

La relation symbolique des migrants de l'Ouest du Kenya à leur région d'origine

CLAIRE MÉDARD

SOULIGNER L'ATTACHEMENT DU MIGRANT à sa région d'origine n'a sans doute pas grande originalité. J'ai souhaité l'aborder ici non pas en des termes généraux, mais, autant que possible, à partir des représentations spatiales des acteurs eux-mêmes. Le besoin d'« être rattaché à un lieu » (« *to belong somewhere* »), c'est-à-dire de posséder un lopin de terre dans sa région d'origine, m'a été à maintes fois exprimé par des migrants urbains pauvres de l'ouest du Kenya, pour qui il est difficile de concevoir que la vie se borne aux quatre murs de la pièce en torchis louée dans un bidonville. Pour la plupart d'entre eux, la parenté, symbolisée par la terre ancestrale, structure encore l'espace, comme le souligne ce témoignage : « *Son gros problème, c'est qu'elle ne s'est pas rendue à l'enterrement de sa mère. Elle a été maudite. Elle mourra loin de la civilisation, à Nairobi, où ne se trouve aucun parent* » (1). Nairobi est présenté comme une « solitude » (« *wilderness* ») loin de sa famille. Le besoin de racines semble multiplié par les difficultés rencontrées au cours

de la migration urbaine. Pourtant la situation est en train d'évoluer, certains migrants de deuxième génération, souhaitant « acheter » quelques mètres carrés de terre dans un bidonville pour avoir le droit de construire leur propre maison avec toilettes et ne plus avoir à louer une pièce (sans toilettes). Si, pour plus d'un migrant, à Nairobi, le rêve de retourner « chez soi » est devenu lointain, il ne disparaît pas complètement. C'est cette représentation d'un « chez soi », quelque part ailleurs, qui m'intéresse. Je prendrai ici l'exemple de l'ouest du Kenya que j'examinerai sous l'angle de la relation à un lieu d'origine : pourquoi les représentations spatiales, plus que les pratiques bien souvent, confèrent-elles une importance particulière à un lieu d'origine ? S'il est un paradoxe, c'est bien celui que fait apparaître la relation à la terre ancestrale. Ce lien est en grande partie imaginaire. Plus il est ténu et plus il est présenté comme vital. Comment expliquer que s'il ne doit subsister qu'un seul lien du migrant à sa région d'origine, c'est celui que crée l'obligation d'y être enterré ? Nous nous attacherons en premier lieu à explorer la notion de terre ancestrale pour éclairer la nature du lien du migrant à sa région d'origine. Nous évoquerons ensuite l'importance centrale des cérémonies d'enterrement.

1. Isabella Wandati, Butere, 1994, « *She has just one big problem, she didn't attend her mother's funeral. She was cursed. She will die in wilderness, in Nairobi, where there are no relatives* ». Il se pose ici un problème de traduction pour le terme pourtant central de « *wilderness* », espace non habité, non civilisé.

L'attachement à la terre ancestrale

Il existe, au Kenya, une conception territoriale répandue suivant laquelle chacun appartient à une région d'origine. Cette idée résulte en grande partie d'une pratique administrative. Durant la colonisation, l'administration met en place un système de contrôle territorial qui permet d'identifier chaque migrant par un lieu d'origine, une « réserve » (2) où il peut être renvoyé en cas de besoin (contestation politique, chômage). Ces valeurs territoriales ont fini par être réappropriées par les leaders de certaines communautés ayant saisi l'intérêt politique qu'ils pouvaient en tirer. Si l'attachement à la terre ancestrale doit être compris dans ce contexte géopolitique, il est possible de l'envisager, en sens inverse, comme une expression culturelle renouvelée. Deux représentations à première vue contradictoires permettent d'appréhender la relation paradoxale d'un migrant à sa terre ancestrale. La première semble conférer à celle-ci une importance centrale : on devient homme grâce à elle. La seconde permet de s'en détacher : on devient homme en partant pour gagner son indépendance.

