Résistances au long cours

Narration et maniement de la mémoire insurrectionnelle à partir de l'exemple des Mau Mau (Kenya)

Long-standing Resistances. Narration and Use of Rebel Memories: The Example of Mau Mau, Kenya

Jérôme Lafargue

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15769>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.15769
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 mars 2010
Pagination : 025-050
ISBN : 978-2-7132-2251-1
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Jérôme Lafargue, « Résistances au long cours », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 197 | 2010, mis en ligne le 10 mai 2012, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15769> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15769

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© Cahiers d'Études africaines

Résistances au long cours

Narration et maniement de la mémoire insurrectionnelle à partir de l'exemple des Mau Mau (Kenya)

Long-standing Resistances. Narration and Use of Rebel Memories: The Example of Mau Mau, Kenya

Jérôme Lafargue

- 1 Certains mouvements insurrectionnels fondent leurs actions sur des événements passés, ou au nom d'individus dont ils cherchent à honorer le souvenir. Puis, victorieux ou défaits, ils peuvent devenir à leur tour un objet de mémoire, entretenant ainsi une longue chaîne de ressouvenance insurrectionnelle. Victorieuse, l'insurrection entrera dans la légende, petite ou grande, et sera plus ou moins durablement convoquée, surtout si elle a conduit à une prise de pouvoir subséquente. Défaite à l'inverse, elle produira des effets de mémoire beaucoup plus complexes, devenant l'objet d'appropriations diverses (des commémorations secrètes aux célébrations vindicatives) ou sombrant dans un quasi oubli. Si l'insurrection mau mau au Kenya peut être considérée comme un échec militaire douloureux, puisque les forces britanniques décimèrent les rangs des rebelles, on peut l'envisager comme une victoire politique qui a accéléré le processus de décolonisation. Elle a surtout engendré un processus mémoriel d'une importance capitale dans la vie politique kenyane, jouant sur des ressorts divers, de l'ethnicité à l'autochtonie, en passant par l'appropriation foncière, le culte des grands anciens, le pouvoir des armes ou encore le spectre de la sorcellerie.
- 2 Que reste-t-il aujourd'hui du mouvement mau mau ? Ou plutôt, de quelle façon la très forte mémoire insurrectionnelle de cette contestation a-t-elle été utilisée et continue-t-elle de l'être à des fins politiques ?¹ On tentera de répondre à cette question en ne se privant pas de discuter les cadres conceptuels utilisés², sachant que l'hétérogénéité des mécanismes mémoriels, la diversité des acteurs concernés mais aussi la profusion des travaux sur le sujet invitent plutôt à une mise en perspective générale d'une mémoire qui n'a pas encore fini de muter.
- 3 La perception des faits qui entraînent la mise en mémoire varie considérablement selon l'époque, le lieu et le groupe. L'appartenance générationnelle, sociale, politique,

culturelle, sinon idéologique conditionne ces processus. Mais de façon générale, il est difficile au Kenya de ne pas connaître le mouvement mau mau. En dehors des multiples utilisations politiques dont il fait l'objet depuis une cinquantaine d'années, tout un folklore s'est développé autour de lui, comme en témoigne par exemple l'organisation du premier « Festival Mau Mau » à Nairobi au mois d'août 2008. De même, son histoire est enseignée jusqu'à l'université qui, à l'occasion, peut organiser une journée de visite des lieux de culte mau mau³.

En s'appuyant essentiellement sur des travaux existants, on émettra l'hypothèse que la mémoire du mouvement mau mau est utilisée aujourd'hui à des fins de reconnaissance dans l'espace public au profit d'acteurs très divers. L'évolution des modes de narration de la révolte est significative à ce titre, tandis que les élites politiques tout comme certains groupes interlopes, comme les Mungiki⁴, se servent de l'image des Mau Mau comme d'un outil de légitimation politique. On abordera ces deux thèmes après être revenu brièvement sur l'histoire du mouvement et son inscription dans la réalité politique immédiate du Kenya.

Mau Mau : la sensibilité à un passé troublé

Réalités et imaginaires de l'insurrection

- 4 Le mouvement mau mau de 1952-1956 représente l'archétype de l'insurrection armée, qui, après avoir fait naître des espoirs fous de changement au sein d'une communauté, sinon à l'échelle d'une nation, est en définitive réprimée très violemment. Cette rébellion est le point culminant de la contestation du pouvoir colonisateur au Kenya et elle sert encore aujourd'hui de symbole de ralliement dans la vie politique. L'insurrection s'est appuyée au départ sur la révolte des paysans kikuyu du district de Murang'a entre 1947 et 1948, révolte qui constitua la partie émergée d'un conflit foncier mettant aux prises les chefs kikuyu et l'administration coloniale (Throup 1988 : 139-170). La contestation mau mau, rurale à l'origine, devint rapidement urbaine par les intermédiaires concomitants de formations syndicales créées en 1950, et d'un mouvement politique fondé en 1945, la KAU (Kenya African Union). Au début des années 1950, la répression ne suffit plus à contenir les ardeurs nationalistes, et le pouvoir colonial se montra inquiet et déconcerté. En effet, la contestation kenyane présente des aspects originaux. Le mouvement nationaliste est à l'origine très hétérogène. Il regroupe aussi bien les paysans sans possessions agricoles, des jeunes scolarisés ou des anciens combattants de la Première Guerre mondiale. Il est pourtant structuré autour du modèle du parti politique, doté d'un comité central, et d'un rituel d'adhésion empruntant autant aux symboliques chrétiennes qu'africaines⁵. Le mouvement mau mau proprement dit réunissait trois groupes de l'ethnie kikuyu : les chômeurs des grandes villes, les paysans sans terre des White Highlands et les jeunes dirigeants ou membres de clans des réserves kikuyu. Le pouvoir colonial décréta l'état d'urgence le 20 octobre 1952. S'ensuivit une guérilla qui durera de mars 1953 à janvier 1954, finalement vaincue par les soldats britanniques qui mettent un terme apparent au mouvement nationaliste⁶.
- 5 Ce mouvement est significatif à plusieurs titres⁷. Révolte anti-coloniale, guerre civile, il symbolise aussi un mouvement de renouveau culturel, au moins parmi les Kikuyu. Malgré les nombreux travaux sur la question, il demeure encore difficile de savoir où le mouvement a commencé, n'ayant laissé en tant qu'organisation secrète que très peu

d'archives ou de documents, mais aussi parce que les mythes se sont emparé de lui. Il est donc raisonnable et plus stimulant de parler de « construction sociale » des Mau Mau (Berman & Lonsdale 1991 ; Lonsdale 1990a). La révolte mau mau a d'abord eu pour effet de briser l'imagerie coloniale selon laquelle le Kenya pouvait être entièrement dominé par les Occidentaux, à l'instar de l'Afrique du Sud et de la Rhodésie. Elle a montré que les populations kenyanes recelaient de fortes capacités de mobilisation collective insurrectionnelle. Elle a enfin suscité la formation de groupes d'intérêt fondés sur le souvenir de la lutte, qui ont servi de base de contestation du régime en place (Buijtenhuijs 1973 : 129-149). Cette révolte n'est donc pas un simple mouvement nationaliste mono-ethnique, d'abord parce que ses *leaders*, autant pour susciter la violence que pour la contrôler, faisaient usage du swahili afin de rallier le plus grand nombre, ensuite parce qu'elle a fait sens non pas seulement pour les Kikuyu mais aussi pour tous les Kenyans, et ce bien qu'une coalition inter-ethnique semblât impossible à l'époque, sinon de façon momentanée (Berman & Lonsdale 1992 : 463-464). De même que la révolte mau mau a fait office de catharsis, elle a également projeté de façon indélébile sur l'avant-scène politique le thème du nationalisme ethnique, dont l'expression sera davantage mobilisée qu'éradiquée par l'État moderne. Elle a également bloqué le jeu politique futur, puisque la plupart des membres radicaux du mouvement se sont vus enfermés dans la KANU (Kenya African National Union), le parti indépendantiste, les autres se retrouvant sans base organisationnelle stable (Furedi 1989 : 211-213). Mais en définitive, le mouvement mau mau révéla deux évidences, l'une immédiate : le besoin de changement social ; l'autre à plus long terme : la nécessité d'une organisation solide comme base de revendication.

