

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN

FACULTEIT PSYCHOLOGIE EN  
PEDAGOGISCHE WETENSCHAPPEN

Departement Sociale en Culturele Antropologie

# Tussen traditie en moderniteit

Kikuyu jongeren in hun zoektocht naar zelfrealisatie

Eindverhandeling voorgelegd met het  
oog op het behalen van de graad van  
Licentiaat in de Sociale en Culturele  
Antropologie

door

**Stijn Lievens**

o.l.v. Prof. Dr. V. Neckebrouck

September 2004

## SAMENVATTING

**Stijn Lievens**, TUSSEN TRADITIE EN MODERNITEIT. Kikuyu jongeren in hun zoektocht naar zelfrealisatie.

Verhandeling aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Licentiaat in de Sociale en Culturele Antropologie, september 2004

Leiding: Prof. Dr. V. Neckebrouck

De rode draad van deze eindverhandeling bestaat uit de idealen van zelfrealisatie van de Kikuyu uit Kenia. Door middel van een literatuurstudie wordt een overzicht geboden van deze idealen in zowel de prekoloniale, de koloniale als de postkoloniale situatie. Meer specifiek wordt in elk van deze periodes ingegaan op de wijze waarop de jongeren deze idealen ervaren en indien nodig vernieuwen.

Bij wijze van inleiding wordt in een eerste hoofdstuk het ontstaansproces van de Kikuyu als afzonderlijke etnische groep toegelicht.

In de volgende vier hoofdstukken komen de verschillende idealen van zelfrealisatie aan bod.

De *mûramati* was het ideaal bij uitstek in de prekoloniale tijd. Het oprichten van een nieuwe subclan of *mbari* was hiertoe een noodzakelijke voorwaarde. De essentie van deze samenlevingsvorm bestond uit de dynamische wisselwerking tussen het land, het vee en de vrouw (= levensdriehoek).

Met de komst van de kolonialen werd deze levensdriehoek uit haar evenwicht gebracht. De oprichting van Kikuyu reservaten creëerde een landtekort waardoor het traditionele samenlevingsmodel ging wankelen.

Nieuwe mogelijkheden tot zelfrealisatie bleven echter niet achterwege. Vooral voor de Kikuyu jongeren opende de kunst van het lezen en het schrijven heel wat nieuwe perspectieven. Een 'moderne' levensdriehoek zag het licht. Bekering, onderwijs en werk kwamen nu centraal te staan. Deze verschuivingen in het Kikuyu samenlevingsmodel ontstonden niet zonder de nodige verdeeldheid met zich mee te brengen.

In de euforie na de Onafhankelijkheid van Kenia werd deze verdeeldheid grotendeels achterwege gelaten. De ontwikkeling van het land vereiste samenwerking en eensgezindheid. In het westen vond men een gemeenschappelijk ideaal. Veldobservaties, interviews en een enquête illustreren deze gedachte.

De ontnuchtering liet tot de spijt van velen niet lang op zich wachten. Het westerse ideaal kon niet de verlangens behartigen van iedere Kikuyu en de komst van een nieuwe president werd door vele van hen ervaren als een heuse nachtmerrie.

Net zoals in de koloniale periode zocht men naar nieuwe mogelijkheden om zichzelf alsnog te kunnen realiseren. Terwijl vooral vrouwen en landbouwers troost vonden in de pinksterkerken, dompelden vele jongeren zich onder in de herinnering aan de koloniale weerstand. De Mungiki beweging deelde dezelfde interesse en gaf zodoende aan deze stuurloze jongeren een hernieuwd gevoel van eigenwaarde. Net zoals hun grootouders die strijd leverden tegen de kolonisatie, wilden deze jongeren de neokolonisatie bestrijden door terug te keren naar een herontdekte traditie.

## VOORWOORD

De tekst die voor u ligt is niet alleen letterlijk, maar ook figuurlijk het resultaat van een lange en verre reis. Op deze plaats wil ik dan ook iedereen bedanken die een stukje heeft meegewandeld in dit onvergetelijke avontuur.

In de eerste plaats ben ik oprechte dank verschuldigd aan Mbo Venant, de Dienst Internationale Relaties van de K. U. Leuven, Adriaan Van Boxel en mijn ouders, zonder wie ik nooit in Kenia was geraakt.

Vervolgens wil heel speciaal de mensen bedanken die ervoor gezorgd hebben dat de drie maanden in Kenia een onvergetelijke en diepgaande ervaring werden. Sta me toe een persoonlijk woordje tot hen te richten. Jacque, Paolo, Frederic en Charles voor hun warme onthaal bij mijn aankomst in Kenia. Bedankt dat ik me bij jullie echt thuis mocht voelen! Alex en Agnes waren mijn broer en zus en zullen dat op een bepaalde manier altijd blijven. Peter Kihara heeft me laten proeven van de turbulente Keniaanse geschiedenis. Vele van de ideeën die ik heb uitgewerkt, ben ik aan hem verschuldigd. Josephine Wanjiru beschouwde me als één van haar zonen. Bedankt voor de lekkere *githeri*. Remy Beller heeft me geduldig ingeleid in zijn jarenlange ervaring met de Kikuyu cultuur. De week met jou in Mombasa staat in mijn geheugen gegrift. Bedankt ook aan al de mensen die met veel enthousiasme hebben meegewerkt aan het verspreiden van de enquêtes of aan het welslagen van de interviews.

Ten laatste, maar niet in het minst, wil ik nog de mensen bedanken die mij hebben geholpen bij het uiteindelijke schrijven van de eindverhandeling. In eerste instantie is dat mijn promotor Professor Valeer Neckebrouck. Het was voor mij een eer en een genoegen om te mogen delen in jou expertise. Bedankt ook voor je grote vertrouwen. Karel Segers en Hilde Christens wil ik bedanken voor het nalezen van de eindverhandeling.

Papa, mama, Petra, Johannes, Mario en Steph: jullie waren geweldig! Zonder jullie oeverloos geduld, bij wat een psychiater een ‘Kikyumanie’ zou noemen, had ik het nooit volgehouden.

**INHOUDSOPGAVE**

<b>SAMENVATTING.....</b>	<b>II</b>
<b>VOORWOORD.....</b>	<b>III</b>
<b>INHOUDSOPGAVE.....</b>	<b>IV</b>
<b>INLEIDING.....</b>	<b>1</b>
<b><u>1 UITVINDING VAN DE KIKUYU.....</u></b>	<b><u>4</u></b>
<b><u>1.1 LOKALE GEMEENSCHAPPEN EN HUN DYNAMIEK .....</u></b>	<b><u>4</u></b>
<u>1.1.1 Waar het begon .....</u>	<u>5</u>
<u>1.1.2 Een multi-dimensionele identiteit .....</u>	<u>6</u>
<u>1.1.3 De dynamiek van de uitwisseling .....</u>	<u>8</u>
<b><u>1.2 OPKOMST VAN DE ETNISCHE IDENTITEIT.....</u></b>	<b><u>9</u></b>
<u>1.2.1 Het westerse evolutionisme .....</u>	<u>9</u>
<u>1.2.2 De dynamiek in gevaar .....</u>	<u>10</u>
<u>1.2.3 De Afrikanen hielpen mee .....</u>	<u>10</u>
<b><u>1.3 HET ONTSTAAN VAN DE KIKUYU .....</u></b>	<b><u>11</u></b>
<u>1.3.1 De organische continuïteit tussen mythologie en politiek.....</u>	<u>12</u>
<u>1.3.2 De mythe van Jomo Kenyatta: een kritische analyse .....</u>	<u>13</u>
<b><u>2 MÛRAMATI ALS IDEEAAL VAN ZELFREALISATIE.....</u></b>	<b><u>15</u></b>
<b><u>2.1 DE MÛRAMATI IN DE PREKOLONIALE TIJD.....</u></b>	<b><u>15</u></b>
<u>2.1.1 Mûramati versus mûthamaki .....</u>	<u>16</u>
<u>2.1.2 De ontbinding van de mbari.....</u>	<u>17</u>
<b><u>2.2 DE LEVENSDRIEHOEK.....</u></b>	<b><u>18</u></b>
<u>2.2.1 Het land.....</u>	<u>19</u>
<u>2.2.2 Het vee .....</u>	<u>21</u>
<u>2.2.3 De vrouw .....</u>	<u>22</u>
<u>2.2.4 Het land, de koe en de vrouw: een schema.....</u>	<u>23</u>
<b><u>2.3 HET BEGIN VAN HET EINDE?.....</u></b>	<b><u>25</u></b>
<u>2.3.1 De komst van de koloniale.....</u>	<u>25</u>
<u>2.3.2 Het sluiten van de grens.....</u>	<u>27</u>
<u>2.3.3 Een crisis is in de maak.....</u>	<u>29</u>
<b><u>3 NIEUWE WEGEN, NIEUWE KANSEN, NIEUWE CONFLICTEN.....</u></b>	<b><u>32</u></b>
<b><u>3.1 DE MÛTHOMI ALS NIEUWE MÛRAMATI .....</u></b>	<b><u>32</u></b>
<u>3.1.1 De missies en de bekering tot het christendom.....</u>	<u>32</u>
<u>3.1.2 Het onderwijs.....</u>	<u>35</u>
<u>3.1.3 De arbeidsmarkt.....</u>	<u>35</u>
<b><u>3.2 DE VERSCHEURING VAN HET LANDSCHAP.....</u></b>	<b><u>36</u></b>
<u>3.2.1 Ongenoegen bij de athomi.....</u>	<u>37</u>
<u>3.2.2 De storm breekt los.....</u>	<u>38</u>

3.2.3 Onafhankelijke kerken en scholen .....	40
3.2.4 Kenyatta's positie .....	41
3.2.5 De noodtoestand (Emergency).....	42
3.2.6 Het "verdorpelingsbeleid" .....	43
<b>3.3 DE 'MODERNE' LEVENSDRIEHOEK .....</b>	<b>45</b>
3.3.1 Een terugblik .....	45
<b>4 HET WESTEN ALS IDEEAAL VAN ZELFREALISATIE .....</b>	<b>47</b>
<b>4.1 HET ONDERWIJS ALS UITZAAIER VAN WESTERSE IDEALEN.....</b>	<b>47</b>
4.1.1 Het onderwijs als prioriteit.....	47
4.1.2 Adaptatie of assimilatie? .....	49
4.1.3 Het onderwijs na de Onafhankelijkheid.....	50
<b>4.2 DE FASCINATIE VOOR HET WESTEN.....</b>	<b>51</b>
4.2.1 Het land van melk en honing.....	52
4.2.2 De media.....	53
4.2.3 De familie.....	55
<b>4.3 EFFECTEN OP DE SOCIALE REPRODUCTIE .....</b>	<b>56</b>
4.3.1 De naamgeving.....	57
4.3.2 De initiatie (irua).....	59
4.3.3 Het huwelijk .....	62
4.3.4 Gendernormen .....	64
<b>5 ZELFREALISATIE IN EEN IMPASSE .....</b>	<b>68</b>
<b>5.1 ONTNUCHTERING BIJ DE KIKUYU.....</b>	<b>68</b>
5.1.1 Etnische conflicten.....	68
5.1.2 De vlucht naar het imaginaire.....	70
<b>5.2 DE MUNGIKI: EEN AANLOKKELIJK ALTERNATIEF.....</b>	<b>71</b>
5.2.1 Het ontstaan van de beweging.....	71
5.2.2 De reactivering van het Mau Mau geheugen.....	73
5.2.3 Facing Mount Kenya.....	75
5.2.4 Doelen en vooruitzichten.....	76
5.2.5 De aanloop naar de verkiezingen van 2002 .....	77
5.2.6 Het bloedbad van Kariobangi .....	78
<b>5.3 EEN DOORPRIKTE ILLUSIE.....</b>	<b>79</b>
5.3.1 Nairobi als concentraat van frustratie.....	79
5.3.2 Het westen als grote boosdoener.....	81
<b>ALGEMEEN BESLUIT.....</b>	<b>83</b>
<b>BIBLIOGRAFIE.....</b>	<b>85</b>
<b>BIJLAGE 1: RESULTATEN VAN DE ENQUÊTE.....</b>	<b>89</b>

## INLEIDING

Deze eindverhandeling vertrekt vanuit een aantal persoonlijke veldwerkobservaties. In de zomer van 2003 heb ik me gedurende drie maanden ondergedompeld in het leven van de Kikuyu jongeren uit de Centrale Provincie van Kenia<sup>1</sup>. Zij het in een minibus (*matatu*), een bar of in een kerk, overal werd ik geconfronteerd met hun vreugden, verlangens en toekomstplannen.

Enkele diepgaande gesprekken maakten echter duidelijk dat achter elke lach en dans ook vaak een traan schuilging. Deze ervaring maakte me steeds gevoeliger voor de moeilijkheden waartegen deze jongeren moesten opboksen. Regelmatig nam ik een interview af waarbij telkens de mogelijkheid werd opengelaten voor het onverwachte. Op deze manier waren het de respondenten zelf die steeds meer vorm gaven aan mijn onderzoeksvragen. Zelfrealisatie was een voortdurend terugkerend thema, maar ook de moedeloosheid die hier vaak mee gepaard ging. Langs de ene kant wilde men een modern leven leiden, langs de andere kant wist men dat het waarschijnlijk bij een droom zou blijven. Vele jongeren stelden zich dan ook vragen over hun identiteit en de positie die ze moesten aannemen ten aanzien van traditie en moderniteit.

Hierbij komt dat zowel de traditie als de moderniteit niet als eigen worden ervaren. De traditie is achterhaald en de moderniteit komt uit het westen. Welke realiteit men ook nastreeft, men is aangewezen op imitatie. Het straatbeeld van Nairobi is hiervan een treffende illustratie. Bepaalde jongeren lijken zich in New York City te wanen, terwijl anderen zich identificeren met een heruitgevonden traditie. De uitzichtloosheid van beide strekkingen creëert een gespannen sfeer. Hoop en wanhoop liggen vaak dicht bij elkaar.

Om zichzelf te kunnen ontplooien zijn de Kikuyu jongeren verplicht een keuze te maken uit verschillende idealen van zelfrealisatie. Hiermee wordt elk ideaal bedoeld dat door een grote groep van mensen wordt nagestreefd. Meestal gaat het om totaalvisies die zowel het politieke, religieuze, economische als sociale domein omvatten. Een complex geheel van factoren beïnvloedt de jongeren in hun keuze. Belangrijk hierbij is de rol van de herinnering. Om deze herinnering beter te kunnen begrijpen werd geopteerd om te werken vanuit een breedteperspectief dat zowel de prekoloniale, de koloniale als de postkoloniale situatie omvat. De verschillende idealen van zelfrealisatie in deze drie periodes lopen immers door elkaar en spelen voortdurend op elkaar in.

---

<sup>1</sup> Er werden voornamelijk contacten gelegd met jongeren uit de verstedelijkte gebieden (district Nairobi en Kiambu).

Hoofdstuk 1 is bijzonder in die zin dat het buiten de zojuist geschetste structuur valt. Niet zelfrealisatie, maar het ontstaansproces van de Kikuyu als afzonderlijke etnische groep staat er centraal. Er wordt aangetoond hoe verschillende lokale gemeenschappen uitgroeiden tot de etnische groep van de Kikuyu zoals ze vandaag is gekend. Het is belangrijk hierbij stil te staan aangezien de opkomst van een afgesloten etnische identiteit een nieuw kader heeft gecreëerd waarbinnen de zoektocht naar zelfrealisatie zich verder zou gaan afspelen.

In hoofdstuk 2 wordt het ideaal van zelfrealisatie besproken dat centraal stond in de prekoloniale Kikuyu samenleving: de *mûramati*. Er wordt aangegeven hoe elke mannelijke Kikuyu ervan droomde om zich te kunnen realiseren als *mûramati*. Een noodzakelijke voorwaarde hiertoe was het oprichten van een nieuwe subclan (*mbari*). Verder was de dynamische wisselwerking tussen het land, het vee en de vrouw (=levensdriehoek) essentieel voor het instandhouden van dit ideaal. Met de komst van de koloniale kwam deze wisselwerking in gevaar en werd de levensdriehoek uit evenwicht gebracht.

Het derde hoofdstuk gaat in op de reactie van de Kikuyu jongeren op de vernieuwde omstandigheden. Na een eerste aarzeling vond men massaal de weg naar de missies. Voor deze *athomi* (zij die konden lezen en schrijven en christen waren geworden) ging er nieuwe wereld open. Een ‘moderne’ levensdriehoek bestaande uit het christendom, het onderwijs en het werk kwam voor hen in de plaats van de ‘traditionele’ levensdriehoek. Deze radicale verandering eiste wel een serieuze tol. Kikuyuland werd in twee grote groepen verdeeld: de loyalisten aan de koloniale en de Kikuyu nationalistes (Mau Mau).

Na de Onafhankelijkheid van Kenia in 1963 werd het verleden de rug toegekeerd en werd de economische opbloei van het land een collectieve prioriteit. In hoofdstuk 4 wordt aangetoond hoe volgens de publieke opinie enkel westerse idealen de gewenste ontwikkeling konden realiseren. Meer dan ooit tevoren werd de traditie beschouwd als een doorn in het oog van de vooruitgang. Dit werd misschien wel het meest zichtbaar in de organisatie van het onderwijssysteem. Om te toetsten in hoeverre deze bevindingen nog actueel zijn werd een enquête opgesteld en verspreid over vier verschillende scholen in en rond Nairobi. Verschillende resultaten bevestigden inderdaad de negatieve beoordeling van de traditie en de verregaande fascinatie voor het westen<sup>2</sup>. Een bespreking van de effecten van het westen op de sociale reproductie van de Kikuyu sluit het hoofdstuk af.

---

<sup>2</sup> De enquête was in de eerste plaats bedoeld om de onderzoeksvragen verder op punt te stellen en zal dus niet in detail worden uitgewerkt in de eindverhandeling. In de bijlage vindt de geïnteresseerde lezer wel een korte inleidende bespreking en een volledig overzicht van de resultaten.

Ten slotte zal in het vijfde hoofdstuk de ontnuchtering worden beschreven die de Kikuyu van het paradijs terugbracht naar het vagevuur. De machtsoverdracht waarbij President Kenyatta, zelf een Kikuyu, werd opgevolgd door President Moi, die een Kalenjin was, betekende voor vele Kikuyu het einde van een gouden tijd. Economische, ecologische en sociale drama's volgden elkaar in een snel tempo op en creëerden een collectief gevoel van onzekerheid. Binnen de gegeven omstandigheden bood de traditionele, noch de moderne levensdriehoek perspectieven om zichzelf te ontplooien.

Vooraf vrouwen en landbouwers zochten een laatste toevlucht in de hoopgevende millenniumgedachte van de talrijke religieuze bewegingen. Een populair alternatief voor de jongeren werd gevonden in de Mungiki beweging. In de loop van de jaren '90 profileerden de Mungiki zich als de kinderen van de Mau Mau en trokken ze vele stuurloze jongeren mee in hun strijd tegen de kolonisatie die volgens hen nog lang niet was afgelopen.

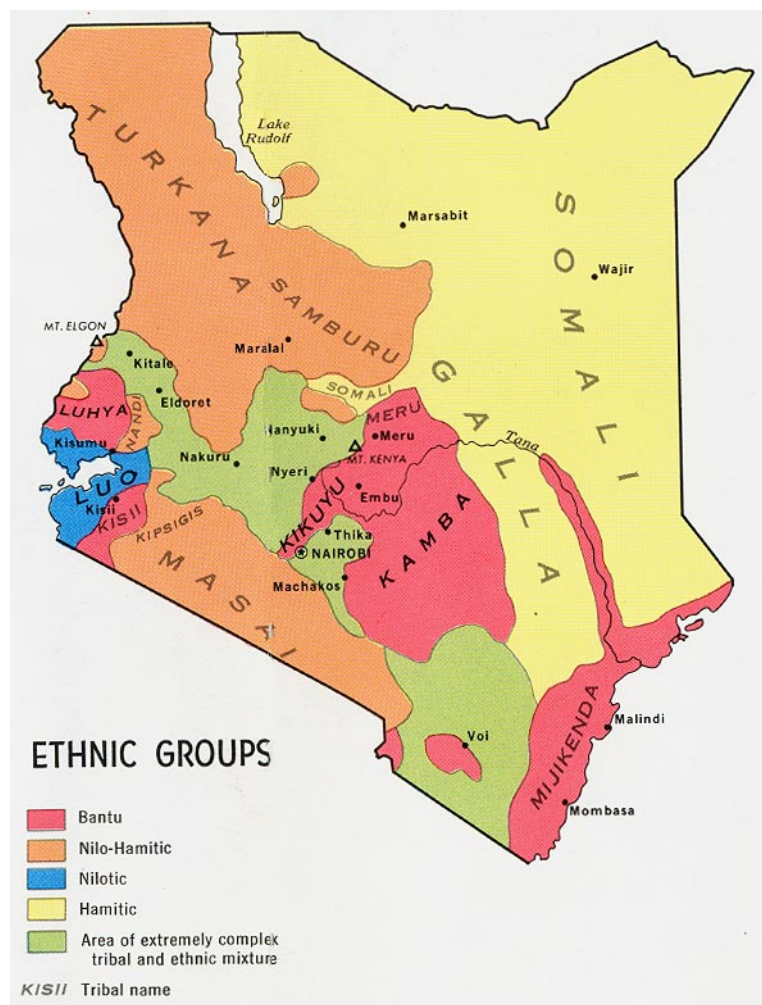
De populariteit van de Mungiki beweging (1.5 miljoen leden) toont aan dat de herinnering aan de Mau Mau revolutie nog zéér levendig is. Ook de enquête, hoewel deze werd ingevuld door de gegoedere klasse, geeft enkele duidelijke indicaties van een groeiende frustratie. Het westen wordt niet meer altijd gezien als het ideaal, maar als "exploiters who want to sip all the blood from Africans and colonise them once more".



# 1 UITVINDING VAN DE KIKUYU

## 1.1 Lokale gemeenschappen en hun dynamiek

Wanneer we kijken naar Figuur 1 dan zien we dat de Kikuyu terug te vinden zijn in centraal Kenia, ten zuiden van Mount Kenya.



*Figuur 1: Etnische groepen van Kenia*

Wat een dergelijke kaart ons niet leert is waarom de Kikuyu zich bevinden in centraal Kenia, hoe zij zichzelf zien of welke hun levensidealen zijn. Deze vragen krijgen steeds een nieuw antwoord al naargelang de gebeurtenissen. Droogte, ziekte, vruchtbaarheid van het land, invloeden van buitenaf, enz., spelen hierbij een belangrijke rol. Op een landkaart worden deze gebeurtenissen die identiteiten, grenzen en relaties steeds opnieuw in vraag stellen, opgeslokt door onbeweeglijke lijnen en kleuren. Igor Kopytoff behoedt ons ervoor om op deze manier naar de Afrikaanse realiteit te kijken. Kopytoff gebruikt de metafoer van een weerkaart om de

dynamiek van het Afrikaanse continent weer te geven<sup>3</sup>. De wolken die voortdurend in beweging zijn vertegenwoordigen grotere of kleiner gemeenschappen, terwijl de tussenruimten pionierszones aanduiden. Volgens Kopytoff brachten de Afrikaanse samenlevingen systematisch pioniers voort die de ‘metropolen’ verlieten om als eerste hun kans te wagen in deze pionierszones:

This political culture [...] has systematically led to the continuous reproduction of new frontier polities at the peripheries of mature African societies. (Kopytoff 1987: 7)

### 1.1.1 Waar het begon

De verschillende etnische groepen zoals we die vandaag kennen (Kikuyu, Masai, Luo, enz.) zijn het gevolg van een langzaam proces waarbij zowel landbouwers als herders het land bevolkten<sup>4</sup>. Volgens Yvan Droz hebben de toekomstige ‘Kikuyu’ zich in de vorige eeuwen geleidelijk aan gevestigd op de hellingen van Mount Kenya en Nyandaruha (centraal Kenia). Het ging om kleine groepen van individuen met elkaar verbonden door verwantschap of gemeenschappelijke opvattingen<sup>5</sup>. Deze pioniers troffen hier naar eigen zeggen voornamelijk jagers aan die A’si werden genoemd. Later zou de Masai term ‘N’dor-o-bo’ veld winnen. Volgens Leakey deden deze Ndorobo geen pogingen om het land te cultiveren en bouwden zij geen permanente hutten. Ook bezaten ze geen geiten of vee, maar leefden van de jacht op wild en van wilde honing<sup>6</sup>. De relaties van intense uitwisseling die plaatsvonden tussen de ‘Kikuyu pioniers’ en de Ndorobo werden door verschillende auteurs uitvoerig beschreven<sup>7</sup>. Uit deze geschriften blijkt dat onderlinge confrontaties over het algemeen vreedzaam verliepen en tegemoet kwamen aan wederzijdse behoeften. De Kikuyu beschikten over geiten en de Ndorobo over land:

Now the A’si, though they had no goats of their own, seem to have much appreciated them for food and for sacrifice. When, therefore, an M’Kikuyu had decided to strike

---

<sup>3</sup> I. Kopytoff, 1987 geciteerd in Y. Droz 1999, p. 102.

<sup>4</sup> Kenia telt meer dan veertig etnische groepen. Het exacte aantal is afhankelijk van de telling die wordt gehanteerd. De verschillende etnische groepen worden onderverdeeld in drie taalgroepen: de Bantu, Nilotische en Cuschitische groepen.

<sup>5</sup> Y. Droz 1999, p. 98.

<sup>6</sup> W. S. Routledge en K. Routledge 1910, p. 3.

<sup>7</sup> Zie o.a. Kenyatta (1978), Leakey (1977), Neckebrouck (1978), Routledge en Routledge (1910).

out for himself, he went to the A'si and asked leave to make a clearing in their forest, and paid in goats to them for the land he took. « He would pay thirty goats ». (Routledge en Routledge 1910: 5)

In het eerste volume van zijn drieledige etnografie beschrijft Leakey uitvoerig (1977: 90-105) hoe deze landtransacties in zijn werk gingen<sup>8</sup>. Dat het hierbij om diepgaande relaties ging wordt duidelijk wanneer hij het thema van wederzijdse adoptieprocedures behandelt, waarbij elke deelnemer de identiteit van de ander overnam: “When a Kikuyu went through an adoption ceremony [...], not only did the Ndorobo become a Kikuyu while still retaining his own nationality, but the Kikuyu on his part became a Ndorobo, [...], while at the same time retaining his Kikuyu status (Leakey 1977: 105).” Zonder een adoptieceremonie zou geen van beide partijen zich gebonden voelen om zich aan het akkoord te houden. Voor de détails betreffende deze contacten zijn we echter overgeleverd aan een mondelinge traditie waarvan het nagenoeg onmogelijk is de correctheid na te gaan. Charles Ambler schrijft in dit verband het volgende: “It is unlikely, however, that we will ever have a full understanding of the history of central Kenya before the nineteenth century (Ambler 1988: 9).”

### 1.1.2 Een multi-dimensionele identiteit

“Het opbouwen van een individuele en sociale identiteit gebeurde te midden van deze lokale groepen en in relatie met de naburige omgeving (Droz 1999: 98).” Een overkoepelende etnische identiteit was vaak aanwezig, maar was slechts één van de vele determinanten die de identiteit vorm gaven. Ambler beschrijft hoe mensen etnische groeperingen slechts zagen als één laag van een breder sociaal en cultureel geheel waartoe ze behoorden<sup>9</sup>. Zo kon elk individu volgens de omstandigheden en zijn plannen de nadruk leggen op zijn affiliatie met een bepaalde clan, zijn al dan niet fictieve familiale banden, zijn commerciële relaties, zijn levensstijl of voedingsgewoonten<sup>10</sup>. Inconsistenties maakten deel uit van deze dynamiek. Gevallen zijn bekend van mensen in grensgebieden die van de ene op de andere dag van etnische identiteit veranderden. Dat identiteit geen statische realiteit was, blijkt ook uit het volgende citaat:

---

<sup>8</sup> L. S. B. Leakey 1977, p. 90-105.

<sup>9</sup> C. Ambler 1988, p. 34.

<sup>10</sup> Y.Droz 1999, p. 92.

No settled and exclusive ethnic order defined social and economic relationships in nineteenth-century central Kenya. Indeed, the histories of small communities reveal nothing more clearly than the themes of dynamism, movement, and newness. This was a social order in the making. (Ambler 1988: 7)

Verder beschrijft Ambler hoe deze verschillende gemeenschappen, die gericht waren op het cultiveren van land, mannen en vrouwen incorporeerden van verschillende achtergronden, waaronder ook herders [Masai] en jagers [Ndorobo]<sup>11</sup>. De samenstelling van territoriale eenheden fluctueerde voortdurend al naargelang men dergelijke groepen of individuen toeliet zich te vestigen in de regio<sup>12</sup>. Deze diversiteit blijkt ondermeer uit een omschrijving van Neumann over het noorden van Meru in 1890:

The land is cultivated by natives, who are numerous here, the tribes being those of Mnyithu and Katheri. All these people are akin to those of Kikuyu. But there is also a clan of Wakwafi (a branch of the Masai), living alongside of Katheri, and a community of Ndorobos [hunters], too; thus three distinct races with different customs live side by side<sup>13</sup>.