Le lien à la terre

Chez les Luhya, lorsqu'un garçon atteint l'âge adulte, ses aînés l'encouragent à aller trouver son père pour obtenir de lui de la terre afin de pouvoir construire une maison et prendre femme. L'attitude qui consiste à tout attendre d'un héritage, de son établissement sur la terre paternelle, est encouragée par des représentations comme celle-ci qui souligne l'importance dans les imaginaires de la terre ancestrale. La filiation est transmise par la terre qui, héritée de son père, permet de s'établir, de prendre

femme et d'avoir une descendance. Inversement, la femme mariée est censée adopter l'identité territoriale de son époux. Une expression couramment utilisée pour qualifier une femme mariée : « *elle est mariée dans le [district de] Busia, de Kakamega, etc.* », le souligne. Le lieu d'origine de son mari est ici désigné par un district, une circonscription administrative, mais son clan peut aussi être mentionné. Cette formule souligne bien qu'une femme est censée adopter la région d'origine de son mari, même si parfois, comme chez les Marama, le nom que sa belle-famille lui attribue évoque son clan d'origine. À sa mort, elle doit être enterrée sur la terre de son mari. C'est pourquoi, si la dot n'a pas été payée intégralement de son vivant, elle doit être versée à ce moment-là. Même si, à sa mort, elle est séparée de son mari et est retournée vivre sur la terre de son père, on s'attend à ce que son mari réclame son corps. Les enfants appartiennent à la lignée du père, et généralement ceux qui sont obtenus en dehors du mariage sont confiés après leur sevrage à la famille du mari (à sa mère ou à une autre épouse suivant les cas) (3). La terre se transmet par les hommes. Durant l'immatriculation des terres qui a été achevée dans la région au début des années soixante-dix, tous les titres de propriété ont été établis au nom des chefs de familles, des hommes, à l'exception de quelques veuves. La situation des femmes est précaire comme l'illustrent les conflits fréquents avec les frères du mari, en cas de décès de celui-ci. La femme n'est généralement autorisée à continuer à vivre sur la terre de son mari que si elle a donné naissance à un fils.

2. Le terme de « réserve » est encore employé aujourd'hui pour désigner une région d'origine, son caractère rural ou sous-développé. Les réserves n'ont plus d'existence administrative.

3. À la différence des Kikuyu où les femmes entreprennent généralement d'élever leurs enfants seules dans le cas d'une séparation.

Terre introuvable

La terre ancestrale n'est plus ce réservoir infini de terres. Généralement, s'il dispose de la moindre parcelle de terre, un père ne refusera pas à son fils d'y construire une maison. Mais selon toute vraisemblance l'héritage sera maigre, le père n'étant pas en mesure de répondre aux attentes de ses nombreux fils. Si le père dispose d'une parcelle relativement grande qu'il entend partager entre ses fils, il ne s'agit généralement pas d'une terre ancestrale, déjà subdivisée à l'extrême, mais d'une terre qu'il a achetée. Présentée comme traditionnelle, l'idée que l'on hérite de la terre ancestrale a revêtu un nouveau sens. Les générations précédentes choisissaient généralement de partir s'établir à quelque distance de la terre paternelle, lorsque la terre était disponible. La terre ancestrale ne se réduisait pas à l'espace possédé par le père. Et la nécessité de s'établir ailleurs était à l'origine d'un territoire mouvant non replié sur lui-même comme aujourd'hui. La nécessité, pour obtenir de la terre, de l'acheter, n'est pas un phénomène nouveau, puisque bon nombre d'hommes de plus de 50 ans qui possèdent de relativement grandes parcelles aujourd'hui, les ont achetées au cours de leur vie. Pourtant, l'idée que l'on devient homme au travers de la terre est toujours vive, et, pour de nombreux jeunes, le seul espoir d'obtenir une parcelle de terre aujourd'hui, c'est d'en hériter de leur père, d'où l'importance de cette terre « ancestrale » dont le caractère ancestral est discutable. Les fils sont de moins en moins nombreux à hériter d'une parcelle de terre et, si leur père en met une à leur disposition, il est de moins en moins probable qu'elle suffise à subvenir aux besoins d'une famille, comme cela était déjà le cas pour la génération précédente. Il y a peu de chances que le fils s'établisse sur cette terre ancestrale pour y vivre. Contraint de partir pour gagner sa vie, il choisit généralement de laisser derrière lui sa femme et ses enfants pour s'occuper de cette terre.

