

Dieu et la ruse ont la parole. La protestation publique au Kenya et en Zambie

AL'ÉVIDENCE, le processus de libéralisation politique au Kenya et en Zambie (1) n'a pas été seulement institutionnel et n'a pas uniquement reposé sur des partis dont l'unité et la cohérence étaient soumises à des fluctuations incessantes. Il a été largement dynamisé par une protestation publique : l'homme de la rue et certaines personnalités jusqu'alors tenues dans l'ombre ont pu exprimer de façon ouverte un certain nombre de ressentiments contre le pouvoir. En ce sens, cette protestation éclaire les tentatives de passage vers la démocratie et dévoile de nouveaux comportements citoyens.

La protestation publique a surtout généré de multiples langages à connotation éminemment politique, parfois novateurs, souvent produits d'adaptations ou de réappropriations plus ou moins heureuses. Ce langage politique sera envisagé dans une acception large, c'est-à-dire autant comme un système discursif que comme une action symbolique, capable de structurer des identités, d'affirmer un pouvoir d'emprise et de construire une causalité politique. En ce sens, sont pris en compte le langage écrit et oral ainsi que les diverses formes de communication non verbale s'exprimant au travers de théâtralisations, de décorums et de présentations gestuelles de soi. Les modifications du langage politique sont essentielles dans un cadre où les processus d'harmonisation réalisés grâce aux fonctions médiatrices du parti unique étroitement lié à l'image d'un État entrepreneur et rétributeur n'ont pu entretenir des chenaux de communication avec les gouvernés. La revendication démocratique donne à ces derniers l'occasion de s'inscrire contre l'uniformisation, bien que l'intelligibilité de leurs demandes soit soumise à des autolimitations (2).

Construits à partir de langues diverses (de l'anglais aux idiomes vernaculaires), les langages de la contestation sont de nature très diverse au Kenya et en Zambie. Leurs pôles émetteurs sont pluriels. Hommes politiques opposants, Églises chrétiennes, syndicats, groupes d'intérêt, journalistes, étudiants, jeunes désœuvrés ou chômeurs ont tous projeté dans l'espace politique de nouvelles significations. Ils ont utilisé des supports d'émission très variés, des modes d'actions classiques (réunions publiques, manifestations, *sit-in*, émeutes, grèves) en modes d'action moins conventionnels (prises d'otages, boycotts divers), conjugant les langages déployés à partir de mécanismes d'émission fondés sur l'oralité (slogans, chants, discours), l'écrit (pancartes, tracts, dessins, pamphlets, poèmes allégoriques) ou la symbolique gestuelle. Ces mécanismes de transmission d'un message contestataire ont été fondés sur des registres classiques mais souvent réinventés : les registres métaphoriques religieux, familial, sylvestre, identitaire ou occulte ont été employés sur le ton humoristique, satirique, accusateur, revendicateur, voire défaitiste. Identifier ce caractère éminemment pluriel ne conduit pas cependant à dégager des langages réellement distincts et à relever des clivages fiables et significatifs, tant le mélange souvent subtil de plusieurs supports ou modes d'émission fondés sur des registres intercroisés se révèle complexe.

Néanmoins, ces langages d'apparence hétéroclite se sont articulés et ont véhiculé des significations plongeant le pouvoir dans des difficultés certaines. Je choisirai d'en aborder deux qui ne sont pas nouveaux, mais que la période de revendication démocratique a réellement redynamisé. Il s'agit du langage religieux et du langage de détournement, lesquels sont repérables tant au Kenya qu'en Zambie en dépit des éloignements syntaxiques ou métaphoriques. Après les avoir examinés, je me pencherai sur les tentatives d'apprivoisement de la parole publique par le pouvoir, lequel a également emprunté aux codes du sacré et de la roublardise pour déjouer les pièges langagiers qui lui étaient tendus.

(1) Je n'entends pas ce processus comme fini dès l'instauration du multipartisme (septembre 1990 en Zambie, décembre 1991 au Kenya) ou l'organisation d'élections pluralistes (octobre 1991 en Zambie, décembre 1992 au Kenya). Il se poursuit après ces événements, qu'il y ait alternance politique (Frederick Chiluba bat Kenneth Kaunda en Zambie) ou non (Daniel arap Moi conserve le pouvoir au Kenya).

