Ethnicité, morale et tribalisme politique (1)

CET article s'efforce de reprendre le défi lancé par Patrick Chabal aux analystes de l'Afrique, à savoir de « chercher à construire une analyse du politique par le bas » (2) c'est-à-dire de « décoder » les langages de la société civile en Afrique non plus seulement à travers ses expressions religieuses ou institutionnelles mais aussi à partir des groupes ethniques ou autres qui en seraient son point faible. Jean-François Bayart, dans un travail antérieur sur le même thème, avait semblé douter qu'il soit possible d'aboutir à un tel projet, se demandant si les différentes voix sociales identifiées par Marc Augé et d'autres au sein des groupes ethniques possédaient une idéologique susceptible de relier le « nous n'avons qu'une parole » (3) à la notion de « totalité virtuelle de laquelle s'appréhenderait le "pouvoir" » (4).

L'analyse de Bayart est particulièrement pertinente et subtile lorsqu'elle démontre l'entrelacement des racines du pouvoir d'État africain et l'assimilation réciproque des élites. Il a raison lorsqu'il affirme que l'ethnicité n'est qu'une forme parmi un grand nombre d'identités africaines vécues et lorsqu'il montre que la lutte factionnelle pour le contrôle politique suprême de l'État a contribué à façonner les distinctions ethniques au sein même de la société. Pour autant, son analyse comme la plupart des études les plus récentes, s'adresse au problème de l'ethnicité de manière trop « extérieure » plutôt que de développer une perspective « intérieure » (5). Cet article cherche à montrer, au moins pour le cas des Kikouyous du Kenya (mais pas seulement pour eux) que les nombreuses voix internes de l'ethnicité contredisent la « vision unanimiste » si souvent plaquée sur elles de l'extérieur. On peut « décoder » effectivement le langage du politique par le bas, dès lors que l'on dispose des sources permettant d'isoler l'ethnicité des projets extérieurs des politiciens (6).

Pour clarifier le débat, je considère l'ethnicité comme un fait social global, qui présente peut-être d'autant plus ce caractère que nous sommes dans une période de globalisation.

Jusqu'à très récemment, les Occidentaux qui étudiaient l'Afrique faisaient montre d'une certaine réticence à évoquer l'ethnicité à propos de ce continent, de peur d'alimenter les préjugés raciaux de leurs lecteurs.

On trouvait des excuses aux Africains : ils n'étaient pas responsables du tribalisme. Après avoir vu certaines tribus européennes faire preuve d'une bien plus grande sauvagerie, on commence à être moins circonspect. Il n'en demeure pas moins que le problème est complexe. L'appartenance ethnique est un fait social universel : tout être humain crée sa culture à l'intérieur d'une communauté qui se définit par opposition aux « autres ». On ne politise pour autant pas toujours la culture, et, lorsqu'on le fait, ce n'est pas forcément avec une volonté réactionnaire de xénophobie. Imaginer une nouvelle « tribu » peut être le meilleur moyen de s'ouvrir à l'extérieur, d'embrasser le progrès social. Ceux qui étudient l'Afrique commencent à saisir cette ambiguïté : si certains aspects de l'ethnicité représentent effectivement un pesant héritage de traditions, sa signification est chaque jour réinventée pour satisfaire à de nouveaux besoins. L'identité culturelle est ce que les gens « en font plutôt que le résultat d'une fatalité historique ». J'appellerai « ethnicité morale » l'aune controversée de vertu civique à laquelle chacun mesure l'estime qu'il a de lui-même. Elle est bien différente de l'absence de principes qui préside au « tribalisme politique » dont les groupes se servent dans leur lutte pour les ressources publiques.

Cette question a fait l'objet de cinq approches différentes depuis les années 50. Quatre sont une défense et illustration universitaire de la « tribu ». Elles se fondent sur les hypothèses suivantes : les tribus sont des catégories résiduelles, en voie de disparition rapide ; elles représentent une forme de résistance sociale ; elles sont une excroissance, voire une invention, du pouvoir colonial ; enfin, elles encouragent une « fausse conscience », à la fois vecteur idéologique et masque de la lutte des classes. Seule la cinquième, et la plus récente, présente une perspective positive, en décrivant l'ethnicité comme une forme de nationalisme. Ces différentes approches sont apparues dans l'ordre chronologique, même si elles ont pu, à certaines époques, cohabiter, mais à cause de la nature complexe et multiforme du problème, de vieux concepts n'ont jamais cessé

(1) L'article qui suit est une version retravaillée de l'article du même titre publié dans P. Kaarsholm & J. Hultin (eds.), *Inventions and Boundaries : Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*, Roskilde University, Institute of Development Studies, 1994, pp. 131-50, Occasional Paper II.

(2) P. Chabal, *Power in Africa : an Essay in Political Interpretation*, Londres, 1992 & 1994, pp. 93-94.

(3) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, 1989, p. 69.

(4) *Idem*, p. 75.

(5) Ce qui me semble aussi vrai de l'introduction de Leroy Vail à son livre important *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londres, Berkeley et Los Angeles, 1989. L'historien T. Ranger a, depuis dix ans, évolué d'une position plus « extérieure » de l'ethnicité à une position plus « intérieure ». Voir ses écrits dans E. Hobsbawm & T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983, et T. Ranger & O. Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-century Africa* (Londres, 1993).

(6) J. Lonsdale, « African pasts in Africa's future », in B. Berman & J. Lonsdale, *Unhappy Valley* (Londres, 1992), p. 211. Un décodage particulièrement difficile dans le cas de l'Afrique du Sud : voir S. Marks, « Black and white nationalisms in South Africa : a comparative perspective », in Kaarsholm & Hultin, *Inventions and Boundaries*, p. 128. Sur « l'illusion unanimiste », voir P. Hountoundji, *Sur la philosophie africaine*, Paris, 1976.

W. Soyinka, « A dance of the forests », in his *Five Plays*, Londres et Ibadan, 1964.

Voir C. Lentz, « Home, death and leadership : discourses of an educated elite from north-western Ghana », *Social Anthropology* 2, 2 (1994), 149-169.

d'être remis au goût du jour. Chaque point de vue se fonde sur des prémisses différentes, non seulement en ce qui concerne les racines de l'affirmation ethnique mais encore quant aux contextes économiques et sociaux de sa politisation. A des fins de clarté, j'utiliserai dans cet exposé « ethnicité » ou « ethnicité morale » pour décrire l'instinct courant chez l'homme de construire à partir des pratiques quotidiennes de la relation sociale et du travail matériel un ensemble de codes moraux et de référence éthique à l'intérieur d'une communauté plus au moins imaginaire. J'emploierai « tribalisme » ou « tribalisme politique » pour qualifier son utilisation politique par un groupe dans sa lutte avec les autres groupes. La première nous accompagne à chaque instant : c'est elle qui fait de nous des êtres moraux et partant, sociaux. Le deuxième est tributaire des intentions et du contexte politiques. Loin de fournir une explication pour tous les conflits qui affectent l'Afrique, le tribalisme politique doit sans cesse être expliqué.

