
Réflexions autour du livre de Christine Chivallon

Marie Pierre Ballarin

- 1 Depuis 2006 au Kenya, dans le prolongement d'une recherche initiée par les *National Museums of Kenya* sur la côte, des travaux ont débuté sur la question des effets et des conséquences des migrations forcées et sur l'intégration de populations d'origine servile dans les sociétés de la zone côtière. L'intérêt s'est porté sur les descendants des esclaves, venus du lac Malawi et de Tanzanie, objets d'un commerce dans l'océan Indien contrôlé par l'élite arabisée de Mombasa et de Zanzibar qui ont été, pour beaucoup d'entre eux, libérés par les Européens à la fin du 19^{ème} siècle dans le cadre double de la mouvance abolitionniste et de l'épopée coloniale. Les observations se sont concentrées sur les questions liées aux héritages de l'esclavage en mettant l'accent notamment sur les enjeux identitaires et de mémoire. Deux stations missionnaires créées dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle par la *Church Missionary Society* d'obédience anglicane ayant accueilli des groupes d'esclaves libérés variés nous ont servi de cadre : Frere-Town, dans la zone suburbaine de Mombasa, principal port d'Afrique de l'est, Rabai, en zone rurale à 30 km en direction de Nairobi vers l'ouest.¹ Ces recherches ont révélé plusieurs enjeux sociaux de fond, étant entendu que les recompositions sociales tout au long du 20^e siècle ont joué sur des rapports de domination qui se sont alimentés de valeurs culturelles et historiques. Les descendants de ceux qui ont été mis en esclavage font l'objet aujourd'hui encore du dédain de la part de certaines populations côtières et le sentiment d'une identité niée et flouée persiste à l'heure actuelle et peut-être exprimée de façon violente, au moins au plan symbolique.
- 2 L'enjeu ici était donc de lire le travail considérable de Christine Chivallon sur la Martinique à l'aune de mes propres réflexions sur le Kenya. Dans une dynamique nouvelle de dialogue entre monde atlantique et Afrique et en faisant varier les contextes historiques et géographiques, il s'agissait de fait de percevoir les voix des esclaves, des esclavagistes et de leurs descendants au travers de questionnements liés à la culture, au politique et à la mémoire. Trois éléments de réflexion de l'auteure, autour de l'oubli, du

nom et de la question mémorielle m'ont particulièrement intéressée et ont fait écho à mes propres recherches.

La question de l'oubli

- 3 Comme l'a montré Myriam Cottias, reprise ici par Christine Chivallon, dans la Caraïbe, au moment des émancipations, « ne pas parler de l'esclavage, c'est aussi éviter qu'il reprenne réalité et qu'il revienne ». ²
- 4 En 1870 a lieu une insurrection à la Martinique qui oppose anciens maîtres et anciens esclaves et qui aboutit à la mort violente d'un grand propriétaire terrien, réputé pour sa brutalité. Nous sommes alors dans la double matrice de la perpétuation d'un modèle esclavagiste censé être aboli depuis 1848 et de l'avènement de la III^e République où l'État inaugure un appareillage neuf et doit construire un régime nouveau acquis aux principes de la toute nouvelle république.
- 5 La mort du planteur Codé, assassiné par des esclaves affranchis, révèle les effets et conséquences d'une politique de l'oubli qui a été imposée. De fait, en 1848, dans les Caraïbes, l'acte d'abolition est supposé avoir fait son devoir et rempli son rôle. Il n'y a logiquement plus d'esclavage ni de préjugés de race. Dans la réalité, dans le cadre de l'industrialisation de l'économie sucrière et des besoins en main d'œuvre, les logiques de reproductions sociales sont maintenues. S'instaure un régime contradictoire où, sous couvert d'un nouvel ordre moral, l'injonction au travail salarié, libre, enquis de la symbolique du « devoir », sert de base au maintien de pratiques anciennes. Une paysannerie noire, composée d'ouvriers agricoles en majorité mais également de petits propriétaires, se constitue à ce moment. C'est elle qui formera les rangs des insurgés.³ Or, le procès qui s'ouvre en 1871, destiné à punir la mort tragique de Codé, transforme l'acte de révolte provoqué par la frustration et la déception des groupes d'esclaves affranchis, en un acte de barbarie et sert à justifier une politique de retour à l'ordre dans un contexte de réorganisation sociale et d'affirmation de la nation républicaine. Le fondement social de la révolte sera dénié et l'oligarchie blanche victimisée dans un procès qui mettra en scène la condamnation des chefs de la rébellion accusés de nuire à la République.
- 6 Nous sommes alors dans le cadre du tournant fondamental qu'est la III^e République et l'affirmation d'un État à la fonction protectrice, rassembleuse et civilisatrice. La République ne pouvant être que démocratique et sociale, l'État, au travers de ce procès, légitime la classe de planteurs blancs dans une position naturelle de détentrice d'une propriété bienfaitrice pourvoyeuse de travail. Comme le décrit très bien Christine Chivallon, la dénonciation de la violence de l'acte, qualifié de « barbare », et la condamnation de ses auteurs décrits comme des « sauvages » sera l'enjeu majeur de l'instance. Dans le même temps, la création de « héros positifs », ceux restés fidèles à Codé, et la mise en place d'une politique du « Pardon » pour certains des insurgés achèveront la théâtralisation de l'événement. Au nom du bien commun et de la mise en place d'une destinée nationale, la perpétuation des hiérarchies et des processus de discrimination sont dissimulés, accentuant ainsi, selon la formule de l'auteur, le « malentendu républicain ».
- 7 L'acte d'abolition puis celui d'émancipation sont de fait, en soi, porteurs du déni et d'une certaine hypocrisie.