Pour justifier son départ, l'homme insiste sur la nécessité de subvenir aux besoins de sa famille. Mais très souvent il gagne tout juste de quoi subvenir à ses propres besoins dans sa nouvelle résidence. Il n'est pas rare que la femme soit contrainte de compter sur ses propres forces pour élever ses enfants sur une parcelle trop exiguë et les envoyer à l'école. Bien souvent le mari n'a pas les moyens ou la volonté de les aider. Le migrant préfère parfois ne pas rentrer pour éviter d'être sollicité financièrement. Dans le meilleur des cas, le père de famille revient tous les ans au moment de son congé, ce qui suffit à entretenir la natalité. Au pire, il ne reviendra que pour être enterré. Le nombre de minuscules exploitations familiales dans l'ouest où une femme et ses enfants s'efforcent de survivre, pendant que le mari est au loin, parti travailler ailleurs, est révélateur de la force de ces conceptions territoriales qui dicte à l'homme d'établir une épouse sur sa terre ancestrale, même si lui-même n'est pas amené à y vivre. Sans qu'il soit possible de le chiffrer précisément, le phénomène est très important dans le district de Kakamega, qui connaît des densités rurales très élevées (411 hab. au km²). Les écarts entre population féminine et masculine dans le district de Kakamega peuvent servir d'indication : les femmes représentent 57,6 % de la population des 20-39 ans (4). Malgré les apparences, le migrant ne vit pas forcément la contradiction, puisqu'il existe socialement au travers de sa terre et de sa famille dans sa région d'origine. L'idée de sa terre ancestrale peut lui permettre de supporter sa condition de migrant.

Terre ancestrale ou terre tout simplement

L'opportunité d'acquérir de la terre ou d'augmenter son domaine foncier devrait contribuer à réduire la contradiction entre un atta-

4. À titre de comparaison pour le district de Bungoma, les femmes représentent 53,6 % des 20-39 ans.

chement à sa région d'origine et la nécessité économique de migrer en rendant possible l'installation sur une terre. Il arrive bien sûr que certains migrants parviennent à économiser suffisamment pour acheter de la terre. Mais avec la pénurie de terres dans les régions d'ancien peuplement luhya, ils se tournent souvent vers les régions voisines, comme les lotissements créés dans les anciennes terres européennes, pour trouver une parcelle à meilleur marché. Les femmes, quand elles le peuvent, achètent de la terre dans ces régions-là, ce qui leur permet d'échapper en partie au contrôle des hommes sur la terre ancestrale. Pour certains, l'acquisition d'une terre, même en dehors de la région d'origine, suffit, et représente un chez soi. Mais d'autres ne sont pas prêts à considérer les lotissements agricoles voisins comme une extension du domaine luhya. Parmi les hommes qui se sont rendus acquéreurs d'une terre dans les régions avoisinant leur région d'origine, bon nombre ne renoncent pas à leur attachement à la terre ancestrale. Parmi les plus de soixante ans, certains ont eu l'opportunité d'acheter de la terre dans les *White Highlands* tout en conservant leurs droits sur leur terre ancestrale. Ils ont dans certains cas installé différentes épouses sur ces différentes parcelles. Shaban affirme que bien qu'il dispose de terres dans les lotissements agricoles des anciennes terres européennes où l'une de ses femmes est installée, il ne peut y vivre. Il préfère être squatter dans la ville de Mumias, à proximité de sa terre ancestrale, où il vit avec une autre épouse (5). Les « retraités » ne manquent pas dans les régions d'origine et il semble que, quelle qu'ait été leur vie auparavant, ils trouvent enfin un rôle et une importance sociale après des années d'un emploi subalterne loin de chez

eux. Certains cherchent à assumer des rôles de leader. C'est seulement dans sa région d'origine que l'on peut espérer en tant qu'homme et membre d'une communauté avoir des responsabilités et une importance sociale. Les électeurs de sa circonscription reprochent au leader politique luhya, Shikuku, de préférer résider dans les anciennes terres européennes plutôt que dans sa région d'origine (6).