(2) La démarche que je suis est résolument interprétative, par choix méthodologique mais aussi par nécessité, puisque je ne saurais me prévaloir de connaître les jeux sub-

tils des langues vernaculaires instrumentalisées pour la protestation. Plus généralement, je considère l'ensemble des matériaux étudiés comme des textes lisibles et intelligibles comme tels, en admettant que l'interprétation d'un texte consiste certes à rechercher l'infinité des sens que l'auteur y a introduits mais aussi à dégager l'infinité des sens que l'auteur ignorait et qui sont introduits soit par le destinataire — lorsqu'il est connu par l'interprète —, soit par l'interprète lui-même (voir U. Eco, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1992).

La parole religieuse en politique

Les Églises chrétiennes (3) se sont constituées en structures de production du politique au cours de la revendication démocratique, soit par la mise en place d'opérations de développement, soit par une véritable prise de parole religieuse dans le champ politique. Celle-ci, par l'intermédiaire d'imbrications symboliques des registres bibliques traditionnels ou des registres modernistes, s'est imposée comme un langage commun à tous les Kenyans et à tous les Zambiens. Même si sa concrétisation a été majoritairement induite par des attitudes fondées sur une volonté de socialisation politique des gouvernés, elle a été transportée sur le terrain de la contestation grâce à des ecclésiastiques disposant d'une forte présence médiatique, à des groupes d'intérêt d'obédience religieuse ou à des actions collectives typifiées, comme les processions religieuses. Des sermons métaphoriquement orientés vers une dénonciation du régime politique et la publication de lettres fonctionnant autour de semblables dénonciations ont constitué les deux principaux instruments structurant ce langage (4).

Par exemple, le révérend David Gitari, membre de l'Église protestante CPK (Church of Province of Kenya), intitula son sermon d'inauguration du diocèse de Kirinyaga — devant 30 000 personnes — « La saison pour demander conseil ». Volontiers ironique, et après avoir commenté le passage biblique de la succession du roi Salomon par son fils Rehoboam, qui, refusant d'écouter les conseils des vieux sages au profit de ceux des jeunes, perd la plus grande partie de son peuple qui quitte ses terres (Les Rois 12 : 1-20), l'ecclésiastique anglican revint sur la commission Saitoti (5) : « *Le gouvernement kényan a fait quelque chose qui n'était encore jamais arrivé. Le gouvernement et le parti ont décidé de demander conseil aux Kenyans* » (6). Il énonça les demandes générales formulées par les auditionnés et conclut : « *Le peuple dit que paix, amour et unité est un beau slogan... mais il n'y a pas de paix sans justice, pas d'amour*

(3) Seules les prises de parole politique d'inspiration chrétienne seront traitées ici. Il faut néanmoins préciser qu'un certain nombre de mobilisations musulmanes se sont produites au Kenya, sous la forme de manifestations et de la création d'un parti islamique, l'Islamic Party of Kenya. Elles ont été portées par un langage politique d'inspiration religieuse, qui s'est élaboré sur un registre très différent, celui de la magnification du culte d'appartenance comme force de substitution politique.

(4) L'anglais a été le plus souvent utilisé. Si au Kenya les lettres sont publiées en anglais et traduites en swahili, les sermons sont délivrés en anglais, langue d'agrégation

en raison de l'importance numérique des participants. En Zambie, lettres et sermons sont en anglais.

(5) Du nom du ministre kényan chargé en juin 1990 de former une commission d'écoute itinérante afin de recueillir les avis du public sur la réforme du parti unique, la Kenya African National Union (KANU). J'aurai l'occasion d'y revenir lorsque j'examinerai brièvement les tentatives du pouvoir d'appropriation la parole politique d'opposition.