Geleidelijk aan weken de pioniers die zich gevestigd hadden in centraal Kenia uit naar nieuw te ontginnen gebieden, voornamelijk in westelijke richting. Het ideaal bestond erin bossen te ontginnen en tot vruchtbaar land te maken<sup>14</sup>. Zo ontstonden kleine patrilineaire nederzettingen waarvan het centrum meestal werd bewoond door kleine families<sup>15</sup>. Aan de uiteinden van dergelijke nederzettingen vond men steeds verdere verwanten of ook mensen van geheel andere families of oorsprong. Wanneer een dergelijke nederzetting haar pionierskarakter verloor, gingen de bewoners zich steeds meer identificeren met de bredere gemeenschap, soms ten koste van de hechte familiale banden<sup>16</sup>. Nieuwe groepjes, strevend naar het ideaal van *mûramati*, verlieten de gemeenschap en gingen op zoek naar nieuw te

---

<sup>11</sup> C. Ambler 1988, p. 12.

<sup>12</sup> C. Ambler 1988, p. 18.

<sup>13</sup> Neumann, geciteerd in C. Ambler 1988, p. 14.

<sup>14</sup> Y. Droz 1999, p. 98.

<sup>15</sup> C. Ambler 1988, p. 17.

<sup>16</sup> Toch is er volgens Ambler nog steeds geen sprake van een politieke bovenbouw die deze identificatie institutionaliseerde (1988: 19).

cultiveren land. Het is niet verwonderlijk dat een dergelijk samenlevingsmodel vaak geconfronteerd werd met naburige gemeenschappen. In navolging van Kopytoff kunnen we ons dus voorstellen hoe de verschillende lokale gemeenschappen als wolken op een weerkaart voortbewogen en in voortdurende interactie stonden met elkaar.

### **1.1.3 De dynamiek van de uitwisseling**

Richard Waller beschrijft uitvoerig de ontmoetingen die plaatsvonden tussen Masai -en Kikuyu gemeenschappen<sup>17</sup>. Kikuyu gezinshoofden konden rekenen op kleinvee van de Masai voor hun sociale promotie als ouderling, terwijl Masai beroep konden doen op groenten van de Kikuyu in tijden van droogte. Vaak waren huishoudens in deze grensgebieden gemengd en zocht men wederzijds toevlucht bij elkaar. Net zoals in het contact met de Ndorobo waren identiteiten in deze grensgebieden dynamisch en werd over nieuwe opties genegotieerd al naargelang de omstandigheden. Een voorbeeld hiervan wordt beschreven door Leakey die aangeeft dat in bepaalde gevallen Masai kinderen uitgewisseld werden voor voedsel van de Kikuyu. De verschillende ceremonies van zegening tot adoptie werden door beide partijen bediscussieerd<sup>18</sup>.

Deze dynamiek waarbij wederzijds geven en nemen centraal stond, neemt niet weg dat het hoeden van vee (voor Masai) en het telen van gewassen (voor Kikuyu) steeds als belangrijke culturele determinanten werden beschouwd. Volgens Ambler zagen landbouwers in centraal Kenia zichzelf als verschillend van herders of jagers. De landbouwers beschouwden de sterke economische, culturele en linguïstische gelijkenissen tussen alle Bantu-sprekende gemeenschappen (zie Figuur 1) van centraal Kenia als tekens van een gedeelde bestemming. Een duidelijk onderscheid werd gemaakt met de Masai die spraken met ‘zwarte tongen’<sup>19</sup>. Dus hoewel tussen de verschillende gemeenschappen een dynamische uitwisseling aanwezig was, werden de verschillen ook niet ontkend.

---

<sup>17</sup> R. Waller 1993, p. 226-248.

<sup>18</sup> L. S. B. Leakey 1977, p. 485-491.

<sup>19</sup> C. Ambler 1988, p. 35.

## 1.2 Opkomst van de etnische identiteit

### 1.2.1 Het westerse evolutionisme

In het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw vergrootten de Britten hun controle over de regio van centraal Kenia. Ze sloten bondgenootschappen met lokale leiders die vrij vlug zouden uitmonden in een administratief apparaat waarbij een duidelijke hiërarchie aanwezig was: “This classification of chiefs was part of a larger process in which the new rulers of central Kenya sought to devise a rational administrative structure, consistent with their view of the nature of ‘primitive’ societies (Ambler 1988: 152-153).” Deze visie, bestaande uit een aantal raciale theorieën betreffende de natuur van Afrikaanse samenlevingen, was niet alleen populair bij de koloniale administratie, maar ook bij missionarissen, reizigers en wetenschappers. Een groot aantal publicaties en het ‘Universeel Congres der Rassen’ georganiseerd in 1911 bevestigden dit raciale gedachtegoed<sup>20</sup>. Volgens deze logica bevond zich binnen de grenzen van een ‘stam’ een uniform ras, met als ideale scenario gelijke fysieke kenmerken, gewoonten, taal, karakter en groepsidentiteit. Kopytoff beweert dat een dergelijke situatie in realiteit zelden of nooit voorkwam: “In Africa as elsewhere, the conjunction within a ‘tribe’ of physique, language, custom, polity, and group-identity is the rare exception rather than the rule (Kopytoff 1987: 4).” Toch werd volgens Kopytoff de term ‘stam’ door Europese ontdekkingsreizigers, koloniale ambtenaren en uiteindelijk ook antropologen toegepast op een variëteit aan groeperingen. Bij gebrek aan uniformiteit in deze groeperingen werd telkens de nadruk gelegd op één kenmerk. Dit heeft echter niet geleid tot een verandering in de connotatie van de term die een staat van eeuwigheid en onveranderlijkheid bleef oproepen<sup>21</sup>.

Het evolutionisme, waarbij stammen naast elkaar werden geplaatst op een imaginaire ladder, was de logica bij uitstek die de Britse bestuurders inzicht gaf in een realiteit die hen volledig vreemd was. Een dergelijke indeling werd noodzakelijk geacht, wilde men door het bos de bomen zien:

Ce procédé permettait aux administrateurs coloniaux – isolés au milieu des populations locales – de conserver une prise sur leurs administrés en ramenant des pratiques sociales complexes et déroutantes aux étapes, connues et confortantes, définies par l’évolutionnisme, alors ‘scientifique’. (Droz 1999: 91-92)

---

<sup>20</sup> Y. Droz 1999, p. 90.

<sup>21</sup> I. Kopytoff 1987, p. 4.

Ambler geeft aan dat het succes van de koloniale ambtenaren afhankelijk was van de mate waarin ze erin zouden slagen een politieke en commerciële orde op te richten. Dit was volgens de toen gangbare logica slechts mogelijk binnen een constellatie van afgesloten etnische districten die diepgewortelde, geïsoleerde en wederzijds vijandige stammen incorporeerden<sup>22</sup>. De rol die het christendom heeft gespeeld in dit proces van traditionele unificatie wordt duidelijk in een citaat van Inge Brinkman: “Missionary education and the Kikuyu bible inspired new literates and nationalists to write about Kikuyu culture and customs, as if variation and change had never existed (1996: 31).” Wanneer straks Jomo Kenyatta’s ontstaansmythe aan bod komt, zal de enorme impact van het geschreven woord verder worden geïllustreerd.

### 1.2.2 De dynamiek in gevaar

De dynamiek die aanwezig was in de relaties tussen de Kikuyu onderling en tussen de Kikuyu en hun burens, paste niet in het koloniale concept van raciale afscheiding. De koloniale administratie zette alles in het werk om een zo strikt mogelijke scheiding te garanderen. In 1902 werd het ‘Masai-reservaat’ officieel een gesloten district, waarbij toegang enkel werd verleend onder strikte voorwaarden<sup>23</sup>. Voor de Kikuyu werd het haast onmogelijk gemaakt om het Masai reservaat te betreden. Zij werden als een bedreiging gezien voor wat volgens de Britse ambtenaren de Masai-identiteit voorstelde. “In Masaailand, the colonial administration was imposing its own definition of what it meant to be ‘Maasai’ and energetically trying to enlist Masaai support for it, using the image of ‘the alien’ both as a threat and as something against which ‘Masaainess’ could be measured (Waller 1993: 238).” De Masai zelf bleken in eerste instantie allerm minst bezorgd om hun etnische integriteit. Het verliezen van land, noodzakelijk voor het grazen van hun vee, lag hen veel nauwer aan het hart. Maar ook hierop speelde de koloniale administratie handig in door de Masai ervan te overtuigen dat de Kikuyu wel degelijk een bedreiging vormden voor hun land.

### 1.2.3 De Afrikanen hielpen mee

Europeans believed Africans belonged to tribes, Africans built tribes to belong to<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> C. Ambler 1988, p. 153.

<sup>23</sup> R. Waller 1993, p. 226-248

<sup>24</sup> J. Iliffe (1979) geciteerd in M. Green (1990).

Uiteraard konden de kolonialen geen etnisch gevoel opleggen. Charles Ambler wijst op het belang van de lokale bevolking in het verspreiden van de koloniale idealen waardoor ze steeds meer als eigen werden ervaren: “If British policies provided the impetus for ethnic exclusivity, it was local men and women who created and refined the new concepts of tribe. For them the construction of the colonial state and economy demanded a redefinition of identity (1988: 154).” Zowel aan de zijde van de Masai als van de Kikuyu werd op zoek gegaan naar wat de ‘echte’ identiteit van respectievelijk een Masai of een Kikuyu inhield<sup>25</sup>. De Masai, wiens eigenheid binnen het evolutionaire denkkader het meest op het spel stond, speelden in op de koloniale denkbeelden en fobieën en deden er alles aan hun autonomie te verzekeren. Door naar buiten te komen als één groep werden zowel Kikuyu migranten als koloniale ambtenaren op een afstand gehouden. De Masai ontwikkelde deze formele etnische identiteit niet omdat ze dit zo graag wilden, maar omdat ze er zich onder de koloniale condities toe gedwongen voelden<sup>26</sup>. Ook al bleken de prekoloniale banden sterker dan verwacht en bleef een zekere mate van interactie bestaan, dergelijke evoluties zouden een enorme impact hebben op de verdere Keniaanse geschiedenis.

### 1.3 Het ontstaan van de Kikuyu

Er bestaan verschillende hypothesen betreffende de ontstaansgeschiedenis van de Kikuyu. Hierin kunnen twee uiteenlopende tradities worden onderscheiden<sup>27</sup>. Een eerste traditie bevat de theorieën die beweren dat de Kikuyu altijd hebben gewoond waar ze nu wonen, terwijl een tweede traditie er prat op gaat dat de Kikuyu van elders komen. Volgens Valeer Neckebrouck is de tweede traditie het meest aannemelijk aangezien ze minder flatterend is<sup>28</sup>.

De meest gekende ontstaansmythe van de Kikuyu werd in 1938 opgetekend door Jomo Kenyatta in zijn ophefmakend boek “Facing Mount Kenya”. Deze mythe behoort tot de eerste traditie, die beweert dat de Kikuyu reeds van in het begin der tijden leefden aan de voet van “Mount Kenya”. Als we Neckebrouck in zijn redenering volgen, vinden we redenen te over om Jomo Kenyatta’s ontstaansmythe op zijn minst gedeeltelijk in vraag te stellen. Voor vele Kikuyu is de mythe tot op heden een bevestiging dat ‘hun’ land, dat hen werd geschonken

---

<sup>25</sup> R. Waller 1993, p. 238.

<sup>26</sup> R. Waller 1993, p. 242.

<sup>27</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 28.

<sup>28</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 28.



door God [Ngai], hen altijd heeft toebehoord. Zonder de gehele mythe in twijfel te willen trekken, lijkt het aangewezen stil te staan bij een aantal politieke motieven die ongetwijfeld hebben meegespeeld bij het schrijven van de mythe.

### 1.3.1 De organische continuïteit tussen mythologie en politiek

Kenyatta's boek "Facing Mount Kenya" is niet onomstreden. In een voetnoot merkt Neckebrouck op dat een voldoende kritische geest wenselijk is bij het lezen van het boek<sup>29</sup>. Volgens Neckebrouck pretendeert Kenyatta het subjectieve bewustzijn van de Kikuyu te vertegenwoordigen, maar houdt hij geen rekening met de diversiteit ervan. Lang niet elke Kikuyu was zo nationalistisch ingesteld als Kenyatta. Neckebrouck stelt zich dan ook de vraag in welke mate de auteur een reflectie wilde bieden van het subjectieve bewustzijn van de Kikuyu of eerder de bedoeling had dit bewustzijn te manipuleren of zelfs te creëren. Zoals Neckebrouck aangeeft is een mythe nooit tijdloos en ontstaat ze niet in een vacuüm<sup>30</sup>. Het is dus van belang kort stil te staan bij de context waarin Kenyatta zijn mythe heeft geschreven.

Vanaf de oprichting van de Kikuyu reservaten in 1915, werden vele Kikuyu tewerkgesteld op de boerderijen van de blanke grondbezitters. Over het algemeen genomen werden deze 'squatters' in het begin relatief vrij gelaten bij het bewerken van het land. Uit schrik dat door deze lakse houding bepaalde Kikuyu hun land opnieuw zouden opeisen, werd het grondbezit in 1932 definitief vastgelegd in het voordeel van de blanke koloniale. Een Brits offensief tegen de 'squatter-economie' in 1937 versterkte alleen maar het bewustzijn bij de Kikuyu dat de gangbare situatie onaanvaardbaar was<sup>31</sup>. De mythe die Kenyatta in 1938 lanceerde, moet dus worden gezien vanuit deze context waarin de Kikuyu hun land opnieuw opeisten. Neckebrouck spreekt in dit verband van een organische continuïteit tussen de mythologie en de politiek:

Nous sommes en présence d'une manifestation de la continuité organique entre la mythologie et la politique. Ce qui à l'origine n'a probablement été qu'un chant de reconnaissance en est venu dans le contexte de l'oppression coloniale à se transformer en un instrument idéologique destiné à cimenter l'union de tous les membres de la tribu et à forger et entretenir sa résistance et sa révolte. [...] Le mythe relie la situation

<sup>29</sup> « Nous entendons seulement souligner que cette pièce du dossier du nationalisme kikuyu militant doit être abordée par l'homme de science avec une dose suffisante d'esprit critique (Neckebrouck 1978: 28). »

<sup>30</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 29.

<sup>31</sup> Y. Droz 1999, p. 263-267.

existante à un passé lointain, obscur, inaccessible et incontrôlable qui, tant par son éloignement dans le temps que par ses associations avec le surnaturel et le sacré confère au présent une validité immensément convaincante. (Neckebrouck 1978: 29)

### 1.3.2 De mythe van Jomo Kenyatta: een kritische analyse

Met de versie van Jomo Kenyatta krijgt de ontstaansmythe de canonieke vorm die vandaag gekend is door elke Kikuyu. De mythe heeft bijgevolg een belangrijke bijdrage geleverd in de creatie van een ‘imaginaire etnie’: de Kikuyu<sup>32</sup>. Deze realiteit wordt door John Lonsdale treffend verwoord wanneer hij stelt: “People did not remain but became Kikuyu (1992: 354).” Om een zicht te krijgen op de manipulaties die werden aangewend om van deze ontstaansmythe een politiek wapen te maken, is het noodzakelijk kort in te gaan op het verloop van de mythe die als volgt begint:

According to the tribal legend, we are told that in the beginning of things, when mankind started to populate the earth, the man Gikûyû, the founder of the tribe, was called by the Mogai (the Divider of the Universe), and was given as his share the land with ravines, the rivers, the forests, the game and all the gifts that the Lord of Nature (Mogai [Ngai]) bestowed on mankind. At the same time Mogai made a big mountain which he called Kere-Nyaga (Mount Kenya), as his resting-place when on inspection tour, and as a sign of his wonders. He then took the man Gikûyû to the top of the mountain of mystery, and showed him the beauty of the country that Mogai had given him. (Kenyatta 1978: 3)

Vervolgens wijst Ngai (God) Gikûyû de plaats aan waar hij zich moet vestigen. Deze plaats, Mokerwe wa Gathanga, bevindt zich in het district van Murang’a en is tegenwoordig omgebouwd tot een toeristische site. Vele Kikuyu duiden deze plaats aan als de originele thuisbasis van de Kikuyu<sup>33</sup>. In het vervolg van de mythe ontmoet Gikûyû zijn vrouw Mûûmbi. Ze krijgen negen dochters, die worden beschouwd als de stichters van de negen clans. Dankzij een goddelijke interventie verschijnen negen knappe mannen die bereid waren de dochters te huwen volgens het gangbare matriarchale systeem. Het aantal afstammelingen groeide en

<sup>32</sup> Y. Droz 1999, p. 73.

<sup>33</sup> « Aujourd’hui, les habitants montrent des ‘anciennes’ maisons, construites dans les années septante, à l’endroit même où gisaient les restes de celles de Gikûyû et de Mûûmbi soulignent-ils. L’existence des encêtres éponymes est donc considérée comme une réalité historique par certains habitants (Droz 1999: 75). »

negen clans, elk genaamd naar één van de dochters, werden gevormd<sup>34</sup>. Na verloop van tijd zouden de mannen echter revolteren tegen het despotische regime waarmee de vrouwen de mannen onderdrukten. Volgens de legende werd pas dan de traditionele patriarchale ‘Kikuyu samenleving’ een feit.

Yvan Droz maakt een aantal interessante bemerkingen die de ‘Kikuyuheid’ van Kenyatta’s versie in vraag stellen en dus steun verlenen aan de hypothese dat ondermeer politieke motieven meespeelden bij het schrijven van de mythe. Volgens Droz komt de overgang van matriarchaat naar patriarchaat slechts uiterst zelden voor in de ontstaansmythes die in het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw werden verzameld. Dit doet vermoeden dat Kenyatta een motief had voor het benadrukken van de evolutie van een matriarchaat naar een patriarchaat. Droz stelt de hypothese dat Kenyatta, beïnvloed door de evolutietheorie, de Kikuyu een grotere belangrijkheid wilde toekennen door een ‘demonstratie’ te leveren van de relatieve nabijheid van de Kikuyu met de oorsprong van de westerse beschaving<sup>35</sup>. Deze laatste was immers ook geëvolueerd uit een matriarchale samenleving. Een tweede element dat de betrouwbaarheid van de mythe in vraag stelt, betreft de opvallende gelijkenis van de mythe met het oude testament: “Les parallèles avec l’Ancien Testament sont légions dans les quelques pages que Jomo Kenyatta a rédigées sur le ‘nouveau’ mythe d’origine des Kikuyus: Adam et Eve, le don du monde à l’homme pour qu’il le peuple, le sacrifice exigé par Dieu à Moïse sur la montagne, les tribus d’Israël représentées par les filles, fondatrices des clans... (Droz 1999: 73).” Ook hier kunnen we ons dus samen met Droz vragen stellen betreffende de ‘Kikuyuheid’ van de ontstaansmythe. Bovendien is er, in tegenstelling tot andere en oudere mythes, in de gehele mythe geen sprake van de dynamiek die de lokale gemeenschappen kenmerkte. Toch is het de mythe van Kenyatta die de grootste impact heeft gehad op het ‘subjectieve bewustzijn’ van de Kikuyu.

---

<sup>34</sup> De namen van de negen clans (*muhiriga*) zijn: *Achera, Agachiku, Airimu, Ambui, Angare, Anjiru, Angui, Aithaga*, en *Aitherandu*. Soms wordt een tiende clan toegevoegd, maar men blijft er maar negen tellen. Er wordt verondersteld dat het tellen van mensen ongeluk brengt.

<sup>35</sup> Y. Droz 1999, p. 72.

## 2 MÛRAMATI ALS IDEEAAL VAN ZELFREALISATIE

### 2.1 De mûramati in de prekoloniale tijd

Het ideaal van zelfrealisatie bij de traditionele Kikuyu bestond erin nieuw land vrij te maken voor cultivatie. Wanneer door het uitbreiden van de pioniersfamilie een bepaald gebied te dicht bevolkt geraakte, werd het steeds moeilijker om te voorzien in de behoeften van de gehele familie. In dergelijke gevallen beslisten meestal de gegoedere secties van de subclan om op zoek te gaan naar nieuw te ontginnen land. Volgens Leakey had elke mannelijke Kikuyu de ambitie om zelf een subclan (*mbari*) op te richten<sup>36</sup>. Wie erin slaagde een nieuw domein (*githaka*) te cultiveren en op die manier de oprichter werd van een nieuwe *mbari*, bereikte onsterfelijkheid<sup>37</sup>. Zijn nakomelingen droegen zijn naam en waren de garantie voor het contact tussen de wereld van de levenden en die van de doden. Wie niet rijk genoeg was om ‘nieuw’ land te kopen, kon zich volgens Leakey vaak als onderpachter aansluiten bij rijkere grondbezitters. Deze onderpachters of *ahoi* hadden net dezelfde doelen voor ogen dan hun landeigenaars. Zij hoopten door hard te werken geleidelijk aan voldoende rijkdom te accumuleren om land te kopen en zodoende zelf oprichters te worden van een *mbari*<sup>38</sup>.

Bekeken vanuit een westerse context, valt de omvang van een *mbari* moeilijk in te schatten. Meestal gaat het om een geheel van vijf tot zeven generaties en telt de *mbari* 100 tot 200 personen<sup>39</sup>. Yvan Droz beschrijft de structuur van een *mbari* als volgt: « Le *mbari* est bien un groupe de descendants d’un ancêtre commun; il est aussi un groupe de groupes, car chaque unité domestique se joint aux autres pour constituer un *mbari*, bien que chacune conserve un représentant en la personne de chef de famille (Droz 1999: 120). » Deze brede familiale structuur bestond in vele gevallen niet enkel uit directe afstammelingen van eenzelfde voorouder. Mogelijkheden tot het onderverhuren aan *ahoi* en het uitvoeren van adopties zorgden ervoor dat de *mbari* geen gesloten eenheid was. Neckebrouck merkt bovendien op dat de *mbari* zich niet beperkte tot alleen de levende familieleden, maar ook de voorgaande

<sup>36</sup> L. S. B. Leakey 1977, p. 113-114. De term *mbari* wordt door J. Middleton en G. Kershaw (1965) beschreven als zijnde nog een onderverdeling van de subclan. V. Neckebrouck (1978) vertaalt de term als uitgebreide familie.

<sup>37</sup> Y. Droz 1999, p. 67-68.

<sup>38</sup> L. S. B. Leakey 1977, p. 114.

<sup>39</sup> Uitzonderingen hierop kwamen frequent voor. De landcommissie van 1932 meldt uitersten van 31 inwoners in de kleinste *mbari* tot 5000 in de grootste (J. Middleton en G. Kershaw 1965, p. 27).

generaties en deze die nog moeten komen incorporeerde<sup>40</sup>. In zijn klassieke betekenis was er in een *mbari* slechts één *mûramati* aanwezig als officiële vertegenwoordiger. Deze vorm van zelfrealisatie was dus slechts een ideaal dat bereikbaar was voor enkele individuen: « Si le *mûramati*, dans un sens restreint et à l'époque précoloniale, signifiait le représentant du *mbarî* et le gestionnaire du *gîthaka*, cela impliquait qu'un tel statut était limité à un nombre restreint d'individus (Droz 1999: 242). »

### 2.1.1 Mûramati versus mûthamaki

Voor we verder gaan is het belangrijk om een verwarring die voorkomt in de literatuur op te helderen. Vaak wordt de term *mûramati* verward met de titel van *mûthamaki*. Toch gaat het om twee statuten die fundamenteel van elkaar verschillen.

Een eerste onderscheid tussen beide concepten is dat de term *mûthamaki* meer werd geassocieerd met religieuze en juridische aspecten dan het geval was bij de *mûramati*. Meestal verkreeg de *mûthamaki* zijn gerespecteerde status door zijn ouderdom, spreekvaardigheid en beheersing van de traditie<sup>41</sup>. In tegenstelling tot de *mûramati* had zijn aanduiding dus niets te maken met geboorte of opvolging, maar met persoonlijke capaciteiten. Het was de publieke opinie of zoals Neckebrouck aangeeft, de *vox populi* van een bepaalde leeftijdsklasse die bepaalde wie in aanmerking kwam als *mûthamaki*. Het was niet ondenkbaar dat bepaalde *athamaki* (=meervoud) diensten verleenden tot ver buiten het eigen territoriaal gebied<sup>42</sup>. Bij hun aankomst in Oost-Afrika maakten de Britten dankbaar gebruik van deze *athamaki* om de lokale bevolking te mobiliseren voor het koloniale project.

Hierbij zagen de Britten echter over het hoofd dat het prestige geassocieerd met deze titel alles behalve stabiel was<sup>43</sup>. Greet Kershaw benadrukt hoe elke *mûthamaki* zijn titel kon verliezen wanneer hij zich niet even kompassioneel opstelde dan zijn status van hem verlangde: “They were expected to have sufficient land so that they could make it liberally available to ahoi; a man who refused to give *tha* [compassion] in accordance with his status

<sup>40</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 92.

<sup>41</sup> Y. Droz 1999, p. 243.

<sup>42</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 322-323.

<sup>43</sup> Neckebrouck geeft aan hoe de *mûthamaki* geen ‘chiefs’ of superieuren waren in de zin van het woord, maar eerder aanzien werden als charismatische woordvoerders: ‘Plutôt que par chef, il conviendrait de traduire le terme par porte-parole. [...] Il n'est autorisé ni à négocier ni à conclure des traités sans avoir le consentement explicite de ses pairs (Neckebrouck 1978: 323).’ Cfr. J. Middleton en G. Kershaw 1965, p.31.

would not be regarded as a *mûthamaki*<sup>44</sup>.” Het belang dat werd gehecht aan deze *tha* geeft aan dat de status meer inhield dan alleen grondbezit of rijkdom. Men werd slechts in zijn status erkend indien men zich publiekelijk als een charismatische en morele persoon bleef profileren<sup>45</sup>.

Laten we nu terugkeren naar de *mûramati* en kijken in welk opzicht deze verschilt van de *mûthamaki*. Neckebrouck geeft aan dat de *mbari* geadministreerd werd door een raad die bestond uit alle mannelijke leden die het statuut van ouderling hadden bereikt. Het hoofd van deze raad was niet de *mûthamaki* maar de *mûramati*. Het belangrijkste verschil tussen beide posities is dat de status van *mûthamaki* werd verworven, terwijl de status van *mûramati* in normale omstandigheden werd geërfd<sup>46</sup>. Kenyatta bevestigt deze gedachte wanneer hij de *mûramati* beschrijft als zijnde de oudste zoon van de overleden landeigenaar. De nieuwe *mûramati* erft met andere woorden de verantwoordelijkheid over de *githaka* (land van de *mbari*) van zijn overleden vader<sup>47</sup>. Ook Leakey omschrijft de *mûramati* als de opvolger van de originele landeigenaar, maar nuanceert de gedachte dat het *de facto* om de oudste zoon moet gaan: “Once the original owner of an estate and founder of a village died, his authority over the property passed in the normal course of events to all his male heirs jointly, and they appointed one of their number as trustee (*mûramati*) on their behalf (Leakey 1977: 14).” Volgens Leakey had de nieuwe beheerder van het land evenveel macht als de originele landeigenaar met het enige verschil dat zijn mede-erfgenamen zijn positie konden ontnemen als hij hen teleurstelde. De status van *mûramati* lijkt dus niet in alle gevallen een absoluut gegeven te zijn geweest.

### 2.1.2 De ontbinding van de *mbari*

In de loop van de 20<sup>e</sup> eeuw kreeg het ideaal van de *mûramati* een nieuwe connotatie. Met de ontbinding van de *mbari* werd de familiale structuur teruggeschroefd tot kleinere familiale verbanden. Volgens Droz werd de laatste reünie van een voltallige *mbari* gehouden aan het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw<sup>48</sup>. Deze ontbinding van de *mbari* heeft belangrijke consequenties gehad voor het statuut van de *mûramati*. “Wanneer in de prekoloniale tijd de *mûramati* de

<sup>44</sup> G. Kershaw 1997, p.81 geciteerd door Y. Droz 1999, p. 243. Cfr. V. Neckebrouck die deze gedachte bevestigt: ‘Un *mûthamaki* dont le comportement ne correspondait pas à ce qu’on attendait de lui pouvait être révoqué par la même procédure que celle qui l’avait porté à la prééminence, l’expression de la volonté populaire (1978: 323).’

<sup>45</sup> Y. Droz 1999, p. 243 en Neckebrouck 1978, p.323.

<sup>46</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 324

<sup>47</sup> J. Kenyatta 1978, p. 33.

vertegenwoordiger was van één van de tweehonderd bestaande *mbari*, werd de term nu gebruikt voor elke kleine grondbezitter die erin slaagde een vruchtbaar stukje grond te bemachtigen of te behouden (Droz 1999: 244).” Deze grond huisvestte niet meer de gehele *mbari*, maar beperkte zich tot de kleinere patrimoniale familie<sup>49</sup>. Als gevolg van deze verschuiving werd de status van de *mûramati* gedemocratiseerd. Het werd nu een ideaal dat binnen handbereik lag van elke jonge man. Gebruikelijker wijze bleef men als oudste zoon van de eerste vrouw op de ouderlijke *githaka* en erfde men de status van *mûramati*<sup>50</sup>. Voor alle andere zonen, die in principe benadeeld werden ten opzichte van hun oudere broer, was emigratie het enige alternatief<sup>51</sup>.

Volgens Droz bestaat de taak van deze ‘nieuwe’ *mûramati* erin zichzelf en zijn familie zowel sociaal als economisch te onderhouden. Hierbij is hij het liefst niet afhankelijk van de buitenwereld. In realiteit komt deze situatie zelden of nooit voor. De term refereert dan ook naar een ideaal dat vaak als beleefdheidsvorm wordt gebruikt voor mensen die het ideaal sterk benaderen<sup>52</sup>.

