

HERVÉ MAUPEU

MUNGIKI ET LES ÉLECTIONS

LES MUTATIONS POLITIQUES D'UN PROPHÉTISME KIKUYU

(KENYA)

MUNGIKI, MOUVEMENT RELIGIEUX ISSU DU PROPHÉTISME KIKUYU ET MILICE POLITIQUE CONNUE ET CRAINTE POUR LA VIOLENCE DE SES ACTIONS, EST APPARU SUR LA SCÈNE POLITIQUE KENYANE DANS LES ANNÉES 1990. IL A SU SÉDUIRE LES JEUNES KIKUYU EN JOUANT NOTAMMENT SUR LA MÉMOIRE DE LA RÉVOLTE MAU-MAU ET SUR L'ETHOS DU « VIGILANTISME ». CET ARTICLE MONTRE COMMENT SES TENTATIVES DE S'IMPOSER COMME UN ACTEUR POLITIQUE AUTONOME POUR LES ÉLECTIONS DE DÉCEMBRE 2002, DONT IL A FAIT LE CŒUR DE SON MESSAGE PROPHÉTIQUE, RISQUENT EN FAIT DE CONSACRER SON ABSORPTION PAR L'ÉLITE POLITIQUE EN PLACE.

Au Kenya, les milices politiques prospèrent depuis la fin des années 1980. Chaque élection générale voit l'apparition d'armées privées communément appelées « Jeshi » et fonctionnant au service d'un leader politique. En 1992, « Youth for Kanu'92 » a encadré les réunions politiques du parti au pouvoir¹. En 1997, la Kanu (Kenya African National Union) a utilisé essentiellement les services de Jeshi ya Mzee et, surtout, l'opposition a multiplié les milices. Rien qu'à Nairobi, on en comptait au moins trois. Bref, la sphère politique a tendance à cantonner les jeunes dans un rôle de gros bras.

Dans ce paysage, la situation de Mungiki tranche singulièrement. Tout d'abord, cette organisation cumule plusieurs activités. Outre celle, récente, de milice politique, elle remplit des fonctions de *vigilants* (gestion collective de la sécurité de certains quartiers), dirige des entreprises privées (notamment des

1. H. Maupeu, « Vie et mort d'un groupe de pression électoral : l'exemple de "Youth for Kanu'92" au Kenya (1992-1993) », in F. Grignon et H. Maupeu (dir.), *Annuaire de l'Afrique orientale 2000*, Paris, L'Harmattan, 2000.

fermes) et, surtout, elle constitue depuis une quinzaine d'années un mouvement religieux de type prophétique particulièrement influent dans la diaspora kikuyu de la Rift Valley et dans les villes de la Province Centrale. Mungiki en vient à incarner un véritable projet politique qui semble convaincre certaines catégories de jeunes. La secte aspire ainsi à devenir un acteur politique autonome. Elle prétend représenter les jeunes indépendamment des autres forces politiques.

À la veille des élections générales de 2002, Mungiki apparaît donc comme une alternative originale au service de la jeunesse kikuyu. Mais son positionnement politique ne s'est cristallisé que récemment. Afin de cerner la trajectoire politique de la secte, il semble nécessaire de retracer son histoire intellectuelle (comment sa conception du politique et de l'action politique a évolué) ainsi que l'histoire de sa politisation (comment elle s'est progressivement introduite sur la scène politique). Nous développerons ici l'idée que son idéologie s'est essentiellement constituée dans le cadre du nationalisme kikuyu. Mais Mungiki se heurte à un marché politique fortement institutionnalisé, offrant de fortes capacités d'assimilation des expressions de la société civile. Ainsi, dans sa recherche hégémonique, l'État kenyan est parvenu progressivement à euphémiser les originalités de son message.

Cette analyse nous conduira à nous positionner dans le débat qui fait rage dans l'historiographie kenyane du mouvement mau-mau, où deux écoles sont en train de s'opposer. Les « conservateurs » partent de l'hypothèse de travail selon laquelle « les mouvements politiques sont un simple produit de l'interaction entre des conditions sociales telles qu'elles sont directement vécues et une direction tactiquement experte », pour reprendre les termes de la critique que leur a adressée John Lonsdale²; cela les amène à privilégier la politique par le haut. Une autre école, essentiellement constituée d'anthropologues ou de tenants d'une histoire sociale, explore les modes de subjectivation politique que les différents groupes sociaux développent. Ses représentants soulignent les dimensions morales et intellectuelles du passé mau-mau et mettent ainsi au jour des débats dont on retrouve les échos contemporains dans l'action politique de Mungiki. Conciliant ces deux approches, nous examinerons les mutations de la doctrine politique de Mungiki à trois moments cruciaux de son histoire : lors de son apparition (début des années 1990), lors de son entrée sur la scène politique (peu après les élections générales de 1997) puis en 2002, à l'orée d'une élection générale qui doit assurer la succession du président Moi.