(6) Diocese of Kirinyaga, *Season for Seeking Advice*, sermon prononcé par le révérend David Gitari pour l'inauguration du diocèse de Kirinyaga, 2 septembre 1990.

sans justice et pas d'unité sans justice. (...) Il y a peu, le peuple a demandé aux ecclésiastiques de parler pour eux et il était dit laissez les évêques parler. Alors, maintenant laissez le peuple parler ! » (7). Certains mouvements reviviscents, comme l'East African Awakening, se sont également engagés dans la défense des valeurs multipartisanes. Les « sauvés », sous l'impulsion de leur guide, se prononcent résolument en faveur du processus démocratique et un certain nombre d'entre eux auraient clairement milité en faveur du Forum for the Restoration of Democracy (FORD-Asili) (8). Leur présentation de l'évolution politique du Kenya suit les lignes classiques de leur mouvement qui sont autant de métaphores émotionnellement parlantes et intelligibles par tous : la révélation faite au prophète ; l'allégorie de l'Exode qui amène une vraie libération et un retour à la mère-patrie ; le pouvoir de la croix et le modèle prophétique de Jésus.

Des termes en forme d'accusation structurent les lettres ecclésiastiques : « situation d'injustice croissante », « culture de la peur », « avivage destructeur de la haine ethnique », « dénégarion de la justice », « déraillement du processus démocratique », « perte du droit moral de gouverner », « inexistence de la participation populaire », « monopartisme de frustration », « souffrance du peuple » ; et des formules métaphoriques rythment leur message : « L'histoire complète de la crucifixion et de la résurrection traduit bien la situation actuelle », « Et laissez-nous poursuivre avec persévérance cette course qui a été lancée avant nous, en regardant Jésus le pionnier et la perfection de notre foi » (Hébreux 12 : 1-27), « Laisse ton épée où elle est. Tous ceux qui prennent l'épée mourront par l'épée » (Mt 26 : 52-53), « Agissez envers les autres comme vous aimeriez qu'ils agissent envers vous » (Luc 6 : 31), « Si tu refuses d'écouter le cri des pauvres, ton propre appel à l'aide ne sera jamais écouté » (Proverbes 21 : 13) (9). Les sermons, ces lettres, mais aussi plusieurs publications parfois radicales dans leur expression (*Watchman, Beyond* et

(7) *Ibid.* David Gitari a donné quatre sermons sur le thème « Laissez les évêques parler ». Deux sont clairement ciblés politiquement sur le thème eschatologique du jugement et de ceux qui rejettent la justice : « Les idoles de nos temps », fondé sur Jérémie 1 : 7 ; « La Vérité est toujours triomphante », fondé sur Daniel 6 (voir sur ces points et leur interprétation G.P. Benson, « Ideological Politics versus Biblical Hermeneutics. Kenya's Protestant Churches and the Nyayo State », in H.B. Hansen et M. Twaddle (dir.), *Religion and Politics in East Africa*, Londres, James Currey, 1995, pp. 177-199).

(8) Le FORD constituait le principal parti d'opposition conduit par le leader tuteur luo Oginga Odinga. Mais les velléités de pouvoir de certains membres amèneront

à la séparation, Kenneth Matiba et Martin Shikuku délaissant Oginga Odinga pour former le FORD-Asili (« originel » en swahili), le chef luo rebaptisant son parti le FORD-Kenya.

(9) Ces termes et formules ne sont que des exemples d'un corpus qui en foisonne. Nous les avons extraites des lettres ecclésiastiques suivantes : CPK Justice and Peace Convention, *A Pastoral Letter to All CPK congregations*, avril 1992 ; Catholic Bishops of Kenya, *Our Hope for Unity, Peace and Liberty*, avril 1993, *On the Road to Democracy*, mars 1994 ; Catholic Secretariat of Zambia, *A Christian View of Multi-Party Values and Culture*, juillet 1992 ; Zambia Episcopal Conference, *Hear the Cry of Poor*, juillet 1993.