## 2.2 De levensdriehoek

Ondanks een aantal veranderingen in het statuut van de *mûramati* bleven drie realiteiten van fundamenteel belang. Valeer Neckebrouck (1978: 68-104) spreekt in dit verband van ‘le triangle de la vie’, wat in het vervolg vertaald zal worden als ‘levensdriehoek’. Zoals de naam al doet vermoeden is deze levensdriehoek samengesteld uit drie componenten, zijnde het land, de koe en de vrouw:

Pour le Kikuyu, le maintien et la croissance de la force vitale sont, en effet, essentiellement liés à ces trois réalités absolument primordiales, en l’absence desquelles elle est considérée comme irrémédiablement vouée à l’extinction. La terre, la vache et la femme sont *indo chia nduire*, ‘les choses qui demeurent’, *indo chia*

---

<sup>48</sup> Y. Droz 1999, p. 121.

<sup>49</sup> De patrimoniale familie komt overeen met de westerse conceptie van uitgebreide familie (grootouders, kinderen en kleinkinderen).

<sup>50</sup> Tegenwoordig zorgt de lagere leeftijd bij het krijgen van het eerste kind en de verhoogde levensverwachting ervoor dat het perspectief van *mûramati* voor de oudste kinderen te lang wordt uitgesteld, waardoor zij zich vaak genoodzaakt voelen te emigreren; zie Y. Droz 1999, p. 248-249.

<sup>51</sup> We zullen hier uitgebreid een voorbeeld van bespreken in het volgende hoofdstuk.

<sup>52</sup> Y. Droz 1999, p. 245.

*mindī na mindī*, ‘les choses demeurant dans les siècles des siècles’, c’est-à-dire les réalités dont le groupe social dépend pour assurer sa durée, sa perpétuité sur terre, la seule forme de survie que le Kikuyu connaisse et poursuive (Neckebrouck 1983, p. 339-340).

Er is geen aspect van het leven van de Kikuyu dat niet op de één of andere manier in verbinding staat met deze levensdriehoek. De essentie van de bestaansfilosofie van de Kikuyu rust op een identiteit die schippert tussen het leven langs de ene kant, de aarde, het vee en de vrouw langs de andere kant. Wanneer één van deze elementen wegvalt, dreigt het Kikuyu universum in elkaar te storten<sup>53</sup>. Dit is meteen een mogelijke verklaring waarom vele Kikuyu, met de Mau Mau als prototype, strijd leverden tegen de landonteigeningen alsof hun leven ervan af hing. Het *mûramati*-ideaal stond op het spel. Voor een beter begrip van de betekenisverschuivingen in het ideaal van de *mûramati*, is het dus van belang de levensdriehoek, bestaande uit het land, het vee en de vrouw, van naderbij te bekijken.

### 2.2.1 Het land

In de levensdriehoek is het land een primordiaal gegeven. Kenyatta overdrijft niet wanneer hij schrijft dat niets belangrijker is voor het begrijpen van de problemen van de Kikuyu dan een objectieve studie van het grondbezit<sup>54</sup>. Het belang van het land voor de Kikuyu werd in 1950 door de oude chef Koinange als volgt aangetoond: “When someone steals your ox, it is killed and roasted and eaten. One can forget. When someone steals your land, [...], one can never forget<sup>55</sup>.” Voor de traditionele Kikuyu is zijn relatie met het land de essentie van het leven zelf. De familiale lijn, die de levenden met de doden verbindt en de doden met de levenden, vindt zijn ankerpunt in het land waar de voorouders werden begraven. Neckebrouck geeft aan dat in tegenstelling tot de westerse cultuur, waarbij een strikte scheiding plaatsvindt tussen subject en object, dit onderscheid bij de Kikuyu nagenoeg niet wordt gemaakt: “L’homme s’y perçoit comme vivant en symbiose et en osmose avec la terre (1978: 90-91).” De rol van het land als mediator tussen levenden en doden wordt symbolisch uitgedrukt wanneer de Kikuyu, vooraleer zelf te drinken, eerst een kleine hoeveelheid op de grond

<sup>53</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 71.

<sup>54</sup> Kenyatta 1967, p. 34, geciteerd in Neckebrouck 1978, p. 77.

<sup>55</sup> C. G. Rosberg en J. Nottingham 1966,



sprekelt om zodoende het contact met de voorouders te onderhouden<sup>56</sup>. Voorgaande maakt begrijpelijk dat het verkopen van land, wat slechts in uitzonderlijke gevallen voorkwam, gezien werd als een aanslag op de voorouders die de enige echte eigenaars waren<sup>57</sup>. Yvan Droz beschrijft hoe tot op vandaag verschillende anekdotes bestaan waarin het verkopen van grond als een domme activiteit wordt beschreven. Wie bijvoorbeeld een stuk grond verkoopt en zich een minibus (*matatu*) aanschaf, zal moeilijk op steun kunnen rekenen wanneer hij een accident voorheeft. « Le vendeur se trouve entièrement déconsidéré par son acte irréfléchi (1999: 257). » Hieruit blijkt dat ook na de introductie van de monetaire markteconomie het land als de enige echte rijkdom werd gezien. Ngûgî wa Thiong’o beschrijft hoe iemand die veel geld of auto’s bezit, maar geen grond, nooit als een rijk persoon aanzien zal worden<sup>58</sup>. Hij is een onbekende (*ndoikaine*), is niet geliefd en wordt niet bewonderd door zijn eigen mensen<sup>59</sup>.

Voorgaande maakt duidelijk dat het land meer is dan zomaar land. De uitdrukking “*githaka ni andu*”, wat betekent, ‘het land zijn de mensen’, is hiervan een uitdrukking. Wie het land ziet, ziet een levende realiteit, ziet personen. Dit wordt duidelijk wanneer we stilstaan bij een ‘spraakverwarring’ die optreedt in het traditionele taalgebruik. Zo worden de termen *githaka* (land van *mbari*) en *ngoma* (voorouderlijke zielen) soms door elkaar gebruikt alsof ze hetzelfde betekenen. Met het concept *mbari* wordt tegelijkertijd ook vaak het land (*githaka*) bedoeld. Wanneer een Kikuyu spreekt over de toekomst van zijn familie zal hij soms onbewust terugvallen op het concept *githaka*. Dit omdat de *githaka* ook meteen verwijst naar de generaties die nog moeten komen. Het is vanuit dit perspectief dat we de Kikuyu formule “*githaka ni andu*”, ‘het land zijn de mensen’, beter kunnen begrijpen<sup>60</sup>.

Het belang van het land in het bewustzijn van de Kikuyu kreeg een vernieuwde uitdrukking met de ontstaansmythe van Kenyatta. Zijn versie van de mythe werd gelanceerd als een mythische legitimatie van wat als Kikuyu land wordt beschouwd. De mythe toont aan dat land het eerste was wat Gikûyû werd toegewezen door God [Ngai], nog voor hij een vrouw en een afstamming had gekregen. Volgens Neckebrouck heeft de procedure waarvan Kenyatta zich heeft bediend, ertoe geleid dat de verschillende historische ontstaansverhalen

<sup>56</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 89.

<sup>57</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 87.

<sup>58</sup> J. Ngûgî 1964, geciteerd in Neckebrouck 1978.

<sup>59</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 77.

<sup>60</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 91-92.

werden geëlimineerd in het voordeel van één mythe met weliswaar een antropologische waarheid. De historische elementen die voorkomen in de mythe, werden op deze manier getransformeerd tot enige en totale historische waarheid<sup>61</sup>. Door deze manipulatie heeft Kenyatta ingespeeld op een gevoeligheid die al sterk aanwezig was bij de Kikuyu: de intieme betrokkenheid van de Kikuyu met het land.

### 2.2.2 Het vee

De rol van het vee krijgt in de Kikuyu samenleving enkel betekenis in de context van de bredere culturele structuur van de levensdriehoek. Bij de Kikuyu is er geen sprake van een systeem dat gebaseerd is op de koe, zoals bij de Masai, maar is het land de basis van alle leven. Dit blijkt ondermeer uit het dieet dat essentieel vegetarisch is en waarbij groot vee slechts in extreme gevallen van hongersnood of droogte op het menu staan. Melk, noch vlees maakt deel uit van het dagelijkse voedsel van de traditionele Kikuyu. De betekenis van de koe bestaat volgens Neckebrouck essentieel uit zijn reservewaarde die het vervult binnen de levensdriehoek<sup>62</sup>. Het feit dat de koe deel uitmaakt van de levensdriehoek, betekent dat ze uitwisselbaar is met land of met vrouwen. Ze wordt dus niet gegeerd om zichzelf, zoals bij de Masai, maar omwille van haar capaciteit als uitwisselbaar goed. « Elle est la villa somptueuse ou la voiture de luxe du riche Européen ou Américain, à cette différence près que pour l'Occidental ces objets appartiennent entièrement au domaine de l' « avoir », tandis que pour le Kikuyu la vache se trouve intégrée à la sphère du dynamisme de la vie et de la force vitale (Neckebrouck 1978: 95). » Tegenwoordig vinden we deze betekenis nog steeds terug bij het schenken van de thee. Een huis zonder melk en dus zonder thee is een armoedig huis en zal om die reden geen bezoek kunnen ontvangen.

Zéér eigenaardig is de rol van het kleinvee. Langs de ene kant kan ze evengoed uitgewisseld worden tegen land, kleinvee of vrouwen. Langs de andere kant maakt ze geen deel uit van het levenscircuit van de levensdriehoek. Volgens Neckebrouck vormt het kleinvee geen substituuat voor de koe en vertegenwoordigt ze eerder een onafhankelijke waarde die te vergelijken valt met geld in de westerse samenleving: een middel van uitwisseling en kapitaalvorming<sup>63</sup>. Deze pragmatische functie doet echter niets af van de cruciale rol die geiten en schapen vervullen bij tal van rituelen en offergaven.

---

<sup>61</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 81.

<sup>62</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 78.

<sup>63</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 96.

### 2.2.3 De vrouw

De vrouw ‘dankt’ haar plaats in de levensdriehoek grotendeels als gevolg van haar functie tot het baren van kinderen. Ze voedt dus niet alleen letterlijk haar eigen familie door het bereiden van voedsel, maar ook figuurlijk door te voorzien in nakomelingen. « La progéniture assure l’enrichissement et le renforcement de la vitalité de la famille, du lignage, du clan (Neckebrouck 1978: 97). »

Neckebrouck onderstreept de wederzijdse afhankelijkheid die bestaat tussen de levenden en de doden. Concluderend kunnen we stellen dat beiden elkaar nodig hebben om te ‘overleven’. De levenden kunnen rekenen op de tussenkomst van de doden, terwijl de doden hun bestaan danken aan de levenden. Een verwantschapslijn die sterft op aarde, sterft ook als niet-aardse realiteit<sup>64</sup>. Elke hoop op leven gaat verloren wanneer deze toekomst in gevaar komt. Samen met het land functioneert de vrouw (door haar capaciteit tot het baren van kinderen) als levensnoodzakelijke mediator tussen het hier en het hiernamaals. Via de vrouw verzekert de man zijn toekomst als voorouder. Een onvruchtbare vrouw brengt de continuïteit tussen leven en dood in gevaar en zal dus in de meeste gevallen teruggestuurd worden naar haar familie.

Het fundamentele belang van de vrouw komt ook nog op de voorgrond op een ander domein. Niet alleen verkrijgt de man een positie als voorouder via de vrouw, ook het bezit van land verloopt via de vrouw om. Bij elke vrouw die een jonge man huwt, wordt hem een stuk van de voorouderlijke grond toegewezen of is hij gemachtigd op zoek te gaan naar een nieuw domein. Zijn mannelijke kinderen zullen bij zijn dood de grond verdelen waarvan hun moeder het vruchtgebruik heeft. De vrouw dient met andere woorden niet alleen als mediator tussen de levenden en de doden, haar komst in de familie van de man zorgt er ook voor dat de voorouderlijke grond binnen de mannelijke afstammingslijn blijft. Neckebrouck trekt het volgende besluit: « En donnant la vie à des enfants et en leur laissant le sol ancestrale, la femme garantit le maintien de la force vitale de la famille aussi bien sur terre que de l’autre côté de la barrière de la vie (1978: 100). » De vrouw is met ander woorden bron van fysisch en spiritueel leven.

Net zoals de vrouw essentieel is in de levensdriehoek en dus voor het leven in het algemeen, is ze ook problematisch. Haar menszijn verdraagt niet dat ze gereduceerd wordt tot een uitwisselbaar goed. Haar bewustzijn verzet zich tegen haar symbolische karakter dat steeds verwijst naar iets buiten zichzelf. Ze wil niet enkel de ‘rijkdom’ zijn van haar vader of het uithangbord van de macht van haar man. Ze wil niet alleen ‘vruchtbaarheid’ zijn en ten

<sup>64</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 98.

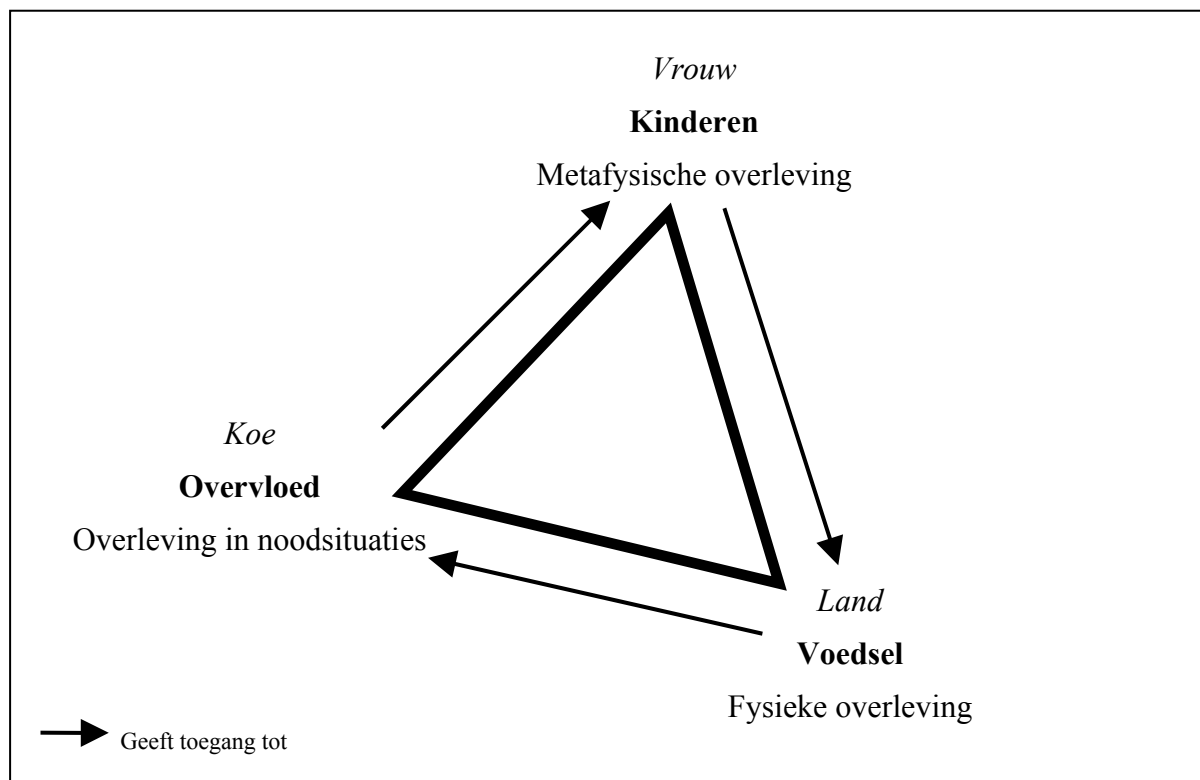
dienste staan van de voorspoedigheid van het huis, de familie en de clan. Ze wil niet geprezen worden voor wat ze doet, maar voor wie ze is. Kortom, haar menszijn maakt dat ze de levensdriehoek overstijgt. De ambigue positie van de vrouw, die langs de ene kant een onmisbare functie vervult binnen de levensdriehoek en langs de andere kant haar grootste bedreiging vormt, doet dienst als gewetensonderzoek voor de man. Zowel haar protest als haar stilzwijgen spelen in op een schuldgevoel dat inherent aanwezig is bij elke Kikuyu man. Deze laatste probeert hieraan te ontsnappen door terug te vallen op de mythologie die de huidige stand van zaken legitimeert<sup>65</sup>. Kenyatta's mythe levert immers het 'bewijs' dat een matriarchale samenleving onvermijdelijk leidt tot vrouwelijke tirannie.

#### **2.2.4 Het land, de koe en de vrouw: een schema**

Geen enkele realiteit en al zeker niet een cultureel complex is reduceerbaar tot een paar lijnen en een paar woorden. Langs de andere kant biedt een schema overzicht, waar we anders in een eindeloze hoeveelheid details blijven steken. In Figuur 2 op de volgende pagina wordt de levensdriehoek van de Kikuyu schematisch weergegeven.

---

<sup>65</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 100-104.



Volgens Valeer Neckebrouck (1978)

*Figuur 2: Levensdriehoek van de Kikuyu*

Elke hoek van de driehoek representeert drie niveaus die goed van elkaar moeten worden onderscheiden: de materiële “goederen” (schuin), de fundamentele “goederen” (dik) en de potentiële “goederen” (roman)<sup>66</sup>. Iedere hoek doet beroep op de volgende: zo is het land een noodzakelijke voorwaarde voor het houden van koeien. De koe maakt deel uit van de bruidsprijs en is dus noodzakelijk voor het verkrijgen van vrouwen. De vrouw op haar beurt maakt de toegang tot vruchtbaar land mogelijk, dit omdat haar schoonvader slechts grond toekent aan zijn zoon wanneer deze trouwt.

Het belang van de materiële “goederen” wordt duidelijk wanneer we kijken naar het tweede niveau: de fundamentele “goederen” (dik). Zonder het eerste niveau is er ook geen tweede. Zo zet de vrouw kinderen op de wereld, brengt de koe overvloed in de vorm van melk en vlees en zorgt het land voor voedsel. De ontologische gelijkheid tussen het land, de koe en de vrouw voor de Kikuyu blijkt wanneer onvruchtbaarheid optreedt. Voor alle drie geldt dat ze in een dergelijk geval niet echt als land, koe of vrouw worden gezien. Droz geeft aan dat land dat ongeschikt is voor agricultuur wordt verlaten en herverkocht. Een onvruchtbare koe

<sup>66</sup> Y. Droz 1999, p. 250-251.

wordt geveld en verorberd tijdens een feest, terwijl een vrouw die geen kinderen op de wereld zet een groot risico loopt om teruggestuurd te worden naar haar familie<sup>67</sup>:

It's important to bear children. If you don't, you'll be exposed out because you don't have a child. So she will stay in a very bad life<sup>68</sup>.

Het derde niveau, de potentiële “goederen” (roman), vormt de bestaansreden van de eerste twee niveaus: het land verzekert door zijn voedsel de fysieke overleving; het vee verzekert overleving in rampsituaties door zijn capaciteit tot overleven bij droogte en bij uitbarsting van ziekten; de kinderen verzekeren door hun offergaven en hun afstammelingen het metafysische leven van de eigen naam en van het voortbestaan van de familie<sup>69</sup>.

Voorgaande maakt duidelijk dat de drie componenten onlosmakelijk zijn verbonden met elkaar. Bij afwezigheid van één van de drie zakt de bestaansfilosofie van de Kikuyu als een pudding in elkaar. Dit verklaart meteen de wankelende positie van de levensdriehoek.

## **2.3 Het begin van het einde?**

Het ideaal van de *mûramati*, zoals het tot nu toe werd geschetst, werd met de komst van de blanken sterk op proef gesteld. Het ontginnen van nieuwe grond als noodzakelijke vereiste en essentie van de Kikuyu identiteit werd hoe langer hoe meer problematisch. De weg waarlangs jonge mannen zich konden realiseren, werd niet alleen figuurlijk, maar ook letterlijk gebarricadeerd. Grenzen werden gesloten en het toe-eigenen van grond onmogelijk gemaakt. Een crisis is in de maak!

### **2.3.1 De komst van de koloniale**

De koloniale kwamen maar mondjesmaat toe om hun geluk te proeven in het nieuwe protectoraat. In 1902 waren er nog altijd niet meer dan een dertigtal Europeanen. C. Eliot die destijds aan het hoofd stond van het protectoraat liet echter geen twijfel bestaan over zijn ideeën en intenties:

---

<sup>67</sup> Y. Droz 1999, p. 251.

<sup>68</sup> Interview met Joshua Njoroge Young, 32 jaar (2003).

<sup>69</sup> Y. Droz 1999, p. 251.

« L' intérieur du Protectorat est un pays de l'homme blanc, [...] nous pouvons faire ce que nous voulons<sup>70</sup>. »

Zijn grote droom was het installeren van een autonome economische activiteit waardoor de banden met de Engelse Kroon overbodig zouden worden. Eliot deed de vaststelling dat de inlandse bevolking hiertoe niet in staat was. Zij produceerden amper genoeg om tegemoet te komen aan hun eigen behoeften. Bovendien, zo beweerde hij, was de idee van het produceren van een surplus vreemd aan hun mentaliteit. Om zijn doelen van een Europese economische activiteit alsnog te verwezenlijken, werd voornamelijk beroep gedaan op ontevreden Zuid-Afrikaanse kolonialen<sup>71</sup>, al volgden niet veel later kolonialen uit alle uithoeken van de wereld, in het bijzonder uit Groot-Brittannië<sup>72</sup>. Leakey geeft aan dat zij het als een evidentie beschouwden dat het 'nieuwe' land hen toebehoorde<sup>73</sup>. Een pijnlijke vergissing zo zou de tijd uitwijzen. Men was zich niet bewust van de intieme relatie tussen de Kikuyu en het land waarop zij leefden.

De streken van Kiambu en Limuru, ten noorden van het groeiende Nairobi, waren vanwege hun ideale klimaat uiterst geschikt voor landbouw. Dun bevolkt als ze waren, vormde de toe-eigening van deze gronden nauwelijks een gewetensprobleem voor de kolonialen. Bovendien was men ervan overtuigd dat privé-bezit niet voorkwam in Afrika.

In eerste instantie werd nog persoonlijk onderhandeld met de oorspronkelijke eigenaars, al geeft Neckebrouck aan dat de meeste Kikuyu zich waarschijnlijk niet bewust waren dat ze hun land effectief verkochten<sup>74</sup>. Dit blijkt uit het feit dat ze het gekregen geld van de Europeanen weggooiden of het beschouwden als een instrument van zwarte magie. Vanuit het oogpunt van de Kikuyu werden deze transacties dus niet gezien als het verwisselen van eigendomsrecht, maar wel als een vraag van de Europeaan om zich als *ahoi* te vestigen op hun domeinen. Van verkoop kon voor de Kikuyu geen sprake zijn, omdat geen van de drie traditionele voorwaarden noodzakelijk voor het verkopen van land waren vervuld; er vond geen wederzijdse adoptie plaats tussen de kopers en verkopers; er werd geen afbakeningsceremonie gehouden; noch is het waarschijnlijk dat alle volwassen en mannelijke

<sup>70</sup> C. Eliot 1905, geciteerd in V. Neckebrouck 1978, p. 118.

<sup>71</sup> Deze waren ontevreden over de situatie in hun land als gevolg van de oorlog met de Boeren (1899-1902).

<sup>72</sup> V. Neckebrouck 1978, 119-120.

<sup>73</sup> L. S. B. Leakey 1952, p. 64.

<sup>74</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 120.

leden van de *mbari* bij de transacties aanwezig waren<sup>75</sup>. Voor de Britten echter waren de onderhandelingen helemaal rechtsgeldig. Ze lagen bovendien in de lijn van het aanmoedigingsbeleid dat kolonialen wilde lokken door middel van land. Volgens Neckebrouck kwamen op die manier in drie jaar tijd (van 1903 tot 1906) 60000 aren grond van de Kikuyu in de handen van de kolonialen<sup>76</sup>.

De Kikuyu waren zich dus initieel niet bewust van de ernst waarmee de blanken de onderhandelingen voerden. Gedacht werd dat deze hun land van herkomst snel zouden missen. Leakey die de landonteigeningen als kind meemaakte, verwoordt deze gedachte als volgt: “In my boyhood days, at the time of the alienations, I do not think that any Kikuyu who had been dispossessed of his land to make room for European settlers ever believed that it was more than a temporary affair (1954: 66-67).” Een Kikuyu spreekwoord zegt, ‘*Mugeni ni ruui*’, wat betekent, ‘de vreemdeling komt voorbij als een rivier’. Jaren later werd duidelijk dat het spreekwoord niet opging voor de blanke man. Deze kreeg geen heimwee, integendeel, steeds meer voelde hij zich thuis in deze nieuwe wereld ‘waar hij mocht doen wat hij wilde’.

Wat de kolonialen over het hoofd hadden gezien bij de toe-eigening van de gronden was dat aan het eind van de 19<sup>de</sup> eeuw hele stukken land massaal waren verlaten als gevolg van de “Grote Droogte”<sup>77</sup>. Wanneer deze vluchtelingen na de Eerste Wereldoorlog terugkwamen van hun tijdelijk onderkomen bij familie of vrienden in koeler gelegen gebieden, ontdekten zij tot hun grote verbazing dat hun land was ingenomen door blanke kolonialen<sup>78</sup>.

### 2.3.2 Het sluiten van de grens

In diezelfde periode (1915) kwam het hele gebied officieel onder voogdij van de Engelse Kroon. Een systeem van reservaten werd ingevoerd waarbij precieze grenzen werden vastgelegd<sup>79</sup>. In theorie werd deze maatregel ingevoerd om de gemoederen onder de Kikuyu te bedaren. Door het oprichten van reservaten werden de steeds meer ontevreden Kikuyu beschermd tegen de expansiedrang van de complexloze kolonialen. Deze laatste kregen de ‘White Highlands’ toegewezen; een uitgebreid en vruchtbaar gebied dat zich uitstrekt ten

<sup>75</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 120-121.

<sup>76</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 121.

<sup>77</sup> C. Ambler (1987) voor een uitgebreide bespreking.

<sup>78</sup> Zie o.a. Droz, (1999), Leakey (1954), Neckebrouck (1978).

<sup>79</sup> Zie o.a. Droz (1999), Green (1990), Neckebrouck (1978), Sandgren (1989).



westen van Nairobi, langs de Rift Valley<sup>80</sup>. In de praktijk waren de Kikuyu reservaten een logisch gevolg van de Europese ‘stammenfilosofie’ en maakten ze elke geografische expansie van de Kikuyu structureel onmogelijk. De reservaten geraakten al snel overvol waardoor vele onderpachters (*ahoi*) landloos werden. Wat op papier een toegeving was, maakte een einde aan het traditionele model van zelfrealisatie waarbij de ontginning van nieuwe grond centraal stond.

Een wat mager alternatief voor het traditionele model van zelfrealisatie was het ‘squatter’ bestaan. Hierbij werden naar Zuid-Afrikaans voorbeeld een groeiende groep landloze Kikuyu tewerkgesteld als *ahoi* op de blanke boerderijen van de White Highlands. Zoals blijkt uit een verklaring van S. Solly hadden de Europeanen grote nood aan werkkrachten op hun landerijen waar het te warm was om blanken te laten werken<sup>81</sup>. De extreem lage lonen of het kleine stukje grond dat de squatters ter beschikking werden gesteld zorgden ervoor dat slechts weinig Kikuyu zich geroepen voelden hun reservaat te verlaten en hun relatieve onafhankelijkheid prijs te geven. Deze weigerachtigheid werd door de koloniale opgevat als een passieve weerstand tegen de civilisatie. Om deze evolutie tegen te gaan, wilde men een wet installeren die het toestond de autochtone bevolking te dwingen tot het bewerken van hun land<sup>82</sup>. Deze wet is er nooit gekomen, wat niet verhinderde dat op verschillende manieren druk werd uitgeoefend op de autochtone bevolking. Neckebrouck geeft aan hoe voornamelijk de introductie van courant geld deze functie vervulde<sup>83</sup>. De steeds hogere levenskost, in de hand gewerkt door de heffing van belastingen per hoofd (poll tax) en per hut (hut tax), maakte dat vele Kikuyu gedwongen werden het reservaat te verlaten om als squatter te gaan werken in de White Highlands<sup>84</sup>. Een andere methode die werd gehanteerd om voldoende werkkrachten te mobiliseren, was het verbod voor Afrikanen tot het produceren van commerciële gewassen zoals koffie en thee. Als gevolg van deze maatregel werd het onmogelijk een eigen inkomen

---

<sup>80</sup> M. Green 1990, p. 70.

<sup>81</sup> G. Solly geciteerd door V. Neckebroek (1978), p. 123. Neckebrouck is van mening dat een dergelijke verklaring alleen maar een lach opwekken bij diegenen die het klimaat kennen van de hoogplateaus en de Rift Valley.

<sup>82</sup> Een dergelijke wet was reeds van toepassing bij publieke werken.

<sup>83</sup> V. Neckebrouck 1978, p.125-126.

<sup>84</sup> Elke niet getrouwde man vanaf 16 jaar was verplicht tot het betalen van de poll tax, terwijl elke getrouwde man getaxeerd werd op alle hutten onder zijn bevoegdheid (hut tax). In het polygame systeem van de Kikuyu had elke getrouwde vrouw haar eigen hut. Onder de invloed van deze nieuwe wetgeving zal deze gewoonte steeds meer verdwijnen.

te verwerven waardoor voor velen het werk op Europese boerderijen als enige alternatief overbleef.

Droz beschrijft het werken als squatter op Europese landerijen niet enkel in negatieve termen. Volgens deze auteur zagen de meeste Kikuyu het bestaan als squatter als een nieuw perspectief van zelfrealisatie dat niet erg veel verschilde van hun voorouders<sup>85</sup>. Een verklaring voor deze positievere versie ligt in het feit dat tot in de jaren dertig bepaalde (groot)grondbezitters een zekere vrijheid lieten aan hun squatters. Bepaalde landeigenaars, vaak oude officieren op rust, kenden niet eens het aantal squatters dat tewerkgesteld was op hun land<sup>86</sup>.