- 6 Le mouvement mau mau a fait l'objet de multiples tentatives d'appropriation, de reconstruction, de manipulation. Cela n'a rien d'étonnant. Étudier le cheminement et l'utilisation de mémoires protestataires revient à patauger dans un marais qui contient à la fois des réalités et des imaginaires, ou l'incroyable n'est pas forcément de l'ordre de l'imaginaire et le banal de l'ordre de la réalité. On s'en veut de s'en remettre à cette distinction réalité/imaginaire aussi triviale, car ces deux dimensions s'imbriquent souvent, sinon coexistent. Tout travail sur la mémoire implique cependant une plongée dans cet entrelacs. L'imaginaire est bien une pratique sociale, une manière de dialogue entre l'héritage et l'innovation, permettant de tisser des liens malléables entre le passé, le présent et le pronostic du futur. Cette catégorie intègre la croyance, le merveilleux, la rumeur, le rite, le rêve. Sur ce dernier cas, par exemple, dans l'Entre-deux-guerres, le mouvement kikuyu fut marqué par les *aroti*, rêveurs qui, dans leur sommeil, recevaient leur savoir de l'Esprit-Saint pour adhérer à un christianisme de la pauvreté, prophétique mais aussi révolutionnaire (Berman & Lonsdale 1992 : 398-399). L'imaginaire politique devient alors un véritable véhicule de la résistance politique. Tout ceci nous conduit vers la question de la subjectivité politique : au sein des répertoires de l'action collective⁸ existent donc des « répertoires de la subjectivation »⁹, même s'il convient de ne pas considérer cet imaginaire comme une totalité signifiante : il faut parler plus prudemment de figures, de procédés imaginaires plus ou moins acceptés, plus ou moins partagés, plus ou moins stables et transmissibles, sachant qu'aucun d'entre eux n'est pourvu d'un sens politique définitif, en raison de leur caractère fragmentaire, polysémique et adaptable. Il faut accepter de s'engager dans une sorte de « ailleurs du politique » dès lors que l'on emprunte les chemins de la mémoire, de l'imaginaire et de la protestation (Lafargue 1998). Cependant, peut-être faudrait-il s'en tenir à une acception plus modeste quand sont mises en jeu les notions diffuses de tradition orale et de transmission du souvenir. Afin de toucher au plus près la présence vivante du passé, Philippe Joutard (1977) avait

ainsi, dans son étude des camisards cévenols, préféré substituer la notion de « sensibilité au passé » à celle de mémoire. De la même façon, l'écueil probable de ce type de recherche est d'en venir à une perspective continuiste de l'histoire. Quérir inlassablement des liens entre événements protestataires alors qu'il n'en existe peut-être pas, peut conduire à des interprétations forcées : considérer par exemple un savoir-faire protestataire constamment réemployé par-delà le temps comme un indice de mémoire alors qu'il ne s'agit que de l'utilisation d'une technique qui a fait ses preuves ; ou encore faire de l'instrumentalisation d'un mythe ou d'un personnage historique quelconque un indice de ressouvenance alors que l'on est en face d'un processus classique d'invention de la tradition. La question est de savoir s'il existe une sorte de conservatoire social de concepts, d'idées, de faits, qui seraient mobilisés selon les circonstances, et qui traverseraient de la sorte les échelles temporelles. Le fil reste hasardeux entre les époques, ce qui tendrait fortement à minimiser la notion de mémoire. Les notions d'usage du passé, de sensibilité au passé deviennent alors de prime abord moins ambitieuses mais peut-être plus fécondes et surtout moins sclérosantes. Ce qui permettrait peut-être de mieux comprendre certains pans de mémoire, ambigus ou anachroniques selon les cas.

Au cours même du mouvement mau mau ont été activés plusieurs pans de mémoire, non plus insurrectionnelle, mais seulement dissidente. Des « bouts » de mémoire ont été utilisés à des fins stratégiques, notamment pendant les cérémonies rituelles, donnant même lieu à des conflits internes parmi les dirigeants de l'insurrection sur la signification à donner à ces processus de ressouvenance. Certains d'entre eux ont contribué à « inventer » un mythe fondé sur deux « prophètes », l'un décédé avant la colonisation, en 1892 (Waiyaki), l'autre l'ayant connue durant six années (Mugo), mythe servant de garant de la lutte pour de jeunes combattants souvent ignorants de ces subtilités historiques (Lonsdale 1995)¹⁰. Exemple ponctuel sans doute, mais qui permet de ne pas laisser de côté la reconstitution possible d'une longue chaîne de ressouvenance protestataire¹¹, qui passe aussi par la question des origines (Kershaw 1997 ; Throup 1985).

Résistance et reconnaissance

- 7 La notion de résistance n'est pas anodine dans le contexte de l'histoire africaine, en particulier lorsqu'on aborde le nationalisme¹². À l'inverse de la notion de protestation qui suppose toujours une action à un moment ou à un autre, celle de résistance englobe, outre les actes concrets de rébellion, les tentatives avortées sinon tuées dans l'œuf pour de multiples raisons (assassinat, répression, accord politique, corruption, etc.) (van Walvaren & Abbink 2003), de même que les micro actions invisibles qui, à la longue, finissent par structurer au moins un imaginaire de la protestation sinon des bases solides pour une action future.
- 8 Associer résistance et reconnaissance n'a rien de particulièrement novateur. Cela dit, cette association a été davantage le fait d'une approche philosophique (Fichte, Hegel, Honneth)¹³ qu'historique ou sociologique : y est posée la question centrale des rapports de l'Homme à l'obéissance et tous ses aléas, de la différence entre obéissance passive et obéissance argumentée, qui conduit à se demander non plus seulement pourquoi les Hommes se révoltent mais aussi pourquoi ils ne le font pas. Résistance et reconnaissance vont de pair lorsqu'un groupe, dans une situation de soumission quelconque vis-à-vis d'un autre groupe, ce dernier généralement détenteur d'un pouvoir incoercible, se voit l'objet d'un mépris social. Il fait alors l'expérience de la non-reconnaissance. Cela signifie

que la résistance dans laquelle il va peut-être s'engager pour lutter contre cette position d'assujettissement non consentie va avoir non seulement une dimension politique mais aussi morale. Dans le même mouvement s'exprimeront une revendication de statut et une volonté de préserver une certaine dignité. Chaque individu au sein du groupe contestataire aura à cœur d'obtenir réparation des blessures morales, de l'irrespect ou de la dénégation de son identité dont il aura été la victime. Ainsi, simultanément aux exigences revendicatives portant sur des points précis tenant à la pérennité du groupe en lui-même, seront formulées, peut-être de façon plus indirecte ou plus humble, des exigences relatives à l'estime de soi.

- 9 Ceci est pertinent pour l'analyse des Mau Mau. Outre la reconnaissance des revendications mau mau et des identités défendues au cours du combat, la lutte pour la réhabilitation post-guerre a été et reste farouche. L'un des aspects essentiels de la mémoire mau mau est la reconnaissance sociale des vétérans de cette guerre. De multiples campagnes d'information, des signatures de pétition ainsi que des manifestations de rue ont été menées en ce sens. Mais l'aspect le plus symbolique a sans doute été le dépôt de plainte le 23 juin 2009 par cinq victimes des troupes coloniales britanniques contre le gouvernement anglais, sommé d'indemniser les survivants des exécutions, des actes de torture et des internements dans des camps. Cette compensation financière n'est cependant que le pendant pragmatique d'une demande plus morale, la reconnaissance des crimes subis. La KHRC (Kenyan Human Rights Commission) a recueilli une quarantaine de cas de castration, d'abus sexuels et de détentions illégales commis par des officiers des troupes coloniales¹⁴. Pour les survivants qui ont entre 70 et 80 ans, la plainte constitue leur dernière chance de voir leurs souffrances reconnues. Le jugement qui sera rendu par la Haute Cour britannique est très attendu, car, au-delà de l'indemnisation des vétérans pour actes dégradants se pose également la question de la responsabilité de gouvernements pour des faits prétendument prescrits. Une décision favorable aux plaignants fait craindre à certains pays le dépôt de plaintes identiques. Ce dépôt de plaintes, à première vue tardif (plus de cinquante ans après les faits), n'a sans doute été possible qu'en raison de la maturation d'une volonté de reconnaissance qui s'est inscrite dans le corps social. Certes, la publication et le retentissement des ouvrages de David Anderson (2005) et de Caroline Elkins (2005) ont joué, de même que l'implication importante aux côtés des plaignants d'anciens administrateurs coloniaux, comme John Nottingham (Pommerolle 2006). Mais on peut penser aussi que les chemins empruntés au cours des décennies par la narration du mouvement ont permis aux Mau Mau de dépasser le seul statut de vieille révolte, pour devenir, dans un sens positif, un véritable symbole signifiant, et dans une perspective plus cynique, un outil politique de légitimation.

Quel fil narratif ?

- 10 Un certain nombre de mécanismes cognitifs et affectifs rythment l'action protestataire. Ils ont pour conséquence d'altérer les perceptions tant individuelles que collectives que les participants se font de leur contestation, laquelle n'est pas forcément caractérisée par des stratégies univoques et indépassables : ces dernières peuvent changer à tout moment. Dans cette perspective, les identités s'en trouvent d'autant plus négociées, retravaillées à mesure que la protestation s'étalonne (McAdam, Tarrow & Tilly 2001 : 41). Il y a donc à plusieurs moments, au cours de la mobilisation, mise en jeu de symboles affectifs ayant une influence décisive sur les processus de ressouvenance protestataire.