Entre ceux qui cherchent à retourner dans leur région d'origine et ceux qui cherchent à l'éviter, il faut se rendre à l'évidence que les migrants peuvent trouver une certaine reconnaissance au sein de leur communauté et, qu'en sens inverse, le contrôle que la communauté d'origine cherche à exercer n'est pas toujours accepté. Le migrant n'est pas prêt à renoncer à une indépendance durement acquise. Bien souvent, même s'il parvient à acheter quelques arpents de terre, il ne renoncera pas à son emploi urbain pour s'y retirer. Il y établit parfois une épouse suivant un schéma classique, mais ne s'imagine pas y vivre avant sa retraite. D'autre part, une étude dans une région de migration kikuyu, dans le district de Laikipia, a démontré le caractère non économique de certains investissements fonciers. S'il en coûte parfois davantage de conserver la terre que de s'en défaire, celle-ci permet malgré tout d'y installer quelques membres d'une famille qui peuvent survivre en dehors des temps de sécheresse (Droz, Sottas, 1995). Dans cet exemple il faut constater que la terre, si elle représente davantage qu'un investissement économique, fait aussi partie d'une stratégie de survie et permet de combiner différents moyens de subsistance. Les communautés d'origine insistent sur la spécificité de la terre ancestrale par rapport à d'autres terres et cherchent par ce biais à préserver leurs liens avec les migrants. Les migrants de leur côté trouvent parfois leur intérêt dans le maintien d'une relation privi-

5. Shaban Shingora, Mumias 1994. Il n'a plus de terre ancestrale en raison de la création de plantations de canne à sucre pour l'usine de Mumias.

6. *Daily Nation* 16 juin 1994.

légée avec leur terre ancestrale, ce qui ne les empêche pas par ailleurs d'acquérir de la terre dans un autre lieu. La représentation selon laquelle on devient homme par la terre est mise à mal par des nécessités économiques et sociales nouvelles, et pourtant elle marque encore les esprits, comme l'obsession d'acquérir de la terre semble le prouver.

L'enterrement dans la région d'origine : une norme sociale

Certaines cérémonies, le baptême, la circoncision, le mariage et l'enterrement, certains soins, sont autant d'occasions de retourner dans sa région d'origine. C'est au travers de ces liens que se maintient ou plutôt se renouvelle la culture luhya. Localement, la relation culturellement vécue à un territoire (Bonnemaison, 1981) se délite avec la transformation des sociétés rurales. Dans l'ouest du Kenya, par exemple, les forêts de faiseurs de pluie et les arbres qui marquent d'anciens lieux de culte – sur les tombes d'hommes importants – sont de nos jours coupés avec la fin des croyances qui leur sont associées. En revanche, en pays bukusu, les cérémonies très vivantes de circoncision permettent encore de conserver la mémoire des rivières associées à des clans différents où se tiennent des rituels importants. La circoncision a pourtant perdu son caractère collectif. Même si l'ensemble des cérémonies se déroulent au mois d'août, chaque famille est chargée d'organiser la circoncision de ses garçons séparément. Pour d'autres communautés luhya, « aller à l'hôpital », faire appel à un médecin pour circoncire, est maintenant tout à fait admis. Pour la communauté bukusu, en revanche, la circoncision est une célébration et doit être effectuée par la personne chargée de ce rituel dans la communauté. Les migrants d'origine bukusu choisissent de retourner dans leur région d'origine pour prendre part aux cérémonies et orga-

niser la circoncision de leurs propres garçons. Prendre part dans sa région d'origine à certaines cérémonies devient un marqueur culturel. Les Bukusu se différencient ainsi des autres luhya. Pourquoi cet aspect de la culture a-t-il été conservé plutôt qu'un autre ? L'enterrement est sans doute la cérémonie la plus importante pour les Luhya et aussi pour leurs voisins, les Luo. Si pour certains, l'enterrement ne représente que l'un des aspects de leur relation à leur terre ancestrale, pour d'autres, il constitue le seul et le dernier lien qui les rattache à leur lieu d'origine. Dans l'Ouest du Kenya, l'enterrement dans la région d'origine est devenu une norme sociale, liée au phénomène de migration. Elle représente un véritable phénomène de société.

Le lieu d'enterrement

Même si, durant toute sa vie, un migrant a vécu au loin, à Nairobi par exemple, son dernier voyage se fait à destination de sa région d'origine. En venant de Nairobi, il n'est pas rare de dépasser sur la route des convois funéraires signalés par des morceaux de tissus rouges accrochés sur les véhicules. À moins d'être réellement très pauvres et de ne pas avoir de parents, les migrants urbains luhya et luo sont enterrés dans leur région d'origine. Les observations de Deyssi Rodriguez Torres dans le bidonville de Mathare Valley, l'un des plus insalubres de Nairobi, soulignent que, d'une façon ou d'une autre, les migrants de l'ouest du Kenya s'organisent pour rapatrier les corps de leurs morts (Rodriguez-Torres 1998). C'est un signe de pauvreté extrême et d'abandon total que de ne pas pouvoir le faire. Dans la région d'origine, il existe en général une terre familiale où l'on peut être enterré, même si l'on ne dispose pas soi-même de parcelle. Toutefois, dans quelques cas, la terre familiale a été vendue et aucun emplacement pour enterrer un mort ne subsiste. La nécessité de retourner chez soi, d'être enterré sur sa terre