**L'APPARITION DE MUNGIKI (FIN DES ANNÉES 1980-
DÉBUT DES ANNÉES 1990)**

Quelle est la véritable nature du mouvement Mungiki ? Cette question a fait l'objet de nombreuses controverses. À l'origine, Mungiki apparaît comme un prophétisme construit contre les aînés défailants et contre l'État oppresseur. Mais, au fil de son histoire, l'interprétation de ces oppositions et les modes d'action qu'elles supposent ont fortement évolué. Le mouvement présente aujourd'hui trois caractères principaux : c'est un prophétisme constitué essentiellement de jeunes hommes et dont l'action politique se caractérise par une violence extrême symbolisée par le meurtre de plusieurs dizaines de Kamjesh (un gang contestant la mainmise de la secte sur les transports en commun dans l'est de Nairobi) en décembre 2001 et le massacre, toujours à Nairobi, d'une vingtaine de Talibans (un groupe de *vigilants* associés à un parti politique concurrent) en mars 2002. Comment les Mungiki se sont-ils progressivement militarisés ? On trouve des racines d'une telle évolution dans l'idéologie fondatrice du groupe même si, à l'époque, la conversion à la violence politique n'était pas inéluctable.

Les massacres ethniques de la Rift Valley comme évènements-traumatismes

Il existe de multiples récits d'origine de Mungiki ; néanmoins, la secte semble être apparue dans deux foyers de la Rift Valley, Molo étant l'un de ses lieux de propagation. Située dans les « Terres blanches » anciennement occupées par les colons britanniques, cette zone a attiré durant l'entre-deux-guerres de nombreux squatters kikuyu. Après l'indépendance, le régime Kenyatta a favorisé l'installation de nombreuses familles kikuyu pour calmer les frustrations occasionnées par la répression de la révolte mau-mau. Au début du ^{xx}e siècle, ces terres étaient occupées par des populations apparentées actuellement aux Kalenjin. Dans les années 1960, le leader politique kalenjin Daniel arap Moi a accepté l'arrivée massive des Kikuyu afin d'intégrer les sommets de l'État. Mais cette population kikuyu s'avérera une nuisance pour les gouvernants. Avec la reconnaissance du pluripartisme au début des années 1990, les Kikuyu rejoignent l'opposition et l'élite au pouvoir organise dans la Rift Valley de vastes nettoyages ethniques qui touchent prioritairement la diaspora

2. J. Lonsdale, « La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau », *Cahiers d'études africaines*, XXVII (3-4), 1987, p. 339.

kikuyu. Plusieurs centaines de personnes sont tuées et près de 200 000 Kenyans deviennent des réfugiés intérieurs³. Molo se situe au cœur de ces dynamiques. En bons fonctionnalistes, les fondateurs de la secte racontent qu'ils ont essayé de trouver une réponse à leur impuissance face à un État policier mais également face à l'élite kikuyu qui les a laissés tomber. Vision un peu rapide qui oublie qu'à l'époque ces jeunes ont intégré dans leur panthéon la figure charismatique de K. Matiba, le challenger de Daniel arap Moi lors des premières élections multipartisanes en 1992. Mieux que tout autre, Matiba était parvenu à séduire les cadets sociaux en ancrant son message dans une version populiste et pro-jeune du nationalisme kikuyu, à l'aide d'épigones comme le fameux chanteur J. Kamaru. Son échec électoral de 1992 a certainement contribué à radicaliser les messages de Mungiki à la fin des années 1990. Cela ne conduira pas la secte à rejeter le principe de la procédure électorale, mais nous verrons qu'elle lui assigne un sens qui a peu de choses à voir avec la théorie démocratique libérale.