Jitigemea au Kenya ; *National Mirror* en Zambie) deviennent des moyens d'action sociale très efficaces dont il serait hasardeux de faire l'exégèse en quelques lignes tant ils recèlent de significations à multiple destination : le gouvernement, les gouvernés et les ecclésiastiques eux-mêmes, qui n'échappent pas aux schismes et autres formes de déstructuration qu'ils combattent. La préparation du synode africain a en outre constitué un moyen unique de communication entre le clergé et l'*Éclésià*. Les ateliers mis en place par les diocèses kenyans et zambiens et réunissant prêtres et fidèles ont montré le mécontentement de ces derniers à l'égard du pouvoir et leur souhait de voir le clergé prendre des positions claires dans ce domaine.

Si les Églises chrétiennes ont modifié les modes d'expression politique, suggérant de nouvelles orientations aux niveaux du vocabulaire et des arguments, elles n'ont pu en revanche développer une théologie du pouvoir suffisamment achevée et surtout unie pour espérer jouer le rôle plus important que celui d'incitateur.

Il demeure que leur prise directe sur la société a permis aux réseaux chrétiens de développer et d'expérimenter un système d'évaluation du fonctionnement de la cité terrestre, du comportement de ceux qui y agissent et surtout de ceux qui sont ou qui pourraient être chargés de présider sa destinée (10). Aussi, à côté de la prise de position politique des Églises chrétiennes, il faut repérer des usages divers du registre religieux au bénéfice d'une parole d'opposition. La protestation par le vecteur musical, qui joue un rôle décisif au Kenya, a été ainsi fondée sur ce registre. La tradition des « *praise song* » est politiquement instrumentalisée avec la revendication démocratique. Organisées suivant un rituel immuable (prière, refrain chanté, discours ou prêche formulé sur le mode du dialogue avec l'auditoire), des chansons en langue vernaculaire véhiculent des affects puissamment mobilisateurs (11). Les chansons en kikuyu, jouées sur de la musique *Wakorino*, genre qui mélange le gospel protestant et les rythmes traditionnels kikuyu (12), permettent de dénoncer les arbitraires politiques du gouvernement récemment perpétrés, comme la destruction brutale du bidonville

(10) Se fondant sur une analyse historique de l'influence des réseaux chrétiens au Kenya et des prises de position des deux présidents de l'ère post-indépendante, Jomo Kenyatta et Daniel arap Moi, John Lonsdale préfère parler d'un véritable « langage national » en voie de formation à partir d'un discours religieux (voir J. Lonsdale, « Le passé de l'Afrique au secours de son avenir », *Politique africaine*, 39, 1990, p. 153).

(11) Pour le découpage synthétique de certaines de ces chansons, se reporter à F. Grignon, « La démocratisation au risque

du débat ? Territoires de la critique et imaginaires politiques au Kenya (1990-1995) », in D.-C. Martin (dir.), *Les nouvelles expressions du politique en Afrique orientale*, Paris, Karthala, à paraître.

(12) Les *Wakorino* ou *Watu wa Mungu*, « hommes de Dieu », appartiennent à des Églises indépendantes créées lors de la crise de la circoncision des années 30. Afin de se conformer aux enseignements de la Bible, ils se tiennent à l'écart des circuits de la vie moderne.

de Muruoto ou les violences physiques subies par Kenneth Matiba et sa femme, mais il peut s'agir aussi de cantiques ironiques pour la sauvegarde du pays. Des chansons en anglais évoquent l'assassinat de Robert Ouko (13) ou créent des partitions nationalistes et partisans violentes. Ces chansons circulent sous la forme de cassettes ou sont diffusées par les haut-parleurs des *matatu* (minibus de transport privé) courant juin 1990. Des descentes de police conduiront à la confiscation d'un grand nombre de cassettes et à l'arrestation de quelques chanteurs au mois de juin 1990 (14).

Le langage de détournement réinventé

Au sein d'un régime autoritaire, le langage de la contestation ne peut souvent s'exprimer que hors système, à l'écart des circuits normaux de communication. Ou alors, il se déguise et s'exprime de façon à « *pouvoir refuser sans paraître remettre en cause les règles premières de la vie en commun* » (15). Des éléments de l'idéologie ou des politiques officielles sont isolés puis détournés pour devenir des moyens de refus implicite. La revendication démocratique va redynamiser ce langage. Le caractère public de la protestation rend possible toutes les adaptations explicites. La ruse peut enfin s'exprimer au grand jour, hors des travestissements originels de la parole de détournement.