Historiographie de la « tribu »

Dans les années 50, la « théorie de la modernisation » *soutenue par des chercheurs non marxistes* considérait de façon très optimiste que les *tribus étaient une relique de la vieille Afrique.* Les universitaires pensaient que l'Afrique précoloniale avait été un territoire peuplé de tribus. L'unité de chacune étant assurée par son langage, ses moyens de subsistance, son système de parenté, sa chefferie, ses pratiques culturelles et ses coutumes religieuses. Tout cela les rendait différentes les unes des autres, un peu à la manière des boules de billard américain. On pensait que ces valeurs originelles et prémodernes, devenues réactionnaires de nos jours, allaient forcément perdre de leur force à mesure que les Africains adopteraient de plus vastes ambitions « nationales ». Leur identité serait à coup sûr modernisée par le contact avec le marché, la vie en ville, l'alphabétisation et les valeurs bureaucratiques. On s'attendait à ce que les nationalismes et leurs revendications territoriales aident ces identités toutes neuves à s'épanouir. Des leaders, comme Nkrumah, avaient le charisme nécessaire pour s'attirer l'allégeance des « transitionnels » comme on appelait ceux qui avaient été détribalisés : ils avaient abandonné la petite identité, aujourd'hui racornie, dont ils avaient hérité, pour prendre leur place dans le vaste monde. Les Africains *avaient vécu* en tribus, ils *devenaient* maintenant des citoyens. L'assimilation identitaire était devenue une commodité sociale, politique, voire culturelle. Les États africains seraient, et il faudrait qu'ils le soient, des *melting pots* culturels (7).

Les tenants de la théorie de la modernisation partaient donc du principe que l'ethnicité était plus forte chez ceux qui avaient le moins évolué. Les nationalistes africains, moins neutres, y voyaient une trahison : « tribaliste » était l'insulte politique universelle. De nos jours, cependant, on voit bien que les prémisses de cette théorie étaient fausses, car elles étaient fondées sur une compréhension superficielle de l'identité sociale.

(7) Voir en particulier, J. Coleman et C. G. Rosberg (eds), *Political Parties and National Integration*, Berkeley & Los Angeles, 1964.

Le tribalisme a souvent pris une importance politique plus grande, jamais moindre : c'est une forme de revendication bien trop moderne pour ça. Pour quelles raisons ? J'en parlerai plus loin. La modernisation fait toujours partie de l'arsenal rhétorique ; la meilleure preuve en est une Afrique du Sud à qui il reste encore à dessiller les yeux. Ainsi, l'ANC accuse l'Inkatha d'être « tribaliste », et donc, d'être, par voie de conséquence, un mouvement « antinationaliste », alors que, dans les faits, dans les deux organisations, les Zoulous débattent de ce qui fonde l'appartenance à l'ethnie zouloue ; ce qui est un débat « national » tout aussi légitime que ceux qui agitent l'Afrique du Sud, à moins que l'on ne confonde la nation et l'État.

Cependant, même dans les années 50, certains intellectuels mirent en doute la validité des thèses modernistes, et, en particulier, le sociologue français Georges Balandier. Il niait que le pouvoir colonial menât une mission de modernisation désintéressée, ou que l'économie de marché eût toujours un effet libérateur. Il ne pensait pas que les groupes ethniques dussent nécessairement et à juste titre être condamnés parce qu'ils représentaient une forme inefficace et insatisfaisante de société humaine. Ses conceptions de l'ethnicité et du tribalisme offrent une réponse démystifiante et stimulante aux théories modernistes.

Pour lui, le tribalisme est un *mode de résistance à l'exploitation capitaliste et à l'oppression de l'État* (8). Plutôt que la « mobilisation sociale » de la théorie moderniste, il décrit la conquête coloniale et le capitalisme comme des épreuves brutales qui favorisent un processus immoral de formation de classes. Les gens n'ont pas choisi d'abandonner la société traditionnelle puis de devenir modernes. Ce sont au contraire, les gouvernants et les capitalistes blancs qui ont retourné les structures sociales existantes contre les populations et s'en sont servi pour asseoir leur domination. On a corrompu la société africaine, on ne l'a pas modernisée. Certains Africains ont, pour se protéger, réinventé leurs structures sociales afin de reprendre le contrôle de leur relation au monde, et même si nécessaire en se renfermant. La tribu n'était pas forcément un tonneau qui se vidait peu à peu, mais plutôt, un refuge reconstruit avec soin, un havre d'ordre moral, où l'on était à l'abri des désordres causés par les pouvoirs racistes et les choix économiques imposés de l'extérieur.

Il est évident que Balandier avait raison sur de nombreux points. Son approche montre que si on analyse différemment l'environnement politique en insistant par exemple davantage sur l'oppression que sur la modernisation, on peut identifier un futur totalement différent de l'ethnicité. Même si l'Afrique est aujourd'hui un continent sinistré dans lequel un nombre toujours croissant de gens constatent que la prise du pouvoir ne leur a pas apporté grand-chose (9), il est toujours rationnel de se retirer des marchés et de la politique nationale. L'ethnicité peut exprimer le triomphe du local sur les échecs de l'État, comme elle introduisait autrefois un mode de défense contre la domination étrangère.

Elle peut aussi être confortée par un État qui réussit. Dans les années 60, à l'époque de l'indépendance africaine, certains intellectuels

(8) Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, 1955.

(9) Paraphrase d'une citation de Kwame Nkrumah que je tiens du professeur Bethwell Ogot.

libéraux, solidaires des nouveaux régimes nationaux, prétendaient que la « tribu », loin de posséder un quelconque droit naturel à l'autonomie locale, était en fait une invention coloniale. Peu d'entre eux sont allés jusqu'à prétendre que les tribus étaient le fruit d'une stratégie de « diviser pour régner », même si en Afrique occidentale, les Français ont, à une époque, appliqué une « politique des races » (10), pour s'opposer à l'unité musulmane. Plus profondément, l'État (colonial) moderne a semblé, de façon inhérente, asseoir son autorité, sur la division, d'une manière bien plus marquée que les royaumes qui existaient dans l'Afrique prémoderne. Comme le pouvoir est devenu plus centralisé, doté d'une capacité de soutien ou de nuisance supérieure, des groupements collectifs ont vu le jour afin de s'approprier ce pouvoir, si nécessaire au détriment d'autres groupes. Avec l'indépendance, le calcul électoral, vint aussi récompenser la politisation de l'ethnicité. On avait retourné la proposition de Balandier : la tribu était une forme d'attaque injuste plutôt qu'un moyen de défense moral. La nouvelle histoire sociale du colonialisme en fournit la meilleure illustration.

Il fallait que la puissance coloniale surveillât les frontières intérieures pour limiter les mouvements ; cependant, en réduisant de cette manière, l'évasion fiscale, elle a aussi encouragé la constitution de loyautés locales. En entretenant une clientèle de chefs, avec tous les rites et rituels de la « coutume », elle a cristallisé et, partant, consacré la légalisation des traditions ethniques. Les missionnaires blancs ont inventé des langages tribaux normalisés à partir d'une multitude de sous-dialectes. Les patrons blancs ont créé des stéréotypes de travailleurs immigrés à partir des aptitudes supposées de telle ou telle tribu pour tel ou tel type de travail. A certaines tribus, on reconnut des qualités « guerrières » : elles devinrent tribus de soldats ou de policiers. Des variations géographiques concernant les sols, la pluviométrie, et l'accès aux marchés en ont tout naturellement amené d'autres à devenir celles des producteurs de cacao ou de coton, ou celles des employés ou encore des mineurs. Les Africains, se mirent, en réaction, à développer pour leur propre compte les identités que les Européens leur avaient attribuées. Ils découvrirent que la tribu pouvait être une excellente coopérative de production ou un syndicat de premier ordre. Les chercheurs qui ont ainsi remonté aux origines des mutations récentes de l'ethnicité pensaient que les changements sociaux n'avaient pas un effet d'unification et de regroupement, comme le voulait la théorie de la modernisation, mais de diversification et de fragmentation des identités, comme l'avançait un modèle d'explication non marxiste, mais néanmoins matérialiste. Le tribalisme était un instrument tactique ; l'ethnicité n'était pas encore considérée comme un bien en soi (11).

