

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 langa-

ges 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.

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

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'*Église*. 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 un 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 ce destinée (10). Aussi, à côté de

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).

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) rem-

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 jette devant celui qu'elle considère désormais comme son

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

(25) Les auditions furent organisées dans

les villes suivantes : Nairobi, Nakuru, Eldoret, Kisumu, Kakamega, Nyeri, Embu.

offrir la possibilité de libérer officiellement leurs ressentiments. Ce défoulement 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 éparse, une

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.