnel « bourgeois » incarné par la sobriété, la fidélité et la démonstration d'une richesse économique, supposée être le signe d'une bénédiction divine que l'on a résumé sous le vocable de la « théologie de la prospérité ». L'épouse se doit de respecter les mêmes interdits et d'obéir à son époux tout en s'occupant de la maisonnée et des enfants¹⁴. Cette division radicale des rôles de chacun et son apparente conformité à une modernité imaginée à partir des *telenovelas* ou des feuilletons transmis par les chaînes de télévision pentecôtistes rejoint en partie les scripts de la masculinité et de la féminité de l'éthos kikuyu classique.

Les groupes de vigilants tel que Mungiki reprennent également la répartition classique des rôles masculins et féminins de l'éthos kikuyu comme le montre l'adhésion à la clitoridectomie, à une forme vestimentaire prude — tout comme les formes classiques du pentecôtisme — à une répartition

13. Voir <<http://www.standardmedia.co.ke/?articleID=2000079001>>.

14. Voir REY (2013) pour une description des rôles des hommes et des femmes au sein du pentecôtisme issu de la migration africaine en Suisse.

des tâches précises entre homme et femme¹⁵ et à une cosmologie, réinventée à partir des écrits des anthropologues coloniaux¹⁶, insistant sur la transmission du pouvoir entre les générations sociologiques. De plus, cet éthos présente de nombreux parallèles avec l'éthos kikuyu alternatif qui offrait une forme d'accomplissement personnel au moyen des razzias. Les tâches de police — sécuritaire et des mœurs¹⁷ — dans les quartiers de Nairobi, ainsi que la levée d'un « impôt » ou les exactions qu'ils ont commises offrent des nouvelles perspectives économiques aux jeunes hommes. Ceux-ci, auréolés par l'usage de la violence et une moralité locale s'inspirant de l'éthos kikuyu alternatif réinventé, y voient sans doute un moyen de parvenir à acquérir une parcelle de terre. En effet, il convient de rappeler que ce mouvement ne se limite pas à un phénomène urbain, mais a acquis un ensemble de fermes dans la Vallée du Rift où le travail de la terre occupe une place centrale au sein d'une communauté tentant de créer une utopie kikuyu harmonieuse.

Ainsi, dans une perspective programmatique, nous proposons de considérer ces deux phénomènes sociopolitiques — nouveaux mouvements religieux et vigilants politico-mafieux — en les ancrant dans les éthos pré-coloniaux et en interprétant, tant la vague du pentecôtisme que les mouvements politico-religieux de vigilants, comme une alternative à l'éthos kikuyu classique qui n'offre aujourd'hui d'autre choix aux jeunes hommes et aux jeunes femmes qu'un statut contraint de jeunesse perpétuelle.

Institut de hautes études internationales et du développement, Genève.

-
15. « According to Mungiki members, the role of women in the movement is primarily defined by their domestic duties. [...] The chairman of Mungiki has defined the relationship between men and women in a booklet : "The man is the guardian of, and has obligation to, the whole family, and the woman is the guardian of, and has obligation to, the house of her husband and his children" (Mungiki 2004 : 24). A certain level of subjugation of the women to their men is apparent in these teachings, and it is also present in the way women are absent in Mungiki's discourse on youth. [...] women are presented as dependent, someone the movement has to take care of ; they are not in a process of realizing themselves. Women might be young in years, but they are not in a stage of becoming ; they are wives and mothers and the unfortunate ones, even widows. As women are primarily confined to the domestic domain and not included in either the political sphere or the youth discourse » (RASMUSSEN 2010 : 313).
 16. Voir RANGER (1983, 1993) pour le concept de réinvention de la tradition.
 17. « Nevertheless, in some poor estates of Nairobi where the levels of crime and prostitution are high, Mungiki's promise of a restoration of moral values, unity and potential financial support can be attractive even to young women » (RASMUSSEN 2010 : 315).

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON, D.

- 2002 « Vigilantes, Violence and the Politics of Public Order in Kenya », *African Affairs*, 101 (405) : 531-555.

BERMAN, B. & LONSDALE, J.