### 2.3.3 Een crisis is in de maak

Zoals blijkt uit de beschrijving van Droz waren de omstandigheden niet voor alle Kikuyu even problematisch. Toch luidde de Eerste Wereldoorlog een periode van verdere verbittering in bij een groot deel van de autochtone bevolking. Verschillende tragedies volgden elkaar in snel tempo op. Wie zowel de gedwongen mobilisatie naar het front van Duits Oost-Afrika als de hongersnood juist na de oorlog overleefde, was niet alleen wanhopiger geworden, maar had ook ervaring opgedaan om een meer dwingende kritiek te leveren op de koloniale heerschappij. Hierbij kwam dat een regeringsproject het aanwezige aantal kolonials wilden verdubbelen door Britse soldaten grond aan te bieden door middel van het *Soldiers Settlement Scheme* (SSS). Deze politiek had tot gevolg dat de Kikuyu reservaten verkleind werden in het voordeel van de soldaten. Hiermee werd meteen de illusie van relatieve autonomie in de reservaten doorprikt<sup>87</sup>.

Het invoeren van de *kipande* in 1918 heeft de groeiende frustratie alleen nog maar versterkt<sup>88</sup>. Elke squatter werd vanaf nu verplicht de *kipande*, een soort paspoort, rond zijn hals te dragen. Hierop werden door de werkgever allerlei gegevens betreffende de squatter genoteerd. Deze maatregel, die zijn effectiviteit al had bewezen in Zuid-Afrika, was een nieuwe manier om het steeds grotere tekort aan werkkrachten te verhelpen zonder de lonen te moeten verhogen of de werkcondities te verbeteren. Zowel Neckebrouck als Sandgren geven

<sup>85</sup> Y. Droz 1999, p. 263-264.

<sup>86</sup> Er is echter voldoende bewijs voor handen om aan te nemen dat het squatter bestaan, meer dan een vorm van zelfrealisatie, gepercipieerd werd als een noodzakelijk kwaad.

<sup>87</sup> Zie V. Neckebrouck 1978, p. 128-132. Ook individuele Europeanen en de missies waren niet te beroerd om stukken land van het al overbevolkte reservaat af te snoepen. Zie: D. P. Sandgren (1989).

<sup>88</sup> Zie o.a Droz (1999), Lonsdale (1992), Neckebrouck (1978), Sandgren (1989).

aan dat de Europeanen zich nooit hebben gerealiseerd hoe diep de *kipande* het Afrikaanse bewustzijn heeft gekwetst. Als gevangenen van de Europeanen voelden ze zich behandeld als dieren: “The humiliation of such a law was certainly felt by the Kikuyu who called the registration certificate a *kipande* or goat’s bell, the implication being that they were treated like animals (Sandgren 1989: 35).”

Het protectoraat, dat in 1920 een kolonie werd, kreeg steeds meer kritiek te verwerken. Met de emblematische figuur Harry Thuku aan het hoofd kreeg deze kritiek een uitlaatklep. Bij zijn opsluiting in 1922 ontstond de eerste georganiseerde volksofstand die meteen bloedig werd onderdrukt:

This in fact increased the resentment and hatred between British and Kikuyu, because it was a very bloody action against innocent people who were not armed. People started seeing British in their true colours, that they were not friends but enemies. They started thinking, what next<sup>89</sup>?

Na het “Thuku-incident” kwam er op politiek vlak een tijdelijke terugval, maar het protest verminderde in geen geval. Verschillende *athomi* (= ‘lezers’ of ‘bekeerlingen’) die hoe langer hoe meer een subelite gingen vormen, gebruikten hun pas opgedane kennis uit de missiescholen om zich te organiseren tegen de koloniale heerschappij<sup>90</sup>. Hieruit ontstond de Kikuyu Central Association (KCA), een politieke organisatie met als belangrijkste objectief het terugvragen van het gestolen land<sup>91</sup>. Ter bekrachtiging van deze eis werd ondermeer Jomo Kenyatta naar Engeland gestuurd<sup>92</sup>.

Samenvattend kunnen we stellen dat vanaf de eerste jaren van de kolonisatie systematisch grenzen werden aangebracht. De Kikuyu werden teruggedrongen in reservaten waardoor een einde werd gemaakt aan het traditionele samenlevingsmodel. De jongeren zagen de

---

<sup>89</sup> Interview met Peter Kihara Young, 68 jaar (2003). Kihara sloot zich als 18-jarige aan bij de Mau Mau verzetsbeweging. Na de Onafhankelijkheid in 1963 was hij samen met Oginga Odinga één van de grote bezielers van het verzet tegen de (informele) éénpartijstaat. Zowel onder de Britten als later onder President Kenyatta en Moi bracht hij vele jaren door in de gevangenis. Pas recent (2002) brengt hij zijn verhaal vrijuit zonder risico op gevangenneming.

<sup>90</sup> Deze *athomi* waren zeker niet onverdeeld. Het duurde niet lang vooraleer meer gematigde loyalisten zich onderscheidden van de nationalistische militanten. In 1932 werd de Kikuyu Loyal Patriots opgericht die zich uitdrukkelijk distantieerde van de Kikuyu Central Association om haar loyaliteit aan de regering duidelijk te maken. Zie Rosberg en Nottingham (1966) voor een uitgebreide analyse.

<sup>91</sup> C. G. Rosberg en J. Nottingham 1966, p. 94.

<sup>92</sup> Voor meer details over concrete doelen en verwezenlijkingen van de KCA, zie o.a. Bourmaud (1988), Droz (1999), Lonsdale (1992), Neckebrouck (1978), Rosberg en Nottingham (1966).

mogelijkheden om de verschillende etappes naar zelfrealisatie te doorlopen steeds zeldzamer worden. Het *mûramati*-ideaal en het al precaire evenwicht van de levensdriehoek werden steeds meer uit balans gebracht. Het bestaan als squatter leek in eerste instantie een alternatief te bieden, al duurde het niet lang vooraleer de *kipande* het tegendeel zou bewijzen. Weerstand was niet alleen voelbaar, maar werd ook zichtbaar. Met het ontstaan van de KCA vond ze ook politieke weerklank. Toch is dit niet het trieste einde van het ideaal van de *mûramati*. Nieuwe mogelijkheden, zowel in de oppositie als in het kamp van de loyalisten, boden zich aan om zichzelf en zijn familie te voorzien van een respectabele socio-economische status. Waar in het traditionele ideaal de geografische migratie centraal stond, vindt zich een verschuiving plaats naar een ideaal waarbij de sociale migratie deze functie overneemt<sup>93</sup>. Het ‘blanke mysterie’ van lezen en schrijven, onlosmakelijk verbonden met de missionarissen, zal hierbij een centrale rol vervullen.

---

<sup>93</sup> Deze redenering is terug te vinden in het werk van Y. Droz (1999).

### 3 NIEUWE WEGEN, NIEUWE KANSEN, NIEUWE CONFLICTEN

#### 3.1 De mûthomi als nieuwe mûramati

“Vanaf het tweede kwart van de 20<sup>e</sup> eeuw openen zich drie nieuwe domeinen voor de ondernemende Kikuyu: de school, het werk en de politiek (Droz 1999: 293).” Net op het moment dat de geografische grens het traditionele migratieschema in diskrediet brengt, steekt een nieuw model van zelfrealisatie de kop op: de sociale migratie. De strijd om een respectabele positie op de maatschappelijke ladder kon vanaf nu volop losbarsten. Wie tot voor kort, vanwege diverse redenen, niet in aanmerking kwam voor het ideaal van *mûramati*, staat nu vaak in de voorste gelederen op zoek naar een nieuwe kans tot zelfrealisatie. Nieuwe wegen leiden tot nieuwe kansen. We zullen echter ook zien hoe deze nieuwe kansen, aangeboden door de missies en het onderwijs, zullen leiden tot de desintegratie van de sociale reproductie van de Kikuyu. Relatiepatronen tussen jongeren en ouderen, tussen mannen en vrouwen worden niet meer gerespecteerd, waardoor elke *mbari* iets weg heeft van een tikkende tijdbom. Binnen dezelfde compound leven zowel niet-bekeerden als christenen van allerlei strekkingen, loyalisten aan de koloniale en Kikuyu militanten. Hierdoor verliezen familiereünies hun organiserende functie bij maatschappelijke beslissingen. Kortom, de sociale organisatie verliest elke vorm van structuur en levert zich over aan een uitdagende, maar onzekere toekomst.

##### 3.1.1 De missies en de bekering tot het christendom

Etre affilié à une Mission était donc la condition sine qua non pour réussir dans le monde colonial. (Droz 1999: 300)

De religieuze pluraliteit die de Britse kolonie kenmerkte, is gedeeltelijk het gevolg van een bonte mengeling van geïmporteerde missiekerken. Zowel Italiaanse, Franse en Ierse katholieken, als Engelse anglicanen, Schotse presbyterianen en Amerikaanse baptisten waren van de partij<sup>94</sup>. Tot voor de Eerste Wereldoorlog werden nochtans weinig zieltjes gewonnen. Een Commissaris van het district Kiambu geeft in 1912 aan dat de missies niet populair zijn bij de Kikuyu. Een nieuw spreekwoord bevestigt deze vaststelling: “*Gutira mubea na muthungu*” wat zoveel wil zeggen als, er is geen verschil tussen de missionaris en de

<sup>94</sup> J. Lonsdale 1999, p. 206.

koloniaal<sup>95</sup>. Men stond ook weigerachtig ten aanzien van het door hen aangeboden onderwijs. De ouderen beseften maar al te goed het gevaar van het westerse onderwijs voor de traditie en hun autoriteit en hielden hun kinderen wijselijk uit de buurt van de missionarissen. In eerste instantie was er dus geen sprake van een ‘kolonisatie van de geest’<sup>96</sup>.

Wanneer duidelijk werd dat de Europeanen niet zomaar voorbijgangers waren en de sociale transformaties teveel druk uitoefenden op het traditionele samenlevingsmodel, veranderde de houding van de Kikuyu en namen de bekeringen in snel tempo toe. Neckebrouck geeft aan hoe het besef groeide dat deze indringer niet bevochten kon worden met de speer. Wilden ze zich kunnen meten met de blanken, of zelfs sterker worden, moesten ze in de eerste plaats toegang krijgen tot diens bronnen van macht. Alles wat afkomstig was uit het westen kwam hiervoor in aanmerking en prikkelde de nieuwsgierigheid van de Kikuyu. Al werd snel duidelijk dat het geheim bij uitstek van de blanke zijn vermogen was om te “praten met het papier” (*koalia na karatathi*)<sup>97</sup>. Voor lange tijd waren de missieposten met hun bijbehorende scholen de enige plaatsen waar deze kunst kon worden geleerd. Als aangetrokken tot een magneet zouden voornamelijk jongeren zich massaal bekeren tot het christendom. De jaarlijkse verkoop van bijbels ging in deze periode (1915-1916) omhoog van 755 tot 10 000<sup>98</sup>.

Buiten de fascinatie voor het lezen en schrijven zijn er een aantal andere factoren die bijgedragen hebben tot de massale bekering ten tijde van de Eerste Wereldoorlog. Zo zagen niet-christenen met lede ogen aan hoe de meeste *athomi* gedurende hun verblijf op de missieposten werden vrijgesteld van de verplichte publieke arbeid<sup>99</sup>. Ook werden deze *athomi* in eerste instantie niet gerekruteerd voor de draagcorpsen in de oorlog met Duits Oost-Afrika<sup>100</sup>. Pas wanneer de noodzaak zich voordeed werden aparte missie draagcorpsen opgericht die, zoals Lonsdale treffend verwoordt, een aparte bescherming genoten: “Almost all returned alive, in striking contrast to the tens of thousands of unlettered porters who did not have the prophylactic protection of scripture in their kit (Lonsdale 1999: 213).”

---

<sup>95</sup> V. Neckebrouck 1978, p.151.

<sup>96</sup> J. Lonsdale 1999, p. 209.

<sup>97</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 157.

<sup>98</sup> J. Lonsdale 1999, p. 213.

<sup>99</sup> Elke Kikuyu werd verplicht minstens 24 dagen per jaar onbetaalde arbeid te verrichten voor de koloniale regering.

<sup>100</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 38-40.

Geleidelijk aan groeide het idee dat *athomi* behoorden tot de missionarissen en dus buiten de bevoegdheid vielen van de lokale chefs. Jonge mensen die vonden dat ze onjuist behandeld werden, hetzij door de koloniale autoriteit, hetzij door de traditionele samenleving, zochten steeds meer hun toevlucht tot de missieposten<sup>101</sup>. Toch waren het volgens Neckebrouck vooral de materiële voordelen die vele jongeren overhaald hebben om zich aan te sluiten bij een missieorde:

C'est la conviction que la religion d'une part, puissance matérielle et richesse économique d'autre part, sont indissociables qui explique, à cette époque [1920], l'intérêt des Kikuyu pour le christianisme et leur entrée massive dans les différentes églises chrétiennes travaillant sur leur territoire. (1978: 162)

Bovendien was de relatie van afhankelijkheid met de missieposten niet erg verschillend dan de relatie die men al kende als squatter met de blanke eigenaars in de White Highlands<sup>102</sup>. Vaak werden op het grote missiedomein stukjes grond ter beschikking gesteld van de *athomi*, waardoor de gelijkenis nog treffender werd<sup>103</sup>. Wel was de breuk met de uitgebreide familie ten gevolge van een bekering een stuk radicaler.

Een dieperliggende verklaring voor de massale bekering tot het christendom vinden we terug in de Kikuyu traditie van symbolische migratie. Neckebrouck beschrijft hoe het gebruikelijk was dat een bepaalde persoon of zelfs een hele familie bij een opeenvolging van catastrofes overging tot deze mystieke vorm van migratie. De symbolische migratie kon net zoals de reële migratie als effect hebben dat men van culturele identiteit veranderde. Zo kon men als Kikuyu bijvoorbeeld de Kikuyu-ukabi<sup>104</sup> identiteit aannemen, ook al bleef men geografisch gezien op dezelfde plaats<sup>105</sup>. Deze mystieke ervaring van vernieuwing waarbij symbolische verwijzingen een centrale plaats innamen, vond men ook terug bij de missies. Men hoopte dat een aanpassing van rituelen en ceremonies een einde zou brengen aan een periode van onheil waarop de oude religie geen antwoord leek te bieden.

---

<sup>101</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 40.

<sup>102</sup> Y. Droz 1999, p. 295.

<sup>103</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 38.

<sup>104</sup> De kikuyu bestonden uit twee helften of 'moieties', de 'zuivere' Kikuyu-karing'a en de Kikuyu-ukabi die meer verwant waren met de Masai.

<sup>105</sup> V. Neckebrouck 1978, p. 317.

### 3.1.2 Het onderwijs

Many Kikuyu were motivated to become literate because they wanted to become interpreters, tax collectors and other government employees. (Sandgren 1989: 39)

De sterke verwevenheid tussen de missie en het onderwijs wordt duidelijk wanneer naar het taalgebruik wordt gekeken. Verschillende Kikuyu termen maken tussen beide realiteiten geen onderscheid. *Athomi* is de naam die gegeven wordt aan diegenen die leren lezen en schrijven, maar de term verwijst evenveel naar de bekeerlingen, de christenen. Op dezelfde manier betekent *githomo* in het populaire taalgebruik zowel kerk als school<sup>106</sup>. Zonder te willen oordelen over de oprechtheid van het nieuw aangenomen geloof, lijkt de toegang tot het onderwijs de aantrekkingskracht ervan op zijn minst positief te hebben beïnvloed. Droz geeft aan hoe de nieuwe bekeerlingen en de missionarissen hun sociale praktijken op een fundamenteel tegenstrijdige manier beoordeelden. Terwijl de missionarissen in de eerste plaats zieltjes dachten te winnen, beschouwden de nieuwe christenen hun bekering eerder als een etappe naar sociale en economische zelfrealisatie<sup>107</sup>. Het onderwijs via de missies was hiervoor het middel bij uitstek. Ze bood reële kansen op betaald werk in de koloniale administratie of als ambachtsman in de stad en was op die manier een positief alternatief voor de steeds ongunstiger wordende situatie als squatter.

It was not a question of forcing Africans to accept the Western education. With the desintegration of the African socio-economic structure, the African had no alternative but to look for alternatives in the colonial structure. Western education seemed to be the most powerful vehicle through which individuals could partially disassociate themselves from the traditional society and enter the small but relatively lucrative posts open to them. (Sifuna 1982: 37)

### 3.1.3 De arbeidsmarkt

Betaalde arbeid in de stad werd door vele jongeren gezien als een nieuwe weg tot zelfrealisatie. Als functionaris of ambachtsman probeerde men de materiële welstand na te streven die in de Kikuyu samenleving altijd al noodzakelijk was geweest om sociale erkenning af te dwingen. Ver van huis werd deze nieuwe vorm van rijkdom echter op eigen

<sup>106</sup> V. Neckebrouck 1983, p. 291.

<sup>107</sup> Y. Droz 1999, p. 296.



houtje vergaard, zonder al te veel rekening te houden met sociale verplichtingen. Lonsdale spreekt in dit verband van immorele rijkdom in tegenstelling tot deugdzame rijkdom. Bij deze laatste verzekerde een voortdurende kompassionele houding (*tha*) dat de publieke schuld werd ingelost<sup>108</sup>. Geen enkele Kikuyu werkend in de stad kon een garantie leveren van de moraliteit van de vergaarde rijkdom, omdat ze verworven werd in een ‘blanke wereld’, ver weg van de morele verplichtingen van het dorp. Wanneer de jonge loonarbeider na een min of meer lange periode terugkwam in zijn gemeenschap ontstonden vaak conflicten vanwege het plotselinge verhoogde inkomen. De enige manier om het verworven kapitaal om te zetten in sociaal prestige was het herverdelen van de rijkdom, al bleef dit vaak gepaard gaan met jaloezie en heimelijke oppositie<sup>109</sup>.

Deze situatie van loonarbeid had heel wat (nefaste) gevolgen op de sociale reproductie van de Kikuyu. Luise White beschrijft hoe de steden plaatsen werden waar aan elke Kikuyu moraliteit werd ontsnapt. De welig tierende prostitutie is hiervan een mooi voorbeeld<sup>110</sup>. Beth Maina Ahlberg sluit hierbij aan wanneer ze de impact van de stad op de seksuele reproductie bij de Kikuyu bestudeert. Jonge mannen die lang weg waren geweest uit hun vertrouwde omgeving hielden zich niet langer aan de strenge seksuele voorschriften waardoor vele vrouwen van de ene zwangerschap in de andere vielen<sup>111</sup>. Kenyatta zou later zelfs beweren dat niet het christendom, maar wel de stedelijke loonarbeid het diepst de eigenheid van de Kikuyu heeft aangetast<sup>112</sup>.

### 3.2 De verscheuring van het landschap

De missies lagen niet alleen aan de basis van nieuwe mogelijkheden tot zelfrealisatie, maar samen met het koloniale bestuursapparaat hebben ze ook de desintegratie van de bestaande sociale organisatie in de hand gewerkt. Vertrekkende van de impact van de missies wordt in deze paragraaf ingegaan op de nieuwe spanningen en conflicten die uiteindelijk zouden leiden tot de verscheuring van het landschap.

---

<sup>108</sup> J. Lonsdale 1992, p. 440-441.

<sup>109</sup> Y. Droz 1999, p. 311-312.

<sup>110</sup> L. White 1990, “The comforts of home: prostitution in colonial Nairobi.”

<sup>111</sup> B. M. Ahlberg 1991, “Women, sexuality and the changing social order: the impact of government policies on reproductive behaviour in Kenya.”

<sup>112</sup> J. Lonsdale 1999, p. 214.

Sandgren beschrijft hoe vele jongeren naar de missies vertrokken zonder de toelating en zegening van hun familie. Ze wisten maar al te goed dat de integriteit van de familie op het spel stond. Periodieke offers aan de voorouders, maar ook belangrijke familiale beslissingen konden slechts doorgaan in aanwezigheid van alle volwassen mannelijke leden van de familie<sup>113</sup>. Zowel op economisch als op sociaal en ritueel vlak betekenden de vlucht naar de missies een enorm verlies voor vele *mbari*. De bekingen en het onderwijs lagen ook aan de basis van een tot hiertoe ongekend individualisme<sup>114</sup>. Zoals al werd vermeld waren de *mûthamaki*, en in mindere mate ook de *mûramati*, voor het behoud van hun status afhankelijk van hun economische en morele vrijgevigheid (*tha*) ten opzichte van minder begunstigden. Bij de *athomi*, die soms volledig gebroken hadden met hun verleden, was deze instelling ver te zoeken. Dit blijkt uit gevallen waarbij bewuste pogingen werden ondernomen om alles wat verwees naar traditie belachelijk te maken of te verwoesten<sup>115</sup>. Het asociale gedrag van deze *athomi* maakte de missies er niet populairder op. De missieposten werden vaak geboycot door hen af te sluiten van de lokale markten. Sommige ouders of familieleden pleegden zelfmoord of poogden dit te doen om hun volslagen minachting te demonstreren ten aanzien van de missies en de *athomi*<sup>116</sup>.

### 3.2.1 Ongenoegen bij de *athomi*

De stijging van het aantal christenen had tot gevolg dat de missionarissen de intensiteit van de relaties met de *athomi* moesten afbouwen. Sandgren beschrijft hoe deze “tweede generatie” *athomi* minder affiniteit hadden met de missieordes<sup>117</sup>, maar wel snakten naar onderwijs en het christendom. In tegenstelling tot vele van hun voorgangers, voor wie de breuk met het verleden onherstelbaar was, werden deze *athomi* bij hun terugkeer snel terug opgenomen in het dorpsleven. Onder luide aanmoediging van de missionarissen bouwden ze in hun regio nevenposten waar extra onderwijs en bijbelonderricht kon worden verstrekt. Hiermee wilden de missionarissen vooral de concurrerende missieordes de loef afsteken. In

---

<sup>113</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 40. Zie ook Y. Droz 1999, p. 296.

<sup>114</sup> Y. Droz 1999, p. 301.

<sup>115</sup> In extreme gevallen werden de heilige *Mugumo*-bomen in brand gestoken en instrumenten voor divinatie stuk gemaakt. Voor meer voorbeelden; zie D. P. Sandgren (1989).

<sup>116</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 41.

<sup>117</sup> De beschrijving van Sandgren 1989, p. 49-70, waarop ik me in deze paragraaf baseer, spitst zich vooral toe op de Africa Inland Mission (AIM).

realiteit werden vele van deze nevenposten, vaak onder het beheer van kersverse *athomi*, verzamelcentra van kritiek. Een nieuwe generatie was opgestaan die zich niet gewaardeerd voelde in zijn menszijn, maar zich enkel gebruikt voelde als object ter evangelisatie. Men nam het niet langer dat men voortdurend met “boy” werd aangesproken, ook wanneer er geen leeftijdsverschil was met de missionarissen. Ook werd er ongenoegen geuit over de kinderlijke bestraffingen die de *athomi* lijdzaam moesten ondergaan<sup>118</sup>. “Many Kikuyu felt that the missionaries were continually scrutinizing the quality of their faith as though not believing the Kikuyu had the capacity to be mature Christians (Sandgren 1989: 55).”

Deze uitingen van ongenoegen gingen gepaard met een groeiend politiek bewustzijn. In heel Kikuyuland werd elke maand enthousiast uitgekeken naar een nieuw exemplaar van de *Muigwithania*. Deze krant van de Kikuyu Central Association (KCA), de eerste die werd geproduceerd door de autochtone bevolking, heeft een belangrijke bijdrage geleverd in de creatie van een tot dan toe ongekende nationalistische trots<sup>119</sup>. De missionarissen bleven niet blind voor deze signalen en beseften maar al te goed dat hun autoriteit in het gedrang kwam. Verwoede pogingen werden ondernomen om hun aanhangers te weerhouden van politieke activiteiten. Wie nog lid wilde zijn van de “Nieuwe Kerk” werd gevraagd een document te ondertekenen waarmee uitdrukkelijk afstand werd genomen van elke politieke bedrijvigheid. Vele aanhangers kregen schrik en tekenden. Sommigen deden dit vanuit een oprecht geloof in de autoriteit van de missies, anderen uit schrik voor het verliezen van wat hen het meest dierbaar was: het onderwijs. Bij deze laatste groep bleef een innerlijk verlangen naar meer autonomie echter sterk aanwezig<sup>120</sup>.

### 3.2.2 De storm breekt los

De lucht zag al een tijdje grijs, maar wanneer de discussie rond de vrouwelijke besnijdenis (*irua*) in 1929 haar hoogtepunt bereikte, brak de storm pas echt los. Al van in het begin stonden de protestantse missieordes erop dat de vrouwelijke besnijdenis verboden zou worden. Pas na verloop van tijd, wanneer de KCA zich beter begon te organiseren, werd de

<sup>118</sup> “During each Sunday service the crime(s) of those who did confess would be read out to the congregation. The offender would then be placed upon a black stool and would be required to sit there for a specified number of Sunday services according to the sentence given by the missionary. In the late 1920s, a public confession was added to this ordeal (D. P. Sandgren 1989: 50).”

<sup>119</sup> De *muigwithania*, ook de “The reconciler” genoemd, ontstond in 1928 uit de KCA. Kenyatta was de eerste redacteur, maar werd opgevolgd bij zijn afwezigheid in Engeland. Zie C. G. Rosberg en J. Nottingham 1966, p. 100.

<sup>120</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 61-65.

onverenigbaarheid van de vrouwelijke besnijdenis en het christendom door hen als een breekpunt ervaren. In een brief naar de koloniale top verwoordt Kang'ethe, de toenmalige voorzitter van de KCA, het standpunt van de vereniging betreffende de vrouwelijke besnijdenis: "Missionaries have tried on many occasions to interfere with the tribal customs, and the question is asked whether circumcision being the custom of the Kikuyu Christian, he is to be a heathen simply because he is a Kikuyu<sup>121</sup>." Nergens in de bijbel werd een verwijzing gevonden die de vrouwelijke besnijdenis afkeurde, dus waarom zouden bepaalde missies dat wel doen? In zijn roman "The River Between" schetst Ngûgî wa Thiong'o op meesterlijke wijze de verdeeldheid die de kwestie rond de vrouwelijke besnijdenis heeft veroorzaakt. Hele dorpen, families en nucleaire gezinnen werden in twee kampen verdeeld<sup>122</sup>. De verschillen tussen de nieuwe Afrikaanse elite, die zich associeerde met de kolonialen en de missies, en de meer militante KCA aanhangers werden door het conflict alleen maar uitvergroot<sup>123</sup>. Wie loyaal bleef aan de missie (*kirore*), kon zich in geen geval associëren met de opstandelingen (*aregi*), en andersom al evenmin. Wederzijdse intimidatie werd dagelijkse kost waarbij het regelmatig tot kleine schermutselingen kwam. Vanzelfsprekend trokken de koloniale autoriteiten de zijde van de missies, al werd door hen geen officieel verbod uitgevaardigd tegen de vrouwelijke besnijdenis. Aan de kant van de 'opstandelingen' (*aregi*) vond men kracht en inspiratie in een lied dat *Muthirigu* werd genoemd<sup>124</sup>. In het heetst van de strijd (1929-1931) gaf dit lied uiting aan de frustraties en haat ten aanzien van de protestantse missies:

The church you are clever (2x) "You ate a peeled potato now you give it unpeeled"  
Rather let me be arrested but let *muthirigu* continue.

*Muthirigu* was ook een antwoord op het morele verval van de Kikuyu. Met de vrouwelijke besnijdenis stond een hele cultuur op het spel. De afschuw voor niet besneden meisjes (*irigu*) vormt dan ook een centraal thema in het lied:

*Irigu* are not costly; only seven dogs and you marry in the Church.

---

<sup>121</sup> C. G. Rosberg en J. Nottingham 1966, p. 118.

<sup>122</sup> J. Ngûgî (1965), "The River Between".

<sup>123</sup> C. G. Rosberg en J. Nottingham 1966, p. 106.

<sup>124</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 87-98.

In de laatste strofe neemt de hoop het van de wanhoop over. Met de terugkomst van Kenyatta, die op dat moment in Londen vertoefde, zouden de levensomstandigheden voor de Kikuyu verbeteren<sup>125</sup>.

### 3.2.3 Onafhankelijke kerken en scholen

De nevenposten van de missies waren in deze periode felbevochten plaatsen aangezien beide partijen (*kirore* en *aregi*) recht meenden te hebben op de infrastructuur. Deze situatie van voortdurende strijd zorgde ervoor dat voor de *aregi* een volledige afscheiding van de missies onvermijdelijk werd. In 1930 werden de eerste onafhankelijke kerken en scholen opgericht en in 1932 was de overkoepelende Kikuyu Independent School Association (KISA) een feit. Niet veel later werd de beweging geformaliseerd in de gelijknamige KISA, een soort van federale raad die de verschillende district comités met elkaar verenigde. Deze raad had tot doel de riskante onderneming van zelfhulp, bestaande uit onderwijs in een christelijke omgeving, te coördineren zonder dat hierbij blanke controle aan te pas kwam<sup>126</sup>. Bij sympathiserende missiekerken werd om hulp gevraagd om de eigen sacramentele en liturgische structuur vorm te geven. Volgens Sandgren verschilde hun kerkelijke structuur niet eens zo veel van de andere missieordes, voornamelijk dan de anglicaanse. De onafhankelijke kerken wilden net zo goed getrainde en gewijde priesters, catecheselessen en het doopsel. Men week alleen af van de gestrengheid van bepaalde protestantse missieordes<sup>127</sup>. Dit blijkt ondermeer uit hun constitutie waarin ieder lid uitdrukkelijk vrij gelaten werd in de mate waarin hij of zij deel wenste te nemen aan Kikuyu culturele activiteiten:

This Church does not wish to disturb old customs of Kikuyus such as circumcision of women but will leave it entirely to every individual concerned to do in the matter as he or she may think fit<sup>128</sup>.