Les mots du pouvoir sont ainsi réappropriés, souvent sur le mode de la dérision. Au Kenya, les locutions swahili *Nyayo chini* (à bas le nyayoïsme) (16) remplace *Nyayo juu* (vive le nyayoïsme), et *Jogoo chini* (mort au coq — symbole de la KANU) se substitue à *Jogoo juu* (vive le coq). En Zambie, *vipuna* (idiots en bémba) remplace *victory*, que les orateurs de l'United National Independent Party (UNIP, ancien parti unique) aiment à proférer en tendant les deux doigts de la main en signe de victoire, attitude qui par elle-même constitue un acte de détournement, puisque les opposants en ont très rapidement fait un instrument symbolique de ralliement. Le signe des deux doigts est important, car la première

(13) Robert Ouko, ministre des Affaires étrangères, était l'un des rares membres du gouvernement à être apprécié par la population. Mais sa position politique était de nature à susciter certaines jalousies. S'étant forgé une réputation internationale sans failles, il était le rival au sein de l'ethnie luo du président de la KANU, Peter oloo Aringo. Influent au sein de l'ethnie kalenjin, il apparaissait comme un candidat possible à la succession de Daniel arap Moi.

(14) Les *matatu* diffusèrent également des discours piratés de Jomo Kenyatta : conférence de presse de l'ancien président alors

qu'il se trouvait encore en détention à Maralal en 1961, premier discours lors du Kenyatta Day en 1963, discours d'apaisement en direction des colons blancs en 1963, discours prononcé lors de la première célébration de l'indépendance en 1964 (voir la *Weekly Review* (Nairobi), 22 juin 1990).

(15) D.-C. Martin, *Tanzanie. L'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques & Karthala, 1988, p. 256.

(16) Du nom de la « doctrine » nationale inspirée par Daniel arap Moi.

ressource que peut s'offrir une organisation collective, c'est d'abord sa marque, son sigle (17). La lutte pour la confection de symboles représentatifs et de signes de reconnaissance en Zambie et au Kenya ne sera donc pas fortuite, et elle caractérise une compétition pour une visibilité nationale garantissant la légitimité d'un investissement populaire de parcelle d'autorité. La plupart du temps, tout repose sur la main, qui peut être utilisée aussi bien en guise de symbole ou de support symbolique lorsqu'elle porte un objet (un flambeau pour l'UNIP) ou en guise de signe de ralliement (le V de la victoire les deux mains levées pour l'UNIP pour dire « *Viva Victory* » et le V signifiant « deux partis » et la victoire pour le FORD ; l'index et le pouce dressés pour le MMD pour dire « L'heure est venue » ; la main tendue pour la Kenya National Democratic Alliance ; les mains qui brisent des chaînes pour le Kenya National Congress). Seuls la KANU (un coq) et le Democratic Party kenyan (une lampe à pétrole) n'utilisent pas la main comme instrument symbolique d'identification.

Parallèlement, des mises en scène euphémisées ont agrémenté l'énoncé des conduites protestataires. Destruction symbolique d'effigies, réappropriation humoristique ou cruelle des symboles de l'adversaire (le coq de la KANU est décapité ou massacré ; la torche de l'UNIP est éteinte par un seau d'eau ; la pendule du MMD est dérégulée par un aimant), intérêt porté aux couleurs et aux dessins des pancartes brandies lors des manifestations, représentent des moyens pertinents de construction d'une légitimité de la protestation. L'utilisation du vecteur théâtral a également renforcé au Kenya la panoplie du langage symbolique inventé par les acteurs de la protestation. La représentation allégorique de *Caligula* d'Albert Camus, en décembre 1993, au Centre culturel français, à laquelle j'ai assisté, témoigne de la pertinence de ce type d'action symbolique indirecte. Les gardes de Caligula sont habillés de la même façon que les *askaris* (gardes publics en uniforme), et se comportent soit comme des idiots soit comme des brutes sanguinaires, toujours aux ordres de leur empereur, dont les égarements, les lubies et les décisions restrictives des libertés les plus essentielles font étrangement songer aux comportements de Daniel arap Moi, toutes proportions gardées (18). Angélique Haugerud rapporte d'autres tentatives identiques : la représentation de *The Mikado*, opérette anglaise satirique (de Gilbert et Sullivan) sur les hautes personnalités politiques, est aussi un bon exemple d'une énonciation protestataire du politique camouflée. Elle est surtout un bon moyen de mettre en