Un second pôle de développement de Mungiki se situe à Laikipia, une zone semi-désertique de la Rift Valley. Le fondateur officiel de la secte, Kamunya Njoroge wa Muiruri, a développé sa ferme dans la Location de Gitwamba (Division de Ng'arua), et cette exploitation reste l'un des foyers principaux du groupe. Les Kikuyu ont occupé massivement la région de Laikipia depuis la fin des années 1960. L'ethos de cette communauté a été exploré en détail par Y. Droz⁴ qui, mieux que tout autre, aide à comprendre le contexte dans lequel la secte s'est développée. L'idéal de réussite kikuyu pousse de nombreux individus à migrer afin de créer ailleurs une ferme qui serve de base à l'éclosion d'un lignage. Ce modèle se heurte de nos jours à une situation de pénurie de terres disponibles. Dès lors, depuis une trentaine d'années, les Kikuyu avides de réussite cherchent à conquérir des terres de moins en moins adaptées à leurs types de production agricole. Or, Laikipia est une zone particulièrement peu propice à leur forme d'économie. Dès lors, les familles de migrants s'y entêtent et survivent en ranimant des liens avec leurs familles d'origine restées dans la Province Centrale, et en espérant des miracles qu'un climat difficile car irrégulier peut laisser périodiquement espérer. Y. Droz souligne la quête de parousie qui pousse ces migrants à investir en grand nombre les Églises pentecôtistes. Mungiki incarne également ce nécessaire espoir de parousie, mais la secte ne recrute pas dans les mêmes catégories sociales. Alors que le pentecôtisme séduit les exploitants agricoles et en particulier les femmes, Mungiki vise plutôt les jeunes plus ou moins intégrés dans le système productif. Au début des années 1990, les deux organisations ne sont pas en concurrence. Elles participent encore, l'une sur le mode chrétien, l'autre sur le mode néo-traditionnel, du même complexe millénariste kikuyu cerné par Y. Droz et qui

lui fait dire « à défaut de pouvoir s'inscrire dans le territoire foncier, ou de s'effectuer au moyen d'une réalisation professionnelle ou politique, l'accomplissement de soi passe aujourd'hui fréquemment par l'adhésion à un nouveau mouvement religieux, dans l'espoir d'être récompensé lors du millenium, ou, pour les plus audacieux, par la fondation d'une église⁵ ». Mais Mungiki développera progressivement une opposition structurelle avec les pentecôtismes qui s'exprimera violemment à la fin des années 1990.

Mungiki apparaît dans plusieurs foyers de la diaspora kikuyu de la Rift Valley au moment où cette communauté voit son organisation sociale violemment affectée par les nettoyages ethniques de la région de Molo et par les vols de bétail (*cattle rustling*) perpétrés par les populations pastorales de Laikipia. À l'époque, ce prophétisme ne se différencie guère de celui des Akorino, le principal prophétisme kikuyu. Il est peu politisé et n'a pas encore développé les thèmes antichrétiens, pro-circoncision et antigouvernementaux qui feront ultérieurement sa marque de fabrique. Il semblerait que cette mutation se soit amorcée à partir du développement de liens avec un autre prophétisme kikuyu, *The Tent of the Living God*. Dans une interview accordée à la sociologue Grace Nyatugah Wamue⁶, Ngonya wa Gakonya, le fondateur de TTLG, présente Mungiki comme un schisme de sa secte. Auprès des journalistes du *People*, il se montre amer : « *They are my prodigal sons but went astray without having got the gist of the cultural teachings I had to offer as their spiritual leader*⁷. » Il est vraisemblable qu'au milieu des années 1990 les leaders de Mungiki aient ressenti le besoin d'impliquer leur mouvement religieux dans la vie politique. Ils se seraient donc rapprochés de TTLG, alors le seul prophétisme kikuyu engagé en politique. Mais, à l'approche des élections de 1997, Gakonya a flirté avec la Kanu sans que cela ne rapporte de dividendes clairs ; Mungiki a lâché le vieux prophète et pris son autonomie.

C'est au milieu des années 1990 que l'élite de Mungiki commence à forger l'imaginaire politique du Mbari ya Iregi, le « lignage des jeunes gens en colère », comme ils aiment à s'appeler. Ceux-ci se situent dans une certaine continuité de la révolte mau-mau, qu'ils s'emploient constamment à définir et à redéfinir au gré des événements.

3. H. Maupeu, « État kenyan et conflits ethniques dans la Rift Valley (1991-1993) », *Studia Africana* (Barcelone), mars 1994, pp. 37-46.

4. Y. Droz, *Migrations kikuyus : des pratiques sociales à l'imaginaire*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1999.

5. Y. Droz, « Les formes du millénarisme en pays kikuyu », in J.-L. Groaters (dir.), *Mouvements millénaristes en Afrique et dans la diaspora*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 2001.