Al bij al lijkt dat de hele scheiding meer te doen was om de kwestie van missieautoriteit dan iets anders. De komende jaren zouden nieuwe afsplitsingen het religieuze landschap verder verbrokkelen.

---

<sup>125</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 93.

<sup>126</sup> C. G. Rosberg en J. Nottingham 1966, p. 127.

<sup>127</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 4.

<sup>128</sup> D. P. Sandgren 1989, p. 106.

### 3.2.4 Kenyatta's positie

In een context waar één enkele politieke stem meer dan ooit nodig was, belemmerde een groeiende religieuze en sociale verdeeldheid de eenmaking van de Kikuyu. Als algemeen secretaris van de KCA nam Kenyatta de taak op zich om zijn volk te herenigen. Door de morele continuïteit tussen de oude God van de Kikuyu en de nieuwe christelijke God te benadrukken, wilde Kenyatta een einde maken aan de groeiende verdeeldheid onder de Kikuyu christenen<sup>129</sup>. In een artikel in de *Muigwithania* roept hij de Kikuyu op te stoppen met elkaar te vragen van welke kerk ze zijn: “Our Association is not here to show people that churches are useless or divide their followers (Rosberg en Nottingham 1966: 101).”

Volgens Kenyatta vormde niet het christendom, maar de koloniale loonarbeid de grootste bedreiging voor de Kikuyu. Vooral de stad raakte volgens hem het diepst de eigenheid van de Kikuyu. Ze hield geen rekening met tradities betreffende eigendom, verwantschap en gender. Kenyatta en zijn generatie geloofden dat een modern debat rond etnische waardigheid de enige redding was voor deze morele achteruitgang<sup>130</sup>. Met zijn boek “Facing Mount Kenya<sup>131</sup>”, doet Kenyatta wat geen enkele blanke in die tijd van een Afrikaan had verwacht. Kenyatta beweerde niet alleen met fierheid dat het niet-geletterde Kikuyu onderwijssysteem waardevol was, maar hij daagde ook de houding van de missionarissen uit op het meest gevoelige punt - de vrouwelijke besnijdenis:

The missionaries who attack the *irua* [circumcision] of girls are more to be pitied than condemned, for most of their information is derived from Gikuyu converts who have been taught by these same Christians to regard the custom of female circumcision as something savage and barbaric, worthy only of heathens who live in perpetual sin under the influence of the Devil. (Kenyatta 1978: 153)

Een interesse in de geschiedenis van het eigen volk was niet alleen ongehoord, elke lofbetuiging aan het verleden werd ook gezien als verraad ten opzichte van de westerse beschaving. Wie christen was geworden, zoals Kenyatta, werd verwacht zonder compromissen de totaliteit van de westerse beschaving aan te nemen<sup>132</sup>. Met dit legendarisch

<sup>129</sup> J. Lonsdale 1999, p. 214.

<sup>130</sup> J. Lonsdale 1999, p. 214-215.

<sup>131</sup> De traditionele Kikuyu richtten zich tijdens het bidden naar Mount Kenya. Zie o.a. C. M. Shaw (1995) voor een uitgebreide bespreking van de impact van het boek op de Keniaanse bevolking.

<sup>132</sup> C. G. Rosberg en J. Nottingham 1966, p. 132.

geworden boek maakte Kenyatta een einde aan deze opvatting. In de inleiding maakt hij brandhout van het vigerende idee dat Afrikanen niet voor zichzelf konden spreken:

I am well aware that I could not do justice to the subject without offending those 'professional friends of the African' who are prepared to maintain their friendship for eternity as a sacred duty, provided only that the African will continue to play the part of an ignorant savage so that they can monopolize the office of interpreting his mind and speaking for him. (Kenyatta 1978: xviii)

### 3.2.5 De noodtoestand (Emergency)

Met zijn krachtige boodschap was Kenyatta, meer dan hij zelf had gewild, een belangrijke inspiratiebron voor een steeds groter wordende groep nationalistische militanten binnen de KCA. Het groeiende besef dat de vele petitie met als doel het teruggeven van het land niets hadden opgeleverd, maakte de weg vrij voor meer radicale werkwijzen. Het culturele nationalisme leidde zodoende een dubbel leven met zowel een gematigde als een radicale fractie. De nationalistische militanten [Mau Mau]<sup>133</sup>, hadden de hoop in een zachtere aanpak opgegeven. Volgens hen begrepen de kolonialen slechts één taal, die van het geweld. In heel Kikuyuland werden mensen aangespoord om de strijd tegen de Britse overheersing aan te gaan:

They organised that people must swear, because they feared one God and they were superstitious, they really believed in God's powers. They believed that if they abandoned this rules they would die, because they would be cast away by the ancestors<sup>134</sup>.

In 1939 werd de KCA verbannen omwille van haar geradicaliseerde politiek. Ondergronds bleef men echter doorgaan met het rekruteren van mensen, het verdelen van de taken en het opleiden van nieuwe krachten. Na de Tweede Wereldoorlog werd de Mau Mau beweging versterkt door teruggekeerde Kenianen die onder dwang dienst hadden genomen in het Britse leger. Zij waren gefrustreerd omdat de koloniale regering hen bij hun terugkeer geen land ter

<sup>133</sup> 'It is not absolutely certain when the Mau Mau movement started, nor yet how it came to get his name (Leakey 1952: 95).' De Mau Mau is ongetwijfeld het meest beschreven onderwerp uit de Keniaanse geschiedenis. Voor een uitvoerige bespreking; Zie o.a. Leakey (1952), Lonsdale (1992), Rosberg en Nottingham (1966). In de korte bespreking hierboven baseer ik me hoofdzakelijk op interviews met oud Mau Mau strijder P. Kihara Young.

<sup>134</sup> Interview met P. Kihara Young (2003).

beschikking stelde. Omdat ze zich niet erkend voelden als helpers van de Britten, sloten ze zich aan bij de Mau Mau, waar hun militaire kennis erg op prijs werd gesteld<sup>135</sup>.

In diezelfde periode kwam Kenyatta definitief terug uit Londen. Volgens Peter Kihara was hij zich niet bewust van de Mau Mau en diens ondergrondse activiteiten. Wanneer hij in 1946 de leiding overnam van de twee jaar eerder opgerichte Kenia African Union (KAU) werd de partij al gebruikt als dekmantel door de Mau Mau beweging. KAU werd zodoende een partij die zowel de zachte als de harde aanpak incorporeerde:

KAU became a forum of different schools of thought. Those who believed that they could fight were Mau Mau using KAU as a cover not to be known by British, because KAU was a legal party. KAU with Kenyatta as a president did not know that Mau Mau existed, because those ones could not be trusted by fighters because they were saying they wanted constitutional change and Mau Mau was tired of this talk; they wanted action<sup>136</sup>.

Bij hun pogingen om de bevolking te mobiliseren voor hun project maakten de Mau Mau de fout oprechte christenen te dwingen een eed van trouw af te leggen<sup>137</sup>. Zo snel ze konden rapporteerden deze onvervalste christenen de illegale praktijken aan de politie, waardoor gouverneur Baring in 1952 de noodtoestand (Emergency) afkondigde<sup>138</sup>.

### **3.2.6 Het “verdorpelingsbeleid”**

Eén van de meest ingrijpende sancties om het koloniale gezag te herstellen, was ongetwijfeld de kunstmatige creatie van versterkte dorpen waarin de volledige bevolking, inclusief de squatters, werd ondergebracht. Met deze maatregel probeerde men de bevolking af te snijden van de Mau Mau rebellen die zich schuilhielden in het woud. De besmetting van het radicale ideeëngoed moest kost wat kost worden vermeden en de bevoorrading onmogelijk worden gemaakt. Wiens land te ver lag verwijderd van het ‘concentratiedorp’ werd door de Britten in brand gestoken uit schrik dat de opstandelingen er voedsel uit zouden halen. Droz geeft aan welke enorme implicaties dit ‘verdorpelingsbeleid’ heeft gehad voor het

---

<sup>135</sup> Interview met P. Kihara Young (2003).

<sup>136</sup> Interview met P. Kihara Young (2003).

<sup>137</sup> L. S. B. Leakey 1952, p. 101

<sup>138</sup> C. G. Rosberg en J. Nottingham 1966, p. 277.



geheel aan sociale praktijken van de Kikuyu. Onder de controle van loyale Kenianen werd het sociale leven in deze dorpen uitermate streng gecontroleerd: vergaderingen van meer dan drie personen werden verboden en het verlaten van het dorp mocht enkel na toelating en onder strikte begeleiding<sup>139</sup>. Vele culturele activiteiten waren onder deze levensomstandigheden met uitsterven bedreigd. Het besnijdenisritueel verloor zijn fundamentele sociale dimensie en werd noodgedwongen beperkt tot een puur fysieke operatie. Familiereünies, offergaven en zuiveringsrituelen vonden vanwege het samenkomstverbod niet langer plaats. In deze periode van chaos was een bekering tot het christendom voor vele Kikuyu de enige uitweg met perspectieven op een betere toekomst. Religieuze vieringen waren bovendien de enige momenten waarbij men de toestemming kreeg om met meerdere mensen samen te komen<sup>140</sup>.

Een andere optie die leidde tot de verbetering van de sociale positie was de collaboratie met de Britten. Door bijvoorbeeld burens of persoonlijke vijanden te beschuldigen van medewerking met de Mau Mau kon men zich persoonlijk verrijken en snel opklimmen op de maatschappelijke ladder. De grond die was afgenomen van de Mau Mau werd onder de loyalisten ‘herverdeeld’. Voor vele squatters of stedelijke loonarbeiders werd dit een verleidelijke optie om zichzelf alsnog te realiseren<sup>141</sup>. De kostprijs was echter dat men lijnrecht tegenover vroegere familieleden of burens kwam te staan. Het CLARION rapport van 1994 is van mening dat in deze periode de oorsprong ligt van het fenomeen van veralgemeende corruptie in Kenia: “To the chiefs and other loyalists, loyalty meant access to those in power and the resources they controlled, like education and land (CLARION 1994: 158).” Samenvattend kunnen we stellen dat zowel de Mau Mau als de loyalisten twee onverzoebare pogingen ondernamen om het land, bron van alle leven, naar zich toe te trekken. De Mau Mau rekenden erop de gebieden van de White Highlands te recupereren door het verjagen van de kolonials, terwijl de loyalisten hoopten dat hun collaboratie beloond zou worden met de in beslag genomen gronden van de Mau Mau. Beide wegen waren pogingen om het *mûramati*-ideaal te benaderen, maar gingen wel ten koste van elkaar.

---

<sup>139</sup> Y. Droz 1999, p. 272.

<sup>140</sup> Y. Droz 1999, p. 272-274.

<sup>141</sup> Y. Droz 1999, p. 315-316.

### 3.3 De ‘moderne’ levensdriehoek

#### 3.3.1 Een terugblik

Met de komst van de kolonialen werd de levensdriehoek bestaande uit het land, het vee en de vrouw in diskrediet gebracht. De sluiting van de grens maakte een einde aan een lange pionierstraditie waarin geografische migratie een noodzakelijke voorwaarde was tot zelfrealisatie. Als squatter kon men zich als *ahoi* vestigen bij een blanke grootgrondbezitter. Wanneer deze laatste afwezig was, leek het ideaal van *mûramati* dichtbij. Maar het duurde niet lang vooraleer de echo's van de *Muthirigu* de White Highlands bereikten. Uit schrik de pedalen te verliezen werden de arbeidsomstandigheden strenger gemaakt; het squatter bestaan was nu slechts een schim van het ideaal dat men voor ogen had.

Het besef drong door dat men niet achteruit kon blijven kijken. Vooral de jongeren zochten naar een manier om te voldoen aan de nieuwe eisen van de tijd. De missies genoten een steeds grotere aantrekkingskracht, en vooral het onderwijs was zéér gegeerd. Het duurde niet lang vooraleer de *athomi* moderne pioniers werden met sociale migratie als streefdoel. Werk als ambachtsman in de stad of als functionaris van de kolonialen bood opnieuw mogelijkheden tot zelfrealisatie. De verschuiving van de ‘traditionele’ naar de ‘moderne’ levensdriehoek, bestaande uit bekering, onderwijs en werk, kwam er echter niet vanzelf. Met de KCA als forum van ongenoegen en Kenyatta als bron van inspiratie ontstond een vorm van cultureel nationalisme dat paal en perk wilde stellen aan het morele verval. Men wilde wel de voordelen van de nieuwe levensdriehoek, maar niet ten koste van het land en de Kikuyu moraliteit. Het is dan ook niet verwonderlijk dat het land en de vrouwelijke besnijdenis de twee grootste twistpunten werden die uiteindelijk zouden leiden tot een regelrechte burgeroorlog. De ‘Emergency’ verscherpte de tegenstellingen tussen de nationalistische Kikuyu militanten (Mau Mau) en een groeiende groep loyalisten. Ze gebruikten twee totaal verschillende werkwijzen die moesten leiden tot wat hen het meest dierbaar was: land. De achterblijvers in de versterkte dorpen werden aangemoedigd hun barbaarse verleden achter zich te laten en zich tot het christendom te bekeren. In deze periode waarin verraad, verdenking van hekserij en het schuldgevoel welig tierden, betekende het christendom voor velen een nieuwe start, een vorm van zuivering van alle kwaad. Niet alleen het christendom, maar alles komende uit het westen sprak meer dan ooit tot de verbeelding:

Il ne restait plus aux Kikuyus d'autre perspective que de miser sur l'occidentalisation pour remédier au sentiment de vide, d'absence de perspectives futures, si fréquemment exprimés par les anciens Mau Mau reconvertis. (Droz 1999: 304)

## 4 HET WESTEN ALS IDEEAAL VAN ZELFREALISATIE

In 1963 werd Kenia Onafhankelijk met Jomo Kenyatta als eerste president. De White Highlands werden opnieuw geopend waardoor, in het bijzonder voor de Kikuyu, nieuwe mogelijkheden ontstonden om land naar zich toe te trekken. Met het vertrekken van de blanken kwamen ook steeds meer administratieve posten vrij. Deze hernieuwde mogelijkheden brachten Kenia in een ongekende staat van euforie. De perspectieven om zichzelf te realiseren zagen er sinds lang niet meer zo rooskleurig uit. Er was werk, veel werk, want Kenia moest zich ontwikkelen, de tijd inhalen en een modern land worden. “Les années soixante ont donc été un véritable eldorado pour les Kikuyus (Droz 1999: 318).” Meer dan ooit tevoren was men ervan overtuigd dat er maar één model was waarop men zich moest richten: het westen. Na de verwarring tijdens de Emergency was het alsof een symbolische migratie plaatsvond waarbij de Kikuyu zich collectief focusten op wat ze ‘de westerse civilisatie’ noemden. Zelfs de ‘traditionele’ Mau Mau strijders beseften dat er geen weg terug was:

When we became independent, many [Mau Mau] thought, now modernity is the only way of development and they started discarding against their traditions because they could see that many of our people were educated, they could see how science would help them to develop and they could see how education was important in their way of developing Kikuyuland. So we can say that after Independence the British influence became even stronger, because the people wanted it themselves! From now on they started comparing their own development with white men’s development<sup>142</sup>.

Een degelijk onderwijs gebaseerd op westerse maatstaven werd gezien als een eerste vereiste om het land te ontwikkelen.

### 4.1 Het onderwijs als uitzaaiër van westerse idealen

#### 4.1.1 Het onderwijs als prioriteit

Onderwijs werd voor de Kikuyu een absoluut noodzakelijke conditie om tot volwassenheid te komen. Iedereen die een gooi wilde doen naar de status van een moderne *mûramati* kon dit enkel nog via het onderwijs. Deze observatie bevestigt de vergevorderde ontwrichting van de sociale reproductie van de Kikuyu want vanaf nu vertrouwde men de socialisatie van de

---

<sup>142</sup> Interview met Peter Kihara Young, 68 jaar (2003).

kinderen in de eerste plaats toe aan een organisatie die zich volledig buiten de Kikuyu samenleving plaatste: de school<sup>143</sup>. Worthman en Whiting geven aan hoe de school en dan vooral het eindexamen van het lager onderwijs - in de ogen van de ouders - dezelfde functies ging vervullen als het besnijdenisritueel: “This test of competence has thus perhaps taken the place of the traditional rites of passage<sup>144</sup> (Worthman en Whiting 1987: 154).” Onderwijs ging ook een belangrijk deel uitmaken van de Kikuyu identiteit. Het gaf de Kikuyu een gevoel van superioriteit ten aanzien van de andere meer ‘achtergestelde’ etnische groepen:

As a Kiuk (Kikuyu) I feel proud and I thank God. [...] In fact most of those who are learned in Kenya are Kikuyu. So they had seen light before.<sup>145</sup>

Scha en schande werd gesproken over ouders die weigerden hun kinderen naar school te sturen of de middelen niet hadden. Het nieuwe Kikuyu ethos was zelfs zo sterk dat niet alleen de hele gemeenschap, maar vaak ook de eigen kinderen, dergelijke ouders de rug toekeerden. Volgens Droz kan het ontzeggen van onderwijs worden vergeleken met het verkopen van een stuk land. Beide activiteiten stellen een einde aan de toekomstperspectieven van de kinderen; elk uitzicht op het *mûramati*-ideaal wordt hen ontnomen<sup>146</sup>.

Na de Onafhankelijkheid werd onderwijs dus één van de prioriteiten. De vraag was echter welke vorm van onderwijs men ging aannemen nu men van het Britse juk was verlost. John Anderson beschrijft hoe de regering geconfronteerd werd met heel hoge verwachtingen van de bevolking ten aanzien van het onderwijs. Zij wilden niet alleen veel scholen, maar ook vooral scholen met een streng, elitair en Brits karakter. Als gevolg hiervan ging de nadruk liggen op dure stenen klaslokalen en slaapzalen, theoretische lessenroosters en een selectief examensysteem<sup>147</sup>.

Deze evolutie hoeft ons niet te verbazen. De geschriften van sommige vroege missionarissen tonen al aan dat assimilatie aan de geciviliseerde maatschappij reeds van bij het begin centraal stond. Vanaf de eerste schooldag werden de jongeren, liefst op zo jong mogelijke leeftijd, onderworpen aan de westerse gewoonten en gebruiken.

---

<sup>143</sup> Y. Droz 1999, p. 304.

<sup>144</sup> De vergelijking gaat enkel op voor de besnijdenis van jongens. De vrouwelijke besnijdenis werd niet vergeleken met het behalen van een diploma, maar werd steeds meer een privé-aangelegenheid.

<sup>145</sup> Interview met Nickolas Ndora Njagi, 25 jaar, (2003).

<sup>146</sup> Y. Droz 1999, p. 308.

<sup>147</sup> J. Anderson 1970, p. 146.

Pas na verloop van tijd begon de Britse koloniale administratie in te zien dat een dergelijke aanpak niet altijd het gewenste effect had. Na de eerste politieke strubbelingen in 1922 begon men zelfs te vrezen dat het puur intellectuele type van onderwijs zich tegen het koloniale systeem zou keren. Nog datzelfde jaar maakte Lord Lugard, één van de leidende figuren van het Britse rijk in Afrika, melding van het dreigende gevaar:

The fundamental fault lay in the failure to recognize that the time must come when this purely intellectual type of education and the emancipation of thought would produce inevitable results, undermining respect for authority whether of the state or of the parents<sup>148</sup>.

#### 4.1.2 Adaptatie of assimilatie?

Volgens deze nieuwe inzichten moest het onderwijs zo veel mogelijk aansluiten bij het dagelijkse leven, eenvoudige zaken zoals kledij, etiquette en agricultuur, zodanig dat de leerlingen zich niet als een klasse apart gingen beschouwen. In 1925 werd hiertoe door de overheid een aanzet gegeven door een eerste ‘Jeanes school’ op te richten<sup>149</sup>. In 1931 waren er al 349 van deze dorpscholen, al zou daarna het aantal snel terug dalen vanwege het beperkte succes. In tegenstelling tot de meer prestigieuze staatsscholen en de missiescholen verleende deze vorm van onderwijs geen directe toegang tot sociale en economische promotie. Wanneer ook het Engels uit het curriculum werd geschrapt, werden de studenten argwanend en begonnen ze deze nieuwe onderwijsvorm te zien als een excuus om hen in een staat van onwetendheid te houden. Waarom zouden zij anders dit ‘nobeles’ onderwijs moeten volgen, terwijl de blanke kinderen naar andere scholen werden gestuurd<sup>150</sup>? Onderwijs moest geletterdheid nastreven; zoniet was het de naam onderwijs niet waardig. Deze houding had tot gevolg dat het onderwijs gericht op adaptatie, buiten enkele ‘Jeanes schools’ na, nooit meer was geworden dan een theoretisch project. Na de al eerder opgedane ervaring van assimilatie was de honger naar westerse intellectuele vaardigheden bij de Kikuyu te groot om zich nog tevreden te stellen met onderwijs dat gericht was op het cultiveren van velden of het aanleren van inheemse folklore. Het westerse elitaire onderwijssysteem werd in de praktijk dus

<sup>148</sup> Lord Lugard 1922, geciteerd in D. N. Sifuna 1982, p. 32.

<sup>149</sup> De ‘Jeanes schools’ was een project van de koloniale administratie met eigen ‘Jeanes’ leerkrachten. Deze scholen werden vaak omgeven door een groot domein waarop de leerlingen zéér tegen hun zin grond leerden bewerken, voetbalvelden aanlegden of wc’s moesten uitgraven.

<sup>150</sup> D. N. Sifuna 1982, p. 35-36.

nauwelijks aangetast<sup>151</sup>. De prioriteit bleef liggen op een selectieve, academische vorming, waarbij individuele competitiedrift hoog werd aangeschreven<sup>152</sup>. Een streng examensysteem volgens de Britse aanpak en de hoge financiële kost, verzekerde dat slechts weinig studenten van Afrikaanse herkomst tot de hoogste onderwijsniveaus konden doordringen<sup>153</sup>. Het onderwijs kwam op deze manier tegemoet aan de koloniale nood aan een geassimileerde loyale en collaborerende klasse van Afrikanen:

It is not surprising that assimilation was a natural outcome of the colonial system. Colonialism was not an adaptive process but assimilationist and exploitative. [...] The school was an important feature of colonialism and it cannot be separated from that context. (Sifuna 1982: 36)

#### 4.1.3 Het onderwijs na de Onafhankelijkheid

Bij de Onafhankelijkheid in 1963 was de Britse regering verzekerd van een gematigde en onderwezen elite met wie verder onderhandeld kon worden. Wat betreft Kenia's socio-economische toekomst waren er geen meningsverschillen tussen deze Keniaanse eliteklasse en de Britse regering. Integendeel, zij waren opvallend enthousiast om de koloniale socio-economische structuur te behouden. Sifuna geeft aan dat dit zeker het geval was wat betreft het onderwijs. Het kader waarin het onderwijs tot stand moest komen was misschien wel veranderd, maar de koloniale erfenis werd zeker niet afgewezen. Volgens Sifuna werden bewuste inspanningen geleverd om het curriculum te modelleren naar de westerse landen, in het bijzonder Groot-Brittannië<sup>154</sup>.

President Kenyatta riep de mensen op om de 'verkozen' regering te ondersteunen in haar taak Kenia zo snel mogelijk te ontwikkelen. Zijn oproep tot samenwerking (*Harambee*) kon rekenen op massale steun. Met de hulp van lokale gemeenschappen kwamen de scholen als paddestoelen uit de grond. In de heersende euforie was er geen tijd voor experimenten of afwijkingen van het Britse model. In 1968 startten 205757 kinderen hun eerste leerjaar, wat

---

<sup>151</sup> Dit was nu ook het geval bij scholen die door de koloniale administratie zelf waren opgericht.

<sup>152</sup> Een mooi voorbeeld is de Alliance High School waar een groot deel van Kenia's toekomstige politieke elite zijn onderwijs heeft genoten: "Here specially selected Africans drawn from every district in Kenya received a vigorous education modeled on British Public School lines. Many of Kenya's future political leaders first met at Alliance (Rosberg en Nottingham 1966: 76)."

<sup>153</sup> D. N. Sifuna 1982, p. 38.

<sup>154</sup> D. N. Sifuna 1982, p. 39.

bijna dubbel zoveel was dan in het jaar van de Onafhankelijkheid<sup>155</sup>. Voor de komende generaties lag de wereld dus voor het grijpen. Een nieuw tijdperk was aangebroken waarbij het verleden definitief achter zich werd gelaten:

Now I have to embrace modernity and whereby I've to look for the future. I don't have to look backwards, I don't have to retrogress, I have to have big dreams, I have to venture out there, bring the world out to me and have it in my own arms, you see...<sup>156</sup>

Uit deze reactie blijkt dat de nieuwe generatie van jongeren gestimuleerd werd om zich voornamelijk te richten op de verwezenlijking van persoonlijke idealen. Individualisme was zeker niet ongekend in de traditionele Kikuyu samenleving, maar was toch van een geheel andere natuur. Individueel succes ging steeds gepaard met collectieve verantwoordelijkheidszin, wat volgens Bogonko de centrale filosofie was achter het Afrikaanse onderwijs. Bogonko beweert verder dat het westerse individualisme van een extreme natuur is waarbij het zelf verheerlijkt wordt boven al de rest. Jeremy, een student aan de Universiteit van Nairobi, bevestigt deze tendens die volgens hem mede veroorzaakt werd door het verwesterde onderwijssysteem:

Everybody is just talking about me, mine and myself! Everything is just like that. And I think it is also contributed by education. Like when people go to boarding schools, the kind of education they get has played a major role in shaping this people to be individualistic. [...] Generally there is a shortage of textbooks. So you see people just wanting to take everything and going somewhere to read alone, you know, just to pass and go to university.

## 4.2 De fascinatie voor het westen

Tot hiertoe zagen we hoe er geleidelijk aan verandering kwam in de toekomstperspectieven van de Kikuyu. Het ideaal van de *mûramati* werd steeds meer vervangen door idealen van westerse afkomst. Na de Onafhankelijkheid kwam hierin nog een stroomversnelling. Zowel de regering als de bevolking was ervan overtuigd dat een snelle economische ontwikkeling enkel mogelijk was door zich te focussen op het westen. Op de schoolbanken leerde men hoe de 'achterstand' van de Afrikanen op het westen te wijten was

---

<sup>155</sup> J. Anderson 1970, p.147.

<sup>156</sup> Interview met Boniface Muteithia Kiambi, 21 jaar (2003).



aan zijn statische traditie die geen vooruitgang toeliet. Enkel ‘echte’ wetenschappelijke kennis kon hen leren wat ze zelf niet hadden kunnen bedenken. De boodschap was duidelijk: er restte geen ander alternatief dan de weg van het westen in te slaan in de hoop zo snel mogelijk op datzelfde niveau te komen. Wie nog waarde hechte aan de voorbijgestreefde traditie hield dit dan ook wijselijk voor zich:

Ok, in our today life you find that we young people tradition is like a burden to us. We can't say tradition is good, because you'll be seen as somebody who is behind, somebody who's not updated, somebody who's remote in a way. So you find that we know the values, but we maintain them, because we fear if at all you speak about them you'll be told you're not modernised. So we find ourselves dragged by the western culture<sup>157</sup>.

#### 4.2.1 Het land van melk en honing

Om de impact van de westerse beïnvloeding na te gaan werden 340 enquêtes, bestaande uit 12 meerkeuzevragen en 4 aanvulzinnen, verspreid over vier verschillende scholen in en rond Nairobi (Kenyatta University, Makini Schools, Consolata en St. Deborah High School). 267 enquêtes kwamen op enkele uitzonderingen na volledig ingevuld terug. Alle respondenten hadden de leeftijd van 16 tot 22 jaar<sup>158</sup>.

Het merendeel van de antwoorden op de aanvulzinnen bleek de hierboven geschetste tendens te bevestigen. Bijvoorbeeld “I see the west as...” werd aangevuld op de volgende manieren:

- ◆ a land of milk and honey / a paradise;
- ◆ a gateway for most of us to run away from Kenya / a place to live and enjoy life;
- ◆ Kenya's role model;
- ◆ more developed countries in all fields;
- ◆ a place of opportunity to those who want to fulfil their dreams: e.g. education and jobs;
- ◆ rich countries with all one wants.

Bij dezelfde aanvulzin maar dan betreffende Kenia (“I see Kenya as...”) waren de antwoorden in vele gevallen net het tegenovergestelde. Wanneer het westen geassocieerd

---

<sup>157</sup> Interview met Peter Gaitho Macharia, 23 jaar (2003).

<sup>158</sup> Zie Tabel 1 in de Bijlage voor een volledig overzicht van de resultaten.

werd met “rijk”, werd Kenia door dezelfde respondent als “arm” bevonden. Op dezelfde manieren werd het westen geassocieerd met “sterk ontwikkeld” en “goed” terwijl men Kenia zag als “onderontwikkeld” en “slecht”.