- 1991 « Louis Leakey's Mau Mau : A Study in the Politics of Knowledge », *History and Anthropology*, 5 (2) : 143-204.
- 1996 « Ethnography as Politics, Politics as Ethnography ; Kenyatta, Malinowski, and the Making of *Facing Mount Kenya* », *Canadian Journal of African Studies, Revue Canadienne d'études africaines*, 30 : 313-344.
- 1998 « The Labors of Muigwithania : Jomo Kenyatta as Author, 1928-45 », *Research in African Literatures*, 29 : 16-42.

BRANCH, D.

- 2011 *Kenya : between Hope and Despair, 1963-2011*, New Haven, Yale University Press.

BRANCH, D., CHEESEMAN, L. & GARDNER, L.

- 2010 *Our Turn to Eat : Politics in Kenya since 1950*, Berlin-London, Lit & Global distributor.

BRINKMAN, I.

- 1996 *Kikuyu Gender Norms and Narratives*, Leiden, CNWS Publications.

BUGEAU, F.

- 1943 « Les Wakikouyous et la guerre », *Annali Lateranensi*, VII : 183-226.

BURTON, A. & CHARTON-BIGOT, H. L. N. (EDS.)

- 2010 *Generations Past : Youth in East African History*, Athens, Ohio University Press.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

- 2000 « Privatizing the Millenium ; New Protestant Ethics and the Spirits of Capitalism in Africa, and Elsewhere », *Afrika Spectrum*, 35 : 293-312.

CRAWSHAY, R.

- 1902 « Kikuyu : Notes on the Country, People, Fauna, and Flora », *The Geographical Journal*, 20 (1) : 24-49.

DROZ, Y.

- 1998 « Genèse de l'«ethnie» : le cas des Kikuyus du Kenya central », *Canadian Journal of African Studies, Revue Canadienne d'études africaines*, 32 (3) : 253-275.
- 1999 *Migrations kikuyus : des pratiques sociales à l'imaginaire ; Ethos, réalisation de soi et millénarisme*, Neuchâtel, Institut d'ethnologie, Recherches et Travaux n° 14 ; Paris, Maison des sciences de l'homme.
- 2000a « Circoncision féminine et masculine en pays kikuyus : rite d'institution, division sociale et Droits de l'Homme », *Cahiers d'Études africaines*, XL (2), 158 : 215-240.
- 2000b « L'ethos du *mûramati* kikuyu ; Schème migratoire, différenciation sociale et individualisation au Kenya », *Anthropos*, 95 (1) : 87-98.

- 2002 « Cultiver le champ du possible ; Circulation familiale, transhumance personnelle et archipel vertical en pays kikuyu », in C. GIORDANO & A. BOSCONOINIK (eds.), *Constructing Risk, Threat, Catastrophe ; Anthropological Perspectives*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg : 145-157.
- 2003 « Des hyènes aux tombes ; Moderniser la mort au Kenya central », in Y. DROZ & H. MAUPEU (dir.), *Les figures de la mort à Nairobi ; Une capitale sans cimetière*, Paris, L'Harmattan : 17-54.
- 2006 « Street Children and the Ethic of Work ; New Policy for an Old Morale, Nairobi (Kenya) », *Childhood*, 13 (Special Edition on Refractions of Children's Rights in Development Practice : A View from Anthropology) : 349-363.
- 2009 « La morale de l'interdiction de la clitoridectomie en pays kikuyu », *Anthropologie et Société*, 33 (3) : 118-137.
- 2011 « Transformations of Death among the Kikuyu of Kenya ; From Hyenas to Tombs », in M. JINDRA & J. NORET (eds.), *Funerals in Africa ; Exploration of a Social Phenomenon*, New York, Berghahn : 69-87.
- 2012 « Conflicting Realities : Kikuyu Childhood Ethos and the CRC Ethic », in K. HANSON & O. NIEUWENHUYIS (eds.), *Reconceptualising Children's Rights in International Development : Living Rights, Social Justice, Translations*, Cambridge, Cambridge University Press : 115-132.
- DROZ, Y. & LAVIGNE, J.-C.
2006 *Éthique et développement durable*, Paris, Karthala, IUED.
- DROZ, Y. & MAUPEU, H.
2013 « Christianismes et démocratisation au Kenya », *Social Compass*, 60 (1) : 79-96.
- FREDERIKSEN, B. F.
2010 « Mungiki, Vernacular Organization and Political Society in Kenya », *Development and Change*, 41 (6) : 1065-1089.
- FREDERIKSEN, B. F. & MUNIVE, J.
2010 « Young Men and Women in Africa : Conflicts, Enterprise and Aspiration », *Young*, 18 (3) : 249-258.
- VAN GENNEP, A.
1981 [1909] *Les rites de passages*, Paris, Éditions A. & J. Picard.
- GOMEZ-PEREZ, M. & LeBLANC, M. N. (DIR.)
2012 *L'Afrique des générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala.
- KOPYTOFF, I.
1987 « The Internal African Frontier : The Making of African Political Culture », in I. KOPYTOFF (ed.), *The African Frontier ; The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press : 3-84.
- LEAKEY, L. S. B.
1977 *The Southern Kikuyu before 1903*, 3 vol., London-New York-San Francisco, Academic Press.