(17) Voir M. Offerlé, *Les partis politiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

(18) Cette interprétation n'est pas simplement mièvre, puisque le public a réagi de façon significative : lors de la première appa-

rition des gardes, beaucoup ont immédiatement ri aux éclats et le comportement de Caligula a suscité sinon de semblables exclamations du moins des sourires entendus ou des rires discrets.

perspective les contradictions qui traversent le jeu politique kényan, et ses oppositions entre les membres de l'administration et les avocats, entre les hommes politiques et les journalistes, et entre les diplomates et le pouvoir (19).

L'utilisation systématique des branchages verts au cours des manifestations kényanes participe également de ce langage de détournement. Elle constitue un acte solennel, répétitif et codifié et la charge symbolique de ces branches ostensiblement arborées quand elles ne sont pas brandies rageusement s'impose à tous. Elle est ainsi une traduction parfaite de l'idée selon laquelle l'adhésion aux rites fait intervenir plusieurs invariants : la religiosité au niveau affectif et la notion de sacré au niveau mental (20).

Les participants aux commémorations protestataires de la mort de Robert Ouko en février 1990 portaient pour la plupart des branchages verts et des feuillages sur la tête. Ces branchages, qui marquent chaque célébration familiale ou nationale au Kenya, sont ici semble-t-il instrumentalisés politiquement pour la première fois. Ils le seront à nouveau lors des émeutes de *Saba Saba* (21) et seront accrochés à l'avant des *matatu* en signe de contestation. Leurs significations sont multiples : le symbole universel de la paix que tient la colombe dans son bec semble l'interprétation la plus immédiate, renforcée par la référence biblique au jour des rameaux. Mais la branche verte ramifiée est aussi traditionnellement brandie par les guerriers kikuyu comme symbole de leur pouvoir de renaissance sur ceux dont ils viennent d'organiser la circoncision. Enfin, les Kényans utilisent souvent les feuilles vertes de bananier pour célébrer des occasions particulières, de nature locale, nationale ou familiale — c'est ainsi que le passage de Jomo Kenyatta dans les villages donnait lieu à ce type de symbolique pour lui souhaiter la bienvenue (22). Une autre interprétation, qui démontre l'étroite relation tissée entre le sacré et le profane, est encore possible. Lorsqu'une personne veut manifester son mécontentement à l'encontre d'une autre, elle arrache des branches encore vertes d'un arbre et les agite devant celui qu'elle considère désormais comme son ennemi ou qu'elle veut maudire. Or, pour qu'un arbre soit res-

(19) Voir A. Haugerud, *The Culture of Politics in Modern Kenya*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 31-32.

(20) Voir Cl. Rivière, *Les liturgies politiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 10.

(21) En swahili, *Saba* signifie le chiffre sept. Or, ces émeutes ont débuté le sept juillet, d'où cette appellation. A l'origine, le terme *Saba Saba* symbolise la date de fondation (7 juillet 1954) du parti indépendantiste tanzanien (la Tanganyika African National Union). Ce slogan est étroitement asso-

cié à la lutte des Tanzaniens pour l'indépendance et implique des significations historiques qui n'échapperont pas aux Kényans, Daniel arap Moi en tête, lequel fera interdire l'utilisation de ce terme.