ancestrale n'est pas étrangère à l'idée que l'on existe socialement au travers de la terre. Pour les Luhya et les Luo de l'ouest du Kenya, l'homme doit être enterré sur sa terre ancestrale, sur la parcelle qui lui revient, qui lui a été attribuée par son père. Chez les Luo, le lien à cette terre s'exprime par le cordon ombilical. Il convient d'être inhumé là où son cordon ombilical a été enterré (Cohen, Odhiambo, 1989). Les Luo sont inflexibles sur la question de l'enterrement dans la terre ancestrale. Pour les autres communautés, il existe une plus grande flexibilité : si l'on s'est porté acquéreur d'une parcelle de terre ailleurs, il est possible d'y être enterré, comme c'est parfois le cas chez les Luhya, même si eux aussi tiennent le plus souvent à être enterrés dans la terre ancestrale. Par comparaison, les Kikuyu n'hésitent pas à enterrer leurs morts sur une terre « nouvellement » acquise. Pire encore pour les Luhya sont les communautés qui n'enterrent pas leurs morts comme les Masaï et, d'après eux, il y a encore peu de temps leurs voisins de l'est, les Nandi ; ils soulignent que c'est grâce à eux que les Nandi s'y sont mis. Ces conceptions différentes ont donné lieu à des procès célèbres au Kenya, comme celui de S. M. Otieno (Cohen, Odhiambo, 1992), où le clan Luo et l'épouse kikuyu se sont affrontés, réclamant tous deux le corps. Ce procès a symbolisé la lutte entre le droit moderne qui défend la notion de couple, la possibilité pour l'épouse de disposer du corps de son mari, et des traditions défendues par le clan du mari qui considère que le corps du défunt lui appartient et doit être enterré dans la région d'origine. Dans ce cas, l'épouse du défunt souhaitait enterrer son mari sur une terre achetée de son vivant à proximité de Nairobi. Finalement, c'est l'ordre territorial voulu par le clan que l'État, par le biais de sa justice, décida d'entériner. Les Luhya et les Luo insistent sur l'importance du lieu d'origine dans l'organisation de l'enterrement, mais en réalité, la cérémonie qui lui est asso-

ciée est tout aussi importante, si ce n'est davantage. L'obligation d'un enterrement dans le lieu d'origine fait partie de la cérémonie.

La cérémonie

Les Luhya voient dans l'organisation des enterrements un trait fondamental de leur culture. L'ampleur du phénomène peut se mesurer à l'importance économique et sociale qu'il a revêtu. Le coût de telles cérémonies est considérable ce qui rend nécessaire l'organisation de collectes pour permettre à la famille de faire face à la dépense quasi systématique. Dans certains quartiers populaires de Nairobi, comme Kangemi où les migrants luhya sont nombreux, il existe des associations de clan dont la fonction principale est d'organiser les enterrements. Si l'on est résident à Nairobi et si l'on appartient à un clan donné, les cotisations sont quasi obligatoires à l'occasion de tel ou tel décès. Les registres sont tenus. Il ne faut pas compter sur cette solidarité pour son propre enterrement si l'on n'a pas soi-même cotisé de son vivant. Certaines associations sont anciennes comme celle du Bukhaya du district de Busia formée dans les années cinquante et dont le but déclaré est de permettre le rapatriement des corps : « *ensure that the dead are transported to their ancestor's home for burial* » (7). En réalité, les morts sont inégaux dans leur accès aux ressources communautaires. La capacité à mobiliser ces ressources est fortement liée à la position sociale. Même si, il est vrai, les pauvres sont prêts à se saigner aux quatre veines pour les enterrements. Ne serait-ce qu'en raison de l'organisation de la cérémonie, du transport du corps et de tous les membres de la famille, à partir de Nairobi ou même de Mombasa, les délais d'inhumation peuvent être très longs. Et si un désaccord entre les membres de la famille apparaît,

7. *Kenya Times* 25 janvier 1995.

portant souvent sur le lieu de l'inhumation, des mois entiers peuvent s'écouler entre le décès et l'inhumation. Il convient de souligner ici que toutes les controverses au nom de la tradition, qui retardent les enterrements aujourd'hui, ne seraient pas possibles sans les techniques modernes de conservation des corps (réfrigération).