Verder bleek uit de meerkeuzevragen dat 45% van de respondenten, indien ze de mogelijkheid zouden krijgen, naar de VSA of Europa wilden gaan om er te studeren (korte periode), 30% om er te werken (voor altijd), 7% om er te trouwen, terwijl 18% verkoos in Kenia te blijven. Op de vraag in welke conditie men terug zou keren van een westers land, antwoordde 69% van de respondenten dat ze zichzelf zagen terugkomen als een beter en meer gekwalificeerd persoon, 21% stelde zichzelf voor als een rijker mens, 6% voorspelde een ontgoocheling en 4% was van mening dat je gewoon nooit moest terugkomen.

Hoewel er ongetwijfeld een complex verhaal schuilgaat achter elk van deze getallen, blijkt toch dat een groot percentage van de respondenten (82%) op zijn minst voor een bepaalde periode wil studeren in een westers land. Van deze groep is 67% van de respondenten bereid om voor dit doel hard te werken, terwijl 25% beweert elke mogelijke manier te willen aanwenden om zijn of haar doel te bereiken<sup>159</sup>.

#### **4.2.2 De media**

De fascinatie voor het westen wordt weerspiegeld in zowat alle maatschappelijke domeinen. In de jaren ‘90 is de media hierbij een steeds belangrijkere rol gaan spelen. Al schertsend zegt men soms dat eender welke blanke die voor het eerst in Nairobi komt en de radio of televisie opzet, eraan herinnerd moet worden dat hij of zij in Kenia is en niet in New York City<sup>160</sup>. Hoe vreemd dit ook moge lijken voor de toerist die had gehoopt het authentieke Afrika aan te treffen, voor de Kikuyu jongeren is het niet meer dan normaal:

Of course we have to look forth to the west, because we tend to think that everything good comes from Europe and North America. This is due to the reason that almost every program on TV, if it is entertainment, family matters, drama’s, music or maybe comics, they all origin from the west<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> Verder is 5% bereid om te breken met zijn of haar familie en wil 3% al het geld dat hij of zij kan vinden investeren.

<sup>160</sup> Daily Nation, May 3, 2003.

<sup>161</sup> Interview met Leonard Kago, 23 jaar (2003).

Uit de enquête blijkt dat de respondenten het liefst zoveel televisie kijken op een dag als maar mogelijk is<sup>162</sup>. De studie van Shorter en Onyancha geeft zelfs aan dat het merendeel van de kinderen van Nairobi al meer uren televisie heeft gekeken voor ze naar school gingen, dan dat ze ooit in een klaslokaal zouden doorbrengen<sup>163</sup>. Het nieuws buiten beschouwing gelaten, zijn vooral muziekprogramma's met snelle videoclippen het meest in trek. Het contrast met de stoffige straten van Nairobi is groot waardoor deze glitter en glamour tot ieders verbeelding spreekt.

De respondenten geven aan dat de media (TV / radio / magazines) hen het meest beïnvloedt in hun manier van denken (31%). De familie (28%) staat op de tweede plaats, gevolgd door de leeftijdsgenoten (16%), de school (15%) en de kerk (10%). Met de opkomst van de media heeft de school dus een groot deel van haar invloed moeten inleveren. Een gesprek met een leraar uit het lager onderwijs bevestigt deze evolutie:

James Njoroge: There is a lot of influence from the media, from the TV. What they have seen on the TV-channels is influencing them so much, that you feel that this one is better now than that one, what the teacher is telling them.

Stijn Lievens: Why do they think it is better?

James Njoroge: Because it is fun, you know, it is not hard working, [...], it's an easier life.

De verschillende media zijn voor vele jongeren als een kijkvenster op de wereld. Wie geen dagelijkse toegang heeft tot televisie koestert vaak een 'geheim' plekje waar magazines of knipsels bewaard worden waardoor ze alsnog 'up-to-date' blijven. Het bijhouden van de laatste nieuwtjes op het gebied van internationale showbizz, film en kledij worden noodzakelijke elementen in de zelfrealisatie. Ze geven uiting van je geletterdheid en je toegang tot moderne apparatuur; kortom ze tonen aan dat je mee bent in de golf van mondialisering.

Wie iets te betekenen wil hebben, moet laten zien dat hij het waard is en wordt gedwongen te consumeren. Steve John, een universiteitsstudent, zegt: "It's all about getting noticed. You can't buy love, but you can buy style<sup>164</sup>." Niet alleen Kikuyu jongeren, maar ook jongeren uit

---

<sup>162</sup> Men kon vier mogelijkheden aankruisen (1/2/3/4- uur per dag). Vaak schreef men eraast dat men véél meer keek, zoveel als maar mogelijk was.

<sup>163</sup> A. Shorter en E. Onyancha 1998, p. 74.

<sup>164</sup> Daily Nation, May 3, 2003.

de andere etnische groepen worden aangetrokken door deze nieuwe levensstijl. Vanuit alle hoeken van Kenia komen ze naar Nairobi in de hoop er hun dromen te verwezenlijken:

Kenyan youth is living in a class of their own. They have evolved a culture that only they understand. Their defining trait is showiness. They want to be noticed by what they wear, jewellery they carry, mobile phones they use, snacks they eat and vehicles they drive<sup>165</sup>.

Een eigen gecreëerde taal (*Sheng*) bestaande uit een mix van Engels, Kiswahili en lokale dialecten uit heel Kenia, sluit hen nog meer af van de buitenwereld<sup>166</sup>. Ver weg van hun ouders wordt een eigentijdse levensstijl ontwikkeld die geen rekening meer houdt met de sociale en morele voorschriften van de eigen etnische groep. Niet de traditie, maar geld wordt de drijvende kracht achter elke handeling:

Most people they don't look up to the traditions only because we've been taught that the only good thing in life is money, so you have to do everything to get money. Yeah, we have grown up to know that money is everything. Everybody, everybody is looking for money. Even a small kid can tell you that he or she wants money, yeah<sup>167</sup>.

De enquête lijkt deze gedachte te bevestigen. Een groot deel van de respondenten (41%) ziet geld als de meest noodzakelijke vereiste voor een gelukkig leven. Vervolgens werd een diploma het meest gewaardeerd (21%). Een leuke familie (20%) en religie (18%) kwamen op de derde en vierde plaats.

### **4.2.3 De familie**

De respondenten die niet de media, maar wel de familie aanduiden als de institutie die hen het meest beïnvloedde in hun denken (28%), beweerden tezelfdertijd dat zij hun ouders zagen als modern en begripvol. Het is vaak opvallend hoe zéér ouders hun kinderen steunen in hun westerse levenswijze. Hiervoor zijn twee mogelijke redenen. De eerste is dat de meeste ouders zelf geen voeling meer hebben met hun culturele achtergrond:

---

<sup>165</sup> Daily Nation, May 3, 2003.

<sup>166</sup> Verschillende experts beweren dat Sheng op termijn Kiswahili zal vervangen als nationale taal. Daily Nation, June 10, 2003.

<sup>167</sup> Interview met Leonard N. Kago, 23 jaar (2003).

We find that even our parents who are below 50 years, they're already moved by this current of western, so we don't have any other culture that we are looking forward to<sup>168</sup>.

Een tweede reden is dat ouders vaak zéér sterk het gevoel hebben dat ze hun kinderen niets meer te bieden hebben. Hun manier om 'trendy' te zijn is door hun kinderen los te laten en zich niet meer te bemoeien met de jongere generatie. In een toespraak na een huwelijksplechtigheid gaf de vader van een bruidegom de volgende raad mee aan het pas getrouwde koppel:

In name of the whole family, I tell you, don't follow the advice of any of us. When problems arise all of us we will know what you must and what you mustn't do. No, don't listen to us. Our advice is maybe 40 years old, while you're from the dotcom generation. Only you two must come together, even when this is against our lifestyle. Good luck!

Concluderend kunnen we stellen dat de jongeren levend in en rond Nairobi zéér sterk worden beïnvloed door wat het westen hen brengt. De impact van de media valt hierbij niet te onderschatten. Shorter geeft ook aan dat de enorme golf van secularisering onder de jongeren van Nairobi het gevolg zou zijn van de media die het westerse atheïsme promoten. Het is niet moeilijk om zich de verwarring voor te stellen die vele Kikuyu jongeren ervaren. Terwijl het christendom hen wordt aangeboden als een modern alternatief voor de traditionele levenswijze, krijgen ze te zien hoe ditzelfde christendom in het westen een achterhaalde realiteit blijkt te zijn.

In het volgende onderdeel zal ingegaan worden op de vraag naar de effecten van de westerse samenleving op de sociale reproductie van de Kikuyu. In hoeverre dringt het westen door in het Kikuyu ethos en in hoeverre blijft men zich vasthouden aan traditionele waarden?

### **4.3 Effecten op de sociale reproductie**

In de prekoloniale tijd werden een aantal momenten aangewend om de jongeren in te leiden in het sociale leven van de Kikuyu. Aan de hand van verschillende overgangsrituelen zorgde men ervoor dat de vergaarde kennis en wijsheid niet verloren ging, maar werd doorgegeven aan de opkomende generatie. In het begin van de koloniale periode ontstonden hierin de eerste barsten. Met de stijging van het aantal squatters en *athomi* ontsnapten steeds

<sup>168</sup> Interview met Peter Gaitho Macharia, 23 jaar (2003).

meer jongeren aan de socialisatie die hen tot een volwaardig lid diende te maken van hun *mbari*. Het is in dit bestek niet de bedoeling een volledig overzicht te geven van de sociale reproductie van de Kikuyu, wel te kijken hoe de verschillende mechanismen tot socialisatie tegenwoordig worden beleefd door de jongeren. Er zal achtereenvolgens aandacht worden besteed aan de naamgeving, de initiatie, het huwelijk en gendernormen.

#### 4.3.1 De naamgeving

Hoewel de meeste jongeren benadrukken dat ze niets meer afweten van hun cultuur, staan ze niet onverschillig ten aanzien van hun betekenisvolle namen:

I lack the meaning of the culture in my view, I've not realised any culture that I know, only the meanings of my names, the rest of the things I don't know. Sure these names sometimes assure me part of my tradition<sup>169</sup>.

Volgens de Kikuyu traditie krijgt elke jongen de naam van zijn vaderlijke grootvader en elk meisje de naam van haar vaderlijke grootmoeder. Op deze manier blijven de grootouders voortleven in het nageslacht. Ze worden als het ware gereïncarneerd in hun kleinkinderen en worden gezien als zijnde van dezelfde generatie<sup>170</sup>. Hoewel men steeds minder voeling heeft met de familiale afstammingslijn vertellen de meeste jongeren dat de betekenis van hun familienaam hen nog steeds op een speciale manier verbindt met hun grootouders:

My surname Wareyo I was given because my grandmother was eating a lot, she liked to eat. And me also when I was a kid I liked to eat so much, even this time I like to eat as my grandmother did<sup>171</sup>.

Sommige jongeren beschrijven hoe ze hun familienaam ervaren als een ouderlijke voorspelling of een goede raad. Boniface, een student aan de Universiteit van Nairobi, geeft aan dat zijn familienaam "Muteithia", wat 'helper' betekent, zijn persoonlijkheid voor een belangrijk deel heeft gevormd: "My name Muteithia, as I've been grown up to live to, has

---

<sup>169</sup> Interview met Peter Gaiho Macharia, 23 jaar (2003).

<sup>170</sup> Twee generaties Maina en Mwangi wisselen elkaar voortdurend af. Als het kind behoort tot de Maina generatie zal zijn vader behoren tot de Mwangi generatie en zijn grootvader opnieuw tot de Maina generatie.

<sup>171</sup> Interview met Joyce Wareyo Muthuri, 17 jaar (2003).

made me been a person of helping people in very many ways<sup>172</sup>". Boniface beweert verder dat zowel de ouders als de naburige gemeenschap helpen opvolgen of je een waardige drager bent van de naam die je werd toegekend. Nickolas vertelt hoe hij zijn familienaam Njagi geërfd heeft van een voorouder. Njagi verwijst naar een vrucht die zéér zoet is wanneer ze rijp is, maar zéér bitter wanneer ze nog niet rijp is. Hij ervaart deze naam als een ouderlijke voorspelling:

Names are so important [...] because when you are named, you may be given the name according to what your parents think you may be. Like mine, I think my parents gave it to me, for a very sweet fruit when it ripens, so that when I may be a grown up, I may be very sweet. In fact, he prophesized correctly because by the time I was young, I was a very rough guy. I would fight, I could steal, I could drink, I could smoke bang, I could do any evil, but now since I know who I am, I've known good and bad.

Niet veel na de geboorte krijgen de meeste kinderen een tweede naam, hun doopnaam. Net zoals bij de familienaam het geval is, wordt ook aan deze naam veel betekenis gehecht. Joyce Wareyo, een meisje van 17, beschrijft hoe ze als baby zo vrolijk was, dat haar ouders haar Joyce noemden. Ze ervaart haar doopnaam als een herinnering aan het feit dat ze een vrolijk kind was. Deze naam helpt haar, zo zegt ze, alles van de positieve kant te bekijken.

Wie behoort tot de katholieke kerk krijgt op latere leeftijd nog een naam ter bevestiging van het doopsel. In het geval van Joyce was dit de naam Ann, gebaseerd op de naam van haar geliefkoosde heilige 'Muthuru Ani'. Hoewel deze naam alleen maar wordt gebruikt onder gelovigen van dezelfde kerkgemeenschap heeft ze zeker ook een belangrijke impact op de identiteit van de dragers ervan. Ze is de bevestiging dat men vanaf nu een volwaardige volgeling is van Christus en creëert een intieme band met de heilige waar men naar opkijkt.

Ten laatste worden de meeste Kikuyu ook nog genoemd naar hun vader. Hoewel de meeste respondenten de betekenis kenden van deze naam, werd er minder belang aan gehecht dan aan hun familie -en doopnaam.

De namen die de Kikuyu jongeren dragen, blijken dus nog steeds van fundamenteel belang te zijn voor hun persoonsvorming. Ze zijn niet alleen een reflectie van de identiteit, maar bepalen ook mee hoe die identiteit verder ontwikkelt.

Voor de meeste van de respondenten die opgroeiden in Nairobi waren hun namen van veel minder belang. Meestal hadden ze weinig of geen contact met hun uitgebreide familie en kenden ze de personen naar wie hun namen verwezen niet of nauwelijks. De groeiende

<sup>172</sup> Interview met Boniface Muteithia Kiambi, 23 jaar (2003).

secularisatie onder de stadsjongeren houdt hen ook weg van de verschillende kerken waardoor ze zich ook niet gaan identificeren met een nieuwe naam<sup>173</sup>. Het is opvallend hoe zij voornamelijk belang hechten aan de bijnaam die ze zichzelf geven of van vrienden hebben gekregen. Vrienden en televisie lijken voor hen de rol over te nemen die in het verleden of ver weg in het dorp werden vervuld door familie en kerk.

#### 4.3.2 De initiatie (*irua*)

Hoewel de context in de loop van de 20<sup>ste</sup> eeuw voortdurend is veranderd, blijft voor de Kikuyu jongens de besnijdenis een noodzakelijk overgangsritueel leidend naar volwassenheid:

If at all you're not circumcised, this wouldn't work. That's something that should be maintained if at all you're a Kikuyu<sup>174</sup>.

Wie op 13 of 14 jarige leeftijd nog niet is besneden (*kihii*) en naar de middelbare school gaat kan onmogelijk in contact treden met zijn leeftijdsgenoten die het ritueel wel ondergingen. Hij zal worden uitgelachen en behandeld als een kind. Een belangrijk aspect bij het besnijdenisritueel is altijd geweest dat men zich leerde gedragen als een man. Sorobea Bogonko geeft aan dat het weglopen of het uiten van angst voor de besnijdenis werd gezien als een goddelijke vloek op de ouders die er niet in geslaagd waren hun kind af te stemmen op de verwachtingen van de maatschappij en de voorouderlijke geesten<sup>175</sup>. Het verbijten van de pijn werd op die manier een prestigezaak waarin niemand voor de anderen wilde onderdoen. Aan traditionele zijde gaan stemmen op dat het besnijdenisritueel zijn effect heeft verloren aangezien men nu naar het ziekenhuis gaat waar pijnstillers worden gegeven. Niet alle geïnterviewde jongeren waren het hiermee eens. Zij beweerden dat ze zich moeten focussen op de hedendaagse tijd waarin, ten gevolge van de aids-epidemie, hygiëne absolute prioriteit moet krijgen. Dit neemt niet weg dat de pijn nog steeds aanwezig is:

No matter even if you're given painkillers, you still have that pain that you are actually undertaking in your healing. So you still feel it that you are becoming a man<sup>176</sup>.

<sup>173</sup> A. Shorter en E. Onyanha (1998) maakten een uitgebreide gevalstudie over het fenomeen van secularisatie in Nairobi.

<sup>174</sup> Interview met Peter Gaitho Macharia, 23 jaar (2003).

<sup>175</sup> S. N. Bogonko 1992, p. 6.

<sup>176</sup> Interview met Peter Gaitho Macharia, 23 jaar (2003).



Langs de andere kant geven ze wel aan dat het ritueel aan betekenis heeft ingeboet. Het genezingsproces wordt door de feilloze operaties steeds korter, en dus ook de periode waarin men ingeleid wordt in de geheimen van de Kikuyu samenleving. Waar men vroeger voor een periode van ongeveer acht dagen werd afgezonderd met alle leeftijdsgenoten uit de omgeving, zit men nu twee dagen thuis met een broer of een neef. In principe mag men in deze periode alleen met oudere jongeren (*muthiri*) in contact komen die hen inwijden in de ‘geheimen’ van de Kikuyu samenleving, maar ook hier is men vrij flexibel.

Een aantal informanten gaf aan dat voor hen het genezingsproces een verwarrende periode was. Ze wisten niet goed wat te denken van hun *muthiri* die niet veel ouder waren dan henzelf en hun taak vaak zéér lichtzinnig opnamen:

One of the *muthiri* he’s a friend but by the time I was circumcised he was so rough. Anyway I came to understand that he was trying to train us. He was now trying to put in us some kind of hardness. He screamed to us: “Now you are warriors, since you are a man, even you can smoke, since you are a man now, even you can fight, since you are a man now, even you can fuck, you can do anything a man can do<sup>177</sup>”.

Ook de liederen die hen werden aangeleerd, stamden uit een tijd waarin het besnijdenisritueel zich voltrok op de huwelijksgerechtigde leeftijd van (ongeveer) 20 jaar. De liederen bevatten bijgevolg thematieken die ver van hun leefwereld staan of in de hedendaagse context gewoon niet toepasbaar zijn. De verhalen en mythen die hen werden aangeleerd hebben volgens enkele respondenten enkel belang bij het opgroeien. Peter Gaitho, een jongen van 23 jaar oud, vertelde hoe hij in de middelbare school de waarde leerde kennen van de moderniteit en de wetenschap waardoor het besef groeide dat de dingen die hem waren geleerd gedurende zijn periode van initiatie ‘pure nonsens’ waren<sup>178</sup>. De initiatieperiode is dus niet voor iedereen van even groot belang. Sommige jongeren geven aan dat een diploma tegenwoordig belangrijker is om je als volwassen man te kunnen ontplooiën, terwijl voor anderen dan weer de relatie met Christus centraal staat:

From a personal point of view for me it [circumcision] is meaningless in as far my own life and shaping is concerned. I always believe the essence of a man in as far you are a Christian is not that you’ve been circumcised in the genitals, but in your heart. If

---

<sup>177</sup> Interview met Nickolas Ndora Njagi, 25 jaar (2003).

<sup>178</sup> Interview met Peter Gaitho Macharia, 23 jaar (2003).

at all you've given Christ your heart and you tell him, I'm clean for you, the world out there is also recognizing you<sup>179</sup>.

Dit neemt niet weg dat voor de Kikuyu jongeren de besnijdenis hét overgangsrитуeel bij uitstek blijft om de gemeenschap duidelijk te maken dat men de stap naar volwassenheid heeft gezet.

Wat betreft de vrouwelijke besnijdenis echter, waren de respondenten het er unaniem over eens dat deze praktijk verderfelijk is en niet meer zou mogen voorkomen:

Female circumcision should not be there. We've learned and we have seen the side-effects, so we don't support the female circumcision<sup>180</sup>.

De meeste respondenten van het district Kiambu gaven aan dat deze praktijk niet meer voorkwam in hun regio. Toch bleek na een lang gesprek met een meisje (Anoniem) uit diezelfde regio dat besnijdenis bij vrouwen niet helemaal ongebruikelijk is. Anoniem (17 jaar) beweert dat haar clan nog zéér sterk gelooft in deze praktijk. Als klein meisje was het voor haar niet meer dan normaal het ritueel te ondergaan om zodoende samen met haar leeftijdsgenoten een gerespecteerde vrouw te worden:

Anoniem: I was circumcised when I was twelve. I couldn't resist.

Stijn Lievens: Was it very important for you to be circumcised?

Anoniem: Aaah I even didn't know what was it, but I was going because the others were going. And it was our culture. So I couldn't resist. I just go, I have it and I was very happy although it was painful. And I just accepted the situation and lived as a woman, because we say that if you're not circumcised, here we call it kirigu, it's somebody who's not circumcised, if you're not circumcised, you cannot be respected by anybody, by anybody.

Hoewel Anoniem aangeeft dat de hele commotie rond vrouwelijke besnijdenis overdreven is, beschouwt ze het zelf als een overbodig ritueel. Ze vertelt dat ze de besnijdenis niet nodig heeft om zichzelf 'waardig' te kunnen houden tot aan het huwelijk<sup>181</sup>. Het was enkel van

---

<sup>179</sup> Interview met Boniface Muteithia Kiambi, 23 jaar (2003).

<sup>180</sup> Interview met Peter Gaitho Macharia, 23 jaar (2003).

<sup>181</sup> In de Kikuyu traditie was het verboden seksuele betrekkingen te hebben voor het huwelijk. De vrouwelijke besnijdenis werd onder andere gezien als een manier om de emoties en verlangens van de

belang voor haar voorouders, maar niet voor zichzelf. Zonder de druk van de ouderen in haar familie zou ze er nooit aan hebben toegegeven:

You see, we still have our grandmothers; they still stick on it, on it, on it... We have those old people in our family; they stick on that, that's why we are carrying that thing until they just leave us.

Het zou verkeerd zijn te concluderen dat vrouwelijke besnijdenis nog een courante praktijk is bij de Kikuyu. Het is uitermate moeilijk een idee te krijgen van de impact die er vandaag vanuit gaat. De taboesfeer die er hangt rond deze thematiek, in de hand gewerkt door het wettelijke verbod en de vele campagnes tegen clitoridectomie, zorgen ervoor dat het een familieaangelegenheid is geworden die zich afspeelt achter gesloten ramen en deuren.

### 4.3.3 Het huwelijk

Volgens de Kikuyu traditie was het de taak van de man om op zoek te gaan naar een vrouw. De gemeenschappelijke dansen in de aanloop van de besnijdenis waren hiertoe een belangrijke aanzet. Het ging om een periode waarin de Kikuyu jongens en meisjes verwacht werden hun rollen als mannen en vrouwen op zich te nemen. De initiatieliederen en dansen (*gitiiro*) speelden hierop in en waren in het bijzonder gefocust op seksualiteit en voortplanting. Na deze periode was het gebruikelijk dat de jonge mannen en vrouwen samen dansten en bij elkaar sliepen, hoewel geslachtsgemeenschap voor het huwelijk streng verboden was. Hiertegenover werd wel een vorm van seksueel 'spel' (*ngwiko*) aangemoedigd waarbij men met verschillende leeftijdsgenoten in eenzelfde hut (*tingira*) sliep<sup>182</sup>.

Wanneer een man en een vrouw het eens geraakten dat ze met elkaar wilden trouwen werd een lange procedure op gang gezet met als doel de twee families te verenigen. Eerst stelde de man zijn vriendin voor aan zijn familie. Hierna deed de vrouw hetzelfde bij haar familie. Wanneer deze eerste contacten positief waren verlopen, organiseerde de familie van de man een bezoek aan de familie van de vrouw (*athoni*). Op deze gelegenheid werd nog niet gesproken over het huwelijk, de bruidsprijs of iets dergelijks: "They just pretend that our son and your daughter, they are friends<sup>183</sup>." Wanneer de familie van de vrouw onder de indruk

---

vrouw in toom te houden.

<sup>182</sup> B. M. Ahlberg 1991, p. 61. Zie ook Brinkman (1996) Kenyatta (1978), Leakey (1977), Worthman en Whiting (1987).

<sup>183</sup> Interview met Boniface Muteithia Kiambi, 23 jaar (2003).

was, gingen zij op hun beurt op bezoek bij de familie van de man. Dit bezoek was een eerste teken dat er een speciale band ontstond tussen beide families. De familie van de man nam deze gelegenheid te baad om af te tasten in hoeverre de familie van de vrouw ernstig was over het toekomstige huwelijk. Indien deze contacten verder positief verliepen, ging de familie van de man terug naar de familie van de toekomstige bruid om te discussiëren over de bruidsprijs (*rûracio*)<sup>184</sup>. Dit was de start van een nieuwe reeks onderhandelingen. Het huwelijksfeest was de bezegeling van het akkoord en had als bedoeling de beide families samen te brengen als één enkel geheel. Zonder deze stappen was een huwelijk, wat in de eerste plaats een verbintenis was tussen twee families, niet mogelijk<sup>185</sup>.

Tegenwoordig wordt deze langdradige procedure door de jongeren handig ontweken. Dit is ondermeer het gevolg van de dalende beïnvloedingskracht van de initiatieperiode. De levenslessen die er worden meegegeven worden steeds vaker ervaren als een vorm van folklore en worden enkel nog in uitzonderlijke gevallen nagestreefd. Niet minder belangrijk is de veranderde context waarin men zijn of haar levenspartner leert kennen. Met het wegvallen van de *ngwiko*, waarbij strenge gedragscodes en de controle van leeftijdsgenoten ‘onwettige praktijken’ moesten voorkomen, werden intieme relaties en seksualiteit een privé-aangelegenheid. Niet de leeftijdsgenoten of de familie, maar de persoonlijke levensovertuiging bepaalde hoe men tegenover dergelijke relaties stond. Talloze scholen en kerken deden pogingen om het wegvallen van de familiale autoriteit op te vangen door hun eigen ideologie mee te geven met de jongeren; de scholen door hun lessen in familieplanning, de kerken door hun specifieke religieuze voorschriften. Geen van deze instituties slaagde er echter in de macht van de media te overtreffen. Familiedrama’s als “The bold and the beautiful” en “La muher di me vida” waren aantrekkelijker en bereikten een veel breder publiek:

The youths, especially the Kikuyu youths, are getting lured into those romantic cases, very intriguing love scenes, very sophisticated relations. They call them very modernised ways of living, whereby you can go marry secretly and then live the way

---

<sup>184</sup> De *rûracio* wordt vandaag voornamelijk in geld uitbetaald, hoewel steeds meer families afzien van deze gewoonte. Verschillende respondenten gaven aan dat ongeveer de helft van de Kikuyu de praktijk nog toepast. “It’s according on how the husband and the wife are going to agree and they tell the both parents” Voor meer details zie o.a. Droz (1999), Leakey (1977), Sandgren (1989).

<sup>185</sup> Interview met Boniface Muteithia Kiambi, 23 jaar (2003).

you want, going out to the beach, sunbathing, have fun... They have taken over the “easy living”, they have taken over those marriages in the soap operas as their ideal<sup>186</sup>.

Het huwelijk is dus grotendeels een individuele kwestie geworden waarbij de uitgebreide familie nauwelijks nog aan te pas komt. Koppels beslissen zelf wanneer ze gaan trouwen en waar ze zich gaan vestigen. Steeds vaker trekken ze naar de stad in de plaats van zich zoals gebruikelijk in de compound van de man te vestigen. De grond is er vaak te schaars om van te leven en nieuwe grond kopen is voor een pasgetrouwd koppel veel te duur. Het traditionele *mûramati*-ideaal is vandaag enkel nog een aantrekkelijke optie voor de oudste zoon van de patrimoniale familie, omdat deze bij het overlijden van zijn vader de status van *mûramati* overerft<sup>187</sup>. De jongere zonen zijn aan de stad overgeleverd indien ze willen beantwoorden aan de sociale en economische eisen van hun tijd. In de meeste gevallen hebben ze ook meer gestudeerd en zijn ze vervreemd van het land dat ooit zo essentieel was binnen het Kikuyu ethos.

#### 4.3.4 Gendernormen

In de Kikuyu traditie was niet alleen de vrouw voor haar status afhankelijk van haar man, maar ook de man van zijn vrouw. Geen enkele man kon de status van *mûramati* verwerven zonder de medewerking van zijn vrouw(en). Op deze manier deelden zij in het succes van hun man. Volgens Droz werd de macht van de vrouw voornamelijk zichtbaar bij het ontvangen van bezoek. Deze geprivilegieerde momenten voor het opbouwen van sociale relaties lagen uitsluitend in de handen van de vrouw. Zij bepaalde de mate van aangeboden gastvrijheid en had zodoende een grote invloed op het sociale prestige van haar man<sup>188</sup>.

Ahlberg beweert dat aan dergelijke machtsvormen een einde kwam met de introductie van het westerse kapitalisme. De scheiding van productie en consumptie bracht de vrouwen in een zwakkere positie aangezien ze nu afhankelijk werden van het geld van de man<sup>189</sup>. De man echter was voor zijn sociale status minder aangewezen op zijn vrouw omdat hij haar tekortkomingen bij het ontvangen van bezoek kon verdoezelen door de gasten gekochte

---

<sup>186</sup> Interview met Boniface Muteithia Kiambi, 23 jaar (2003).

<sup>187</sup> Nu men vroeger kinderen krijgt en de levensduurte alsmaar toeneemt, wordt ook deze situatie steeds zeldzamer. De oudste zoon zal zich vaak gedwongen voelen de compound te verlaten op zoek een beter alternatief.