- 11 Ces symboles ne surgissent pas de nulle part. On peut les repérer plutôt que les hiérarchiser : ils peuvent être matériels (un monument, un lieu), issus de faits de langages (définition de mythes, de groupes de référence, de valeurs) ou reposer sur des pratiques rituelles, cérémonielles, liturgiques qui mobilisent à la fois des objets, des lieux, des paroles, des regards, et en réalité l'ensemble des dispositifs sensoriels (commémorations, fêtes, etc.). Les Mau Mau ont largement fait usage de tous ces symboles (multiplication des lieux de culte, désignation de « villages guerriers », attachement à des objets, à des reliques) de telle sorte que la mémoire de ces pratiques et de ces lieux devient plus aisée et plus signifiante pour le public.
- 12 Dans ces conditions, il ne paraît pas sérieux de parler de la mémoire, ou du champ de la mémoire sans faire référence à ses multiples délinéaments, externes (oubli, amnésie)¹⁵ ou internes (mémoire impossible, mémoire obligée, mémoire refoulée, mémoire manipulée, etc.), tout en prenant garde à ne pas se laisser trop gagner par le pouvoir hypnotisant de la mémoire et de ses ramifications. Tout en étant la matière première de l'histoire, la mémoire, alimentée à son tour par cette dernière, ne peut être tenue comme le socle unique et définitif du discours historien : « Trop privilégier la mémoire, c'est s'immerger dans le flot indomptable du temps » (Le Goff 1996 : 11)¹⁶. Plus récemment, Marie-Claire Lavabre (2000 : 48) a rappelé que la mémoire « embrassait » trop : en regroupant pêle-mêle « souvenirs de l'expérience vécue, commémorations, archives et musées, mobilisations politiques de l'histoire ou "invention de la tradition", monuments et historiographie, conflits d'interprétation, mais aussi oublis, symptômes, traces incorporées du passé, occultations et falsifications de l'histoire », on en fait désormais un usage dont le caractère est « métaphorique », pléthorique pourrait-on rajouter. Ceci peut s'expliquer par le fait que les publications sur la mémoire en sciences sociales ont depuis longtemps dépassé le seul champ historien, avec un souci d'interroger les formes vives de la mémoire, du souvenir aux processus multiples de transmission. Sans compter que la mémoire est aussi entretenue par des textes de facture différente, comme ceux des anciens combattants par exemple. De nombreux *leaders mau mau* ont écrit leur autobiographie, et ce vaste mouvement de ressouvenance entre les années 1960 et 1980 a considérablement nourri le débat¹⁷. Ces autobiographies, qui pour une grande partie abordent le combat lui-même mais aussi d'autres thèmes essentiels (l'héritage culturel kikuyu, le conflit avec le christianisme, l'expérience de l'incarcération, la question des femmes) (Neubauer 1983), doivent se comprendre en parallèle avec les textes divers évoquant le mouvement mau mau, du roman au reportage journalistique en passant par l'essai (Maupeu 2008a). Chaque décennie apporte son nouvel écot, ainsi qu'une nouvelle voie dans l'appréhension de la lutte. Ainsi, trois ouvrages ont marqué les esprits : le texte de Josiah Mwangi Kariuki en 1963, celui de Bilbad Kaggia en 1975, et celui de Gakaara wa Wanjau en 1988. Ils correspondent chacun à une « crise de la mémoire », selon les termes de Marshall Clough (2003) et Maupeu (2008a)¹⁸.
- 13 Ces dispositifs de ressouvenance peuvent ainsi se transformer en dispositifs de reconstruction. Réfléchir aux processus de ressouvenance protestataire conduit nécessairement à la confrontation avec ce que Lucette Valensi (1992 : 13-14) a nommé les « fables de la mémoire » : la falsification peut devenir vérité historique. Plus généralement, le récit historique contient des traces de légende durablement incorporées, de même qu'il doit s'en remettre à des modes de transmission forcément sélectifs, aboutissant aux « silences de l'oubli » (*ibid.* : 13-14, 278). Dans tous les cas, il y a sans doute mélange, ou au moins quelques liens, entre une mémoire proprement

historique, qui emprunte les éléments de son récit à l'histoire savante et académique, et une mémoire vive, constituée de souvenirs, d'expériences vécues, parfois transmises (Lavabre 1994b : 487-488). Et, surplombant l'ensemble pour mieux le compliquer, la notion d'efficacité sociale de la mémoire prend tout sens : cette efficacité change selon les époques, les traces du passé fermement ancrées dans les esprits peuvent s'effacer progressivement pour peut-être renaître en des temps ou des lieux inattendus. Il reste que rares sont les cas où une organisation protestataire dessine sciemment chez ses membres une mémoire commune, originale, et identificatrice, une mémoire réutilisable dans l'action et dans le discours. Cela arrive plutôt au sein de formations déjà anciennes, solidement institutionnalisées et fermement enracinées. De fait, seuls des mouvements de protestation s'étant mués en syndicats ou en groupes d'intérêt peuvent *a priori* remplir ce rôle¹⁹. Pourtant, les Mau Mau portaient en germe cette tentative, inscrite autant dans le feu de la lutte contre le colonisateur que dans celui des conflits internes aux Kikuyu.

- ¹⁴ Se pose alors inévitablement le problème de la narration, narration du mouvement par les acteurs eux-mêmes ou par le chercheur. Par exemple, comment décider de l'écho de tel ou tel récit, et découvrir les sources orales qui semblent l'avoir inspiré ? Sans doute importe-t-il alors de préciser systématiquement le statut et les modes de circulation de tous ces récits, pour mieux saisir les façons dont il en a été fait usage. Les dimensions symboliques, métaphoriques, temporelles, inconscientes et narratives de la protestation et de ses représentations paraissent essentielles. Qu'est-ce que la dimension narrative peut apporter ? Et comment l'aborder ? Cette question commence à recevoir quelques éclaircissements depuis peu, en sciences sociales tout d'abord, avec par exemple la problématique des récits de vie²⁰, dans l'étude des protestations ensuite²¹. Les tenants de la « narrativité » estiment que la fonction narrative est une condition ontologique de la vie sociale : la vie est le produit de récits, qui sont les voies principales permettant aux hommes d'organiser leurs expériences et d'appréhender le monde. Nous serions immergés dans ces récits, constructions, reconstructions ou simples rapports circonstanciés, qui viendraient modeler les interprétations des événements affectant nos trajectoires. Ces récits peuvent prendre des formes différentes, chacune investie au surplus de leur propre sens (tragédie, comédie, romance, satire, pamphlet, fable, conte, etc.), et mobiliser des émotions très diverses. S'ils permettent de « suivre au plus près les articulations de l'expérience vécue des acteurs », la difficulté reste bien de les « décrire sans aussitôt les rabattre sur une économie des tensions fonctionnelles ou une énergétique des pulsions freudiennes » (Jasper 2001 : 139)²². Ils renforcent le côté « destinée » des mouvements, surtout ceux qui se sont inscrits dans les imaginations avec une force insoupçonnée, et se racontent alors en fonction de ce destin, image puissante par excellence. Il faut reconnaître bien sûr les contextes sociaux dans lesquels elles s'expriment : la manière de raconter les histoires, les façons de les mettre en forme sinon de les représenter vont dépendre des armatures sociales — et politiques cela va sans dire — dans lesquelles gravitent le conteur et les récepteurs²³.

Le mouvement mau mau s'inscrit on ne peut plus clairement dans cette dynamique, qui mobilise tous les registres possibles de l'interprétation, de l'histoire et de la mémoire. Les grands thèmes soulevés par les Mau Mau, autour de la terre, de la liberté et de la responsabilité sont de ceux qui puisent dans une sorte de fonds commun où le plus grand nombre peut se retrouver. Le mouvement mau mau est ainsi un invariant de la vie politique kenyane, mobilisé régulièrement par des groupes plus ou moins clandestins ou évoqué au grand jour au détour de discours politiques, sans parler des groupes de vétérans qui se constituèrent une fois ces derniers revenus de prison. De cette façon le

souvenir des Mau Mau se perpétue et demeure extrêmement vivace parmi la population. Par exemple, lors des nombreuses protestations qui ont émaillé le processus de démocratisation dans les années 1990, la mémoire insurrectionnelle mau mau a été fréquemment convoquée par l'entremise d'une organisation clandestine, le Mwakenya. Cette organisation participa activement à la mise en œuvre de l'une des protestations les plus marquantes et les plus violentes de ce processus de démocratisation, connue sous le nom de *Saba Saba*²⁴. De façon plus générale, il faut intégrer le mouvement mau mau dans la « pensée politique kikuyu » (Lonsdale 1990b). La violence du mouvement fut sans aucun doute déterminante pour la prise future du pouvoir, même si son caractère mono-ethnique rendit difficile la construction d'un nationalisme kenyan dans la lutte pour l'indépendance. Il n'est ainsi pas innocent que le père de cette indépendance, Jomo Kenyatta, dirigeant de la KAU, mais qui ne suivit le mouvement que de loin, finit par « criminaliser » le mouvement mau mau au lieu de reprendre la cause des vaincus, et ainsi risquer de plonger le pays dans des convulsions ethniques peu propices à la prise du pouvoir²⁵. Cela dit, la mémoire insurrectionnelle mau mau ne s'est pas seulement exprimée au travers des joutes politiques kenyanes, ici seulement trop sommairement esquissées²⁶. Elle a été durablement ravivée par des historiens et des romanciers kenyans qui se sont efforcés de retraduire le mouvement mau mau dans une perspective prolétarienne, en en faisant un mouvement nationaliste combattant en réalité d'une part les particularismes ethniques — les « prolétaires » luttant notamment contre les élites kikuyu — et bien entendu, d'autre part, l'exploitation coloniale. Ils le firent dans une période politique très tendue, où les protestations sociales couvaient, avec une répression étatique de plus en plus sévère. Des personnalités comme les écrivains et intellectuels Ngugi wa Thiong'o, Koigi wa Wamwere, Maina wa Kinyatti se sont appuyés sur les Mau Mau pour proclamer leur revendications, en mettant en lumière le fait que les anciens combattants de la liberté étaient en réalité négligés par l'État. Ils réécrivent l'histoire du mouvement et amplifient son côté radical. Ils considèrent les historiens libéraux kenyans qui tentent de déconstruire le mythe nationaliste, tel Tabitha Kanogo (1987), comme des intellectuels anti Mau Mau ou des laquais du colonialisme. Ils s'engagent dans ce que John Lonsdale appelle une entreprise de transsubstantation. À l'aide d'une rhétorique marxiste, ils transforment les rebelles en travailleurs obligés de se mobiliser en raison de l'oppression capitaliste, qui tente de substituer l'ethnie à la classe sociale, provoquant ainsi une « fausse conscience » parmi les paysans et les ouvriers. L'ethnie masque selon eux les intérêts anti-patriotiques de la bourgeoisie, dépendante de ses soutiens étrangers. Cette vision sera également celle d'auteurs occidentaux comme Franck Furedi, Carl Rosberg ou John Nottingham (Berman & Lonsdale 1992 : 282-302). Nombre de ces intellectuels kenyans, considérés comme dissidents, ont été intimidés, arrêtés, parfois obligés de quitter le pays. Cette interprétation radicale gomme ainsi les aspérités du mouvement, en particulier son caractère profondément religieux de même que la stature hors normes, « diabolique », de son chef le plus fameux, Dedan Kimathi²⁷. En cela, ces radicaux montrent bien par l'exemple, et c'est d'ailleurs leur thèse centrale, « qu'il n'y a pas d'histoire qui soit neutre et que tous les projets politiques inventent le passé qui leur convient » (Lonsdale 1990b : 8). Il est à noter que ces radicaux furent fortement critiqués, notamment par des historiens, eux-mêmes crédités en retour du label d'« intellectuels anti Mau Mau », tout ceci contribuant à enrichir mais aussi à rendre plus conflictuel un débat déjà foisonnant (Atieno-Odhiambo 1991).