On voit que cette approche contient la suggestion de l'existence d'une base matérielle aux conflits tribaux de l'après-indépendance. Le tribalisme était autant un moyen d'accéder au pouvoir étatique qu'une façon de s'en détourner. Alors que, pour Balandier, la tribu était un moyen moderne de trouver refuge, elle fut assimilée à une entreprise moderne, à une région

(10) Ndtr. En français dans le texte.

(11) Pour des point de vue différents, voir J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, 1959, ch. 10. T.O. Ranger, *The Invention of Tribalism in Zimbabwe*, Gweru, 1985.

économique ou à une profession et non à un héritage culturel ethnique. Cette approche permettait d'expliquer « à bon compte » le tribalisme comme un phénomène politique créatif qu'on pouvait peut-être regretter mais auquel on ne pouvait rien reprocher. Comme tout instrument politique effectif, il différenciait nécessairement perdants et bénéficiaires. Avec la conception suivante, on va voir que le reproche se porte sur une minorité d'Africains : les riches et les puissants.

Les intellectuels socialistes qui croyaient, comme la théorie marxiste de la modernisation l'annonçait, que la conscience de classe remplacerait toute autre forme d'identité, voyaient dans l'ethnicité l'expression d'une « conscience dévoyée » du peuple. Puisque la tribu n'avait, à l'évidence, aucun lien structurel avec le capitalisme, le tribalisme devait être une manière de manipulation idéologique, liée à l'appareil hégémonique, que la nouvelle bourgeoisie africaine, maintenant arrivée au pouvoir, utilisait pour défendre ses intérêts de classe. L'idéologie pernicieuse des liens de parenté permettait aux gouvernants et employeurs africains de masquer leur identité réelle d'exploiteurs des classes ouvrières et paysannes derrière leur fonction de *leaders* des circonscriptions tribales. Le tribalisme était facteur de division des travailleurs ; il rendait les pauvres fiers de certains de leurs exploiteurs, considérés comme des héros qui procuraient à leurs fidèles profits et emplois réservés à l'intérieur de l'État marchand (12). Le défaut de cette analyse réside en ce que ses défenseurs en savent beaucoup plus que ceux qui sont le plus intimement impliqués dans le processus décrit, mais n'ont pas, quant à eux, la chance de posséder une théorie de l'histoire. Les marxistes n'avaient par conséquent pas besoin de se demander pourquoi l'ethnicité était une forme de conscience aliénée aussi efficace. Ils se sont par ailleurs montrés naïvement optimistes à propos de l'attrait supposé de la notion de classe ouvrière ou paysanne pour redonner une identité aux Africains pauvres. Dans les années 70, ils allèrent même jusqu'à espérer que la montée de la conscience de classe chez les pauvres aurait raison de l'affirmation ethnique et que, heureuse conséquence, l'Afrique deviendrait « *le continent des nouveaux Yougoslaves* » (13) !

Enfin de nos jours, on commence à avoir une approche positive de l'ethnicité ; on la voit comme une forme de nationalisme, un projet politique de libération, fruit d'une grande invention intellectuelle, qui revendique les droits civiques d'une façon moderne et tout à fait comparable avec les nationalismes européens dont elle partage aussi le mauvais visage d'intransigeance jalouse. Il y a donc une nouvelle appréciation de ce phénomène chez les chercheurs, qui le voient, pour une large part, comme un combat moral avec toutes les complexités du changement social, toutes choses que les analystes précédents avaient à peine commencé à effleurer.

Cette révision doit beaucoup à l'influence exercée sur les africanistes par trois livres en particulier : *Imagined Communities* de Benedict Anderson (1983), *Nations and Nationalisms* d'Ernest Gellner (1983) et *Nations and Nationalisms since 1780* d'Éric Hobsbawm (1990). Leurs analyses ont

(12) G. Arrighi et J. Saul, *Essays on the Political Economy of Africa*, New York et Londres, 1973.

(13) L. Vail, dans l'introduction de l'ouvrage collectif, *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londres, 1969, p. 3.

été reprises récemment par le plus grand historien de l'Afrique : le populaire Basil Davidson dans son ouvrage *The Black Man's Burden : Africa and the Curse of the Nation-State (1992).* On articule en général cette nouvelle perspective autour de six points :

• Comme dans l'Europe préindustrielle, la majeure partie de l'Afrique pré-coloniale, à l'exclusion des zones, étendues il est vrai, réservées par les États à l'approvisionnement en esclaves, voyaient les ethnies cohabiter pacifiquement à l'intérieur d'économies décentralisées dans lesquelles le pouvoir étatique était soit inexistant, soit peu exigeant. La théorie de la modernisation se fondait sur l'hypothèse erronée que les Africains avaient vécu dans l'isolement créé par leurs tribalismes respectifs. Or, de même qu'en Europe centrale ou orientale les dirigeants pouvaient bien parler une langue (l'allemand), l'Église une autre (le latin), les commerçants une autre encore (le yiddish) et les paysans s'exprimer dans une multitude de dialectes locaux tirés de plusieurs vernaculaires, en Afrique les différences culturelles et linguistiques fonctionnaient en complémentarité plutôt qu'en compétition pour le pouvoir. Les Africains distinguaient entre les agriculteurs des hauts plateaux, les éleveurs des plaines, les pêcheurs, et souvent des immigrants spécialisés dans l'art de gouverner (les « *tribus de fonctionnaires* » des régions à dominante musulmane), etc. ; chacun avec ses aptitudes, et sa propre « *économie morale* », ou son appréhension de la vertu civique, que l'on a habillées du manteau de la différenciation ethnique. Plutôt que des rapports de domination, le trait caractéristique de leurs relations était l'échange de produits spécialisés, y compris des systèmes de gouvernement. Les groupes ethniques ne s'entrechoquaient pas comme des boules de billard ; ils se remodelaient sans cesse par fission et fusion, un peu à la manière des morceaux de verre d'un kaléidoscope. L'Afrique était un continent de souverainetés partagées, pour ne pas dire de sociétés sans États. C'était sans doute dû à un certain manque d'efficacité des Africains dans l'art de tuer : les lances et les flèches ne pouvaient lutter contre les balles et les obus grâce auxquels les États européens affirmèrent leur souveraineté par le fer et par le sang (14).

• Suivant une logique similaire à celle de la naissance des nationalismes en Europe, ces ethnicités perméables s'affirmèrent et entrèrent dans un processus de compétition à la fin du XIXe siècle, puis lors de la période coloniale. Dans les cinquante années précédant la conquête coloniale, l'extension et l'intensification des expéditions de chasse aux esclaves avaient renforcé le sentiment d'appartenance dynastique, ou à d'autres groupes, pas nécessairement ethniques. Pendant la période coloniale, le nationalisme ethnique s'est développé comme réponse imaginative à l'industrialisation, à l'urbanisation et à l'extension des pouvoirs de l'État. Les groupes ethniques sont devenus des tribus politiques : s'il s'était agi de l'Europe on aurait parlé de nationalisme. On peut y voir à l'œuvre trois types de phénomènes :

— Le marché du travail s'est généralisé à l'intérieur de toutes les colonies européennes. Les Africains étaient maintenant en compétition pour

(14) Nous devons à J.-L. Amselle, *Logiques métisses : Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, 1990, ce qui est sans doute la plus intéressante étude de fond sur le sujet.

les mêmes besoins d'emploi, de logement en ville et de sécurité. Pour la première fois, leurs différences linguistiques et culturelles ont une importance. Elles peuvent représenter un avantage ou un inconvénient suivant le nombre et les talents respectifs des différentes ethnies présentes dans la ville ou sur le lieu de travail. En Europe, les gens avaient résolu ces conflits en se fondant volontairement dans l'ethnie locale dominante : en devenant « français » ou « italiens », plutôt qu'en essayant d'être reconnu en devenant de manière plus consciente bretons ou calabrais. A l'opposé, l'Afrique n'a pas de Prusse, elle a par contre des centaines de Wallonies ou de pays sudètes. Si elle a choisi la voie du « sous-nationalisme » et pas celle du « nationalisme majoritaire », c'est le résultat de deux processus.