<sup>188</sup> Y. Droz 1999, p. 302.

<sup>189</sup> B. M. Ahlberg (1991).

goederen als bier en sigaretten aan te bieden<sup>190</sup>. Op deze manier ging voor de vrouw één van de meest efficiënte vormen van protest verloren. De vrouw werd nu meer dan ooit genoodzaakt zich over te leveren aan de goede wil van haar wederhelft voor het vervullen van haar huishoudelijke verplichtingen<sup>191</sup>:

So the woman will tend to be a beggar from the husband. Since the man is the one who's got the money, he's stronger. So the woman will tend herself down: "Please daddy give us some milk, give us some cooking fat, give us some money to go and do this." She's dependent all the time<sup>192</sup>.

Een zeker tegengewicht werd geboden door verschillende soorten van vrouwengroepen die diepgeworteld zaten in de Kikuyu cultuur. Deze groepen, vaak bestaande uit vrouwen van een zelfde leeftijdscategorie (*riika*), zorgden ervoor dat men als vrouw zelden of nooit geïsoleerd geraakte. Wanneer één van de vrouwen haar hut wilde opknappen of hoogzwanger was, vingen de andere vrouwen de overlast op. Ook controleerden zij elkaar of men zich wel hield aan bepaalde voorschriften, zoals het verbod op seksueel contact na vijf maanden zwangerschap en tijdens de borstvoeding die twee tot drie jaar duurde<sup>193</sup>. Dit sociale vangnet voor vrouwen werd gedurende de koloniale periode steeds fragieler. De mannen die terugkwamen uit Nairobi na maandenlange loonarbeid hielden zich ook steeds minder aan de traditionele voorschriften. De periode van de Emergency verergerde deze situatie nog waardoor vele vrouwen in een zéér kwetsbare positie terechtkwamen.

Inge Brinkman beschrijft hoe de moderne Kikuyu vrouw zich niet meer neerlegt bij deze situatie van afhankelijkheid. Beïnvloed door de golf van westers feminisme pleit ze voor een gelijkwaardige status van man en vrouw. Ze is niet langer bereid zich een leven lang op te offeren en haar mogelijkheden en talenten onbenut te laten. De laatste jaren zien we dan ook dat steeds meer jonge vrouwen al hun energie steken in hun studies en het huwelijk enkel zien als een laatste optie:

At least for a number of young women marriage is definitely not the ideal any more and education, a steady job and motherhood are far more important. The option of marriage is often rejected: 'Looking for a husband is looking for trouble'. Many young

---

<sup>190</sup> Y. Droz 1999, p. 302.

<sup>191</sup> S. Okemwa 1996, p. 98.

<sup>192</sup> Interview met Nickolas Ndora Njagi, 25 jaar (2003).

<sup>193</sup> B. M. Ahlberg 1991, p. 68-69.

women have no intention to marry at all and stay at their mother's place with their children. (Brinkman 1996: 64)

Deze jonge vrouwen zijn vaak niet te spreken over de hedendaagse Kikuyu man. Hij wordt beschreven als iemand die zich onttrekt aan zijn verplichtingen zonder dat hij iets wil veranderen aan de machtshierarchie<sup>194</sup>. Verschillende respondenten bevestigden deze trend. Ze beschreven de westerse man als hun ideaaltype omdat deze zijn verantwoordelijkheden wel zou nakomen en zijn vrouw als gelijke zou behandelen. Er werd geen geheim van gemaakt dat ze liever met een westerling zouden trouwen dan met een Kikuyu:

Jane Wanjiru: If I'm to get married, I wish to get married to ... maybe a European, but not a Kikuyu.

Stijn Lievens: How do you see Europeans?

Jane Wanjiru: Europeans, I see them, they are very good, cause if the woman is not at home, he can go to a hotel and eat, but in Kikuyu the man will stay there and wait for you, even if you come at dawn, he'd just be waiting there for you, he makes noise for you, then he beats you up and tells you not to do that again<sup>195</sup>.

Vooraf onder de gestudeerde vrouwen neemt het aantal alleenstaande moeders toe. De weigering van bepaalde vrouwen om zich te engageren in een huwelijk kan worden gezien als een teken van de verwestering van het Kikuyu ethos; de vrouw eist een vrijheid en autonomie op die voordien onmogelijk was. De sterke verdeling van de sekserollen tussen man en vrouw maakten een samenwerking tussen beide seksen noodzakelijk om te overleven<sup>196</sup>. We zouden kunnen concluderen dat de vrouw de traditionele levensdriehoek heeft verlaten. Ze geeft een duidelijk signaal dat ze op zichzelf wil staan en niet langer een noodzakelijk element wil zijn van een dynamiek dienend tot het instandhouden van een mannenimperium.

Brinkman geeft aan dat de angsten van jonge Kikuyu mannen zich vooral focussen op de controle over vrouwen: "Men's growing fears of woman's aspirations, caught in the dichotomy between good, traditional, rural wives and mothers in the past and modern, arrogant prostitutes in town, shed light on a hidden transcript in which men worry about the extend of their control over women (Brinkman 1996: 80)." Ze vrezen bovendien dat geen vrouw met hen zal willen trouwen aangezien hun inkomen geen succesvolle toekomst belooft.

<sup>194</sup> I. Brinkman 1996, p. 46.

<sup>195</sup> Interview met Jane Muthoni Njogu, 16 jaar (2003).

<sup>196</sup> Y. Droz 1999, p. 190.

Het huwelijk is nochtans een noodzakelijke stap om zichzelf als moderne *mûramati* te kunnen realiseren. Het is echter merkwaardig hoe jonge mannen vaak krampachtig blijven vasthouden aan de traditionele rolpatronen, terwijl ze zich voor het overige afzetten tegen de achterhaalde traditie:

Anyway women should not have equal rights. She should go to work, she would go out, she could do anything but to some extent she should not<sup>197</sup>.

Vrouwelijke macht en overdreven succes wordt door hen vaak geassocieerd met de ontstaansmythe van Jomo Kenyatta waarin deze macht degenereerde in vrouwelijke tirannie. Stella Okemwa beschrijft echter hoe het beeld van mannelijke dominantie niet noodzakelijk overeenkomt met de nadelige realiteit waarmee ze tegenwoordig worden geconfronteerd. Structuren die de mannelijke ideologie ondersteunen zijn niet langer functioneel waardoor er een discrepantie ontstaat tussen de voorgeschreven rolverwachting en de mogelijkheid deze na te leven<sup>198</sup>. De verwardheid aan de zijde van de mannen wordt door Lonsdale treffend verwoord:

How fathers could remain men if they had no land for their sons, or sons become men without marriage, nobody knew (1992: 462).

Concluderend kunnen we stellen dat de impact van het westen op de sociale reproductie van de Kikuyu nauwelijks valt te onderschatten. Het bewijs hiervan is collectieve exodus van het platteland naar Nairobi<sup>199</sup>. De meeste Kikuyu jongeren zien Nairobi als de enige plaats die op zijn minst gedeeltelijk beantwoordt aan de eisen van deze moderne tijd.

Hoewel de stedelijke invloed reikt tot in de kleinste dorpjes van Kikuyugebied, werd ook duidelijk dat bepaalde pijlers van de sociale organisatie van de Kikuyu, weliswaar in gewijzigde vorm, nog steeds van belang zijn voor vele jongeren. Zelfrealisatie wordt zodoende een complexe aangelegenheid waarbij men voortdurend schippert tussen traditie en moderniteit. Vele jongeren zijn op zichzelf aangewezen om hun weg te vinden in het groeiende aanbod van mogelijkheden. Ze hebben grote dromen en dat moet ook willen ze niet in de vergetelheid belanden. Maar wat als men er niet in slaagt deze dromen te verwezenlijken; wat als blijkt dat ze stuk voor stuk als luchtballonnen worden doorprikt...

---

<sup>197</sup> Interview met Nickolas Ndora Njagi, 25 jaar (2003).

<sup>198</sup> S. Okemwa 2003, p. 75.

<sup>199</sup> Twee derde van de bewoners van Nairobi bestaat uit jongeren komende van landelijke gebieden.



## 5 ZELFREALISATIE IN EEN IMPASSE

### 5.1 Ontnuchtering bij de Kikuyu

De jaren zeventig van de vorige eeuw kondigden voor vele Kikuyu het einde aan van een gouden tijd. De administratieve posities waren ondertussen ingenomen en het zo hoog gevaloriseerde diploma bracht niet meer de werkzekerheid die men had verhoopt. Enkel wie (familiale) banden had met machtige patronen had nog uitzicht op een baan<sup>200</sup>. Wie geen toegang had tot het corrupte wereldje zag de ‘nationale taart’ aan zich voorbij gaan en bleef met lege handen achter<sup>201</sup>. Met de dood van President Kenyatta in 1978 zou het alleen nog erger worden. Zijn opvolger Daniel Arap Moi, die behoorde tot de Kalenjin, beschuldigde de Kikuyu ervan de vruchten van de Onafhankelijkheid enkel onder elkaar te hebben verdeeld. In het teken van een politieke en economische herverdeling werden de administratieve posities haast uitsluitend verdeeld onder de andere etnische groepen, waaronder voornamelijk de Kalenjin en de Masai. De Kikuyu zagen op deze manier hun dominante positie op politiek en economisch vlak in rook opgaan<sup>202</sup>.

#### 5.1.1 Etnische conflicten

Droz beschrijft hoe de Kikuyu deze periode beleefden als een vagevuur waarbij ze met steeds meer bezorgdheid uitkeken naar de terugkeer van het paradijs<sup>203</sup>. De grootste belemmering om de macht terug naar zich toe trekken was het éénpartijstelsel dat door Moi was geformaliseerd in 1982. Elke politieke tegenstand werd sindsdien wettelijk verboden.

De publieke sfeer was in deze periode erg gespannen. Elk open debat werd door de KANU-regering in de kiem gesmoord en politieke tegenstanders werden hardhandig aangepakt, gevangen gezet of uit het land verdreven. President Moi was niet van plan in te binden en waarschuwde de bevolking dat een meerpartijensysteem enkel zou leiden tot een onophoudelijke spiraal van etnisch geweld<sup>204</sup>.

---

<sup>200</sup> Y. Droz 1999, p. 318.

<sup>201</sup> Y. Droz 1999, p. 323.

<sup>202</sup> Y. Droz 1999, p. 351.

<sup>203</sup> Y. Droz 1999, p. 351.

<sup>204</sup> G. N. Wamue 2001, p. 383.

Wanneer echter de internationale gemeenschap dreigde de financiële kraan dicht te draaien kon Moi niet anders dan sectie 2A van de grondwet te herzien. In december 1991 werd Kenia een meervoudige partijstaat en werden officieel verschillende politieke partijen geregistreerd. Voor de Kikuyu ging er opnieuw een deur open. Men leefde met hoge verwachtingen toe naar de verkiezingen van 1992. Na veertien jaar vagevuur was het paradijs opnieuw nabij.

Het zou echter helemaal anders uitdraaien. Vooral de Kikuyu die onder het regime van Kenyatta massaal migreerden naar de Rift Valley (White Highlands) kregen het zwaar te verduren. Enkele Masai en Kalenjin ministers hitsten hun etnische groep op om de Kikuyu migranten te verdrijven uit ‘hun’ regio<sup>205</sup>. Kagwanja geeft aan dat het hier om een bewuste strategie ging van de overheid om via informele repressie haar macht te bestendigen<sup>206</sup>. Het duurde niet lang vooraleer deze oproep gehoor kreeg. Tijdens de verkiezingscampagnes van 1992 vielen mysterieuze Kalenjin krijgers een aantal huizen en boerderijen aan van Kikuyu migrantengroepen in de Rift Valley. Merkwaardig genoeg waren deze jonge krijgsmannen in het bezit van traditionele Kalenjin wapens waaronder pijl en boog en waren hun halfnaakte lichamen beschilderd met rode oker. In oktober 1993 werden, dit keer door Masai krijgers, opnieuw een dertigtal Kikuyu afgeslacht en werden maar liefst 30000 Kikuyu uit Masai gebied verdreven. Deze aanvallen waren slechts het begin van een periode van intense etnische zuiveringen waarvan de Keniaanse overheid werd verdacht de aanstoker te zijn:

The state has effectively crippled political opposition by mobilizing militias to disrupt its public meetings, and intimidate, displace, and disenfranchise ethnic populations suspected of being sympathetic to the opposition. (Kagwanja 2003: 27)

Door de verdrijving van de Kikuyu migranten slaagde de regering erin om KANU-zones te creëren die vrij waren van elke oppositie<sup>207</sup>. De kostprijs was echter enorm. Volgens de Kenya Human Rights Commission werden in Kenia in de periode van 1991-2001 minstens 4000 mensen gedood en 600000 anderen ontheemd<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> In de prekoloniale periode behoorden deze gebieden uitsluitend tot de pastorale Kalenjin en Masai.

<sup>206</sup> P. M. Kagwanja 2003, p. 27.

<sup>207</sup> Y. Droz 1999, p. 352.

<sup>208</sup> P. M. Kagwanja 2003, p.35.

### 5.1.2 De vlucht naar het imaginaire

Door hun sterke aanwezigheid in de Rift Valley werden de Kikuyu migranten het hardst getroffen door deze etnische zuiveringen. Voor de meeste onder hen betekende dit het einde van het *mûramati*-ideaal dat zonder land onmogelijk gerealiseerd kon worden. De beleefde onzekerheid en de erbarmelijke omstandigheden waarin ze werden teruggestuurd naar hun thuisomgeving in de Centrale Provincie werden als zéér vernederend ervaren. Als grootste etnische groep waren ze niet gewend zo licht opzij geschoven te worden. Niet alleen de Kikuyu migranten maar ook de Kikuyu uit de Centrale Provincie voelden zich steeds meer bedreigd in hun bestaan. Ze deelden in het leed van hun familieleden en werden ook benadeeld door Moi en de KANU-regering. Verder werden ze geconfronteerd met een steeds hogere bevolkingsaan groei waardoor vruchtbare grond steeds schaarser werd<sup>209</sup>.

Voor de verdreven Kikuyu migranten zat er vaak niets anders op dan een stukje grond te kopen in onvruchtbaar savannegebied. Nadat ze heel hun hebben en houden hadden achtergelaten waren deze droge velden vaak het enige wat binnen hun budget lag. De onvruchtbare gronden konden echter niet voorzien in de behoeften van deze families en de uitblijvende regen vormde een voortdurende dreiging. Er was geen cultiveerbare grond beschikbaar voor zichzelf en voor het nageslacht. Er was nauwelijks voldoende voedsel, laat staan schoolgeld voor de kinderen. Binnen de gegeven omstandigheden bood de traditionele, noch de moderne levensdriehoek perspectieven om zichzelf te ontplooien, en evenmin de familie waartoe men behoorde. Collectieve onzekerheid was het gevolg. Zowel het zelfbeeld als de moraal van de Kikuyu werden in vraag gesteld.

Volgens Droz vinden we hier een verklaring voor de populariteit van de talloze religieuze bewegingen die de millenniumgedachte centraal stelden<sup>210</sup>. Men had niet meer als enige doel het bemachtigen van concrete gronden, maar richtte zijn hoop op imaginaire ‘gronden’ waar men zou genieten van eeuwigdurend heil of de terugkomst van de Messias. Deze religieuze bewegingen, waarvan het merendeel pinkstergemeenschappen, werden gezien als een ultieme toevlucht in een uitzichtloze situatie. Ze maakten het voor de Kikuyu migranten mogelijk te overleven in anders onaanvaardbare sociale, politieke en ecologische omstandigheden. Satan werd verantwoordelijk gesteld voor al het leed en de Kalenjin heerschappij was hiervan een uitwaseming<sup>211</sup>. Het jaar 2000 was echter nabij en zou de machtsposities definitief omkeren.

---

<sup>209</sup> Y. Droz 1999, p. 389.

<sup>210</sup> Y. Droz 1999, p. 357.

<sup>211</sup> Y. Droz 1999, p. 388-389.

Echter niet iedereen zag zijn redding in de boodschap van de pinksterkerken. Halverwege de jaren '80 werd de herinnering aan de Mau Mau revolte nieuw leven ingeblazen. Vele Kikuyu begonnen zich te herkennen in de situatie van hun grootouders. Ze zagen hoe ze net zoals zij van hun land werden verdreven of in de stad werden uitgebuit. In dit proces van bewustwording hebben academici als Ngûgî wa Thiong'o en Maina Kinyati een belangrijke rol gespeeld<sup>212</sup>. In toespraken, boeken en toneelspelen maakten zij van de koloniale en neokoloniale onderdrukking een centraal thema. De gelijkenis tussen beide vormen van onderdrukking werd door hen treffend aangetoond waardoor de reactivering van het Mau Mau 'geheugen' niet kon uitblijven. De meest controversiële beweging die in deze context ontstond is ongetwijfeld de Mungiki beweging.

## 5.2 De Mungiki: een aanlokkelijk alternatief

De pinksterkerken trokken voornamelijk vrouwen en landbouwers aan uit de middenklasse. De Mungiki beweging bood een uitweg voor de grieven van de jongeren. Vanaf hun ontstaan in 1987 profileerden zij zich bij uitstek als een beweging voor jongeren. In 2001 was meer dan zestig percent van de 1.5 miljoen leden jonger dan dertig jaar.

Mungiki is een oud Kikuyu woord dat etymologisch afkomstig is van het woord *muingi*, wat betekent 'een massa' of 'mensen'<sup>213</sup>. De beweging rekruteert dan ook vooral uit een massa van ontevreden mensen, vooral jongeren, die de trein van de mondialisering hebben gemist. Mungiki staat voor de verrijzenis van de Kikuyu identiteit, de traditionele cultuur en religie<sup>214</sup>. Het gevoel van ergens te behoren staat centraal en wordt als tegengif gebruikt voor de beleefde desoriëntatie.

### 5.2.1 Het ontstaan van de beweging

Ondanks haar korte bestaan is de Mungiki beweging op zichzelf al een legende. Overal spreekt men over de "gevaarlijke sekte", hoewel niemand er het fijne van lijkt te weten. De extreme media-aandacht stimuleert het collectief imaginaire betreffende de Mungiki, maar belemmert tegelijkertijd een oprechte belangstelling voor de ontstaansoorsprong van de

---

<sup>212</sup> J. Kariuki 2002, p. 377-378.

<sup>213</sup> G. N. Wamue 2001, p. 454.

<sup>214</sup> P. M. Kagwanja 2003, p. 31.

beweging. Ook op academisch niveau staat het onderzoek naar de wortels van het Mungiki fenomeen nog in haar kinderschoenen.

Recente geschriften lijken echter te wijzen naar twee ontstaanshaarden in de Rift Valley (Molo en Laikipia)<sup>215</sup>. Dit is niet helemaal verwonderlijk aangezien deze plaatsen het meest werden getroffen door de etnische zuiveringen in het begin van de jaren '90. Yvan Droz werpt als geen ander licht op de context waarin de Mungiki zich konden ontwikkelen. Zijn studie over de Kikuyu migranten van het district Laikipia toont aan hoe het Kikuyu ethos, gebaseerd op het verwerven van land, noodgedwongen werd achtergelaten. Pinksterkerken vulden de leegte en probeerden zin te geven aan een zinloze situatie. Maar ze waren hierin niet alleen. Ook de Mungiki hadden diezelfde voedingsbodem als vertrekpunt, al viseerden ze een andere doelgroep. In eerste instantie was de concurrentie tussen de pinksterbewegingen en de Mungiki dus beperkt. Beiden zochten ze antwoorden op de wanhoop van de Kikuyu; de ene door zich te richten op de tweede komst van Christus, de andere door een herontdekking van de traditie. Het duurde echter niet lang vooraleer de schijnbare vrede tussen beide partijen werd verstoord. Aan het eind van de jaren '90 ontstonden de eerste gewelddadige confrontaties<sup>216</sup>.

De oprichters van de Mungiki beweren dat ze een antwoord zochten op de machteloosheid die ze ervoeren tegenover de Kalenjin heerschappij. Wanneer ook de Kikuyu elite hen had laten vallen was de maat helemaal vol. Tot deze laatste behoorde de charismatische figuur Matiba in wie ze hun hoop hadden gesteld voor de verkiezingen van 1992. Als geen ander verleidde Matiba de massa ontevreden Kikuyu jongeren met zijn nationalistische gedachtegoed. Na zijn verkiezingsnederlaag in 1992 zocht hij echter toenadering tot KANU wat hem zéér kwalijk werd genomen. Deze politieke wending heeft geleid tot de radicalisering van de boodschap van de Mungiki die zich meer dan ooit in de steek gelaten voelden<sup>217</sup>.

Verskillende auteurs beschrijven de Mungiki als ontevreden leden van de 'Tent of the Living God'. Deze groepering werd in 1960 opgestart door Ngonywa wa Gakonya en had een grote groep volgelingen in Nairobi, de Centrale Provincie en de Rift Valley. Ngonywa stelde het christelijke geloof dat werd beleden door zijn ouders in vraag en ging op zoek naar de

---

<sup>215</sup> Zie o.a. Droz (1999), Maupeu (2002), Wamue (2001).

<sup>216</sup> H. Maupeu 2002, p. 120-121.

<sup>217</sup> H. Maupeu 2002, p. 120.

waarheid door zich te verdiepen in de Afrikaanse religieuze erfenis<sup>218</sup>. De Mungiki zouden zich aangesloten hebben bij de ‘Tent of the Living God’ om op die manier hun kennis over de Kikuyu traditie aan te scherpen. Een scheiding drong zich echter snel op. Na Matiba ging ook Nkonya wa Gakonya flirten met de KANU-regering waardoor de Mungiki voor het heerst naar buiten traden als een autonome beweging.

### **5.2.2 De reactivering van het Mau Mau geheugen**

Van in het begin lijken de Mungiki onlosmakelijk verbonden te zijn met de Mau Mau revolte uit de jaren ‘50. Een eerste link tussen beide groeperingen vinden we terug bij de nationale Mungiki coördinator Ndura Waruinge die de kleinzoon is van een ex-Mau Mau strijder. Hij beweert de beweging te hebben opgericht samen met zes andere jongeren in 1987 wanneer hij slechts 15 jaar oud was. Naar eigen zeggen consulteerden ze verschillende ex-Mau Mau generaals die hun plannen goedkeurden en ondersteunden. Het ging hierbij om een welbepaalde groep van Mau Mau die het christendom hevig veroordeelden<sup>219</sup>. In eerste instantie waren het deze ouderen die de orale traditie doorgaven aan de jonge Mungiki en hen wezen op de gevaren van het christendom<sup>220</sup>.

Al naargelang de noden van het moment namen de Mungiki verschillende elementen over van het Mau Mau register. Hervé Maupeu geeft aan dat de beweging zich van in het begin heeft geïnspireerd op de schuiltechnieken van de Mau Mau. Ook wat betreft genderrelaties en machtsverhoudingen vond men inspiratie in de tradities die door de Mau Mau opnieuw tot leven waren gewekt<sup>221</sup>. Er zijn tussen beide groeperingen ook gelijkenissen wat betreft het lidmaatschap. Terwijl de Mau Mau voornamelijk rekruteerden uit squatters die gebukt gingen onder de koloniale tirannie in de Rift Valley, kregen de Mungiki het grootste deel van hun steun van duizenden mensen die uit de Rift Valley waren verdreven door het etnische geweld. Net zoals de Mau Mau konden de Mungiki ook rekenen op veel sympathie bij het uitgebuite proletariaat van Nairobi en zijn omgeving. Zowel de Mau Mau als de Mungiki zijn in dit opzicht protestbewegingen van de armen en de onderdrukten. Ndura Waruinge geeft de verbondenheid van de Mungiki met de Mau Mau als volgt aan:

---

<sup>218</sup> G. N. Wamue 2001, p. 455.

<sup>219</sup> Niet alle Mau Mau kwamen in opstand tegen het christendom. Sommige van de meest vooraanstaande leiders zoals Dedan Kimathi waren zelfs zéér overtuigde christenen.

<sup>220</sup> G. N. Wamue 2001, p. 456.

<sup>221</sup> H. Maupeu 2002, p. 123.

We [Mungiki] have Mau Mau blood in us and our objectives are similar. The Mau Mau fought for land, freedom and religion ... and so do we<sup>222</sup>.

De leiders van de Mungiki beweren dat de Mau Mau missie nog niet is beëindigd. De Mungiki beschouwen zichzelf als de *matigari*, de kinderen van de Mau Mau, voor wie de strijd tegen de kolonisatie nog niet is afgelopen<sup>223</sup>. Volgens hen is Kenia weerloos tegenover de neokoloniale onderdrukking omdat het de strijd vroegtijdig heeft gestaakt:

Kenya today is controlled by the International Monetary Fund, the World Bank, the Americans, the British and the Freemasons. It can't initiate its own development and has sold all its properties to Westerners in the name of liberalisation<sup>224</sup>.

De nieuwe kolonisators zijn misschien minder tastbaar, maar zijn daarom niet minder aanwezig. Mungiki wil de jongeren aanspreken en gevoelig maken voor de subtiele en minder subtiele vormen van onderdrukking. De enige manier om dit te doen is door terug te keren naar wat men heeft achtergelaten en te verwerpen wat niet eigen is. Het christendom is volgens de Mungiki nooit relevant geweest voor Afrika aangezien het altijd werd gebruikt als een middel om te onderdrukken. In de praktijk hebben de Mungiki volgelingen het christelijke geloof met al haar opvattingen, rituelen, namen, praktijken en kerken categoriek achter zich gelaten<sup>225</sup>.

---

<sup>222</sup> The Daily Nation, October 23, 2000.

<sup>223</sup> *Matigari* is ook de titel van een boek van Ngũgĩ wa Thiong'o. Hierin beschrijft hij de situatie van de Onafhankelijkheid waarbij verschillende Mau Mau strijders niet uit het woud wilden komen aangezien de strijd volgens hen nog niet voorbij was.

<sup>224</sup> The Daily Nation, October 23, 2000.

<sup>225</sup> G. N Wamue 2001, p. 462.

### 5.2.3 Facing Mount Kenya

The religio-political movement has adopted Gikuyu religion as a weapon to challenge political and religious authority. (Wamue 2001: 466)

De Mungiki zijn voorstanders van een radicale terugkeer naar traditionele geloofsovertuigingen en praktijken. Een massale terugkeer naar de inheemse heiligdommen is volgens hen de enige manier om de Kenianen te verenigen in de strijd tegen de politieke en mentale onderdrukking<sup>226</sup>.

De komst van het christendom, zo beweren ze, heeft alleen maar geleid tot verdeeldheid: “It is common practice in Kenya to find the father in the Catholic faith, the mother a Protestant, and the children in the various versions of the charismatic movements (Wamue 1991: 462).” De verscheidenheid in geloofsovertuigingen heeft de Afrikanen tegen elkaar opgezet en heeft geleid tot talloze socio-economische en politieke problemen. De bijbel, die ook wel *gikunju* wordt genoemd (vastzetten, gevangen nemen, conditioneren), werd volgens de Mungiki bewust gebruikt om de Afrikanen in verwarring te brengen en mentaal te koloniseren. Zij zien hierin ook de reden waarom het neokolonialisme, gecreëerd door de huidige kerkgaande regering en gesteund door de Europese machten, nauwelijks werd aangeklaagd. De mentale slavernij heeft er toe geleid dat een kleine minderheid de grote massa kon onderdrukken, uitbuiten en afpersen. Aangezien de westerse religie gebruikt werd om de Afrikanen te onderdrukken, is het volgens de Mungiki evident dat deze laatste op zijn beurt naar zijn religie moet teruggrijpen om te vechten voor zijn identiteit en rechten. De Kikuyu, maar ook de andere Kenianen, moeten daarom terugkeren naar één enkele religie; ze moeten God vereren zoals hun voorouders deden voor de komst van de missionarissen.

Om deze terugkeer naar een traditionele geloofsbeleving te realiseren hebben de Mungiki de taak op zich genomen om de nieuwe leden in te weiden in de inheemse waarden (*kirira*). Dit gebeurt aan de hand van ceremonies waarbij de gelovigen in water worden gedompeld terwijl ze trouw zweren aan de Mungiki leerstellingen. Hierop volgend ondergaan de nieuwe gelovigen een ritueel (*gũthira*) waarbij ze gereinigd worden door een grote rookwolk<sup>227</sup>. Zodoende worden eerdere associaties met vreemde geloofsovertuigingen of culturen afgezworen.

<sup>226</sup> G. N. Wamue 2001, p. 461.

<sup>227</sup> The People, January 14, 2000.



De Mungiki geloven in één God, Ngai de maker en gever van alle dingen. Ze geloven dat Ngai ergens hoog in de lucht woont en dat hij enkel naar de aarde afzakt wanneer hij zijn algemene inspectietoer doet. In dergelijke gevallen verblijft hij het liefst in de bergen. Van hieruit zendt hij zegeningen en straffen naar de mensen<sup>228</sup>. De Mungiki richten zich in hun gebed met opgerichte handen naar de berg “Mount Kenya” waar volgens de Kikuyu traditie Ngai zijn officiële rustplaats heeft. Ze brengen hem offers en vragen om zijn zegen<sup>229</sup>.

#### 5.2.4 Doelen en vooruitzichten

Samenvattend kunnen we stellen dat de ideologie van de Mungiki zich kanaliseert in vier doelen: het verenigen van de Kikuyu en vervolgens van andere etnische groepen; de Kikuyu verlossen van de westerse cultuur binnengebracht door het christendom en de kolonisatie; het bevrijden van de Keniaanse massa van zowel politieke verdrukking als economische uitbuiting; en het terugbrengen van de Afrikanen naar hun inheemse waarden. Hoewel Mungiki bijna uitsluitend een Kikuyu aangelegenheid is, richten ze hun boodschap naar de gehele Keniaanse bevolking. De enige vereiste is dat ze bereid zijn terug te keren naar hun specifieke geloofsovertuigingen en praktijken.