- 8 Avec l'amplification de la campagne britannique anti-esclavagiste dans la région de l'océan Indien occidental, Mombasa et la zone côtière deviennent des points d'attache importants. Lorsqu'à la fin du 19^{ème} siècle, les Européens, missionnaires et administrateurs, s'engagent à faire respecter les traités d'interdiction de la traite négociés avec le sultan Bargash de Zanzibar en 1873, ils se retrouvent confrontés aux propriétaires d'esclaves avec lesquels ils vont devoir s'entendre, parfois aux dépens d'abolitionnistes locaux.
- 9 C'est ainsi que le révérend Price de la *Church Missionary Society* est invité à venir établir à Mombasa un village chrétien pour accueillir les esclaves libérés à l'instar de ce qui s'est produit plusieurs années auparavant à Bombay avec l'établissement du « Nasik orphanage ». Frere-Town est ainsi créé et prend en charge des Africains repris par les navires de la British anti-slavery Naval Patrol. La mission de Rabai, créée en 1848 par Ludwig Krapf, accueillent à la même époque deux étudiants de Price venus de Bombay, William Henry Jones et Ishmael Semler qui auront un poids important dans l'oeuvre évangélistique de la zone.⁴
- 10 William Henry Jones, s'engage alors dans l'aventure abolitionniste et recueille de nombreux esclaves libérés et également des marrons qui ont fui les plantations des grands propriétaires de cocotiers. Son investissement personnel marque durablement la station et contribue à la formation de la communauté des *wamisheni*, c'est à dire d'esclaves affranchis sous la protection de la mission. En 1876, apprécié par ses supérieurs pour son investissement personnel et ses qualités de prêcheur, il est assigné à la mission de Rabai et se consacre aux populations juste libérées. À partir de 1884, il en est entièrement responsable. Frere-Town, nouvellement créée à Mombasa, concentre toute l'attention des missionnaires européens et, de fait, Rabai est laissée dans les mains de catéchistes africains, secondés par de jeunes femmes blanches missionnaires. Sous l'influence de Jones, la mission grossit rapidement. Croissance qui est attribuée entre autres au mouvement d'esclaves libérés recueillis à Freetown puis envoyés à Rabai afin de coloniser la terre. Dans ce même esprit abolitionniste, il commence à faire de Rabai le refuge d'esclaves marrons contre le souhait de ces supérieurs hiérarchiques et des autorités britanniques qui souhaitent éviter les conflits avec les grands propriétaires terriens utilisateurs d'esclaves. La traite est effectivement abolie mais l'esclavage perdure et sera légal dans les domaines du Sultan de Zanzibar (la région de Mombasa est alors sous son autorité) jusqu'à son abolition en 1907.⁵
- 11 En octobre 1888, l'*Imperial British East Africa Company* (IBEACO) est établie sous la férule de George S. Mackenzie à Mombasa. L'arrivée du Britannique, qui se heurte à la colère des propriétaires d'esclaves de la côte, privés de cette main-d'œuvre servile et qui en tiennent responsables les missionnaires, oblige les autorités de la CMS à se pencher sur la question de ces fugitifs. Le révérend Price ne cache pas alors sa surprise lorsqu'il réalise, qu'à son insu, William Jones a recueilli, baptisé, confirmé une population d'environ 400 échappés des plantations. Il découvre alors que très peu d'anciens esclaves sont nouveaux sur le sol de Rabai, qu'ils sont installés sur des portions de terre depuis longtemps et qu'en aucun cas ils ne veulent partir. Les négociations avec les propriétaires aboutissent à leur compensation financière qui acceptent, en échange, de signer un certificat renonçant à toute revendication. Le premier janvier 1889, à Rabai, l'IBEACO délivre 1421 certificats de liberté devant l'église de Rabai, événement qui fait partie de la mémoire collective aujourd'hui, et exposé dans le musée local qui n'est autre que la première église bâtie par les missionnaires anglicans sur le site.