— L'empire colonial européen créa un tout nouveau type d'État dans lequel certains Africains se voyaient déléguer une autorité sur d'autres Africains, ce qui avait rarement existé auparavant. En conséquence, le pouvoir et la domination n'étaient pas encore soumis au devoir de responsabilité. Les policiers et les fonctionnaires des impôts se trouvaient en situation, comme jamais, d'aider leurs amis et de nuire à leurs ennemis ; en lieu et place d'une ethnicité très largement polycentrique et non étatisée, des hiérarchies tribales sont apparues pour venir étayer les structures de pouvoir. La complémentarité des moyens de subsistance de l'Afrique précoloniale avait fait place à la diversité des niveaux de pouvoir ce qui aiguisait la conscience des différences ; or, il n'existait pas, comme dans l'Europe du XIXe siècle, d'institutions représentatives où l'on aurait pu négocier ces différences ethniques.

— Dans les régions non musulmanes de l'Afrique, l'administration coloniale et l'évangélisation chrétienne ont apporté avec elles l'alphabétisation. Ce fut une innovation culturelle fondamentale. Les missionnaires blancs, guidés par des intellectuels africains, ont non seulement créé des normes de langues vernaculaires, ils ont aussi fourni des textes sacrés. Ces bibles tribales ont concentré les imaginaires historiques sur l'histoire d'un peuple choisi, en lutte pour obtenir sa liberté, que ses chefs défendent, demandant que Pharaon « Laisse partir mon peuple », mais pour qui, pendant la traversée du désert, « Longue est la route vers la liberté » (*Let My People Go* et *No Easy Walk to Freedom* sont deux ouvrages des leaders populaires de l'ANC, Albert Luthuli et Nelson Mandela). Chez les Kikouyous du Kenya, alors qu'existaient précédemment plusieurs mythes des origines, la première génération de chrétiens se mit à concevoir la tribu comme un « père » vers lequel ils avaient le devoir de retourner, puisqu'ils avaient adopté comme texte sacré la parabole biblique du fils prodigue. C'est cette judéo-christianisation de la conscience populaire qui sépare fondamentalement l'Europe et l'Afrique contemporaines. Dans la première, l'enseignement public a supplanté les écoles religieuses et sécularisé les aspirations à l'intérieur d'un langage officiel national. Dans l'Afrique coloniale, les écoles des missionnaires ont favorisé les langages locaux au détriment d'une *lingua franca*. Aucune colonie n'a essayé de se doter politiquement d'une langue nationale. On a seulement cherché à séparer, dans les faits, une élite, qui parlait la langue du colonisateur, de la masse des locuteurs séparés par la diversité de leurs langues vernaculaires.

• L'action de ces trois processus est maintenant généralement reconnue. J'aimerais y ajouter un quatrième, plus national, qui s'est développé en réaction aux trois premiers. Il s'agit du passage de « l'économie morale » à « l'ethnicité morale ». Il y a à la base de toute affirmation ethnique une économie morale qui attribue une « réputation » aux moyens utilisés par chacun pour poursuivre ses intérêts. Les critères en sont historiquement négociés mais semblent « donnés » de toute éternité. Ainsi, aucune société de l'Afrique précoloniale n'était communautaire, mais de par la rusticité des techniques, toute accumulation individuelle de richesse entraînait inévitablement des obligations sociales dont il fallait constamment s'acquitter. Il fallait que le riche et le pauvre s'aident mutuellement : la situation de patron devait mériter les services de ceux qu'il protégeait. La qualité de chacun était inscrite dans sa réputation. L'irruption du capitalisme colonial contraignit les gens à débattre d'économies morales restées jusque-là implicites dans le cadre d'« ethnicités morales » de plus en plus explicites. Comme leurs systèmes « honorables » d'inégalité se voyaient subvertis, voire déformés (comme le soutint Balandier), ils commencèrent à les remettre en question. Les *big men* pouvaient devenir des chefs officiels, abandonnant ainsi leur clientèle, mais les plus faibles, les pauvres et les femmes, en général, avaient la possibilité d'acquérir un pouvoir, jusque-là inconcevable, en allant prendre un emploi salarié ailleurs ou en commençant des études. Cette nouvelle compétition sociale fit naître de nouveaux débats sur ce qu'il fallait réaliser pour être un membre accompli de la communauté. La ferveur mise à en faire plus pour la collectivité était comme un retour à l'éthique sociale d'un passé imaginaire, plus vertueux et partant, plus communautaire. En outre, on débattait maintenant de la vertu civique dans les langues vernaculaires bibliques normalisées qui commençaient à définir l'ethnicité, laquelle pour toutes ces raisons, intégra le patriotisme, une forme de conscience résolument moderne (15).

Ainsi, contrairement aux espoirs de la théorie de la modernisation, les Africains ont vécu une « détribalisation » à rebours. A l'époque précoloniale, ils se sont certainement exprimés en termes ethniques, mais pas tout le temps ; ils vivaient en communautés bien plus réduites que celles, constamment modifiées, que définissent la langue et la culture matérielle. Étant donné que leurs échanges avec d'autres groupes ethniques étaient menés sur un pied d'égalité, ils n'avaient que rarement besoin de se regrouper politiquement en tribus pour asseoir leur position. En revanche, pendant la période coloniale, les positions ethniques ont pu se durcir, même sans augmentation de la compétition extérieure, à cause de l'existence même du débat civique sur la manière de maintenir une réputation dans une société en mutation.

• Le concept d'ethnicité morale nous aide à mieux comprendre maintenant ce que les intellectuels marxistes n'ont fait que condamner autrefois, « *la fausse conscience* », autrement dit, le rôle de l'affirmation ethnique dans la formation des classes sociales. On voit bien, maintenant, que la formation de classe, en quelque lieu que ce soit, est un processus qu'on ne peut appréhender intellectuellement (et juger moralement) qu'en se réfé-

(15) Ce paragraphe est le résumé du thème de ma contribution sur « The Moral Economy of the Mau Mau », pp. 265-504, pour *Unhappy Valley Conflict in Kenya and Africa*, Londres, 1992.

rant à une économie morale antérieure qui (il faut bien l'imaginer) devait présider aux politiques de bonne réputation. Tant la bourgeoisie africaine en ascension que les pauvres, qui avaient toutes les peines à sauver les apparences, ont lutté pour conserver leur honneur, pour qu'on ne les juge ni comme des exploiteurs sans scrupules, pour les uns, ni comme des propres-à-rien oisifs, pour les autres. La lutte des classes en Afrique fut en fait une série de combats qu'il faut se garder de considérer comme des intérêts catégoriels socialement isolés (et, par là, amoraux) mais au contraire comme une lutte pour demeurer des membres respectés d'une société normative, qui s'était maintenant constituée sur des bases ethniques. Loin d'être une « *fausse conscience* », l'affirmation ethnique est le moyen le plus rigoureux de mesurer l'action morale.