Avec le mouvement mau mau, on est ainsi en présence d'une protestation qui a donné naissance à une mémoire insurrectionnelle très forte, en ce sens qu'elle est encore

fréquemment mobilisée et que l'on peut augurer sans risque de sa perpétuation. C'est aussi une des raisons pour lesquelles le mouvement mau mau est souvent rangé dans la catégorie floue mais si signifiante de « mythe », comme s'il avait échappé à ses fonctions premières pour entrer dans une dimension supérieure à la vie (Cleary 1990 ; Kennedy 1992). Mais ceci peut se comprendre car, une fois défait, le mouvement mau mau a immédiatement fait l'objet de tentatives de réhabilitation : sans doute le processus de ressouvenance s'est-il enclenché si vite pour prévenir les efforts de mise au pas de la société kikuyu par le colonisateur (Elkins 2000, 2003). Il reste que les interprétations concurrentes et les conflits autour de ce processus ont malgré tout un point commun, volontaire ou non : donner au mouvement une dimension unique dans la vie politique et l'imaginaire social, une dimension visant à reconnaître les Mau Mau comme un événement transcendant la seule lutte contre le colonisateur, relevant en réalité de tous les thèmes irriguant la vie quotidienne des Kenyans, de la terre à l'ethnicité, en passant par la violence, l'occultisme et le nationalisme.

Nulle surprise donc si cette vision et cette utilisation héroïques vont de pair avec un usage beaucoup plus pragmatique sinon cynique du mouvement.

Un outil de légitimation

- 15 Outre les multiples tentatives de narration cruelles ou réenchantées du mouvement, il faut en effet évoquer les actes concrets de maintien de la mémoire, par son utilisation dans le champ politique. Quelles que soient les époques, Mau Mau persiste autant dans la mémoire que dans la « rétine » sociale et politique, de façon métaphorique ou très concrète. La constitution d'associations et de groupes relevant plus ou moins de la mémoire mau mau participe de ce mécanisme, même si les objectifs sont souvent différents : l'ouverture de l'espace politique a permis la formation de groupes de ressouvenance mais aussi de formations plus ou moins contrôlées par la KANU ; dans le même temps, la récession économique, le mépris politique dont ils se sentent les victimes ont conduit de nombreux jeunes Kikuyus à rejoindre la secte Mungiki.

Une mémoire utile

- 16 Successeur de Jomo Kenyatta à la présidence depuis 1978, le Kalenjin Daniel arap Moi établit un système monopartisan *de facto* et impose plus que jamais le règne de la KANU. Malgré tout, les oppositions ne manquent pas, et il devra sous la contrainte internationale instaurer le multipartisme en 1991. Dans les années précédentes auront été posées cependant les fondations d'une bataille féroce, au sein de laquelle la mémoire mau mau constitue un outil politique intéressant. Moi a fait preuve d'une redoutable efficacité dans l'utilisation des réseaux mau mau ; il a été le principal artisan de la réactivation politique de cette mémoire si spécifique. Dès la fin des années 1980, il a ainsi mis à contribution des vétérans de la guerre contre les Anglais dans les districts de Nyeri (Central Province), de Nakuru (Rift Valley Province), et encouragé des associations (comme la KAMU — Kenya African Mau Mau Union) dont il s'est servi comme outils de propagande. Il a également placé des gens de confiance dans la Central Province, dont le rôle était d'amadouer les associations mau mau qui ne souhaitaient pas être affiliées au gouvernement, tout en veillant à ce qu'il n'y ait pas de tentative de coalition de tous ces groupes²⁸. L'objectif de Moi était d'éradiquer l'influence des Kikuyu, et en particulier Charles Njonjo²⁹, accusé dès

1982 de complot contre l'État et de malversations financières. Ces accusations transformèrent cependant le ministre en martyr pour la communauté kikuyu. Pour lutter contre ce phénomène, Moi noua donc une nouvelle alliance avec la « troisième force », c'est-à-dire les *leaders* populistes kikuyu anti-Njonjo, comme Kariuki Chotara à Nakuru et Warutu Kanja à Nyeri, tous deux anciens combattants mau mau (Hornsby & Throup 1992). Il lui fallait en particulier réinvestir Nyeri, région dans laquelle le Mwakenya trouvait de forts soutiens parmi les grands fermiers. Le Mwakenya, formation clandestine composée également d'étudiants de Nairobi, considérait le mouvement mau mau comme son principal référent historique en matière de lutte. Nyeri était également le fief de Mwai Kibaki, alors vice-président, dont Moi voulait se débarrasser. Durant ces années, Moi reçut ainsi à la présidence beaucoup d'associations mau mau grâce à l'entremise de ses conseillers de la Central Province. Il parvint ainsi à faciliter la mise en œuvre d'une grande rencontre mau mau à Nyeri en 1986, au cours de laquelle Kanja attaqua frontalement Kibaki, surtout que les partisans de ce dernier organisaient en parallèle une rencontre autour des Mau Mau à Naromoro³⁰. Mais Kanja lui-même, une fois qu'il eut compris qu'il n'était désormais plus utile à Moi, eut tôt fait de pointer la stratégie politique : il ne s'agissait pas de mettre un point de départ symbolique à la réhabilitation des Mau Mau ou d'écrire leur vraie histoire, mais plutôt d'utiliser les Mau Mau pour semer le désordre dans le pays (Clough 1998 ; Kariuki 2003)³¹.

- 17 Jusqu'alors, la plupart des groupes mau mau se concentraient sur les problèmes d'achat de terres, en particulier dans la Rift Valley. Ces organisations restaient à l'affût des départs de fermiers pour les remplacer par les familles des anciens combattants. Une fois les premières élections pluralistes passées³², la formation de nombreuses associations mau mau répondra dans les années 1990 à un souci de réguler tout en contrôlant les régimes de pacification internes aux Kikuyus. La création de la GEMA-KAMATUSA³³, du groupe Kenya Love Peace and Unity, autrement connu sous le nom d'*Amani* (paix en swahili), du MMOT (Mau Mau Original Trust), de l'UMMA (anagramme de MMau, et qui signifie « partez » en kikuyu), et la poursuite des activités de la KAMU participent de ce même objectif. Plus ou moins animées par des réseaux proches du pouvoir, aucune de ces organisations n'aura de poids réel, certaines s'enfonçant dans de stériles conflits internes (Kariuki 2003).

La « filiation » Mungiki

- 18 Mungiki est d'une nature bien différente de toutes ces associations. Il a fait l'objet de quantités d'interprétations en raison de la multiplication de ses activités. Dans ses nombreuses ramifications, ce groupe fondé à l'intersection des années 1980-1990 a été représenté par un parti politique aujourd'hui plus ou moins en sommeil, le KENYA (Kenya National Youth Alliance). Il contrôle désormais des réseaux de transport routier, perpètre des actes de guérilla pour le compte du pouvoir, assure des missions de sécurité l'apparentant à une milice et se présente enfin comme un mouvement religieux néo-traditionnel. Ainsi, on peut distinguer plusieurs schémas d'analyse : certains considèrent Mungiki comme une secte néo-traditionaliste anti-chrétienne qui vise à recréer l'unité de la communauté kikuyu en se tournant vers les valeurs indigènes (Wamue 2001) ; d'autres le voient plutôt comme un groupe politique violent, tantôt activé en qualité de milice privée pour s'occuper de la sécurité, tantôt agi par des politiciens à des fins stratégiques (Anderson 2002) ; des politistes kenyans récusent le fondement religieux, car ce serait