(22) Ces précisions anthropologiques sont fournies par François Grignon, qui les tient notamment d'entretiens avec Anne-Marie Peatrick (voir F. Grignon, « Le multipartisme au Kenya ? Reproduction autoritaire, légitimation et culture politique en mutation », IFRA, *Traavaux et Documents*, n° 11, 1993, p. 47).

plendissant avec de nombreuses branches à feuillages verts, de multiples éléments sont nécessaires, et parmi eux, la qualité du sol, celle du soleil et la volonté de Dieu. Si quelqu'un se voit obligé de mutiler un tel arbre en le privant de ses attraits principaux, il signifie par là que la personne à qui il s'adresse s'est élevée contre Dieu. Appliqué au contexte de la revendication démocratique, le rituel des branchages verts peut avoir une double signification. D'une part, dans une interprétation stricte, le pouvoir contre lequel sont agités les branchages pendant les manifestations anti-KANU est maudit : l'autoritarisme qu'il impose, la corruption qui le gangrène doivent être éradiqués. D'autre part, dans une acception plus large et plus positive, les feuillages utilisés au cours des manifestations en faveur du FORD ou au cours des meetings de ce parti deviennent aussi une façon de dire aux leaders opposants qu'ils sont « verts » (sous-entendu purs et non corrompus) et qu'ils peuvent chasser ceux qui ne le sont plus (23).

L'approvisionnement relatif de la parole publique

En dehors des modes de délégitimation classique (discours politiques, réunions publiques), les pouvoirs kényan et zambien ont tenté de mettre en place des procédures destinées à apprivoiser sinon à canaliser la parole publique. Des « structures d'écoute » gouvernementales sont ainsi mises en place pour tempérer les aspirations populaires (24).

Au lendemain des émeutes de *Saba Saba*, le pouvoir kényan est mis en demeure de maintenir l'illusion qu'il reste à l'écoute des gouvernés, afin de garder la maîtrise des événements. Le président kényan commande la formation d'une commission de réforme en juin 1990. Dirigée par George Saitoti, le ministre des Finances, sa mission est de mener à bien un travail de formulation de propositions concernant la réforme du parti kényan. Pendant un mois, du 25 juillet au 24 août 1990 (25), les Kényans se voient

(23) Entretien, Nairobi, 8 juin 1995.

(24) Il est impossible ici de dresser les nombreuses implications de ces auditions, ne serait-ce que parce qu'elles supposent la résolution d'un certain nombre de problèmes épistémologiques. L'interprétation ne peut être effectuée qu'avec prudence, en jugeant les revendications en fonction de leur provenance, de la façon dont elles ont été exprimées, et enfin de la manière dont les commissions ont conduit leurs auditions. Se posent ici les problèmes des groupes sociaux représentés, du langage et de la gestuelle utilisés et du degré de coercition verbale exercé par la commission.

(25) Les auditions furent organisées dans les villes suivantes : Nairobi, Nakuru, Eldoret, Kisumu, Kakamega, Nyeri, Embu, Mombasa, Garissa, et Nairobi de nouveau. Ce découpage est significatif : les grandes zones urbanisées sont couvertes mais les populations rurales du nord du pays, bien que peu peuplées, n'ont pas reçu la visite de la commission. A un degré moindre, le territoire maasai n'a pas été couvert, même si la proximité de Nairobi apparaît de nature à combler cet « oubli ».

offrir la possibilité de libérer officiellement leurs ressentiments. Ce défolement canalisé n'apporte à première vue qu'un pâle contre-poids à une parole politique déjà réservée à l'avantage des seuls gouvernants et qui, lorsqu'elle est captée par une opposition s'est d'abord révélée être « parole d'élite » ou « parole d'instruit » (26). Pourtant, les intervenants ne seront pas uniquement des notables locaux et l'on pourra constater, bien que de manière éparsée, une certaine libération du mécontentement rural. Des centaines de Kényans sont venus ouvertement exprimer leurs revendications auprès d'eux, parfois avec une certaine violence, sur des problèmes d'une grande diversité.