Il n'existe pas nécessairement de connexions entre l'ethnicité morale et le tribalisme politique. Chaque groupe possède un éventail de traditions renouvelables qui codifient la manière de traiter honorablement avec un étranger. Cependant, comme nous l'avons vu plus haut, l'emprise coloniale eut pour effet de lier le débat interne sur la vertu civique à un tout nouveau problème : comment représenter sa communauté à l'extérieur, au milieu des inégalités, des affrontements politiques pour le pouvoir. L'affirmation ethnique s'est fondée socialement par un débat à propos de l'honneur, entre, dirons-nous, des anciens, polygames et vivant dans des cases rondes, et des professeurs, monogames et vivant dans des maisons carrées, ou entre les « rouges » et les « éduqués », comme on dit en Afrique du Sud (16). De la même façon, on s'est affronté sur le point de savoir qui était le mieux habilité à « *parler au nom de la tribu* » dans l'arène politique, où le nombre d'habitants d'une circonscription est un facteur important. C'est ce débat qui est au cœur de la violence qui règne au Natal : des Zoulous tuent d'autres Zoulous parce qu'ils sont en désaccord sur ce que ça signifie d'être Zoulou, et donc, sur qui est le mieux qualifié pour représenter les intérêts des Zoulous. De manière similaire, il y a quarante ans, dans le conflit des « Mau Mau », des Kikouyous ont pris les armes contre d'autres Kikouyous pour établir qui étaient le mieux à même de repousser les Anglais hors du Kenya.

Jusqu'ici, dans mon argumentation, j'ai considéré que l'ethnicité a été créée pour être un laboratoire de débats, même s'ils doivent conduire à des violences intestines. Cela nous la rend, une fois encore, non point exotique, mais familière. Après tout, toutes les nations européennes ont connu leurs guerres civiles, dans lesquelles l'Anglais a tué l'Anglais, le Français a tué le Français, l'Allemand, l'Allemand, etc., au cours de leurs affrontements pour établir le meilleur moyen d'exprimer la vertu ethnique au gouvernement.

• Mais, au stade ultime de cet essai sur l'invention moderne des tribus d'Afrique, surgit la vraie tragédie, le moment où un argument politique de principe se traduit dans les faits par une absence de scrupules sectaire. Dans l'arène politique, où n'existent aucune tradition indigène pour engager la responsabilité du pouvoir, de précédent quant à la conduite à tenir, et par conséquent, pas de limites à son utilisation, le succès électoral dépend d'un « matelas de votes », une base électorale qui

(16) Voir, en particulier, P. Mayer, *Townsmen or Tribesmen*, Le Cap, 1961.

accepte sans état d'âme les changements et les reniements nécessaires à la victoire politique, sans, non plus, accorder trop d'importance à l'abandon des principes. L'homme politique, qui est arrivé au pouvoir dans sa circonscription ethnique grâce à ses très hautes vertus civiques, devra, pour le conserver, faire taire le débat à plusieurs voix sur l'ethnicité morale qui autrement continuerait derrière son dos. Il le fait dans l'intérêt général de sa tribu, bien entendu, mais non sans prêter le flanc à la suspicion intertribale, y compris au niveau individuel.

Là encore, il ne s'agit pas d'un phénomène typiquement africain. C'est un problème qui est au cœur de toute politique pluriculturelle. Comme l'a dit un jour Ernest Renan, les nations sont, ou devraient être, des plébiscites quotidiens. Il en va de même pour l'ethnicité moderne. Cependant, les relations internationales sont régies par des gouvernements qui prétendent parler d'une seule voix ; c'est le cas aussi du tribalisme politique, d'ailleurs. Il ne prospère qu'en étouffant les affrontements sur la vertu civique de la morale ethnique inventée qui lui a donné le jour. Or, parmi les défenseurs des droits de l'homme, on trouve maintenant ceux qui prétendent que ces droits sont socialement et culturellement définis. S'il en est ainsi, la différence culturelle doit elle-même être un droit, et, de fait, le plus fondamental de tous, puisque c'est le creuset d'où sont issus tous les autres. Dans tout État non totalitaire et pluriculturel, on peut, par conséquent, affirmer qu'il faut accorder à chaque citoyen le droit d'affirmer publiquement son appartenance à un groupe détenteur d'une culture (une ethnicité), et de manière patente, dans la sphère de l'enseignement. Si, à cause d'une conception, qu'on qualifierait ailleurs de généreuse, on nie leurs particularismes au nom d'une égalité universelle, ils peuvent se sentir opprimés. Il n'est plus du tout sûr, comme on le croyait aux plus beaux jours de la théorie de la modernisation, que l'assimilation soit, culturellement parlant, une bonne chose. Au contraire, c'est peut-être l'ethnicité morale qu'il faut qualifier ainsi : elle est sans doute la condition préalable pour amener au même niveau l'estime personnelle et le statut légal des membres des minorités. Quant à empêcher cette reconnaissance de l'ethnicité morale de dégénérer en tribalisme politique, le problème reste entier. On n'a d'ailleurs fait que l'effleurer que ce soit à New York, Londres, Solingen et Sarajevo ou à Monrovia, Nairobi, Soweto et Mogadiscio. Cependant, il y a quarante ans, combattants des forêts, les Mau Mau commencèrent à en explorer certains aspects, avec autant d'étonnement et de divisions que nous aujourd'hui. L'opposition entre affirmation morale ethnique et tribalisme n'est en aucun cas un problème nouveau, ce n'est pas non plus un simple débat intellectuel.

La querelle de la forêt

Les insurgés mau mau se lancèrent dans un débat passionné sur le problème toujours non résolu des origines du pouvoir et de sa responsabilité. Écouter leurs arguments sous la voûte ruisselante de la forêt qui couvre les montagnes de la Nyandarwa, c'est retrouver l'universel dans l'esprit de clocher. Vers le milieu des années 50, le conflit qui opposa le chef guérillero Dedan Kimathi à Stanley Mathenge, l'homme qu'il avait

renversé, est tout à fait représentatif de la fracture qui traverse depuis lors la politique du Kenya comme celle de l'Afrique. Elle vient de l'opposition fondamentale entre la société et l'État, opposition bien plus grande dans ce continent qu'ailleurs. Les partisans de Kimathi se proclamèrent Parlement, ceux de Mathenge, *riigi* du Kenya. La conception du pouvoir des premiers s'apparentait à celle de l'État, les seconds exigeaient la responsabilité sociale du pouvoir. Les deux adversaires n'étaient séparés par aucun clivage ethnique, même si une culture identitaire pouvait teinter leurs prises de position. Ils étaient tous kikouyous, et venaient même, pour la plupart, de la région de Nyeri, tout au nord du pays. Leur conflit fit, néanmoins, surgir le problème douloureux de savoir dans quelle mesure les vertus civiques qui fondaient leur ethnicité morale, socle d'un ordre social de bon voisinage, pouvaient devenir du tribalisme, en l'occurrence de la politique clanique, au moment où se posait la question du pouvoir d'État ou celle du pouvoir de s'opposer à l'État. La crise était le résultat de presque trois ans de guérilla intensive et meurtrière.