6. G. N. Wamue, « Revisiting our indigenous shrines through Mungiki », *African Affairs*, n° 100, 2001, pp. 405-428.

7. *The People*, 23 mai 1999.

La réactivation de la mémoire mau-mau

À chacune de ses mutations, Mungiki trouve dans la référence mau-mau des ressources renouvelées. Dès sa création, la secte s'inscrit dans cette filiation. Son élite est issue du milieu des anciens combattants mau-mau : son fondateur prétend avoir participé aux combats des années 1950 et le porte-parole du mouvement est le petit-fils d'un célèbre général mau-mau. De plus, la direction de Mungiki consulte régulièrement d'anciens Mau-Mau. Mais la secte ne capte qu'une parcelle de la légitimité mau-mau, qui apparaît de nos jours comme un héritage ambiguë et protéiforme ; d'autant plus que, depuis l'indépendance, la plupart des associations d'anciens combattants sont devenues légitimistes et sont utilisées par la Kanu pour diviser le vote kikuyu. Ainsi, les administrations ont l'habitude de faciliter les démarches de ces organisations, délivrant automatiquement des permis pour leurs meetings. En octobre 2001, The Mau Mau War Veterans n'ont eu aucun problème pour faire enregistrer un nouveau parti, apparemment très prospère. Dès lors, les relations entre ces associations et Mungiki ne sont guère chaleureuses. En août 2000, la secte s'est vu interdire l'accès au Ruring'u Stadium (Nyeri) à l'occasion du 50^e anniversaire mau-mau. Certains jeunes militants ont été arrêtés et torturés. Les associations d'anciens combattants craignent d'autant plus l'habileté médiatique de Mungiki qu'elles souffrent d'un manque de crédibilité lié à la corruption et aux scandales qui les minent.

Même si Mungiki est rejeté par certaines organisations d'anciens combattants, la secte incarne une part de l'héritage mau-mau. En effet, le mouvement des années 1950 représentait sur le plan religieux un prophétisme qui sert aujourd'hui de référence à l'ensemble de la nébuleuse prophétique kikuyu. Par ailleurs, les Mau-Mau avaient recruté dans la masse des *ahoi* (locataires/dépendants) qui, depuis les années 1930, perdaient progressivement leurs droits sur la terre, les chefs de lignage (*mûthamaki*) ayant enregistré les terres à leur nom et évincé de ce qui était devenu « leur » propriété la plupart des dépendants. Les squatters et le prolétariat urbain avaient également rejoint les rangs de Mau-Mau, autant de personnes qui n'avaient plus accès à la terre (source d'accomplissement de soi) ni aux femmes, faute d'argent pour payer les compensations matrimoniales qui ne cessaient d'augmenter durant cette période. Mau-Mau incarne donc également la révolte des cadets sociaux contre des aînés qui refusent de partager la richesse et repoussent indéfiniment l'installation des jeunes.

En ce sens, Mau-Mau apparaît dans la légende nationaliste kikuyu comme la guerre des jeunes et des laissés-pour-compte qui rejettent la religion des colonisés et retournent à la tradition pour exiger par les armes ce qui leur est dû. Mungiki a puisé dans le registre mau-mau des éléments différents selon

les modalités de son engagement en politique. Dès ses débuts, la secte a trouvé dans la vie du maquis un modèle d'organisation sociale et de gestion du quotidien. Dans les communautés Mungiki, les rapports hommes/femmes, les relations hiérarchiques comme l'établissement des normes s'inspirent des traditions ranimées par les combattants mau-mau. Surtout, les Mungiki suivent les leçons de ces derniers quand il s'agit de s'adapter à la clandestinité. Tout comme Mau-Mau, Mungiki n'est pas un mouvement homogène. Les leaders de la secte ont le monopole de la communication avec les médias, ce qui leur permet de présenter une unité largement fictive du prophétisme. En fait, Mungiki est une vague fédération de communautés largement autonomes. Il existe ainsi un clivage fort entre les Mungiki des champs, essentiellement concentrés dans la Rift Valley, et les Mungiki des villes qui prospèrent dans les bidonvilles des cités kikuyu. Là encore, l'histoire mau-mau semble se reproduire. Certaines cérémonies comme les baptêmes publics permettent de réunir ponctuellement plusieurs groupes. De plus, certaines fermes servent de camps d'entraînement à la guérilla. On y apprend notamment à bricoler les armes. À beaucoup d'égards, les Mungiki se veulent les continuateurs fidèles de la révolution mau-mau. Nous verrons qu'avec la politisation et la militarisation consécutive de Mungiki, la secte utilise également le référent mau-mau dans la définition de son idéologie et de sa stratégie.