admettre que Mungiki participe d'une ethnicité morale et donc d'un questionnement sur les fondements de la société, et ne retiennent que le volet criminel (Kagwanja 2003 ; Ruteere 2008) ; quelques-uns en revanche n'éluent pas la question, même si c'est pour montrer que la religion est une ressource comme une autre (Katumanga 2005) ou une réalité certes avérée mais moins décisive que le discours de renaissance culturelle et de rejet du régime néo-colonial (Gecaga 2007). Il ne semble pourtant pas impossible de concilier ces analyses, et de montrer que Mungiki est devenu une organisation multipolaire dont les fondements se trouvent à l'intersection du religieux, du politique et du criminel (Maupeu 2008b). Mais, quelles que soient ces interprétations, on retrouve à des degrés divers la trace des Mau Mau comme soubassement idéologique et sociologique essentiel de ce mouvement : dans le flou extrême des origines, maintenu sciemment comme tel ; dans la ritualisation de l'adhésion³⁴ ; dans la reprise de certains éléments structurels (organisation en cellules, *njaama*)³⁵ ; dans l'effort de réhabiliter l'*itwika*³⁶ ; dans la définition polémique et conflictuelle du nationalisme kikuyu (Lonsdale (1990b)³⁷ ; dans le seul rappel récurrent de ses *leaders* aux « valeurs » mau mau, fondées sur la promotion des « racines africaines » des Kikuyu, pervertis par la christianisation et l'occidentalisation ; dans l'utilisation du registre prophétique, qui repose sur les visions surnaturelles des chefs principaux ; dans l'implication conséquente des femmes dans le mouvement ; dans la filiation directe de certains *leaders* (Ndura Waruinge, fils du général Waruinge, célèbre combattant mau mau). Plus largement, le traitement ambivalent des composantes armées (et politiques) du groupe, tantôt décimées rageusement par les forces de l'ordre sous l'impulsion de politiciens inquiets³⁸, tantôt utilisées politiquement pour perpétrer des massacres (Maupeu 2003b) ou attiser les tensions en période électorale comme post-électorale³⁹ n'est pas sans rappeler dans sa dimension « martyrisante » l'image que l'on a pu construire au sujet des Mau Mau. Excepté qu'il ne s'agit pas, pour Mungiki, de lutter contre une autre forme de colonisation, mais de s'approprier certains segments du pouvoir, ou au moins de les contrôler à distance. Engagé depuis les violences post-électorales de début 2008 dans une vaste opération de conquête qui s'affranchit de la tutelle des élites politiques, Mungiki diversifie plus que jamais ses activités, les deux plus importantes en 2009 étant d'une part l'accumulation d'un trésor de guerre par l'entremise du racket dans les secteurs de l'immobilier et du transport⁴⁰ et d'autre part la main-mise sur la Central Province. Ce qui se joue dans cette région entre Mungiki, les groupes de vigilants anti-Mungiki et les forces de police s'apparente à une mini guerre civile, peu médiatisée sinon par des rapports irréguliers de massacres qui ne font jamais mention des stratégies politiques sous-jacentes pas plus que de l'implication ou à l'inverse du découragement des hommes politiques de la zone. Les tensions les plus vives comme certaines escarmouches se repèrent dans des lieux chargés d'histoire, comme les villages entourant Karatina, hauts-lieux de la révolte mau mau.

- 19 La défaillance du discours politique de Mungiki, au moins pour l'heure, limite ses ambitions, même si ce groupe est maintenant important, tant au vu du nombre de ses adhérents (plusieurs dizaines de milliers si l'on prend en compte toutes les ramifications et si l'on inclut les familles de ceux qui ont prêté serment) qu'au vu de son poids dans l'échiquier politique.

*

La tentation est grande de conclure en affirmant que Mau Mau serait partout, que ce mouvement aurait phagocyté, pour ne pas dire colonisé, l'espace politique kenyan. Ce serait cependant aller trop loin. Si la mémoire mau mau est plus que vivace, elle n'est

qu'une partie d'un discours politique extrêmement tendu et compliqué. De surcroît, les usages politiques de « passés qui ne passent pas » sont sans doute plus ardues que n'importe quel autre, comme si cohabitaient dans le silence ou la fureur la mémoire sentimentale d'un événement révolu, reconstruit, et la mémoire de la mémoire, indépendante, volatile, propre à toutes les manipulations ou réenchantelements. Mais les probabilités pour que le mouvement mau mau soit désormais essentiellement un levier pour accéder à la reconnaissance (des combattants eux-mêmes jusqu'à tous ceux qui s'en réclament) sont plus fortes que jamais, dans ce moment charnière de l'histoire kenyane où les identités kikuyu sont renégociées, et tandis que les anciens témoins ou acteurs de la révolte disparaissent chaque année un peu plus.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, D., 2002, « Vigilantes, Violence and the Politics of Public Order in Kenya », *African Affairs*, 101 : 531-555.
- 2005, *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of the Empire*, London, W.W. Norton.
- ATIENO-ODHIAMBO, E. S., 1991, « The Production of History in Kenya : The Mau Mau Debate », *Canadian Journal of African Studies*, 25 (2) : 300-307.
- BAYART, J.-F., 1996, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BAYART, J.-F. & BERTRAND, R., 2005, « La problématique du legs colonial », in *Legs colonial et gouvernance contemporaine*, vol. 1, Documents du Fonds d'analyse des sociétés politiques : 6-69.
- BERMAN, B., 1991, « Nationalism, Ethnicity, and Modernity : The Paradox of Mau Mau », *Canadian Journal of African Studies*, 25 (2) : 181-206.
- BERMAN, B. & LONSDALE, J., 1991, « The Social Construction of Mau Mau. Colonial Administration, Social Engineering and the Myth of Nationalism », in Département d'Histoire de l'Université du Burundi, *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIX^e-XX^{es})*, Paris, Karthala : 59-84.
- 1992 *Unhappy Valley. Conflict in Africa and Kenya*. t. 1 : *State and Class* ; t. 2 : *Violence and Ethnicity*, London, James Currey ; Nairobi, Heinemann Kenya ; Athens, Ohio University Press.
- BERTAUX, D., 1996, *Les Récits de vie*, Paris, Nathan (« 128 »).
- BERTRAND, R., 2006, *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant.
- BUIJTENHUIJS, R., 1973, *Mau Mau : Twenty Years After. The Myth and the Survivors*, La Haye, Mouton.
- CANDAU, J., 1996, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Presses universitaires de France (« Que sais-je ? »).
- CLEARY, A. S., 1990, « The Myth of Mau Mau in its International Context », *African Affairs*, 89 (355) : 227-245.

- CLOUGH, M. S., 1998, *Mau Mau Memoirs. History, Memory, and Politics*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- 2003 « Mau Mau and the Contest of Memory », in E. S. ATIENO-ODHIAMBO & J. LONSDALE (eds.), *Mau Mau and Nationhood. Arms, Authority and Narration*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press : 251-267.
- COOPER, F., 1988, « Mau Mau and the Discourses of Decolonization », *Journal of African History*, 29 : 313-320.
- 1994, « Conflict and Connection. Rethinking Colonial African History », *American Historical Review*, 99 (4) : 1516-1545.
- 2004, « Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études du fait colonial depuis le début des années 50 », *Politix*, 17 (66) : 17-48.
- CRUMMEY, D. (dir.), 1986, *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, London, Portsmouth, NH, James Currey.
- ELKINS, C., 2000, « The Struggle for Mau Mau Rehabilitation in Late Colonial Kenya », *The International Journal of African Historical Studies*, 33 (1) : 25-57.
- 2003, « Detention, Rehabilitation and the Destruction of the Kikuyu Society », in E. S. ATIENO-ODHIAMBO & J. LONSDALE (eds.), *op. cit.* : 191-226.
- 2005, *Britain's Gulag. The Brutal End of Empire in Kenya*, London, Jonathan Cape.
- FINE, G. A., 1995, « Public Narration and Group Culture : Discerning Discourse in Social Movements », in H. JOHNSTON & B. KLANDERMANS (eds.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press : 127-143.
- FISCHBACH, F., 1999, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, Presses universitaires de France (« Philosophies »).
- FUREDÍ, F., 1973, « The Social Composition of the Mau Mau Movement in the White Highlands », *Journal of Peasants Studies*, 1 (4) : 486-505.
- 1989, *The Mau Mau War in Perspective*, London, James Currey ; Nairobi, Heinemann Kenya ; Athens, Ohio University Press.
- GECAGA, M. G., 2007, « Religious Movements and Democratisation in Kenya. Between the Sacré and the Profane », in G. R. MURUNGA & S. W. NASONG'O (eds.), *Kenya. The Struggle for Democracy*, Dakar, CODESRIA ; London-New York, Zed Books : 58-89.
- GREEN, M., 1990, « Mau Mau Oathing Rituals and Political Ideology in Kenya : A Re-Analysis », *Africa*, 60 (1) : 69-87.
- HONNETH, A., 2000, [1992] *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- HORNSBY, C. & THROUP, D., 1992, « Elections and Political Change in Kenya », *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 30 (2) : 172-199.
- JASPER, J., 1997, *The Art of Moral Protest. Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1998, « The Emotions of Protest. Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements », *Sociological Forum*, 13 : 397-424.