- 12 Or ce qui devrait être une victoire pour Jones aura cependant un goût amer car jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1907, la compagnie britannique se contentera de ne pas froisser les grandes familles propriétaires d'esclaves. Elle continuera par ailleurs d'employer elle-même des populations serviles dans sa découverte de l'Afrique de l'Est. William Jones, déçu et blessé, devra quitter Rabai après que peu à peu les autorités de la CMS lui aient enlevé tout pouvoir sur la mission. En 1898, il démissionne, car, dit-il, les missionnaires « Blancs » n'ont pas compris le combat mené pour les esclaves libérés : « The natives have seen that, and have come to the conclusion that this white man has no interest in their being at Rabai where they have been settled peacefully all these years. The church sad though it is to speak of it ; is left empty. Ô Lord, have mercy upon us... ».⁶
- 13 Là encore, comme à la Martinique, au nom du bien commun et de l'œuvre évangélicatrice et/ou civilisatrice, l'acte d'abolition est inachevé et l'émancipation bancale, portant en lui frustrations, déceptions et humiliations. En 1871, à Rivière-Pilote, on retrouve dans les actes du procès, l'idéologie et les discours coloniaux de la fin du 19^{ème} siècle autour de l'assimilation et de la mission éducatrice des « Blancs » (qu'ils soient missionnaires, propriétaires ou bien administrateurs coloniaux) et de la lutte contre la barbarie et l'obscurantisme. Dans les années 1870, la III^e République comme l'administration britannique, que ce soit dans le contexte antillais post-esclavagiste ou bien celui de l'aventure coloniale en Afrique, entame une nouvelle phase de domination en même temps qu'elle est supposée délivrer.

L'identification par le nom

- 14 La douleur qui suit le procès de 1871 à la Martinique est vive et marque durablement les familles des descendants des insurgés. À la suite de l'affaire Codé à la Martinique, le poids que fait peser sans relâche le regard de la société locale sur ceux que l'on qualifie désormais « d'assassin s » sera tel que certaines familles choisiront de changer de nom ou de le raccourcir comme l'exemple des Vincent-Rosine. Ce changement de nom et la création de lignées nouvelles sont l'expression dans un premier temps de l'imposition du silence. Dans l'ouvrage de Christine Chivallon, les témoignages sur la honte et l'expérience du déshonneur transmis par le nom que l'on cache, que l'on détourne jusqu'à la levée du tabou et l'avènement de la frénésie mémorielle un siècle plus tard sont extrêmement émouvants. L'abandon du nom et l'éparpillement de la terre laisseront jusqu'à nos jours de profondes blessures, malgré la constitution par la suite de « territoires-patronymiques » réparateurs mis en lumière par Christine Chivallon.
- 15 À Frere-Town le nom imposé par les missionnaires aux esclaves libérés des bateaux de traitants a abouti lui aussi la constitution de nouvelles lignées, la vie d'avant la mise en esclavage étant effacée. L'existence des affranchis a ainsi été liée entièrement à la vie de la mission. Ils ont emprunté les conventions et manières des missionnaires ainsi que certains traits de la culture britannique, que ce soit dans leurs choix vestimentaires et culturels aussi bien que dans les usages relatifs aux mariages et funérailles. Beaucoup d'entre eux, lettrés, par la suite bénéficieront d'une certaine réussite sociale par le biais de leur emploi dans l'administration coloniale anglaise puis kenyane après l'indépendance. L'histoire de Freetown est, de fait, une mosaïque d'histoires individuelles qui a conduit à une identité et un passé communs construits autour d'un ancêtre originel, celui qui a été mis en esclavage, le « Great Grand Father » venu d'ailleurs.⁷ La diversité de leurs racines et le traumatisme vécu à l'origine ont abouti à un réflexe d'endogamie

extrêmement fort encouragé par les missionnaires européens. Les Freretowniens ont ainsi créé une culture à part, très européanisée et très présente dans la mémoire collective. Un sentiment d'être « à part », d'unicité, bien vivace aujourd'hui encore. « What happened when the settlement was established at Frere Town for the sake of communication the missionaries taught them Swahili and English. Thus Frere Town became like a small white's country. Thus their vernaculars as well as their traditional practices from their places of origin of the ex slaves faded away. This was replaced by Christianity and European culture. »⁸.