LA POLITISATION ALÉATOIRE DE MUNGIKI

(APRÈS LES ÉLECTIONS GÉNÉRALES DE 1997)

Mungiki apparaît au sein d'une diaspora kikuyu traumatisée par les nettoyages ethniques de la Rift Valley. Une certaine jeunesse trouve dans ce prophétisme des explications et des modalités de sortie à la crise. Mais l'imaginaire politique ainsi créé n'induit pas nécessairement un passage à l'action violente, même si les Mungiki y sont préparés. En l'occurrence, le débordement du champ religieux, de plus en plus autonome pour entrer explicitement en politique, est largement forcé par les persécutions policières. Les forces de l'ordre se livrent à une prophétie autoréalisante dans la mesure où le mouvement s'est alors explicitement politisé.

La persécution étatique comme déclencheur de la militarisation de Mungiki

Les persécutions contre Mungiki commencent dès le milieu des années 1990, mais elles restent alors seulement cantonnées à quelques villes. Peu après les élections générales de 1997, la secte est systématiquement poursuivie et ses fidèles torturés.

• *La riposte violente des Kikuyu à la seconde vague de nettoyages ethniques de la Rift Valley (1997)*

Nous avons vu que la circonscription de Molo constitue une zone tampon, objet de disputes récurrentes entre Kikuyu, Kalenjin et Ndorobo. En 1997, lors des secondes élections multipartisanes, Molo est l'un des sièges que la Kanu entend remporter. Le parti au pouvoir a débauché le parlementaire local, qui appartient au FORD-A (Forum for the Restoration of Democracy-Asili); le chef de l'État lui-même visite en sa compagnie les différentes localités de la circonscription afin de prêcher la réconciliation. Ces manœuvres se révèlent infructueuses : les citoyens renvoient Njenga Mungai et élisent à sa place Kihika Kimani, du Democratic Party⁸. Kimani s'est fait connaître dans les années 1970 comme le leader de la plus importante société d'achat de la GEMA, l'élite kikuyu proche de J. Kenyatta et résolument hostile au vice-président de l'époque, Daniel arap Moi. Arrivé aux sommets de l'État, Moi éliminera la GEMA et Kimani se retrouvera en prison, accusé de détournements de fonds.

Kimani est un politicien populiste auquel de nombreux Kikuyu de la région doivent leur lopin de terre. Son nouveau succès électoral est à l'origine d'une vendetta conduite par certains politiciens kalenjin. Peu après le scrutin, sa ferme est envahie par des squatters et des bandes de jeunes attaquent des familles kikuyu de la région de Njoro. Or, cette fois, les Kikuyu réagissent immédiatement et très violemment. Sur les 70 morts recensés, près de la moitié sont des Kalenjin. Cette stratégie d'autodéfense met rapidement fin aux attaques. La riposte violente face aux agressions néo-étatiques a été perçue comme un succès par les Kikuyu, et cela a infléchi leur perception d'une action politique efficace. Après cinq années de désespoir où ils s'étaient sentis lâchés par tout le monde, le recours à la violence leur donne l'impression de reprendre leur avenir en main. À cet égard, la politisation progressive de Mungiki exprime le changement d'état d'esprit de la diaspora kikuyu tout autant que les particularismes de l'imaginaire politique de Mungiki. Parce que la secte incarne un prophétisme kikuyu orthodoxe, elle se connecte facilement aux différentes versions plus ou moins radicales d'un nationalisme kikuyu particulièrement vivace. Mungiki réussit ainsi à promouvoir une idée de la justice sociale et de la responsabilité politique : le mouvement veut faire reconnaître la valeur-travail investie dans les fermes kikuyu, ce qui rend les expulsions intolérables. Il propose le juste respect d'un contrat social qui voudrait que l'État laisse les entrepreneurs kikuyu s'exprimer en fonction de leur talent. En situation de persécution, le recours à la violence politique est légitime, mais elle doit suivre un certain code moral. À la violence ensauvagée des nettoyages ethniques, à l'animalisation des Kikuyu dans les discours des gouvernants⁹, Mungiki

répond par une conception « civilisée » de la violence. Tant dans ses discours que dans ses pratiques meurtrières, Mungiki s'efforce de ritualiser ses massacres. Ainsi, en mars 2002, des membres du mouvement ont tué à Kariobangi (est de Nairobi) une vingtaine de *vigilants* Luo, et les ont émasculés pour signifier qu'ils tuaient des non-circonsis. De même, les viols et les meurtres de femmes et d'enfants sont soigneusement évités. Mungiki développe l'idée que les pratiques violentes ne sont qu'un aspect de sa croisade de moralisation de la vie sociale kikuyu et plus globalement kenyane.