- 2001, « L'art de la protestation collective », in D. CÉFAÏ & D. TROM (dir.), *Les Formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (« Raisons pratiques », 12) : 135-159.
- JOUTARD, P., 1977, *La Légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard.
- KAGWANJA, P., – 2003 « Facing Mount Kenya or Facing Mecca ? The Mungiki, Ethnic Violence and the Politics of Moi Succession in Kenya, 1987-2002 », *African Affairs*, 105 : 51-75.
- KANOGO, T., 1987, *Squatters and the Roots of Mau Mau*, Oxford, James Currey.
- 2005, *African Womanhood in Colonial Kenya, 1900-1950*, Oxford, James Currey.
- KARIUKI, J., 2003, « Mau Mau Associations in the 1990s », in *L'Afrique orientale. Annuaire 2002*, Paris, L'Harmattan ; Nairobi, IFRA ; Pau, CREPAO : 375-396.
- KATUMANGA, M., 2005, « A City under Siege : Banditry and Modes of Accumulation in Nairobi », *Review of African Political Economy*, 106 : 505-520.
- KENNEDY, D., 1992, « Constructing the Colonial Myth of Mau Mau », *The International Journal of African Historical Studies*, 25 (2) : 241-260.
- KERSHAW, G., 1997, *Mau Mau from Below*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press.
- KLOPP, J., 2001, « "Ethnic Clashes" and Winning Elections : The Case of Kenya's Electoral Despotism », *Canadian Journal of African Studies*, 35 (3) : 473-517.
- LAFARGUE, J., 1996, *Contestations démocratiques en Afrique. Sociologie de la protestation au Kenya et en Zambie*, Paris, Karthala ; Nairobi, IFRA.
- 1998, « Comment et pourquoi s'attacher à l'ailleurs du politique en Afrique », in CURAPP, *La Politique ailleurs*, Paris, Presses universitaires de France : 335-354.
- LAFARGUE, J. (dir.), 2008, *Les élections générales de 2007 au Kenya*, Paris, Karthala ; Nairobi, IFRA.
- LAFARGUE, J. & KATUMANGA, M., 2008 « Le Kenya dans la tourmente. Violences postélectorales et pacification précaire », *Politique africaine*, 109 : 107-121.
- LAVABRE, M.-C., 1994a *Le Fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- 1994b, « Usages du passé, usages de la mémoire », *Revue française de science politique*, 44 (3) : 480-493.
- 2000, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, 7 : 48-57.
- LE GOFF, J., 1996, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard (« Folio »).
- LEVI, G., 2001, « Le passé lointain. Sur l'usage politique de l'histoire », in F. HARTOG & J. REVEL (dir.), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 25-37.
- LONSDALE, J., 1990a « Mau Mau of the Mind : Making Mau Mau and Remaking Kenya », *Journal of African History*, 31 : 393-421.
- 1990b, « La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau mau », *Cahiers d'Études africaines*, XXVII (3-4), 107-108 : 329-357.
- 1995, « The Prayers of Waiyaki. Political Uses of Kikuyu Past », in D. M. ANDERSON & D. H. JOHNSON (eds.), *Revealing Prophets. Prophecy on East Africa*, London, James Currey : 240-291.

– 2003, « Authority, Gender and Violence. The War within Mau Mau's Fight for Land and Freedom », in E. S. ATIENO-ODHIAMBO & J. LONSDALE (eds.), *Mau Mau and Nationhood. Arms, Authority and Narration*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press : 46-75.

– 2004, « Les procès de Jomo Kenyatta. Destruction et construction d'un nationaliste africain », *Politix*, 66 : 163-197.

– 2006, « Ethnicité morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, 61 : 98-115.

MARTIN SHAW, C., 1995, *Colonial Inscriptions. Race, Sex and Class in Kenya*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press.

MAUPEU, H., 2001, « Vie et mort d'un groupe de pression électoral : l'exemple de "Youth for KANU" 92 », *Annuaire de l'Afrique orientale*, Paris, L'Harmattan ; Nairobi, IFRA ; Pau, CREPAO : 395-421.

– 2003a, « Les élections comme moment prophétique. Narrations kikuyu des élections générales de 2002 (Kenya) », *Politique africaine*, 90 : 56-77.

– 2003b, « Physiologie d'un massacre. La tuerie du 3 mars 2002, Kariobangi North (Nairobi, Kenya) », *L'Afrique orientale. Annuaire 2002*, op. cit. : 345-374.

– 2008a, « Les autobiographies au Kenya. La production d'un genre littéraire », in C. ALBERT, A. KOUVOUAMA & G. PRIGNITZ (dir.), *Le statut de l'écrit. Afrique, Europe, Amérique latine*, Pau, Presses universitaires de Pau : 170-189.

– 2008b, « Prophétisme et citoyenneté des milices : le cas du Kenya », Communication présentée au *Colloque du cinquantième anniversaire du CEAN « Penser la République. État, gouvernement, contrat social en Afrique »*, 3-5 septembre, Bordeaux.

MCADAM, D., TARROW, S. & TILLY, C., 2001, *Contentious Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

NEUBAUER, C. E., 1983, « One Voice Speaking for Many : The Mau Mau Movement and Kenyan Autobiography », *The Journal of Modern African Studies*, 21 (1) : 113-131.

OKUNOYE, O., 2001, « Dramatizing Postcoloniality : Nationalism and the Rewriting of History in Ngugi and Mugo's *The Trial of Dedan Kimathi* », *History in Africa*, 28 : 225-237.

OWINO, S. M. & NDEDA, M., à paraître « The Invention, Growth and Characteristics of a Vigilante Group : The Mungiki Case ».

PEATRIK, A.-M., 1994, « Un système composite : l'organisation d'âge et de génération des Kikuyu pré-coloniaux », *Journal des Africanistes*, 64 : 3-36.

PETERSON, D., 2003, « Writing in Revolution. Independent Schooling and Mau Mau in Nyeri », in E. S. ATIENO-ODHIAMBO & J. LONSDALE (eds.), op. cit. : 76-96.

POLETTA, F., 1998a « "It Was Like a Fever..." "Narrative and Identity in Social Protest" », *Social Problems*, 45 (2) : 137-159.

– 1998b, « Contending Stories : Narrative in Social Movements », *Qualitative Sociology*, 21 (4) : 419-446.

POMMEROLLE, M.-E., 2006, « Une mémoire vive : débats historiques et judiciaires sur la violence au Kenya », *Politique africaine*, 102 : 85-100.

PRESLEY, C. A., 1988, « The Mau Mau Rebellion, Kikuyu Women, and Social Change », *Canadian Journal of African Studies*, 22 (3) : 502-527.

- RANGER, T. O., 1975, *Dance and Society in Eastern Africa, 1890-1970 : The Beni Ngoma*, Berkeley, University of California Press.
- 1977, « The People in African Resistance. A Review », *Journal of Southern African Studies*, 4 (1) : 125-146.
- 1983, « The Invention of Tradition in Colonial Africa », in E. HOBBSBAWM & T. O. RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press : 211-262.
- 1986, « Resistance in Africa. From Nationalist Revolt to Agrarian Protest », in G. Y. OKIHIRO (ed.), *In Resistance. Studies in African, Caribbean and Afro-American History*, Amherst, University of Massachusetts.
- RUTEERE, M., 2008, « Dilemmas of Crime, Human Rights and the Politics of Mungiki Violence in Kenya », Occasional Paper, Kenya Human Rights Institute, janvier.
- SABAR-FRIEDMAN, G., 1995, « The Mau Mau Myth. Kenyan Political Discourse in Search of Democracy », *Cahiers d'Études africaines*, XXXV (1), 137 : 101-129.
- SMITH, J. H., 1998, « Njama's Supper : The Consumption and Use of Literary Potency by Mau Mau Insurgents in Colonial Kenya », *Comparative Studies in Society and History*, 40 (3) : 524-548.
- SNOW, D. & BENFORD, R. D., 1988, « Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization », *International Social Movement Research*, 1 : 197-217.
- STEINBERG, M. W., 1999, « The Talk and Back Talk of Collective Action : A Dialogic Analysis of Repertoires of Discourse among Nineteenth-Century Cotton-Spinners », *American Journal of Sociology*, 105 : 736-780.
- STICHTER, S., 1975, « Workers, Trade Unions, and the Mau Mau Rebellion », *Canadian Journal of African Studies*, 9 (2) : 259-275.
- TAMARKIN, M., 1976, « Mau Mau in Nakuru », *Journal of African History*, 17 (1) : 119-134.
- THROUP, D. W., 1985, « The Origins of Mau Mau », *African Affairs*, LXXXIV (336) : 399-433.
- 1988, *Economic and Social Origins of Mau Mau. 1945-1953*, London, James Currey ; Nairobi, Heinemann Kenya ; Athens, Ohio University Press.
- TILLY, C., 1986, *La France contestée. De 1600 à nos jours*, Paris, Fayard.
- VALENSI, L., 1992, *Les Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Éditions du Seuil.
- VANSINA, J., 1992, *Oral Tradition as History*, London, James Currey.
- VAN WALVAREN, K. & ABBINK, J., 2003, « Rethinking Resistance in African History. An Introduction », in J. ABBINK, M. DE BRUIJN & K. VAN WALVAREN (eds.), *Rethinking Resistance. Revolt and Violence in African History*, Leiden-Boston, Brill : 1-40.
- WAMUE, G. N., 2001, « Revisiting our Indigenous Shrines through Mungiki », *African Affairs*, 10 : 405-428.
- WEBNER, R. & RANGER, T. O. (eds.), 1996, *Postcolonial Identities in Africa*, London, Zed Books.

NOTES

1. Il faut préciser, en incidente, que le mouvement mau mau s'est inscrit très vivement dans la mémoire coloniale britannique, en particulier comme un symbole de la sauvagerie

africaine. Voir par exemple CLOUGH 1998 : 33-42 ; COOPER 1988 ; LONSDALE 1990a. À ce titre, on acceptera le fait qu'une mémoire insurrectionnelle peut receler des conflits d'interprétation ainsi que des significations concurrentes, selon l'identité de ceux qui la perpétuent et de ceux qui s'efforcent de la diminuer.