LONSDALE, J.

- 1992 « The Moral Economy of Mau Mau : Wealth, Poverty, and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought », in B. BERMAN & J. LONSDALE (eds.), *Unhappy Valley, Conflict in Kenya and Africa ; Violence and Ethnicity*, London, James Currey ; Nairobi-Kampala, Heinemann Kenya ; Athens (USA), Ohio University Press : 315-504.
- 2000 « KAU's Cultures : Imaginations of Community and Constructions of Leadership in Kenya after the Second World War », *Journal of African Cultural Studies*, 13 (1) : 107-124.
- 2002 « Contest of Time : Kikuyu Historiography, Old and New », in A. HARNEITS-SIEVERS (ed.), *A Place in the World ; New Local Historiographies from Africa and South Asia*, Leiden-Boston-Köln, Brill : 201-255.
- 2003 « Authority, Gender & Violence ; The War Within Mau Mau's Fight for Land & Freedom », in E. S. ATIENO ODHIAMBO & J. LONSDALE (eds.), *Mau Mau & Nationhood ; Arms, Authority & Narration*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press : 46-75.
- 2009 « Henry Muoria, Public Moralist », in W. MUORIA-SAL, B. FOLKE FREDERIKSEN, J. LONSDALE & D. PETERSON (eds.), *Writing for Kenya. The Life and Works of Henry Muoria*, Leiden-Boston, Brill : 3-56.

MACKENZIE, F.

- 1990 « Gender and Land Rights in Murang'a District, Kenya », *The Journal of Peasant Studies*, 17 (4) : 609-643.

MARTIN, D.-C.

- 2002 *Sur la piste des OPNI (objets politiques non identifiés)*, Paris, Karthala.

MASSÉ, R.

- 2009 « Anthropologie des moralités et de l'éthique : Essai de définitions », *Anthropologie et Société*, 33 (3) : 21-41.

MAUPEU, H.

- 2002 « Mungiki et les élections ; Les mutations politiques d'un prophétisme kikuyu (Kenya) », *Politique Africaine*, 87 : 117-137.
- 2003 « Les élections comme moment prophétique ; Narrations kikuyu des élections générales de 2002 (Kenya) », *Politique Africaine*, 90 : 56-77.
- 2012 « Les jeunes et les élections au Kenya », in M. GOMEZ-PEREZ & M. N. LEBLANC (dir.), *op. cit.* : 439-465.

NECKEBROUCK, V.

- 1978 *Le onzième commandement. Étiologie d'une église indépendante au pied du mont Kenya*, t. XVII, Immensee, Nouvelle Revue de science missionnaire.

PEATRIK, A.-M.

- 1991 « Le chant des hyènes tristes ; Essai sur les rites funéraires des Meru du Kenya et des peuples apparentés », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 11 : 103-130.
- 1993 « Âge, génération et temps chez les Meru Tigania-Igembe du Kenya », *Africa*, 63 (2) : 241-261.
- 1994 « Un système composite : l'organisation d'âge et de génération des Kikuyu pré-coloniaux », *Journal des Africanistes*, 64 (1) : 3-36.
- 1995 « La règle et le nombre : les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale », *L'Homme*, 134 : 13-49.