La diaspora kikuyu de la Rift Valley renonce dorénavant à sa passivité politique, et cette configuration nouvelle des conflits communautaires conduit les forces de l'ordre à s'intéresser aux organisations structurant les jeunes Kikuyu, et en particulier à Mungiki. Peu importe, pour les représentants de l'État, que Mungiki n'ait pas participé directement aux tensions. Il est pour eux évident que de jeunes fidèles ont été mêlés aux bagarres en tant que membres des familles agressées. La répression contre Mungiki a été d'autant plus rude que la police s'est trouvée confrontée, dans la ville de Nakuru, à des combats entre la jeunesse de la Kanu et celle du DP pour le contrôle des stations de bus, combats où les Mungiki étaient partie prenante.

- *Persécution policière et judiciaire des Mungiki*

Les brimades contre les Mungiki commencent au début des années 1990, mais elles se systématisent et sont mises en scène après les élections de 1997. En 1993, 44 personnes appartenant à Kayole Estate (Nairobi) sont emprisonnées. La même année, 61 membres de Mungiki sont poursuivis à Nakuru pour prise illégale de serment visant à organiser la résistance contre les Kalenjin. Là encore, ils seront relâchés pour preuves insuffisantes. La persécution judiciaire débute à la fin de l'année 1994, quand près de 60 personnes sont arrêtées dans le berceau même de Mungiki, à Laikipia. Ce procès est symptomatique de la nouvelle jurisprudence qui s'instaure à propos de Mungiki, et sert de modèle aux poursuites massives qui se multiplient dans la Province Centrale ainsi que dans la Rift Valley. Ces 63 individus sont accusés d'avoir administré illégalement des serments, d'appartenir à une organisation illégale et

8. C. Médard, *Territoires de l'ethnicité*, thèse de doctorat de géographie, Université Paris-I, 1999.

9. L'élite étatique diffuse alors l'idée d'un complot ourdi par la secte barbare des Mungiki. Cette figure de l'« ennemi intérieur » présente de nombreux avantages. Comme le remarque Alexandre Koyré, « l'existence de l'« ennemi intérieur » implique et indique la présence au sein de la Cité de groupes non-intégrés, non embrassés par le lien social ». Voir A. Koyré, *La Cinquième Colonne*, Paris, Éditions Allia, 1997, p. 15.

d'avoir participé à une assemblée non autorisée. À six reprises, leur demande de liberté conditionnelle est rejetée. Ils sont jugés en octobre 1995. L'arrêt de onze pages rejette les accusations de tentative de meurtre et de prise de serment et ne retient que l'inculpation pour appartenance à un groupe non reconnu et pour la participation à une assemblée illégale. Pour ces deux motifs, chaque inculpé est sanctionné de deux ans de prison plus neuf mois, des sanctions inhabituellement sévères à l'aune de la jurisprudence nationale. Cette décision attire l'attention des ONG des droits de l'homme qui vont soutenir et publier les procès des Mungiki durant les années 1990. À l'évidence, l'activisme de ces organisations a contribué à la politisation progressive des Mungiki, qui ont appris à se servir habilement des médias.