Praktisch zou dit geregeld worden in de vorm van gelijkaardige, maar autonome bewegingen die elk hun eigen specifieke erfenis zouden herbeleven. Waruinge, de oprichter en coördinator van de Mungiki, beweert dat het Kirinyaga koninkrijk het eerste zal zijn van een hele reeks koninkrijken die opgericht zullen worden in Kenia:

Soon, Kenyans will witness the inauguration of, among others, the Mijikenda (Coast), Abagusii (Nyanza), Akamba (Eastern), and Abaluhya (Western) kingdoms (Wamue 2001: 460)<sup>230</sup>.

Deze profetie is het gevolg van de herontdekking van de *ituika* ceremonie. Geschriften van Louis Leakey, maar vooral van Jomo Kenyatta, leerden de Mungiki dat de politieke organisatie van de Kikuyu berustte op een systeem van opeenvolgende generaties. Hierbij was het essentieel dat de oudere generatie elke 25 à 30 jaar de macht doorgaf aan de jongere generatie<sup>231</sup>. Tijdens de *ituika* ceremonie vond deze symbolische verschuiving plaats. Hoewel

<sup>228</sup> J. Kenyatta in *Facing Mount Kenya* (1978).

<sup>229</sup> G. N. Wamue 2001, p. 459.

<sup>230</sup> Tussen de haakjes staan de provincies van de verschillende etnische groepen.

<sup>231</sup> Voor meer details zie o.a. Droz (1999), Kenyatta (1978), Leakey (1977), Neckebrouck (1978).

dit politieke concept niet meer gangbaar was sinds de komst van de kolonialen, speelden de Mungiki hierop in door de eerste verkiezingen van het nieuwe millennium voor te stellen als de nieuwe *ituika*. De oudere generatie (Moi en zijn KANU-regering) zou hierbij verplicht worden de fakkel door te geven aan de jongere generatie (Mungiki). Vanaf deze periode gaven ze zichzelf de naam van “Mbari ya Iregi” (de familie van jonge rebellen). Op deze manier profileerden ze zichzelf als de opkomende generatie die actief de overgang naar het nieuwe millennium voorbereidde<sup>232</sup>. Volgens Anderson werkten de geschriften van Kenyatta en Ngũgĩ wa Thiong’o als olie op het vuur. Ze boden inspiratie en concrete informatie voor het installeren van een nieuw Kirinyaga koninkrijk waarbij de Kikuyu aan de macht zouden komen ten koste van het Moi-regime<sup>233</sup>.

Wamue geeft echter aan dat deze koninkrijken uitsluitend religieus gezien moeten worden. Ze kunnen volgens haar worden vergeleken met katholieke bisdommen. Toch stelt ze zich de vraag hoe de Mungiki deze koninkrijken willen realiseren zonder zich op het politieke domein te begeven. Volgens haar hebben de Mungiki wel vaker de neiging om zich een apolitieke beweging te noemen, terwijl ze er in de praktijk onlosmakelijk mee zijn verweven<sup>234</sup>. “A discussion with any Mungiki member barely carries on for five minutes without spontaneously deviating into the politics of contemporary Kenya (Wamue 2001: 465).”

### 5.2.5 De aanloop naar de verkiezingen van 2002

Na de verkiezingen van 1997 haalden Kalenjin jongerenbendes opnieuw hard uit naar enkele Kikuyu families in de Rift Valley. Ditmaal reageerden de Kikuyu onmiddellijk en uitermate gewelddadig. De balans: zeventig doden. Na vijf jaren van wanhoop waarbij ze zich door iedereen in de steek voelden gelaten, gaf de toevlucht tot geweld hen de indruk hun toekomst terug in handen te nemen<sup>235</sup>.

Deze escalatie van geweld ging gepaard met de profilering van de Mungiki als de opkomende generatie, klaar om de macht over te nemen. President Moi beschouwde de Mungiki als ‘antichristelijke criminelen’ die gezworen hadden de regering ten val te brengen<sup>236</sup>. Hoewel repressie al van bij het begin aanwezig was, werden de Mungiki vanaf nu

<sup>232</sup> H. Maupeu 2002, p. 129-130.

<sup>233</sup> D. M. Anderson (2002).

<sup>234</sup> G. N. Wamue 2001, p. 460.

<sup>235</sup> H. Maupeu 2002, p. 124.

<sup>236</sup> P. M. Kagwanja 2003, p. 40.

systematisch vervolgd en gefolterd. De talrijke arrestaties brachten echter een vicieuze cirkel op gang. In een situatie van vervolging werd de toevlucht tot politiek geweld door de Mungiki immers als volkomen legitiem ervaren.

De repressie heeft wel geleid tot de verdere splitsing van de beweging. Nu ze met hun rug tegen de muur stonden, ondernamen ze een aantal vreemde wanhoopspogingen. De meest opzienbarende is ongetwijfeld de collectieve bekering tot de islam in de periode van 2000-2001. Waruinge, die nu Ibrahim werd genoemd, waarschuwde de tegenstanders van Mungiki dat elke aanslag op de beweging zou worden gezien als een belediging aan het adres van de wereldwijde moslimgemeenschap<sup>237</sup>. Het duurde echter niet lang vooraleer de integriteit van deze collectieve bekering in vraag werd gesteld. Keniaanse moslims beschuldigden de Mungiki ervan de islam enkel en alleen te gebruiken als schuilplaats of camouflagemiddel<sup>238</sup>.

De enige ‘realistische’ optie om de *ituika* alsnog te kunnen realiseren was door zich in te schakelen in het gangbare politieke systeem. Dit deden de Mungiki door zichzelf te affiliëren met legale politieke partijen, net zoals de Mau Mau vijftig jaar geleden. Deze avonturen duurden echter nooit lang; ofwel was de partij niet officieel geregistreerd, ofwel was er onvoldoende zekerheid dat Mungiki leden verkiesbaar werden opgesteld. In het begin van 2002 maakten de Mungiki echter een onbegrijpelijke wending. Ze gingen steeds meer flirten met de KANU-regering waartegen ze zich tot dan toe radicaal hadden verzet.

De Mungiki legitimeerden deze politieke omschakeling door de herinnering aan het Kenyatta tijdperk nieuw leven in te blazen. Aangezien Moi een stap achteruit had gezet en KANU Uhuru Kenyatta als eerste kandidaat naar voren schoof, was er volgens hen geen reden meer om zich tegen KANU te verzetten. Ze beweerden dat met de komst van Uhuru, de zoon van Jomo Kenyatta, een nieuw tijdperk was aangebroken voor de Kikuyu. Deze onverwachte wending zorgde echter voor heel wat opschudding en verwarring. De Mungiki, die het altijd hadden opgenomen voor de kleine man, affilieerden zich plots met de zo verguisde elite<sup>239</sup>.

## 5.2.6 Het bloedbad van Kariobangi

Aan de vooravond van de verkiezingen van 2002 waren verschillende militieën actief die elk gekoppeld waren aan een bepaalde partij. De Mungiki beweging begon zich steeds meer

---

<sup>237</sup> D. M. Anderson 2002, p. 537.

<sup>238</sup> P. Kagwanja 2003, p. 40.

<sup>239</sup> H. Maupeu 2002, p. 123-135.

op te werpen als de dominante groep in Nairobi. Ze werden gesteund met geld van Uhuru Kenyatta waardoor verschillenden onder hen zich snel verrijkten. Hoewel de beweging officieel verboden was, genoten de leden een vrijgeleide bij het uitvoeren van hun activiteiten. Zodoende gebruikte KANU de Mungiki als een politiek leger bedoeld om de kiezers te terroriseren:

Tout comme les groupes de jeunes utilisés par la Kanu lors des précédentes élections générales, Mungiki ne chercherait pas à convaincre les électeurs mais seulement à leur faire peur. Ceux qui votent mal s'exposent à sa colère sanglante. (Maupeu 2002: 136)

In maart 2002 gebeurde wat al lang in de lucht hing. In Kariobangi (oosten van Nairobi) werd een bloedbad aangericht waarbij een twintigtal Luo, verbonden aan een concurrerende partij, brutaal werden afgeslacht. De slachting was bedoeld als een duidelijke waarschuwing voor bepaalde categorieën van kiezers. Dit laatste werd op symbolische wijze aangetoond door de onbesneden Luo van hun mannelijkheid te beroven.

De acties van de Mungiki namen steeds meer de pathologische vormen aan die ze tot voor kort zelf veroordeelden. De politieke elite was erin geslaagd deze omvangrijke, maar beïnvloedbare groep jongeren te assimileren en zodoende hun eisen uit het politieke debat te verwijderen. De originele boodschap van de Mungiki had nu elke zeggingskracht verloren en de eenheid onder hen was ver te zoeken. Al snel traden echter verschillende groepen op de voorgrond die zichzelf presenteerden als zijnde de “echte” Mungiki<sup>240</sup>.

## 5.3 Een doorpriekte illusie

### 5.3.1 Nairobi als concentraat van frustratie

De Mungiki beweging telt 1.5 tot 2 miljoen betalende leden, van wie op zijn minst 400000 vrouwen<sup>241</sup>. Het totale aantal Kikuyu wordt geschat op 6.5 miljoen<sup>242</sup>. Met andere woorden, één op de vier Kikuyu is betalend lid van de Mungiki beweging. De beweging trekt voornamelijk een groeiende groep jonge mensen aan die geen uitweg meer zien, ontgoocheld zijn of verbitterd. Vaak konden ze niet voldoen aan de hoge eisen van het onderwijs of kregen

<sup>240</sup> H. Maupeu 2002, p. 136-137.

<sup>241</sup> In de periode van Mungiki's electorale campagne werden deze cijfers herzien. Bepaalde bronnen spraken van 3.5 tot 4 miljoen leden wat echter sterk overdreven zou zijn.

<sup>242</sup> De talrijke Kikuyu migranten verspreid over Kenia en de rest van de wereld zijn hierbij inbegrepen.

ze nooit een kans om zichzelf te bewijzen. Shorter en Onyancha tonen in hun studie aan hoe Nairobi als een magneet werkt voor deze jongeren<sup>243</sup>. Ze hopen er een goed betaalde baan te vinden om zich alsnog te realiseren volgens de moderne westerse maatstaven. Toch is het leven in Nairobi voor niemand een lachertje en loopt het voor velen anders uit dan gepland:

Myself I was thinking that in Nairobi there was some job opportunities, because here in the village we don't have works to do. But when I went to Nairobi I'm just working there like a slave and I get only peanuts<sup>244</sup>.

Leonard Kago, een student aan de Universiteit van Masseno, geeft de oorzaak aan van de frustraties die vele jongeren (hijzelf inclusief) doormaken:

Mostly in our country frustration is number one because we don't get what we want, or we don't actually get what we are after. We want to have a better life, but unfortunately we cannot get it at first glance<sup>245</sup>.

Eens aangekomen in Nairobi maken vele jongeren een echte identiteitscrisis door. De traditionele levensdriehoek biedt geen perspectieven meer. Land is niet alleen schaars en kostbaar geworden, ze maakt ook geen deel meer uit van de levensfilosofie van de Kikuyu jongeren. Wie op het land blijft, moet zijn leven lang hard werken en is gedoemd arm te sterven. Het ideaalbeeld echter is "rijk worden zonder zijn kleren vuil te maken". Sommige respondenten gaven aan dat ze nog liever zouden stelen dan met hun knieën op het zand te moeten kruipen. Maar ook de moderne levensdriehoek biedt slechts perspectieven voor een heel kleine minderheid. De kansen die het onderwijs biedt zijn al lang niet meer wat ze vroeger waren. Een goed betaalde baan lijkt voor het merendeel een illusie te zijn. Op de koop toe bracht het christendom in het jaar 2000 niet de verhoopte kentering.

Vanuit deze context bekeken is het niet verwonderlijk dat geweld en groepsovervallen gepleegd door jongeren de laatste jaren sterk in aantal toenemen. De brutaliteit die hiermee gepaard gaat, neemt vaak grote proporties aan. Wanneer men niet binnengeraakt vanwege de aangebrachte tralies, wordt het pand in brand gestoken en kijkt men toe hoe de bewoners levend worden verbrand. Op deze manier heeft men toch iets bereikt.

---

<sup>243</sup> A. Shorter en E. Onyancha (1998).

<sup>244</sup> Interview met Tiras Kamithi Gathoga, 21 jaar (2003).

<sup>245</sup> Interview met Leonard N. Kago, 23 jaar (2003).

Uit gesprekken met bepaalde respondenten bleek dat zij zich de laatste jaren steeds kwetsbaarder zijn gaan voelen. Ze vertelden hoe ze verplicht werden om zichzelf te verschuilen achter een dik pantser:

You see, sometimes it is very very difficult for us to manage living in Nairobi the way we feel we want to live. Being in the city my friend, you never feel yourself, you know, sometimes you walk, you know, you feel like the one walking is different from the one inside. You know, it's like you use a mask, you never know what will happen the next then minutes<sup>246</sup>.

Shorter en Onyancha tonen aan hoe dorpelingen die aankomen in Nairobi zich soms noodgedwongen aansluiten bij een bende. Ze vinden er niet alleen een uitlaatklep voor de opeengestapelde teleurstellingen, maar vooral een bron van bescherming<sup>247</sup>. De massale belangstelling van de stadsjongeren voor de Mungiki beweging valt dan ook gedeeltelijk te verklaren vanuit haar beschermende functie.

### 5.3.2 Het westen als grote boosdoener

Uit de enquêtes blijkt dat de grootste ontgoocheling van de respondenten schuilt in het niet kunnen realiseren van hun dromen. Het betreft hier meestal de studies of de wens om naar het westen te gaan. Opvallend is ook het grote aantal respondenten dat gewag maakte van een minderwaardigheidscomplex. Meer dan eens werden zwarte mensen vergeleken met apen en werden blanken superieur geacht. Deze bevindingen sluiten aan bij wat we zagen in hoofdstuk 4 waar het westen als ideaalbeeld werd gezien.

Toch blijkt uit diezelfde enquête dat niet iedereen even warm loopt van het westen. Voornamelijk studenten aan de Kenyatta Universiteit bleken vaak erg ontgoocheld te zijn. Een mogelijke verklaring is dat zij vanwege hun hogere leeftijd al meer werden geconfronteerd met de beperkte realisatiemogelijkheden van de westerse idealen. Maar ook in de drie andere (middelbare) scholen beschrijven verschillende respondenten het westen in zéér negatieve termen. “I see the west as...” werd door hen onder andere op de volgende manieren aangevuld:

◆ EVIL;

---

<sup>246</sup> Interview met Abraham Omundi Bosham ( ??? ), (2003).

<sup>247</sup> A. Shorter en E. Onyancha 1998, p. 102.

- ◆ a false heaven;
- ◆ a big monster which colonizes Africa indirectly by disguising its intentions;
- ◆ exploiters who want to sip all the blood from Africans and colonise them once more;
- ◆ a very unfair, self-centred, backward and racist place which should go to hell for all I care;
- ◆ Hitler. If I could show them a finger I'd be happy;
- ◆ bad people because they came to our country to civilize us and grab our land;
- ◆ misleading because most people take western for granted;
- ◆ a nation that won't survive;
- ◆ a place trying to force its culture into other people's throats;
- ◆ extortionists;
- ◆ they do things which one can and will never understand to the end of time.

## ALGEMEEN BESLUIT

In deze eindverhandeling werd een poging gedaan om de zoektocht van de Kikuyu jongeren naar zelfrealisatie in kaart te brengen. Hierbij werd impliciet aangetoond dat oude en nieuwe idealen van zelfrealisatie elkaar niet naadloos opvolgen, maar voortdurend op elkaar inspelen.

In eerste instantie werd ingegaan op de traditionele levensdriehoek die de essentie uitmaakte van de bestaansfilosofie van de Kikuyu. Met de komst van de kolonialeen kwam de interne dynamiek van deze levensdriehoek in gevaar en werd ook het ideaal van de *mûramati* in haar bestaan bedreigd. Deze gebeurtenis staat aan de basis van een breuk die tot op vandaag sterk te voelen is.

Hoewel de introductie van westerse idealen nieuwe mogelijkheden heeft gecreëerd, ontstond er ook heel wat verwarring. Een nieuw geloof, een nieuw onderwijssysteem en een nieuw arbeidsethos drongen zich aan de autochtone bevolking op alsof het ging om een tabula rasa. Vooral de jongeren lieten zich maar wat graag ‘beschrijven’ en geraakten gefascineerd door de macht en de overredingskracht die van het westen uitging. Echter, niet iedereen was even enthousiast. Er werd ruimschoots aandacht besteed aan de conflicten die hieruit voortsporen; dit zowel tussen de Kikuyu en de blanken als tussen de Kikuyu onderling. Er werd ook aangetoond hoe diezelfde conflicten, maar dan in een ander kleedje, vandaag nog steeds actueel zijn. Een voorbeeld hiervan is het conflict tussen de pinksterkerken en de Mungiki beweging dat in vele opzichten een herhaling lijkt te zijn van het koloniale conflict tussen de overtuigde christenen (*kirore*) en de opstandelingen (*aregi*).

In de jaren na de Onafhankelijkheid waren deze conflicten slechts latent aanwezig. Nu de kolonialeen teruggekeerd waren vanwaar ze kwamen, ontstond een collectief besef dat Kenia het niet meer kon stellen zonder hun voorbeeld. Dit was althans zo tot zolang men uitzicht had op een daadwerkelijke verwezenlijking van de westerse idealen. Wanneer het noodlot toesloeg en men in een politieke impasse terechtkwam, werd de klok radicaal teruggedraaid. De bezetenheid om de westerse idealen eigen te maken, sloeg om in een bezetenheid om ze uit hun leven te verbannen. Hiertoe vond men inspiratie in het verleden, meer bepaald in de Mau Mau revolte. Een uitgebreide bespreking van de Mungiki beweging toonde aan hoe oude idealen betreffende sociale, religieuze en politieke aangelegenheden opnieuw werden opgevist om de strijd tegen de westerse ‘mentale kolonisatie’ aan te gaan.

De Mungiki volgelingen worden doorgaans voorgesteld als een bende criminelen die hardhandig moeten worden aangepakt. Deze eindverhandeling wil echter aantonen dat



bewegingen als de Mungiki een logisch gevolg zijn van de opgekropte frustraties en dat repressie slechts een pleister is op een steeds groter wordende wonde. Met de opkomst van de media klinkt de westerse lokroep luider dan ooit tevoren. Maar ook het aantal jongeren dat niet kan beantwoorden aan deze lokroep blijft stijgen. Tot hun grote frustratie zien zij de trein van de mondialisering aan zich voorbij gaan.

Beleidsmaatregelen, maar ook initiatieven van ontwikkelingssamenwerking dienen bijgevolg rekening te houden met wat de jongeren echt bezighoudt. Mijns inziens kan enkel een oprechte communicatie, waarbij in de eerste plaats wordt geluisterd naar hun verlangens en angsten, hieraan beantwoorden.

## BIBLIOGRAFIE

Ahlberg, Beth M.

- 1 *Women, Sexuality and the Changing Social Order: The Impact of Government Policies on Reproductive Behaviour in Kenya*. Philadelphia: Gordon and Breach.

Ambler, Charles

- 1988 *Kenyan Communities in the Age of Imperialism: The Central Region in the Late Nineteenth Century*. New Haven [etc.]: Yale Univ. Press.

Anderson, David M.

- 2002 Vigilantes, Violence and the Politics of Public Order in Kenya. *African Affairs: The Journal of the Royal African Society* (Oxford) 101(405), p. 531-555.

Anderson, John

- 1970 *The struggle for the School: The Interaction of Missionary, Colonial Government and Nationalist Enterprise in the Development of Formal Education in Kenya*. London: Longman.

Bogonko, Sorobea N.

- 1992 *A History of Modern Education in Kenya (1895-1991)*. London: Evans Brothers Limited.

Bourmaud, Daniel

- 1988 *Histoire Politique du Kenya: Etat et Pouvoir Local*. Paris: Karthala.

Brinkman, Inge

- 1996 *Kikuyu Gender Norms and Narratives*. Leiden: Research School CNWS.

Clarion, Centre for Law and International Research

- 1994 *The Anatomy of Corruption: Legal, Political and Socio-economic Perspectives*. Nairobi: CLARION. (Clarion research monograph 7)

Droz, Yvan

- 1 *Migrations Kikuyu: Des Pratiques Sociales à l'Imaginaire*. Doctoraatsverhandeling, Université de Neuchâtel.

Green, Maia

1990 Mau Mau Oathing Rituals and Political Ideology in Kenya: A Re-analysis. *Africa* (London) 1(60), p. 69-87.

Kagwanja, Peter

2003 Facing Mount Kenya of Facing Mecca? The Mungiki, Ethnic Violence and the Politics of the Moi Succession in Kenya, 1987-2002. *African Affairs: The Journal of the Royal African Society* (Oxford) 102(406), p. 25-50.

Kariuki, Joseph

2002 Mau Mau Associations in the 1990s. *In L'Afrique Orientale: Annuaire 2002*. H. Maupeu, red. Pp. 375-396. Nairobi: I.F.R.A.

Kenyatta, Jomo

1978 *Facing Mount Kenya: The Traditional Life of the Gikuyu*. London: Heineman. [1<sup>e</sup> ed. 1938]

Kopytoff, Igor

1987 The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. *In The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. I. Kopytoff, red. Pp. 3-84. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Leakey, Louis S. B.

1952 *Mau Mau and the Kikuyu*. London: Methuen.

1977 *The Southern Kikuyu Before 1903*. London: Academic Press. 3 Vol.

Lonsdale, John

1992 The Moral Economy of Mau Mau: Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought. *In Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*. B. Berman en J. Lonsdale. Pp. 315-504. London: Currey.

1999 Kikuyu Christianities. *Journal of Religion in Africa*. (Cambridge) 2(29), p. 206-229.

Maupeu, Hervé

2002 Mungiki et les Elections: Les Mutations Politiques d'un Prophétisme Kikuyu (Kenya). *Politique Africaine* (Paris) 87, p. 117-137.

Middleton, John en Kershaw, Greet

1965 *The Central Tribes of the North-Eastern Bantu: (The Kikuyu, Including Embu, Meru, Mbere, Chuka, Mwimbi, Tharaka, and the Kamba of Kenya)*. London: International African Institute.

Neckebrouck, Valeer

1 *Le Onzième Commandement: Etiologie d'une Eglise Indépendante au Pied de Mont Kenya*. Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionnaire. (Nouvelle Revue de Science Missionnaire. Supplementa 17)

1983 *Le Peuple Affligé: Les Déterminants de la Fissiparité dans un Mouvement Religieux au Kenya Central*. Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionnaire. (Nouvelle Revue de Science Missionnaire. Supplementa 32)

Ngũgĩ wa Thiong'o (= J. Ngũgĩ)

1965 *The River Between*. Nairobi: EAEP.

1 *Writers in Politics*. Nairobi: EAEP.

Okemwa, Stella

1996 *De Vrouw in de Civiele Maatschappij: Factoren die de Civiele Status van Vrouwen in Kenia Beïnvloeden*. In Noord-Zuid-Cahier. Pp. 88-104. Antwerpen: Wereldwijd.

2003 *O Mother, Unburden Me: Strategies, Solidarities and Conflicts of Motherhood in a Changing Society*. In *Femmes d'Afrique Dans une Société en Mutation*. P. Denis en C. Sappia, red. Leuven: Academia Bruylant.

Rosberg, Carl G. en Nottingham John

1966 *The Myth of "Mau Mau": Nationalism in Colonial Kenya*. Nairobi: Transafrica Press.

Routledge, William en Routledge, Katherine

1 *With a Prehistoric People: The Akikuyu of British East Africa*. London: Edward Arnold.

Sandgren, David P.

1989 *Christianity and the Kikuyu: Religious Divisions and Social Conflict*. Bern: Peter Lang.

Shaw, Carolyn M.

1995 *Colonial Inscriptions: Race, Sex and Class in Kenya*. London: University of Minnesota Press.

Shorter, Aylward en Onyancha, Edwin

1998 *Secularism in Africa: A Case Study: Nairobi City*. Nairobi: Paulines Publications Africa.

Sifuna, Daniel, N.

2 Adaptation or Assimilation? British Colonial Education in Kenya. *African Journal of Sociology* (Nairobi) 2(1), p. 30-41.

1990 *Development of Education in Africa: The Kenyan Experience*. Nairobi: Initiatives Publishers.

Waller, Richard

2 'Acceptees and Aliens: Kikuyu Settlement in Maasailand'. In *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*. T. Spear en R. Waller, red. Pp. 226-257. London: Currey.

Wamue, Grace N.

2 Revisiting our Indigenous Shrines Through Mungiki. *African Affairs: The Journal of the Royal African Society* (Oxford) 100(400), p. 453-467.

White, Luise

1990 *The Comforts of Home: Prostitution in Colonial Nairobi*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Worthman, Carol M. en Whiting John W. M.

1987 Social Change in Adolescent Sexual Behaviour, Mate Selection, and Premarital Pregnancy Rates in a Kikuyu Community. *Ethos* (London) 15(2), p. 145-165.

## BIJLAGE 1: RESULTATEN VAN DE ENQUÊTE

Een aantal bemerkingsen zijn van belang om de verkregen resultaten in Tabel 1 op een juiste manier te kunnen interpreteren. Ten eerste gaat het om vier min of meer ‘elitaire’ scholen. Slechts een klein percentage van de ouders kan het zich permitteren zijn kinderen naar deze scholen te sturen. Het spreekt voor zich dat de status van de school en dus ook van de kinderen de resultaten significant heeft beïnvloed. Ten tweede wordt er geen sekseonderscheid gemaakt aangezien deze gegevens onvolledig waren. Als laatste dient men rekening te houden met het feit dat in elk van de scholen een ongelijk aantal enquêtes werden ingevuld (120 in Makini; 24 in Kenyatta University; 96 in Consolata; 27 in Sint Deborah). De zwarte percentages betreffen de resultaten van elke school apart. De rode percentages zijn gewogen totaalscores over de vier scholen heen.

	MAKINI	KENYATTA UNIVERSITY	CONSOLATA	SINT DEBORAH	GEWOGEN TOTAAL %
<b>1) The institution which influences me the most in my way of thinking is</b>					
peers	16%	17%	21%	4%	16%
family	34%	33%	24%	12%	28%
school	15%	13%	14%	20%	15%
media (TV/ radio/ journals)	29%	29%	34%	24%	31%
church	6%	8%	7%	40%	10%
<b>2) The educational system permits us to become</b>					
independent reflective minds	63%	72%	23%	84%	51%
robots	13%	12%	29%	0%	18%
more civilised	18%	12%	31%	16%	22%
a rich person	6%	4%	17%	0%	9%
<b>3) For a happy life I first of all need</b>					
religion	19%	9%	19%	24%	18%
a nice family	23%	22%	16%	20%	20%
money	38%	65%	44%	20%	41%
a degree	20%	4%	21%	36%	21%
<b>4) If I get the opportunity I would like to go to USA / Europe to</b>					
study (for a short time)	54%	29%	34%	52%	45%
work (forever)	25%	29%	33%	44%	30%
marry	5%	4%	14%	0%	7%
I'd prefer to stay in Kenya	16%	38%	19%	4%	18%
<b>5) To reach this goal (see previous question) I'm ready to</b>					
use whatever means available	20%	28%	36%	0%	25%
work hard	76%	68%	46%	100%	67%
cut off with my family	2%	0%	13%	0%	5%
spend all the money I can get	2%	4%	5%	0%	3%
<b>6) If I'd go to the West I would return as a</b>					

better and more qualified person	79%	75%	48%	88%	69%
richer man	13%	13%	34%	12%	21%
disappointed person	2%	8%	14%	0%	6%
you must never come back	6%	4%	4%	0%	4%
<b>7) I see my parents as</b>					
old-fashioned	6%	0%	19%	0%	9%
authoritative	39%	17%	42%	8%	35%
modern and understanding	37%	38%	25%	84%	38%
friends	18%	45%	14%	8%	18%
<b>8) I watch television as a means to</b>					
relax	52%	32%	40%	4%	41%
educate me	11%	0%	12%	32%	13%
keep me up to date	25%	48%	30%	20%	29%
know the world	12%	20%	17%	44%	17%
<b>9) To reach this goal I watch</b>					
soap-operas	13%	8%	18%	12%	13%
the news	27%	54%	25%	84%	35%
music programs	33%	13%	43%	8%	32%
other	27%	25%	14%	8%	20%
<b>10) I identify myself with</b>					
my tribe	14%	17%	14%	12%	14%
my country	50%	46%	32%	24%	41%
the West	5%	4%	32%	0%	15%
my faith	27%	33%	22%	64%	30%
<b>11) The most important language for me is</b>					
Swahili	16%	29%	19%	12%	18%
vernacular	16%	38%	15%	8%	16%
English	65%	29%	63%	80%	63%
other	3%	4%	3%	0%	3%
<b>12) Africa's biggest problem is</b>					
HIV	22%	4%	21%	44%	22%
poverty	33%	25%	26%	24%	29%
politics and corruption	32%	46%	35%	32%	35%
the Western invasion	11%	17%	16%	0%	12%
his incapacity to decolonize	2%	8%	2%	0%	2%

*Tabel 1: Resultaten van de enquête*

Buiten de twaalf meerkeuzevragen bestond de enquête ook nog uit de volgende aanvullingen:

I see Kenya as: .....

I see the West as: .....

My biggest dream is: .....

My biggest delusion is: .....