- 1999 *La vie à pas contés ; génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe)*, Paris, Société d'Ethnologie.
- 2013 « Tuer pour engendrer. Les agents d'une masculinité au long cours (Afrique de l'Est) », *Cahiers d'Études africaines*, LIII (1-2), 209-210 : 217-245.
- RANGER, T. O.
- 1983 « The Invention of Tradition in Colonial Africa », in E. HOBSBAWN & T. O. RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press : 211-262.
- 1993 « The Invention of Tradition Revisited : The Case of Colonial Africa », in T. RANGER & O. VAUGHAN (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa ; Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Greene*, London, Macmillan Press ; Oxford, St. Anthony's College : 62-111.
- RASMUSSEN, J.
- 2010 « Mungiki as Youth Movement : Revolution, Gender and Generational Politics in Nairobi, Kenya », *Young*, 18 (3) : 301-319.
- REY, J.
- 2013 *Migrations africaines et pentecôtisme en Suisse. Des dispositifs rituels au commerce de l'onction*, Thèse de doctorat, Genève, Institut de hautes études internationales et du développement.
- ROUTLEDGE, W. S. & ROUTLEDGE, K.
- 1910 *With a Prehistoric People : The Akikuyu of British East Africa*, London, Edward Arnold.
- WÄLCHLI, W. W.
- 2010 *The Mungiki Movement (Kenya) ; Political & Economic Contestation, Violence & The Police*, MA Thesis, Genève, Institut de hautes études internationales et du développement.
- WHITE, L.
- 1990 *The Comforts of Home : Prostitution in Colonial Nairobi*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- WRONG, M.
- 2009 *It's Our Time to Eat ; The Story of a Kenyan Whistleblower*, London, Fourth Estate.

RÉSUMÉ

À la suite de nos travaux sur l'enfance et la circoncision en pays kikuyu, nous étudions ici le passage à l'âge adulte et ses nouvelles formes dans le Kenya contemporain. Tout d'abord, nous présentons rapidement les anciens modes de passage à l'âge adulte (rites de circoncision, mariage et naissance du premier enfant) et l'éthos qu'ils inscrivaient chez les impétrants, c'est-à-dire la construction des éthos masculin et féminin traditionnelle. Nous évoquons ensuite les difficultés que rencontrent les

jeunes hommes et femmes pour correspondre aux attentes sociales que comportent ces statuts dans un univers où la terre et les emplois (nécessaires pour y répondre) se font toujours plus rares, alors que les razzias — mode alternatif d'accomplissement personnel — ne sont plus possibles. Nous concluons notre propos en esquisant les nouvelles formes de masculinité et de féminité que proposent le pentecôtisme et les groupes politico-religieux de vigilants. En effet, nous avançons l'hypothèse qu'une partie de leur succès est dû aux formes innovantes — ou néotraditionnelles — de rôles d'adultes qu'ils présentent.

ABSTRACT

Youth and Adulthood among the Kikuyu. From Precolonial Ethos to New Politico-Religious Movements. — Building on my previous work on childhood and circumcision amongst the Kikuyu people, this text explores forms of coming of age in Kenya today. First, I describe precolonial modes of entering adulthood (circumcision rites, marriage, and birth of the first child) and the traditional Kikuyu ethos of masculinity and femininity. Then, I present the contemporary deadlock for Kikuyu local morality, in which land and jobs become ever more scarce, and raiding—an alternative mode of self-accomplishment—is no longer an option. I conclude by outlining the new forms of masculinities and femininities offered by Pentecostalism and politico-religious vigilant groups, such as Mungiki. I suggest that the success that these movements enjoy can partially be explained by the innovative—or neotraditional—adult roles that they propose.

Mots-clés/Keywords : Kenya, Kikuyu, Mungiki, adulte, jeunesse, milice, pentecôtisme/ Kenya, Kikuyu, Mungiki, adult, youth, vigilante, pentecostalism.