Après les élections de 1997, le président Moi lance une série d'attaques personnelles contre Mungiki qu'il intègre dans une campagne de lutte contre le satanisme. Comme après chaque scrutin, de vastes rumeurs accusent le président de se livrer à des cultes sataniques. Ainsi, en 1998, de nombreux Kenyans murmurent que, lors de son investiture, il a prêté serment sur une bible rouge dédiée au culte satanique. Le chef de l'État riposte alors en se présentant comme le grand exorciste de la nation. Les services de presse de la présidence ressortent le rapport officiel commandé en 1994 à l'évêque catholique Kirima sur le satanisme au Kenya. Le président Moi multiplie les interventions sur les dangers de ces cultes, qu'il associe de plus en plus souvent à Mungiki. Parallèlement, il reçoit à plusieurs reprises des repentis de ce mouvement qu'il sermonne avant de leur accorder son pardon. Le point d'orgue est atteint le 14 novembre 1998, lors d'une cérémonie à l'Afraha Stadium de Nakuru à laquelle assistent les ministres les plus importants, l'ensemble des parlementaires de la province ainsi que l'équipe municipale au complet. À cette occasion, le député de Molo, Kihiga Kimani, fait parader une cinquantaine de jeunes qui confessent leur appartenance à Mungiki et affirment avoir pris part à un serment visant à déstabiliser le régime¹⁰. Cette cérémonie où le fidèle bat sa coulpe rappelle bien sûr les messes fondamentalistes ou pentecôtistes où les confessions publiques précèdent le pardon divin accordé sous forme de miracles. Dans ce contexte, le président Moi, grand maître des cérémonies, joue le rôle de représentant de Dieu sur Terre en donnant une absolution toute chrétienne. Le lendemain, un représentant de Mungiki fait savoir que les jeunes gens exhibés à Nakuru n'appartenaient pas à son organisation et qu'ils avaient été recrutés par Kimani sur un vaste chantier de construction à Engashura. Cela n'empêche pas le président Moi de recevoir en avril 1999 de nouveaux repentis dans sa maison de Kabarak (Nakuru). Là encore, les confessions sont suivies d'un pardon assorti d'une condamnation du mouvement Mungiki jugé « *satanic and retrogressive*¹¹ ». Moi en profite pour faire allusion

à un épisode bien connu de la guerre mau-mau, le massacre de Kolloa en 1950, où des guérilleros se sont laissé tuer après avoir été convaincus par un prophète que les balles ne pourraient les atteindre. Le message est clair : les prophétismes s'inspirant de Mau-Mau sont voués à l'échec et n'ont aucun avenir.

Grâce à l'intervention du chef de l'État, Mungiki se trouve projeté sur le devant de la scène publique en même temps que la police multiplie ses efforts pour éradiquer la secte. Le mouvement s'emploie alors à contourner cette persécution en se cachant derrière les musulmans.

L'échec de la voie islamique (2000-2001)

Début septembre 2000, l'élite de Mungiki se convertit à la religion musulmane lors d'une grande cérémonie à la mosquée Sakina de Mombasa. Les Mungiki cherchent ainsi à intégrer une communauté respectée que les gouvernants ne peuvent impunément attaquer¹². Ce qui fait dire au porte-parole de la secte que « *the harassment of Mungiki members would now be seen as an insult to Muslims worldwide*¹³ ». Ils rejoignent néanmoins l'islam en tant que groupe particulier. Les leaders de Mungiki expliquent que « *Mungiki was going to assume the role of a fully-fledged Muslim movement like the Mujahiddin in Afghanistan*¹⁴ ». De plus, la secte ne renonce pas à son nom. Elle peut également continuer ses prières en plein air qui s'apparentent aux *Muhadhars* des musulmans.

Mais, pour que la stratégie des Mungiki fonctionne et que l'islam constitue une protection contre les persécutions de l'État, il faut que les musulmans les acceptent comme des leurs. Or, les réactions des musulmans sont significatives de leur extrême fragmentation et des divisions qui les agitent, notamment quand il s'agit d'aborder des questions politiques. Au niveau local, à Mombasa, cette conversion a provoqué la colère du député local, S. Nassir, qui supporte mal tout évènement se déroulant dans la mosquée sponsorisée par son ennemi intime, l'homme d'affaires Tahir Sheikh Said, couramment appelé TSS.

10. *Sunday Nation*, 15 novembre 1998, p. 28 ; *The Weekly Review*, 16 avril 1999, p. 12.

11. *The Herald*, 25 avril-1^{er} mai 1999.

12. La conversion des Mungiki n'est pas sans rappeler celle des nombreux Kikuyu de Nairobi au début des années 1950, quand le pouvoir colonial essayait de purger la ville des populations de la Province Centrale jugées trop proches de la guérilla mau-mau. À l'évidence, le mouvement mau-mau ne cesse d'inspirer la stratégie de Mungiki.

13. *The Daily Nation*, 3 septembre 2000.

14. *The People*, 4 septembre 2000.