Dans l'Ouest, on attend les enterrements, synonymes de fêtes, avec impatience. Dans certains cas, la dimension festive est bridée par le caractère chrétien de la cérémonie. Mais, généralement, on s'attend à être nourri pendant plusieurs jours et à danser (disco). La famille du défunt est jugée par la fête qu'elle a organisée. De nombreux témoins soulignent qu'autrefois on ne venait pas les mains vides à un enterrement, tout le monde contribuait, mais qu'aujourd'hui une famille peut se ruiner en cherchant à enterrer son parent dignement. Les enterrements qui ponctuent la vie de ces régions sont, de plus en plus, les seules occasions qui rapprochent les migrants de leur région d'origine. Ce qui explique que localement on a tout intérêt à encourager ces pratiques au nom de la « tradition ». Les contributions que les communautés rurales attendent de la part des migrants ne viennent parfois jamais, si ce n'est à l'occasion des enterrements. Le phénomène contribue à maintenir des liens entre les migrants et les communautés rurales d'origine. Pour ceux qui ne disposent pas de moyens suffisants pour retourner très souvent dans leur région d'origine, il n'est pas difficile de se faufiler dans le convoi d'un parent même très éloigné. Les enterrements représentent des occasions importantes pour se retrouver. Par la participation à certaines cérémonies, par la fréquentation de la région d'origine, on affirme son identité luhya. La terre ancestrale s'apparente non à un territoire de vie mais à un territoire de mort, lorsque l'on n'y retourne que pour se faire enterrer. Le lien à la région d'origine

est minimal dans ce cas et tout au cours de l'existence peut n'être qu'en grande partie imaginé. L'organisation d'un enterrement peut être considérée comme une forme d'expression renouvelée de la culture luhya, un trait culturel qui ne se comprend que dans le contexte de relations sociales qui s'adaptent à la transformation de la société liée aux migrations.

À une culture fondée sur une fréquentation quotidienne ou habituelle de lieux s'est substituée une relation en partie imaginée à une région d'origine. L'attachement à la région d'origine, le souhait, de la part de la communauté d'origine, d'y rattacher ses membres malgré la migration, peuvent être symbolisés par l'importance que revêt l'organisation d'enterrements. Tout en perdant de sa profondeur historique et culturelle, l'identité se structure autour de la relation à un lieu d'origine. Le territoire sert alors de prétexte à l'identité et non de fondement. Un nouveau symbolisme, une valeur culturelle, lui sont associés.

Malgré les transformations économiques et sociales liées à la migration, certaines représentations se sont figées et empêchent d'y voir clair. L'une des justifications pour migrer, c'est l'amélioration de sa condition et de celle de sa famille. Et pourtant, combien de femmes et d'enfants doivent se débrouiller seuls sur la terre ancestrale sans ressources complémentaires ? L'argent, que le migrant ne trouve jamais pour envoyer à sa famille, se retrouve dans les cérémonies d'enterrement. Tout l'argent s'y trouve. Alors pourquoi partir, si la migration ne sert qu'à financer les enterrements. Et les frais de scolarité ?

BIBLIOGRAPHIE

- Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, n° 4 : 249-262.
- Cohen (D.W.), Odhiambo (E.S.A.), 1989. *Siaya. The historical anthropology of an African landscape*. James Currey, Londres, 152 p.
- Cohen (D.W.), Odhiambo (E.S.A.), 1992. *Burying SM. The politics of knowledge and the sociology of power in Africa*. James Currey, Londres, 159 p.

- Droz (Y.), 1995. « Transhumance personnelle et archipel vertical... » In Sottas B. (éd), *L'Afrique part tous les matins*. Peter Lang, Frankfurt : 177-184.
- Kenya Government, 1994. *Kenya population census 1989*. Vol. I, Government printer, Nairobi.
- Rodriguez-Torres, 1998. « Nairobi, de Muthaiga à Mathare Valley ». In Grignon F. (éd), *Le Kenya contemporain*, Karthala, Paris.