La création du comité constitutionnel zambien dirigé par Patrick Mvunga, professeur de droit et proche du pouvoir, a eu pour objectif la consultation du peuple, tout comme la commission Saitoti, mais dans une perspective plus spécifique. Kenneth Kaunda annonce sa formation presque simultanément avec la proclamation du multipartisme. L'introduction de celui-ci nécessitant une réforme de la Constitution, le président zambien désirait recueillir les propositions des citoyens quant aux réformes à adopter. L'intervention de la médiation populaire n'est pourtant que tardive au regard des troubles violents qui secouèrent la Zambie au cours de l'été 1990 (27), le gouvernement préférant s'engager dans une démocratisation par le haut grâce à un dialogue direct avec les forces opposantes. Cette structure d'écoute n'a pas représenté une construction dilatoire destinée à contrôler les mécontentements mais plutôt une tentative de canalisation *a posteriori* de revendications déjà en partie satisfaites par l'introduction du multipartisme. Aussi, les déclarations des Zambiens recueillies d'octobre 1990 à janvier 1991 sur tout le territoire ont été beaucoup moins dispersées que celles des Kényans, et sont restées pour la plupart centrées sur la formulation de propositions destinées à améliorer les règles politiques.

Force est de constater que pas plus au Kenya qu'en Zambie les conclusions des rapports n'ont tenu compte des aspirations populaires. Surtout, l'interprétation finale qu'ont donné les deux chefs d'État des résultats de ces auditions les a fait rebondir sur les terrains du sacré et de la ruse. Daniel arap Moi et Kenneth Kaunda se sont largement réapproprié le bénéfice escompté de ces auditions, en insistant sur leur caractère libre et ouvert, témoignage de leur propre ouverture d'esprit. Par la manipulation des énoncés publics, ils s'autorisent une légitimité suprapolitique, s'érigent en autorité morale habilitée à parler du bien et du mal, par la césure

(26) Voir D.-C. Martin, « Le multipartisme, pour quoi faire ? Les limites du débat politique : Kenya, Ouganda, Tanzanie, Zimbabwe », *Politique africaine*, 43, 1991, pp. 21-30.

(27) Des émeutes dites « de la faim » qui durèrent plus de deux jours éclatèrent à Lusaka sous l'impulsion des étudiants, en juin 1990, suite à l'annonce de la hausse de la farine de maïs.

qu'ils réalisent entre ce qui est politiquement discutable et ce qui ne l'est pas. La substitution de l'instrument des auditions aux procédés traditionnels, bien que souvent inexistantes et surtout très différents, de recueil des avis populaires (intermédiaire de la police ou de dénonciateurs), s'est révélée comme une stratégie supplémentaire pour conserver le contrôle et mener un pilotage social au plus près des rapports de force, permettant de rendre le calcul politique moins aléatoire.

Les travaux de ces deux commissions gouvernementales ont néanmoins prouvé qu'une forte demande populaire existait. Il serait abusif de parler d'un langage cohérent de la revendication démocratique. Il faut plutôt parler d'innovations langagières qui repoussent les limites de l'espace politique, ce dernier étant considéré non pas uniquement centré autour de l'État ou à l'inverse autour de la société, mais bien comme le produit de l'action de l'ensemble des acteurs lesquels « *empruntent simultanément à la pluralité des genres discursifs, les entrelacent et inventent de la sorte les cultures originales de l'État* » (28). Cela signifie que cet espace est éminemment mouvant, ou plutôt que les éléments qui le composent sont fluctuants, en état de perpétuel changement. Pour preuve donc, les signes de résistance quotidienne aux symboliques élaborées par le pouvoir (dérision des slogans officiels, popularité de certaines chansons), cohabitant parfois mais rarement avec d'autres formes de leur mise en question (29) ont été largement dépassés. Maintenant, les probabilités pour que la contestation ne s'exprime plus hors système et ne soit plus travestie ou menée clandestinement apparaissent bien plus importantes. Les acteurs de la protestation ont affirmé un pouvoir d'emprise sur les représentations sociales, qui s'impose aux autorités politiques et qui les oblige soit à rechercher des parades sur des terrains inhabituels soit à réagir par la violence.

Jérôme Lafargue
CREPAO, Université de Pau

(28) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, p. 304.

(29) Formes qui se manifestent dans les circuits officiels : dans les partis, les syndi-

cats, les coopératives ou les congrégations religieuses. Voir à ce sujet D.-C. Martin, « Le politique en Afrique : pouvoir, compétition, invention », *Études*, 370, 5, 1989, pp. 593-602.