- 16 À Rivière-Pilote la terre, au travers des « territoires-patronymiques », deviendra le pivot essentiel à partir duquel les lignées bafouées vont reconstruire des itinéraires familiaux et bâtir des récits réparateurs, il n'en sera pas de même à Frere-Town. Lorsque la terre de la mission sera vendue autour de 1930 en grande partie à des investisseurs privés, les descendants des premiers occupants en garderont un souvenir amer d'amputation et de dépossession, voire de trahison. Les conflits qui surgissent dans les années 2000, sur lesquels nous allons revenir, entre les descendants et l'administration anglicane en porteront la trace.
- 17 En dernier lieu, à l'indépendance, le nom attribué qui a contribué à forger l'identité bien particulière de ce groupe pendant tout le 20^{ème} siècle sera africanisé lorsqu'il s'agira de bâtir la nation dans une volonté de gommer les différences et les particularités et d'enterrer les histoires personnelles. Comme pour la Martinique, au moment des abolitions et encore plus après le procès de 1871, on fait table rase du passé et une politique du déni, si ce n'est de l'oubli, se met en place au nom du bien commun. Mais l'avènement de la nation kenyane en 1964, comme l'abolition de 1907, n'abrogeront pas les différences raciales et statutaires alors même que les descendants d'esclaves ont cru et participé à l'aventure nationale et à la fin des dominations. Or, ces identités voilées et cachées ressurgiront lorsque le contexte socio-économique changera et que d'autres enjeux politiques apparaîtront.

La frénésie mémorielle ou le « tu » que l'on commence à « dire »

- 18 Dans les années 1970, à la Martinique, la mise en place de la politique de départementalisation sous fond de grève et batailles ouvrières sonne le glas de l'idéologie assimilationniste. La montée des revendications identitaires s'effectue en grande partie dans le domaine culturel. Les lieux historiques où se sont révoltés les esclaves deviennent les lieux d'expression privilégiés de cette affirmation de l'identité martiniquaise. C'est ainsi qu'en contrepoint du procès de 1871, les héros des années 1970 ne sont plus les mêmes qu'un siècle auparavant. On célèbre alors les insurgés de Rivière-Pilote, et l'on est fier d'être les descendants des « révoltés » qui ne sont plus des « assassins ». La réhabilitation des insurgés entre de façon légitime dans le domaine public et s'accompagne d'une réélaboration mémorielle extrêmement politisée aux plans local et national, très bien décrite par l'auteure.
- 19 Cette fierté nouvelle d'être les descendants de ceux qui ont combattu la tyrannie évoque celle des Freretowniens lorsqu'en 2007, une délégation composée de plusieurs d'entre eux s'enquiert auprès du conservateur du musée de Fort-Jesus à Mombasa de la possibilité d'inscrire leur communauté comme « patrimoine national » par les autorités des *National*

Museums of Kenya. L'objectif de cette démarche est la reconnaissance officielle de leur statut particulier de « descendants of the slave community » ou de « the Frere community », ou encore en tant que « 43e tribu » du Kenya.⁹ Ceux que l'on appelle « les Frere » estiment alors subir un double préjudice : d'une part sur leur origine de « descendants d'un groupe mis en esclavage » et d'autre part, par le fait qu'ils sont privés symboliquement et matériellement du bénéfice dont ils pourraient tirer de ce patrimoine, puisque la gestion de l'église est entre les mains des autorités de l'*Anglican Church of Kenya*. S'ensuit une bataille juridique qui n'a pas trouvé de solution jusqu'à présent et qui a donné lieu à des affrontements décrits par ailleurs.¹⁰