On reprochait surtout aux hommes du Parlement (de fait, tous ses chefs étaient des hommes) d'avoir une tare majeure : l'éducation. Cette étiquette recouvrait plusieurs déficiences des dirigeants. Mathenge, lui, était illettré ; c'était en outre le seul gradé à avoir refusé de devenir officier supérieur. La plupart de ses partisans étaient également illettrés, même s'ils comptaient dans leurs rangs Kahinga Wachanga, l'un des hommes les plus instruits de la forêt. Leur opposition irréductible à Kimathi est sans doute bien traduite dans le nom qu'ils ont adopté : les *riigi* du Kenya ; c'est ainsi qu'on appelle la porte qui protège la maison. Il n'y a pas d'explication connue à ce choix, mais on peut dire, sans crainte de se tromper, qu'il avait été fait avec soin, lorsqu'on examine leurs griefs à l'encontre de Kimathi avec ce que nous connaissons de la pensée politique kikouyou. Il s'agit, en fait, plutôt d'une morale, car, peuple sans État, ils se souciaient donc plus de leur réputation que des institutions. Quelque vingt ans auparavant, une personnalité, et non des moindres, puisqu'il s'agit de Jomo Kenyatta, avait résumé l'un des aspects les plus prégnants du conflit. En effet, dans *Facing Mount Kenya* (*Au pied du Mont Kenya*), il pose les axiomes suivants : « *On juge un homme à sa maison* » ; « *c'est dans son foyer que se forge l'âme d'un bon chef* » ; et, étant donné qu'il est le père, dans l'idéal polygame, d'une famille qui s'agrandit, « *on s'attend à ce qu'il accomplisse sur une plus grande échelle et dans l'intérêt de la communauté dans son ensemble, ce qu'il sait faire pour le cercle familial* » (17). Cependant, Kenyatta n'est pas allé aussi loin qu'il aurait pu : il n'a pas exploré la contradiction qui est au cœur de la pensée kikouyou et qui donne un aspect si étroitement local à sa conception de la vertu civique. Il a omis de citer le proverbe qui établit les limites de l'autorité dans chaque maison : « *Personne ne saurait fermer la porte de la case d'un autre homme* » ; chaque chef de famille doit être son propre maître et est d'abord responsable devant les personnes dont il a la charge (18). Il semble que Mathenge s'en soit souvenu et que Kimathi, comme Kenyatta, l'ait oublié.

En choisissant ce nom, les illettrés des *riigi* ont donc signifié que le

(17) J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, Londres, 1938, pp. 76, 175, 315.

(18) G. Barra (ed.), *1000 Kikuyu proverbs*, Nairobi, 1939, n° 782.

fondement de leur opposition aux chefs mau mau, issus, eux, de l'école des missionnaires, résidait dans la question de l'autorité. Les combattants de la forêt avaient besoin de l'autorité ; ils étaient obsédés par ce qui semble être une hiérarchie inadaptée des grades : maréchal, général, colonel et ainsi de suite. Si elle est essentielle au fonctionnement de grandes forces armées, cette structure hiérarchique semble, en revanche, être une gêne pour de petites sections mobiles, possédant leurs propres sources de recrutement et d'approvisionnement, dont les lignes de communication fonctionnent mal et qui ont besoin d'avoir une autonomie de décision pour être en mesure de répondre aux problèmes tactiques posés par les luttes politiques intestines qui agitent leur campagne natale. Mais il s'agissait, plus largement, d'une guerre politique. Les Mau Mau se battaient village par village, mais l'ennemi principal était le pouvoir colonial. Des petits groupes, circulant à pied, avaient un avantage tactique sur les bataillons anglais dans leurs camions, mais ils perdirent tout espoir d'entreprendre une action concertée. C'est avec l'idée de combler le fossé qui séparait une tactique de guérilla disséminée d'une stratégie politique unifiée que les chefs mau mau multiplièrent les grades. Cependant, il s'agissait plus d'une réponse symbolique que d'une solution opératoire. La division entre Parlement et *riigi* montre clairement à quel point on n'était pas parvenu à résoudre le problème de la responsabilité locale, ou sociale, d'un pouvoir politique plus étendu, en respectant les canons de l'ethnicité morale.

Les partisans de Kimathi au Parlement et ceux de Mathenge dans les *riigi* étaient d'accord sur un point : l'autorité politique devait s'appuyer sur la vertu civique révélée par l'accomplissement personnel. Appartenant à une société agraire, le Kikouyou, à l'instar des membres d'autres sociétés préindustrielles dans le monde, n'avait guère d'autre solution que de voir sa réalisation personnelle publiquement reconnue. Le chef de famille pouvait bien être celui qui avait seul la charge de fermer la porte de la case, celle-ci avait, de toute façon, été construite avec l'aide du clan et des hommes de sa classe d'âge. En outre, il avait aussi payé le clan du père de la femme que sa case abritait, en échange de la valeur de production et de reproduction que celle-ci représentait. Tous les combattants de la forêt étaient d'accord avec Kenyatta, et avec tant d'autres anciens avant lui, pour considérer que c'était là les fondations privées de la vertu civique. En revanche, ils s'opposaient sur la définition de l'accomplissement personnel et sur l'étendue des pouvoirs auxquels il donnait droit.

Les *riigi* ne trouvaient rien à redire aux propos de Karari Njama, un proche collaborateur de Kimathi, lorsqu'il affirmait que « *les actes démontrent les capacités* ». En revanche, ils s'élevaient contre son interprétation de la sagesse contenue dans le proverbe « *il serait aussi difficile pour des illettrés de diriger des personnes instruites que pour un aveugle de diriger des personnes n'ayant pas perdu la vue* » (19). Les *riigi* développèrent cinq lignes

(19) D.B. Barnett et K. Njama, *Mau Mau from within*, Londres, 1967, pp. 395, 398. On peut regretter que les seuls éléments permettant une analyse en profondeur de la division entre le Parlement et les *riigi* proviennent de Karari Njama, le secrétaire du Parlement ; néanmoins, le fait qu'il ait finalement quitté Kimathi, le leader autocrate, pour rejoindre le populaire Mathenge, bien qu'il fût à ses yeux indolent et inefficace, renforce quelque peu sa crédibilité (pp. 480-481).

d'attaque pour contester l'autorité de ceux qui savaient lire. Pour eux, les gens instruits manquaient de courage, n'étaient pas sûrs de leur identité ethnique, faisaient fi des règles afférentes à la réputation, et n'avaient aucun respect pour le travail ni pour une morale politique fondée sur la religion. C'était une liste de griefs d'une importance considérable. Ils mettaient tous en question la responsabilité des *leaders* au regard des critères de l'ethnicité morale (20). Ce débat a fini de briser la cohésion des Mau Mau, déjà très fragile, autant qu'il a participé à enlever toute légitimité aux États africains.

Le premier grief a souvent été repris par les historiens « radicaux » du Kenya : les intellectuels ont déserté la cause des insurgés au premier signe de danger. Il était lié au second, dont par contre les historiens radicaux ne soufflent jamais mot, à savoir que les gens instruits n'aimaient pas les traditions kikouyous, pour lesquelles les *riigi* affirmaient se battre (21). Il existait cependant une réserve encore plus grave, formulée par Mathenge et son lieutenant Kahiu-Itina : les quelques rares intellectuels qui étaient venus dans la forêt ne faisaient aucun cas du seul critère valable de la légitimité. Celle-ci était établie par la communauté réduite qui seule pouvait jurer de la réputation de chacun, de son clan, de ses voisins ou d'un groupe d'insurgés. Mathenge, qui venait de la région, accusait Kimathi d'y venir uniquement « en visiteur », en étranger ignorant, et par conséquent, de manière plus grave, de ne posséder aucune preuve de son intégrité, d'être potentiellement un être amoral. L'étendue même de ses responsabilités dans ses fonctions de secrétaire du Parlement l'éloignait de ceux qui le connaissaient le mieux et les empêchait de lui accorder leur confiance. Il ne fut pas plus convaincu lorsque Njama essaya de rétorquer qu'il fallait féliciter Kimathi pour sa « gestion » désintéressée des affaires de ses administrés. Trop ancré dans une logique d'administration de l'État, cet argument ne pouvait satisfaire Mathenge. Loin d'être désintéressé, Kimathi était, à ses yeux, en train de priver d'autres hommes de leur droit à organiser leur foyer et à fermer leur *riigi*. Rappelant à Njama le principe fondamental de la politique kikouyou, il s'exclama : « *Je suis bien placé pour savoir que tout part de la maison* ». On ne peut pas « *trouver les lauriers (du succès) en suivant les chemins empruntés par d'autres hommes* ».