2. Dans une perspective de sociologie historique, étudier tous les dispositifs mémoriels du mouvement mau mau n'est pas sérieusement envisageable dans un espace aussi court. On peut au moins les identifier (mémoires utilisées par les combattants ; mémoire de l'insurrection elle-même, par essence conflictuelle et qui mêle mémoire officielle et mémoires dissidentes ; mémoire coloniale britannique ; mémoire mobilisée à des fins protestataires par d'autres groupes, comme le Mwakenya ou, plus récemment, les Mungiki ; mémoire réhabilitée par le pouvoir contemporain ; mémoire discutée par les chercheurs anglo-saxons et kenyans ; mémoire construite autour de l'idée d'un *continuum* historique de mouvements religieux anti-coloniaux (puis anti-pouvoir), pour donner un aperçu des conflits politiques autour de l'appropriation de ces mémoires. On ne reviendra pas sur toutes cependant, en dépit de leur intérêt manifeste, comme les récents débats qui ont secoué le landerneau académique kenyan et britannique suite à la publication de deux ouvrages sur la violence coloniale (ANDERSON 2005 ; ELKINS 2005) : d'une part parce que cela renvoie à des problématiques (relations entre l'ancien colonisateur et les anciens colonisés) qui mériteraient d'amples développements (sur ce sujet, concernant la France, voir BAYART & BERTRAND 2005 ; BERTRAND 2006 ; COOPER 2004) ; d'autre part parce que cela supposerait aussi de décrypter les champs académiques kenyans comme britanniques (POMMEROLLE 2006).

3. En février 2008, je participai ainsi à une « excursion » dans la forêt au-dessus de Karatina dans la Central Province. Organisé par deux enseignants en histoire de l'Université Kenyatta, ce voyage sur les traces des rituels d'intronisation auprès des arbres sacrés, les *mugumo*, et sur celles des vestiges des tranchées qui virent s'affronter les combattants des deux camps, aura montré combien la mémoire mau mau était vivace, mais pouvait aussi être contestée. Les étudiants de second cycle, kikuyu, luo et kalenjin pour la plupart, posèrent des questions très virulentes à un ancien combattant vivant à proximité des plantations de thé couvrant à présent le champ de bataille : n'avait-il pas combattu pour les Kikuyu plutôt que pour le salut du Kenya ? Quelles étaient les réelles aspirations de tous ces guerriers ? Quels avantages en avaient-ils retiré ? etc. À noter que ce voyage s'est tenu en plein milieu de la crise kenyane, au moment où rien encore n'était décidé et que tout laissait craindre un embrasement général (LAFARGUE 2008 ; LAFARGUE & KATUMANGA 2008), ce qui encouragea encore davantage les questions sans tabous.

4. Les Mungiki sont à l'origine une secte prophétique kikuyu fondée aux environs de 1987. Ses activités ont progressivement mué pour se transporter dans des domaines aussi variés que la sécurité, le racket et la compétition politique. Largement financé pendant des années par les élites politiques et économiques kikuyu, qui l'ont utilisé comme milice, il semblerait que le mouvement s'autonomise de plus en plus, grâce à une hiérarchie pyramidale partant du village jusqu'à un conseil national dont certains membres sont connus, quand d'autres restent habilement dans l'ombre.

5. Sur les interprétations plurielles de ces rites, voir notamment BERMAN & LONSDALE (1992) ainsi que GREEN (1990).

6. Il y eut en réalité des combats sporadiques jusqu'à la fin de l'année 1956.

7. Il a fait l'objet d'un très grand nombre de publications. Généralement, on distingue quatre phases historiographiques : les premières interprétations, essentiellement fondées sur les rapports britanniques de l'époque, estimaient qu'il s'agissait d'une guerre civile interne aux Kikuyu ; l'indépendance acquise en 1963 modifia cette optique : quelques jeunes historiens kenyans s'employèrent à resituer le mouvement dans l'histoire du nationalisme kenyan tandis que des historiens britanniques en faisaient davantage un nationalisme kikuyu ; la troisième phase proposa une conception plus ouverte, en mettant l'accent sur la grande complexité de ce mouvement, au point de ne plus parler du mouvement mau mau mais des mouvements mau mau (les *squatters*, les manœuvres, les paysans) : cette interprétation est encore dominante aujourd'hui ; la dernière phase de remémoration est davantage le fait des Kenyans eux-mêmes, qui se battent symboliquement pour donner un sens à cette contestation.

8. Selon la thématique chère à Charles TILLY (1986).

9. Pour reprendre l'expression de Jean-François BAYART (1996 : 162). Plus loin, l'auteur précise que l'imaginaire, en tant que « siège des passions, de l'esthétique, de l'éthique, de l'activité symbolique [...] est par définition le domaine de l'ambivalence » (*ibid.* : 166).

10. Cege wa Kibiru, surnommé Mugo, est l'un des grands prophètes kikuyu, né en 1850, qui prédit bien avant leur arrivée la colonisation des Blancs, armés de bâtons donnant le feu et de machines volantes. Wayaiki wa Hinga, né dans les années 1840, fut l'un des premiers à s'insurger contre la menace britannique en pays kikuyu. Mort en détention avant la colonisation effective, la légende veut qu'il s'en soit pris à un Anglais, ce qui lui valut d'être arrêté, sauvagement battu puis brûlé vif.

11. Si l'on conserve cette notion de « bouts de mémoire », on peut estimer que Mau Mau a structuré ensuite des souvenirs signifiants parmi les femmes kikuyu (PRESLEY 1988 ; KANOGO 2005), les ouvriers (STICHTER 1975) ou dans les espaces qu'ils ont parcourus ou animés, ruraux (FUREDI 1973) comme urbains (TAMARKIN 1976), et pourquoi pas dans les pays *a priori* peu concernés par le conflit, comme les États-Unis (MARTIN SHAW 1995 : 149-178).

12. Voir CRUMMEY (1986) et surtout les travaux de RANGER (1977, 1986).

13. Voir FISCHBACH (1999) et HONNETH (2000).

14. La Commission est très active dans cette affaire. Le 9 novembre, la directrice exécutive, Muthoni Wanjeki, demandait au gouvernement kenyan un débat parlementaire pour la reconnaissance légale des anciens combattants mau mau ainsi que les aveux et les excuses du Royaume-Uni pour actes de torture (*Standard*, 10 novembre 2009).

15. Avec, notamment, l'obligation d'abandonner l'opposition simpliste entre mémoire et oubli, comme si, ainsi que le rappelle Giovanni LEVI (2001 : 31), « la guerre des représentations du passé pouvait se réduire au conflit entre ce dont on choisit de se souvenir et ce que l'on veut effacer ».

16. Dans le même ordre d'idées, la distinction entre histoire et mémoire semble maintenant de peu de relief — d'ailleurs la tendance est de lui substituer un couple tout aussi problématique : mémoire/oubli —, dès l'instant où la frontière entre les deux est « toute relative, fluctuante, s'il est vrai que la mémoire se nourrit de l'histoire et des récits que produisent les historiens, que l'histoire d'hier peut être qualifiée de mémoire au regard de l'histoire d'aujourd'hui, que l'historien, citoyen du présent, engage les

préoccupations les plus contemporaines dans le choix même de ses objets ou répond à la demande socialement constituée » (LAVABRE 1994b : 487).

17. De nombreux textes ont été également rédigés par les maquisards au moment même de la lutte, moyen pour eux de clarifier leur position dans la société kikuyu mais plus encore au sein des rangs mêmes des combattants (LONSDALE 2003 ; PETERSON 2003). De façon plus globale, ces narrations doivent se comprendre dans un mouvement « littéraire », ou touchant à la narration écrite, qui a vu les combattants mau mau s'approprier les instruments du colonisateur pour les retourner contre lui : livres de classe, timbres, machines à écrire furent des artefacts tout aussi signifiants que les uniformes ou les titres honorifiques (SMITH 1998).

18. Le livre de KARIUKI, *Mau Mau Detainee*, intervient dans un contexte d'amnésie décrétée par les autorités britanniques, qui, après avoir décrit le mouvement de révolte comme anti-chrétien, tribaliste et criminel, invitent à « pardonner et oublier ». Bien que n'ayant pas combattu dans les forêts, Kariuki fut détenu entre 1953 et 1958, et fut l'un des *leaders* des prisonniers. Son témoignage sur les conditions de détention et la brutalité des geôliers discrédite la version officielle. Kariuki est assassiné en 1975, année de publication de *Roots of freedom* de Kaggia, qui renforce la création du mythe mau mau dans une veine héroïsante. La publication en anglais de *Mau Mau Author in Detention* de Wanjau, quelques années après une première publication sous forme d'opuscules en kikuyu, a un retentissement qui dépasse la simple question de la mémoire mau mau. En 1988, la contestation du pouvoir de Moi est réelle, et ces mémoires de Wanjau, écrivain soupçonné d'appartenir au groupe dissident Mwakenya, sont lues comme un manifeste kikuyu pour s'affranchir de la tutelle de Moi, et par suite des Kalenjin. Tous ces livres de souvenirs doivent bien entendu s'interpréter en relation avec les multiples travaux académiques qui voient le jour à partir du milieu des années 1960, tous, à des degrés divers, recontextualisant le rôle violent du colonisateur, le jeu trouble joué par Jomo Kenyatta (voir à ce titre le très éclairant article de John LONSDALE [2004]) ainsi que les multiples facettes du mouvement mau mau lui-même.

19. Sur ce thème du rapport entre organisation structurée et diffusion de la mémoire, voir l'éclairant ouvrage de LAVABRE (1994a).