- 20 Dans le même temps, cette revendication nouvelle d'une citoyenneté pleine et entière s'exprime au travers de la demande de reconnaissance du rôle joué dans la mission civilisatrice des missionnaires et à la contribution à l'élaboration de la nation kenyane. « All education in Kenya began at Frere town. The missionaries were very generous. They taught everyone. From Frere town, education spread to the rest of the country. Frere Town should be remembered as where things began and spread to the rest of the country. The Divinity School began at Frere Town. Christianity also began at Frere town. Thus the people of Kenya should remember this ».¹¹
- 21 Or, dans la région de Mombasa, que ce soit à Frere Town ou Rabai, les anciens dominés font l'objet aujourd'hui encore du dédain de la part de certaines populations côtières, notamment islamisées. Dans leur esprit, les « droits et avantages » dont ont pu bénéficier les Freretownians grâce à la mission font d'eux des collaborateurs de choix de la domination coloniale. Le constat est amer.
- 22 L'appel aux autorités des *National Museums of Kenya* participe à la mise en œuvre de politiques de représentations locales et nationales. Les recompositions sociales dans un site tel que celui de Frere Town jouent sur des rapports de domination, qui s'alimentent de valeurs culturelles et historiques. Comme à la Martinique, le tabou levé et la parole libérée, permettent la collecte de ce que nomme Christine Chivallon, les « petits récits », aboutissant à une dénonciation des hiérarchies anciennes qui se fait dans l'affichage alors d'une identité jusqu'alors occultée. La mémoire autour de Frere-Town, ainsi revendiquée, permet d'affirmer publiquement les valeurs du groupe et de l'individu, à restaurer la dignité et l'estime de soi en même temps qu'elle s'inscrit dans l'actualité des rapports sociaux qui restent racialisés et hiérarchisés.¹² Mais, elle ne s'inscrit pas au Kenya dans le cadre d'un vrai débat public et national, du moins pas encore. Alors même, qu'avec un temps d'avance sur le Kenya, étant bien entendu que les contextes sont différents, la Martinique reconnaît de façon parfois outrancière les souffrances liées à l'esclavage.

Conclusion

- 23 Les exemples présentés ici à la Martinique et au Kenya contribuent à leur façon à souligner l'actualité et les enjeux d'une mise en valeur patrimoniale dans sa double dimension, à la fois symbolique et matérielle. Elles resituent le processus de valorisation patrimoniale par rapport aux dynamiques identitaires, aux enjeux de pouvoirs et aux pratiques culturelles qui lui sont constitutifs. En ce sens, la mise en valeur des sites historiques sur la côte du Kenya telle qu'elle est en train de se produire (inauguration du premier musée consacré à l'esclavage sur la côte sud en 2014) participe de l'élaboration de politiques de représentations qui insistent sur la diversité culturelle et ethnique des populations localement. Dans la mesure où la mise en scène de ce passé tel que les

produisent les groupes en présence montre qu'il s'agit là d'une des ressources de construction des identités en relation aussi avec des acteurs extérieurs dans un contexte mondialisé. Leur vision contribue à (re)configurer les imaginaires identitaires – ethniques, raciaux, nationaux – et les dynamiques sociales de sociétés hiérarchisées.

- 24 Les formes de patrimonialisation, tangibles et intangibles, liées à la mémoire de l'esclavage sont multiples et répondent à un besoin réel en termes de retombées sociales et économiques. Dans un pays comme le Kenya, les populations participent de plus en plus aux projets culturels et patrimoniaux et il faut tenir compte de contextes politiques complexes marqués par la montée de revendications communautaires, territoriales et religieuses et qui soutiennent un discours médiatique s'appuyant largement sur les musées et les lieux de mémoire. Il s'agit là, sans conteste, d'un des enjeux en présence dans la mesure où l'image de l'esclave sera repensée comme une des ressources de construction d'une identité locale et de mise en représentation de la spécificité historique et culturelle de ces groupes. La mémoire de l'esclavage est de fait en constante adaptation, innovation et re-création en réponse à des enjeux sociétaux majeurs. Comme le souligne Christine Chivallon, « Le paysage social reste dépendant de sa blessure fondatrice. ».