C'est pour les mêmes raisons que Kahiu-Itina, le général « *Hot Hips* » (Hanches de feu) réfuta l'argument de Njama selon lequel il devait à ses électeurs d'assister aux sessions du Parlement ; en effet, faisait-il remarquer, la troupe d'*itungati* (nom que se donnaient les Mau Mau) qui l'avait élu « *vivait toujours avec lui et... savait pertinemment bien s'il était ou non un bon chef* » (22). Les régions auprès desquelles les chefs des *riigi* avaient engagé leur responsabilité examinaient la vertu d'un œil particulièrement acéré, en revanche, aux yeux de Kahiu-Itina, la mollesse avec laquelle le Parlement acceptait la direction autocrate de Kimathi, laissait penser que le pouvoir n'était pas trop regardant sur la moralité. Les *riigi* du

(20) On trouve aussi au cœur de la critique des *riigi* une certaine conception des rapports entre les sexes ; j'en ai parlé ailleurs, mais, pour nombre de ses opposants (hommes), le plus grave défaut de Kimathi résidait dans son exploitation de la femme.

(21) Voir les critiques formulées par Mathenge et deux autres chefs des *riigi*, les généraux Kimbo et Kahiu-Itina, in *ibid.*, pp. 336, 397, 471.

(22) *Ibid.*, pp. 394-396, 399, 453, 481.

Kenya tiraient fierté de ne pas appartenir à la masse des « *thuriféraires de Kimathi* » (23), de la même façon que les *riigi* personnels avaient pour fonction, aussi bien d'assurer la sécurité du foyer que de garantir son autonomie morale. Ironie de l'histoire, c'est cette même exigence d'une vertu civique, reconnue d'homme à homme, au niveau local, qui avait été à la base des objections émises, quelque temps auparavant, par les « loyalistes » kikouyous à l'encontre des prétentions des Mau Mau à assumer le pouvoir : il n'y avait aucun moyen sûr d'évaluer la réputation du mouvement clandestin et donc d'éprouver son autorité (24).

D'après les écrits de Njama, les membres du Parlement réfutèrent ces trois premières accusations des *riigi* point par point. Premièrement, tous les gens instruits n'étaient pas des lâches et, de toute façon, cette raillerie était un contresens sur le pouvoir moderne, dans lequel la plume était plus puissante que l'épée. Même les combattants illettrés en convenaient, eux qui chantaient que si les Kikouyous n'avaient pas reçu d'instruction, « *alors, ni l'Européen, ni l'Asiatique n'aurait perdu le sommeil, se demandant comment subvenir à ses besoins... La lance n'est plus nécessaire, la plume l'a remplacée. Car l'ennemi aujourd'hui nous combat par les mots* ». Njama niait aussi qu'il fallût être traditionaliste pour conserver son identité ethnique. Il fallait que les Mau Mau aient la liberté de choisir de prendre le meilleur et de rejeter le moins bon tant dans leur propre culture que dans celle de l'homme blanc. Autant par besoin de justification historique que par nécessité polémique, Njama fit observer : « *Chaque génération crée ses propres coutumes, invente ses chants et ses danses, établit ses règlements et ses lois, et tout cela disparaît de sa belle mort lorsque passe cette génération* » (25). Il aurait pu faire remarquer, tout aussi justement, que les Kikouyous modernes avaient sans doute une conception des traditions plus cohérentes que leurs ancêtres, précisément parce que, dans son désir d'éviter l'ostracisme, la première génération de « lecteurs » avait pris grand soin de retranscrire la coutume (de plus, dans une langue normalisée) et non de la trahir ; le plus bel exemple en étant Jomo Kenyatta avec son ouvrage ethnographique et patriotique, *Facing Mount Kenya*. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire dans un cadre plus général, pour les Kikouyous, dans leur ensemble, le fait d'être instruit a permis de convertir les aspirations individuelles à la vertu civique en un sens de l'ethnicité morale. L'accès à l'éducation leur a donné l'occasion de se concevoir en tant que groupe ethnique.

Cependant, au cœur de la querelle de la forêt, on trouve la réfutation par les intellectuels de l'affirmation des *riigi* que le pouvoir était fondé par la réputation personnelle à l'intérieur d'une petite communauté morale. Kimathi et Njama rétorquèrent que leurs adversaires, loin de se préoccuper de rendre des comptes, étaient des égoïstes et des sectaires qui attisaient les jalousies et les luttes de clans parce qu'ils manquaient eux-mêmes de mérites personnels. Plaidant pour leur paroisse, ils mirent en avant que gouverner était un art qu'on acquérait par un travail acharné, par

(23) *Ibid.*, pp. 401, 471. Dans les temps anciens les *itungati* étaient les guerriers expérimentés qui assuraient l'arrière-garde. Ce terme possède aussi des connotations de rapports de vassalité.

(24) J. Lonsdale, *The Moral Economy of Mau Mau*, pp. 436-437.

(25) Barnett et Njama, *Mau Mau from Within*, pp. 239, 337.

faveur. Un vrai chef était un « homme aux bonnes idées ». Avoir de la personnalité n'était pas suffisant : cela disparaissait en même temps que l'homme... Les idées, en revanche, et par conséquent les conceptions politiques et les partisans survivaient à la mort du *leader* (26). Par contre, pensait Njama, où trouver meilleur exemple des dangers de la réputation que dans la pitoyable carrière du général Kahiu-Itina. Au début de la guerre, très à cheval sur le règlement, il avait établi une discipline de fer : les officiers étaient regroupés suivant leur rang, les hommes séparés des femmes, et il y avait une femme par campement pour s'occuper du feu. Vers la fin de l'année 1954, il était tombé bien bas : il était un des instigateurs de l'opposition des *riigi* à Kimathi ; il haïssait les intellectuels, avait abandonné la plupart des privilèges attachés à son rang et vivait au même niveau que ses hommes en prônant l'égalité dans l'espoir que sa critique des autres *leaders* le rendrait populaire. Aux yeux de Njama, les grades avaient donc une double vertu : ils maintenaient l'unité entre les chefs et, par conséquent, assuraient l'obéissance des subordonnés. La seule « popularité », la politique de la réputation, faisaient le lit de l'anarchie. Les qualités de *leader* de Mathenge étaient potentiellement sources de dangers : il était, comme le note avec mépris Njama, « *très populaire, inerte et incapable* » (27). Pour lui, on était responsable devant ses pairs avant de l'être devant ses partisans. S'il avait débattu dans l'arène plus vaste du débat panethnique, on peut supposer qu'il aurait condamné le tribalisme politique.

Les conceptions de Njama amenèrent les hommes du Parlement à en appeler à un système de nomination plutôt qu'aux élections lorsqu'il y aurait un poste à pourvoir, en partant du principe que le succès électoral « *dépendait soit de la popularité, soit d'une propagande mensongère et pas du mérite* ». C'est le genre d'argument que l'on retrouvera plus tard à la base des conflits entre partis et États pour la conquête des sociétés postcoloniales. Il fallut que ce soit un des chefs des *riigi*, le général Kimbo, qui se fasse l'avocat du multipartisme, longtemps avant que le terme ne devienne le slogan des partisans du renouveau africain. Lorsque Njama tenta de le persuader qu'il serait préférable de critiquer le Parlement de l'intérieur, plutôt que de rejoindre l'opposition extérieure, Kimbo rétorqua que c'était des propos bien naïfs : car, la critique créait des inimitiés, or, à l'intérieur de son parti, quelqu'un qui a une position critique n'a personne pour le défendre (et donc, aucune chance d'être entendu) ; « mais un ennemi d'un autre parti sera défendu par ses amis politiques » (28). Les Mau Mau se sont donc divisés sur la question qui est à la base de toute politique multiculturelle, et pas seulement en Afrique : l'égalité entre les citoyens est-elle mieux assurée par des institutions qui se plient aux exigences supérieures de la neutralité de l'État, ou bien ces institutions doivent-elles reconnaître les particularismes culturels à l'intérieur desquels les individus deviennent des êtres sociaux ? Même s'il a eu lieu dans le cadre limité de la forêt, c'est bien ce problème qui est à la base du conflit entre le Parlement et les *riigi*.