20. Voir la synthèse de BERTAUX (1996). Sur les rapports entre récits de vie et mémoire, voir également CANDAU (1996 : 101-106). Ce dernier montre que de façon générale « l'optimisme mémoriel » l'emporte sur le pessimisme, en ce sens que les souvenirs agréables sont plus facilement mobilisés que les souvenirs désagréables. Il note également que toute la difficulté est de reconstituer aussi fidèlement que possible le contexte ancien de l'événement évoqué, afin de le mettre en parallèle avec le récit de l'informateur (problème de « l'illusion biographique »). En final, il remarque que les mémoires sont sans cesse mouvantes et changeantes et que leur mise au clair sous forme de récits de vie est toujours provisoire.

21. Bien que les travaux à ce sujet soient encore peu nombreux. Voir cependant FINE (1995), POLETTA (1998a, b), SNOW & BENFORD (1988), STEINBERG (1999).

22. Voir aussi JASPER (1997, 1998).

23. Le problème reste de savoir ce que l'on entend par récit : doit-on y inclure strictement les efforts de narration des acteurs eux-mêmes, tant au cours de la protestation qu'une fois cette dernière terminée ou alors doit-on avoir une perception beaucoup plus large et accepter d'y faire entrer des textes d'une autre dimension subjective, comme les rapports

de police, les décisions de justice ou les lettres administratives ? Bien évidemment cela change tout, et cela déplace la discussion vers un thème rebattu, celui de la relation aux archives et de leur interprétation. Tomber dans un clivage assez manichéen histoire officielle/histoire officieuse — sous-entendu histoire « vraie » — ne paraît pas une solution viable : ce qui est officiel pour les uns sera officieux pour les autres, l'officiel et l'officieux prenant selon les cas les critères de la « vérité ». Par exemple, un rapport de police sera toujours suspecté d'être manipulateur par les acteurs du mouvement qui pourront toujours proposer leur version des faits.

24. Elle s'est déroulée le 7 juillet 1990 (en swahili, *saba* signifie sept). Voir LAFARGUE (1996 : 120-128), SABAR-FRIEDMAN (1995).

25. On peut citer à ce titre en guise d'exemple les discours de Kenyatta dans les années qui suivirent immédiatement l'indépendance, dans lesquels le chef d'État omettait sciemment de mentionner les combattants mau mau dans la lutte pour la décolonisation. Cet encouragement à l'amnésie collective n'amena cependant pas le gouvernement à négliger les vétérans et leur famille : sans aller jusqu'à leur offrir du travail ou leur allouer des pensions, il leur donna la possibilité de s'organiser en associations afin d'acheter collectivement des terres cultivables (CLOUGH 1998 : 51-55).

26. Sur les rapports entre les mouvements mau mau et le nationalisme kikuyu dans la vie politique kenyane, il faut se reporter aux travaux extrêmement riches et stimulants de John Lonsdale. Ce dernier remarque en particulier dans l'ouvrage co-écrit avec Bruce Berman (BERMAN & LONSDALE 1992 : 265-504) que l'« ethnicité morale » décelable chez les Mau Mau est finalement ce qui permet de se rapprocher le plus d'une histoire nationale. Ce concept d'ethnicité morale, entendu comme un système de régulation interne construit sur les notions d'honneur, de patronage, de génération, de genre, de pauvreté, de richesse, de propriété, est fondamental dans l'œuvre de LONSDALE (2006).

27. Dedan Kimathi, exécuté par les Britanniques en 1957, a acquis à la longue la stature d'un héros, notamment grâce aux publications de l'écrivain kikuyu Ngugi wa Thiongo. Il était l'un des deux chefs de guérilla les plus importants : il représentait plutôt les « lettrés » du mouvement, ceux qui combattaient pour la mise en place d'un pouvoir nationaliste fondé sur des structures étatiques ; au contraire de Stanley Mathenge, représentant des « peu lettrés », qui croyaient davantage aux institutions locales et aux forces claniques. Hormis son combat, Dedan Kimathi ne cesse de hanter les esprits kenyans, ainsi qu'en témoigne la tragi-comédie autour de son enterrement, de son exhumation et de son « ré-enterrement » (KARIUKI 2003). Pour les vétérans, il était important que Dedan Kimathi reçoive un enterrement décent, ceci devant agir comme symbole de repentance du colonisateur britannique et comme outil de reconnaissance), ou les tentatives de réécriture théâtrale ou romanesque de son histoire (OKUNOYE 2001).

28. Ce qui permet d'expliquer pourquoi les multiples tentatives d'enregistrement du Mau Mau Political Party au début des années 1990 furent des échecs (KARIUKI 2003).

29. Attorney-General de 1963 à 1979, Charles Njonjo fut élu député de la circonscription de Kikuyu en 1979 puis nommé ministre des Affaires constitutionnelles sous Moi en 1980, avant d'être « démissionné » en 1983. Accusé suite à une enquête judiciaire d'avoir profité de sa fonction pour tenter de renverser Moi, il dut quitter la vie publique jusqu'en 2006, date d'un *come-back* politique qui l'a vu soutenir Raila Odinga, candidat malheureux lors des élections de 2007.

30. Se jouait là en réalité un avatar de la bataille entre les combattants de la liberté et les loyalistes, puisque le *meeting* de Naromoro fut mis en place sous l'impulsion d'un ancien administrateur colonial kenyan.
31. Kanja, récompensé de ses services par l'attribution du poste de ministre de l'Information, trouvera dans l'assassinat présumé en 1990 de Robert Ouko, ministre des Affaires étrangères, l'occasion de quitter le gouvernement.
32. Moi l'emporte avec 36 % des voix, devant Kenneth Matiba (Kamba, 26 %), Kibaki (Kikuyu, 19,5 %) et Oginga Odinga (Luo, 17,5 %). La campagne électorale fut marquée par des affrontements interethniques d'une rare violence, opposant notamment dans la Rift Valley Kalenjin et Kikuyu, entraînant la mort de centaines de personnes et le déplacement forcé de milliers d'autres, Kikuyu en majorité, suite à des opérations de déguerpissage (sur l'instrumentalisation de l'ethnicité en période électorale, voir KLOPP [2001]). De même, nombre de *meetings* politiques furent troublés par des groupes de pression électoraux, « ancêtres » des milices actuelles (MAUPEU 2001).
33. Gikuyu-Embu-Meru Association — Kalenjin-Masaai-Turkana-Samburu.
34. De nombreuses cérémonies d'intronisation sont organisées auprès des arbres sacrés utilisés lors de l'élection des combattants mau mau.
35. Sur ce point, voir OWINO & NDEDA (à paraître) : les auteurs montrent que les fondateurs de Mungiki prirent conseil auprès d'anciens combattants mau mau pour organiser la milice.
36. Cette notion renvoie à l'organisation précoloniale des communautés du Mont Kenya, qui étaient structurées sur la base d'un système générationnel, le pouvoir devant se transférer d'une génération à l'autre de façon régulière et immuable (PEATRIK 1994). Les Mau Mau avaient rappelé l'importance de cette dimension horizontale de l'organisation sociale des Kikuyu. Mungiki la reprend à son compte, en transformant l'élection comme *itwika* tout autant que comme moment prophétique (MAUPEU 2003a).
37. Sur l'appréhension du nationalisme kikuyu par les Mau Mau, voir BERMAN (1991).
38. Au cours du printemps 2007, plus de 500 membres de Mungiki seront abattus, selon des modalités et des mises en scène divergentes (une balle dans la nuque dans les faubourgs de Nairobi, des mutilations et des expositions au grand jour dans les zones proches de Murang'a).
39. La plupart des rapports sur les violences post-électorales de janvier-février 2008 accusent Mungiki d'être l'un des principaux auteurs de troubles, notamment dans la région de Naivasha et de Nakuru.
40. Mungiki amasserait quotidiennement l'équivalent d'environ 70 000 euros, ce chiffre fluctuant n'étant qu'une moyenne.

RÉSUMÉS

Résumé

Le mouvement mau mau, insurrection anti-colonialiste kenyane, a généré des mémoires multiples dont les usages ont toujours été importants dans le jeu politique. Les enjeux qu'elles soulèvent, de l'ethnicité à l'autochtonie, en passant par l'appropriation foncière, le culte des grands anciens, le pouvoir des armes ou encore le spectre de la sorcellerie demeurent aux yeux de nombre d'hommes politiques d'une réelle actualité. L'une des milices les plus structurées du pays, Mungiki, n'hésite pas aujourd'hui à se réclamer du mouvement pour augmenter ses capacités de mobilisation, dans un projet à long terme de conquête du pouvoir.

Abstract

The Mau Mau movement, an anticolonial insurrection in Kenya, created multiple memories which have always been important in the political game. The stakes that those memories give rise to are numerous: ethnicity and autochtony, land conflicts, power of weapons, cult of elders and witchcraft are still crucial nowadays for many politicians. Mungiki, one of the most organized militia in the country today, has always claimed its filiation with the Mau Mau to increase its capacities of mobilization in his long-term project of conquest of the political power.

INDEX

Keywords : Kenya, Mau Mau, Mungiki, Insurrection, Intellectuals, Memory, Militia, Narration

Mots-clés : Kenya, Mau Mau, Mungiki, insurrection, intellectuels, mémoire, milices, narration

AUTEUR

JÉRÔME LAFARGUE

Institut français de recherche en Afrique, Nairobi, Kenya.