NOTES

1. J. Willis et F. Morton dans les années 1980-90 ont bien montré que les esclaves pris en charge par les missionnaires n'ont pas formé une communauté unifiée mais composée de trois types de populations d'origine serviles : les *runaway* ou *watoro*, esclaves marrons, qui auront fui les plantations des grandes familles de planteurs omanaises Busaidi et Mazrui à Gasi, Mombasa, Takaungu, Malindi, Lamu ; ceux qui auront été libérés sur les bateaux britanniques, les *mateka*. Enfin, les « Bombay Africans », esclaves libérés des bateaux de traitants, envoyés près de Bombay où ils seront éduqués par les missionnaires avant de revenir en Afrique formeront un troisième groupe bien particulier Morton 1990, *Children of Ham. Freed Slaves and Fugitive Slaves on the Kenya Coast, 1873 to 1907*, San Francisco, Boulder, Co. ; Willis 1993, *Mombasa, the Swahili, and the Making of the Mijikenda*, Oxford, London.
2. Cottias, 2006, « Oubli, pardon et ressentiment : la citoyenneté à la Martinique (1848-1850) », in Cottias, M. A. Stela, Vincent B. (eds), *Esclavages et dépendances serviles : une histoire comparée*, Paris, L'Harmattan, p. 147-162.
3. Comme il le sera pour la côte kenyane au 20^{ème} siècle, la terre est le pivot essentiel du sortir de l'esclavage et en même temps reste le catalyseur des tensions sociales. Au Kenya, les colonisateurs britanniques limiteront les droits fonciers des tout justes affranchis, dans le but de les contraindre à travailler pour les anciens maîtres comme pour les Européens nouvellement arrivés.
4. Autour de 1848 le révérend William Salter Price et sa femme établissent en Inde une mission à Nasik, à environ 150 km de Bombay, sous l'autorité de la *Church Missionary Society* (CMS). Bombay est l'un des endroits phares de la campagne britannique antiesclavagiste. Un « village chrétien » naît ainsi, sous l'impulsion de Price, et devient un asile pour ces jeunes africains libérés des navires des traitants. Il est connu sous le nom de « l'orphelinat de Nasik ». Les rescapés sont

éduqués, instruits religieusement et reçoivent une formation technique (notamment dans la construction et la menuiserie). Sir Bartle Frere y est alors gouverneur et voit dans ces affranchis un réservoir d'interprètes et d'assistants qui serviront à explorer la côte est africaine.

5. À partir de la seconde moitié du 19^{ème} siècle, les Busaidi font de Zanzibar leur base politique en même temps qu'ils développent les plantations de girofles et participent activement au commerce de traite. Ils créent ainsi un vaste empire commercial. Les Mazrui sont aussi des omanais contrôlant Mombasa pour le compte du Sultanat de Muscat mais ils perdent le pouvoir lorsque les Busaidi prennent contrôle de la région.

6. W. Jones, 9 mai 1899. G3 A5/13. Archives de la CMS, Birmingham.

7. Cf. Ballarin M.P., Kiriama H., 2013, « La 43^e tribu » : héritage de l'esclavage dans la région de Mombasa (Frere Town) au Kenya » in : Medard H., Derat M.L., Vernet T., Ballarin M.P., *Traites et Esclavages en Afrique orientale et dans l'océan Indien*. Paris : Karthala, p. 284-301.

8. Jimmy Kitau, Frere-Town, février 2008, in Kiriama et Ballarin, 2013.

9. Officiellement, les autorités kenyanes ne reconnaissent que 42 tribus.

10. Kiriama et Ballarin, 2013. Le conflit porte sur la jouissance des trois lieux physiques qui sont revendiqués par les Freretownians : l'église Saint Emmanuel construite par les affranchis, la cloche qui y est associée ainsi que le cimetière dans lequel repose leurs ancêtres. Aujourd'hui la cloche (monument national) qui servait à avertir en cas de danger est séparée de l'église Saint Emmanuel par une route à quatre voies qui la touche de très près. Les *National Museums of Kenya* ont clos le petit terrain sur lequel elle se trouve récemment, mais le lieu reste fragile puisqu'il est situé tout près d'un arrêt de bus et en face du marché populaire de Kongowea. Le cimetière, qui se trouve juste derrière le marché, est en état de délabrement certain (tombes endommagées, squatters, débordement des stands sur le terrain...).

11. Famille Levi, Frere Town, mars 2008 in Kiriama et Ballarin, 2013. Une fierté évidente émane des personnes lorsqu'on les interroge à ce sujet. Elles partagent toutes ce sentiment de précurseur basé sur le fait que leurs ancêtres ont bâti les églises au Kenya et qu'ils ont exercé les premiers des fonctions d'enseignement et d'administration. « They were the agents of 'civilization' » Edgar Manasseh, Frere-Town, février 2008.

12. Myriam Cottias, discussion du 4 novembre 2014, séminaire du Ciresc autour de la présentation de l'ouvrage de Christine Chivallon.