A première vue, le point de divergence suivant entre nos deux protagonistes est davantage centré sur l'étendue du pouvoir que sur les origi-

(26) *Ibid.*, pp. 396, 445, 451.
(27) *Ibid.*, pp. 165, 299-300, 397-9, 443.
(28) *Ibid.*, pp. 401, 415.

nes de l'autorité, cependant, à y regarder de plus près, il concerne encore la responsabilité politique. La question que l'on se posait souvent dans la forêt était : après la victoire des Mau Mau, qui distribuerait les terres de la vallée du Rift, occupées par des Blancs à l'époque, mais qui n'avaient jamais été colonisées par les Kikouyous avant la domination anglaise ? En août 1953, Kimathi répondit, dans un tonnerre d'applaudissements, que, après la victoire, les terres des Blancs seraient distribuées à ses officiers en lieu et place des retraites. Néanmoins, au cours de l'année, on vit le général Kimbo se faire l'avocat de la thèse selon laquelle les premiers bénéficiaires des terres de la vallée du Rift devraient être les combattants qui, comme lui, avaient travaillé dans les fermes des Blancs comme « *squatters* », certains depuis deux générations. Leur travail, que l'écrivain Ngugi a qualifié de « *sainte sueur* » leur donnait droit de propriété ; il s'agit là d'une des prémisses fondamentales de l'économie morale de possession individuelle des Kikouyous, et partant de leur pensée politique. Les *squatters*, ou *athnikwota* comme on les appelait, ne voulaient voir personne de la réserve, et cela incluait Kenyatta, devenir « *le maître qui viendrait répartir les terres qui leur appartenaient déjà* » (29). Cette méfiance des Kikouyous de la vallée du Rift envers leurs cousins instruits de la réserve est un élément important de la révolte des *riigi*. Le travailleur se défiait de l'intellectuel. S'il s'agissait de lutte des classes, elle s'appuyait autant sur les contradictions de la responsabilité politique que sur les différentes formes d'accession aux moyens de production. Par la suite, l'histoire devait montrer que les *squatters* avaient raison de se méfier : à l'indépendance ils furent contraints de partager le patrimoine de la vallée du Rift avec des concurrents, Kikouyous ou autres, dont la charrue n'avait jamais labouré ces terres.

Enfin, le dernier point de divergence entre le Parlement et les *riigi* est plus complexe et moins facilement formulé, sans doute parce qu'il a un fondement religieux, et donc touche au plus profond de l'autorité morale. Kahiu-Itina accusait ses adversaires instruits d'avoir la tête pleine de l'enseignement des missionnaires blancs qui haïssaient tout ce qui venait des Kikouyous. Dès lors ils se sentaient libres d'utiliser leurs partisans illettrés comme « *des murs de pierres* » derrière lesquels ils pouvaient s'abriter pour tirer des plans et construire un avenir d'où seraient exclus ceux-là mêmes qui les protégeaient. Ici encore, c'est la responsabilité politique ou son absence qui sont au cœur de ce qu'on aurait, en d'autres lieux, appelé lutte de classe. Vers la fin de l'année 1954, Njama se trouva confronté à une autre source de contrariété : il se propageait des idées subversives, qu'il mit au compte des chefs *komerera* (bandits opportunistes plutôt que personne qui lutte pour des principes), mais qui auraient pu tout aussi bien émaner de ceux qui allaient bientôt se déclarer *riigi*. On entendait donc que les tâches domestiques assurées au bénéfice des chefs, à savoir les corvées quotidiennes du soldat, relevaient de « l'esclavage ». Les chefs, disait-on, « *n'allaient jamais ramasser de bois, ou ne faisaient jamais eux-mêmes de feu, et pourtant, ils connaissaient la gloire... la véritable liberté, c'était l'égalité de tous, dans un système où personne ne pouvait imposer sa loi à autrui* ». Njama décida que cette doctrine était trop dangereuse pour être ignorée. Elle contenait l'obligation morale de fermer

(29) *Ibid.*, pp. 374, 402.

ses propres *riigi* en face de périls extrêmes. Il lui fallait réfuter cet anarchisme qui s'exprimait dans la pensée politique kikouyou, si l'on ne voulait pas voir les chefs abandonnés par les *itungati*.

Il choisit d'attaquer la subversion à la racine en employant l'argument théologique. Il s'employa à démontrer à un des chefs « niveleurs » (30) (qui portait néanmoins le titre de Lord Gicambira) « *qu'il n'existait pas sur cette terre d'égalité entre les personnes* ». Les dissidents répondirent, en utilisant un argument inconcevable jusque-là, que « *l'homme était le maître de la terre et qu'il pouvait y apporter les aménagements qui convenaient à ses désirs* ». La relation de cette querelle religieuse est bien trop courte, cependant, il faut rapporter ici, que, dans les jours qui suivirent, les convictions de Njama furent renforcées car il survécut à un bombardement des Britanniques par la seule force de la prière, alors que les « niveleurs », dont la foi n'était pas profonde, s'étaient enfuis pour sauver leur peau (31).

On peut considérer cet épisode comme une parabole sur la fragilité de l'État africain, parabole qui permet d'appréhender cette réalité d'une manière bien plus approfondie que ne l'autorisent les canons habituels de la science politique. Si l'on peut trouver l'origine de l'égalitarisme de Lord Gicambira aussi bien dans la religion traditionnelle des Kikouyous, que défendaient les *riigi*, que, et de façon plus évidente, dans le christianisme colonial qu'ils accusaient d'être à la base de l'arrogance du Parlement, dans la pratique, les deux systèmes de croyances s'accordaient pour reconnaître que l'ordre social reposait sur l'inégale répartition du pouvoir et des richesses. En effet, tant la religion ancestrale que le christianisme des Kikouyous enseignaient une théologie de l'abondance : la richesse étant un signe de la bénédiction de Dieu alors que la pauvreté punissait la délinquance (32). L'égalitarisme des « niveleurs » était sans doute dangereux pour l'autorité détenue par les anciens, analphabètes, et les cadres, instruits, mais ce n'était, en fait, qu'une lutte interne commune à toute théorie du pouvoir. Ce qui était nouveau, en revanche, c'était « l'humanisme » des dissidents : *l'homme était maître sur cette terre.* Ni les adeptes de l'ancienne religion ni les chrétiens ne pouvaient admettre cette hérésie, car elle sapait toute théologie des inégalités, et, partant, rendait impossible la responsabilité politique, c'est-à-dire, ce qui, dans les faits, rend ces inégalités légitimes en les justifiant. Par conséquent, elle battait aussi en brèche l'ethnicité morale. Cette attaque extrêmement radicale menée contre la hiérarchie des Mau Mau, bien plus dangereuse que l'esprit de clan, ou tribalisme politique, qui définit l'autorité domestique, a révélé, avec brutalité, que, lors d'une crise, le rejet par le peuple d'une autorité fondée sur la reconnaissance sociale peut très bien détruire les fondements ethniques mêmes de la société civile.

John Lonsdale
SOAS (Londres) — Trinity College (Cambridge)

Texte traduit de l'anglais par C. Abel.

(30) NdT. Allusion aux partisans de J. Lilburne, qui, dans l'Angleterre du milieu du XVIIe siècle, prônait la liberté religieuse et la démocratie égalitaire.

(31) *Ibid.*, pp. 397-398, 406-409.

(32) Pour une discussion plus complète du problème, voir *The Moral Economy of the Mau Mau.*