Les imams répondent vertement à Nassir. Au niveau national, si de nombreux musulmans ont observé la conversion de Mungiki avec étonnement, ils considèrent souvent que ces jeunes sans religion ont ainsi sauvé leur âme. De fait, pour de nombreux milieux conservateurs, les Mungiki sont des sauvages et des enfants dont il faut contrôler la progression et l'éducation. De plus, les Mungiki sont proches de la tendance chiite de l'*Umma*, ce qui provoque la colère des sunnites¹⁵. Bref, les musulmans ont appréhendé les Mungiki avec suspicion, scepticisme et, souvent, un sentiment de supériorité que les jeunes convertis n'ont pas supporté longtemps.

Durant la fin de l'année 2000, les crises se sont succédé. Divers organismes musulmans ont trouvé à redire sur l'intervention d'une représentante Mungiki. Les mobilisations contre les cultes du Diable et contre les Églises pentecôtistes ont suscité les critiques du SUPKEM, l'organisation qui gère les relations entre l'État et les musulmans. Les Mungiki ont régulièrement participé aux manifestations de rue convoquées par les imams, mais ils ont attiré l'attention par leur comportement désordonné et violent. Finalement, les liens se sont progressivement distendus durant la première moitié de 2001, et les jeunes Kikuyu ont quitté pour la plupart les cours des mosquées. Il faut dire que la protection musulmane était devenue moins nécessaire, puisque l'élite de Mungiki avait négocié des alliances avec les leaders kikuyu de la Kanu, le parti au pouvoir.

LA PAROUSIE DES ÉLECTIONS GÉNÉRALES DE 2002

Au fil de sa politisation chaotique, Mungiki a progressivement situé les élections générales de 2002 au centre de sa prophétie. En s'appuyant sur ses multiples activités, le mouvement a réussi à rendre son approche convaincante auprès d'un certain public de jeunes Kikuyu. Mais, plus il intègre le jeu électoral, plus il se fragilise, les professionnels de la politique réussissant à déminer les aspects les plus radicaux de son message.

Les élections comme promesse prophétique

Mungiki développe une conception des élections qui doit se lire au regard des perceptions populaires des deux régimes politiques successifs de la post-indépendance. *A posteriori*, les Kikuyu se souviennent de l'ère Kenyatta comme d'un âge d'or où la prospérité de tous était assurée. Avec l'arrivée au pouvoir du président Moi en 1978, ils ont provisoirement perdu leur droit légitime à diriger et, surtout, ils ont subi toutes les avanies d'un pouvoir dictatorial. Leur purgatoire a commencé. Puis, après l'échec du candidat kikuyu aux élections de 1992, K. Matiba, un immense sentiment de culpabilité s'est emparé

de nombreux Kikuyu. Du moins, le thème de la culpabilité kikuyu a été décliné sous des formes diverses dans de nombreux discours locaux. Pourquoi leur leader, K. Matiba, n'a-t-il pas été élu ? La division de l'opposition, la tricherie électorale ne semblent pas des explications satisfaisantes. Le chanteur kikuyu le plus célèbre du xx^e siècle, J. Kamaru, a trouvé les mots exprimant les sentiments de nombreux Kikuyu. Dans des cassettes extrêmement populaires, il explique que les Kikuyu ont fauté et qu'ils sont collectivement responsables. Dieu les a punis. Ils doivent se repentir. Kamaru répond à cette crise en créant sa propre Église pentecôtiste et en organisant de vastes croisades. La voie pentecôtiste est explorée par de nombreux Kikuyu, en particulier par les femmes et les classes moyennes. Mungiki apporte pour sa part une autre réponse à la culpabilité kikuyu.

Pour le mouvement, en effet, les Kikuyu ne sont pas collectivement responsables d'une situation que seuls certains d'entre eux ont provoquée. Si les difficultés actuelles sont dues à l'action de l'État, la faute n'en incombe pas moins en premier lieu aux anciens qui ont abandonné les traditions kikuyu assurant l'unité et la force de la communauté. Du fait de leurs erreurs, les aînés doivent laisser la place aux jeunes. Le message et le militantisme des Mungiki s'articulent ainsi directement au champ politique électoral, puisque le scrutin de 2002, qui est au cœur de leur vision millénariste, doit amener ce qu'ils appellent l'« *itweka* », le changement de génération au pouvoir. Ce faisant, ils réactualisent un vieux concept qui avait disparu de la langue kikuyu et que l'on ne rencontrait plus guère que dans les écrits des anthropologues, où les Mungiki trouvent certains des éléments de leur idéologie.

L'anthropologie classique et en particulier les structuro-fonctionnalistes comme L. Leakey et J. Kenyatta leur ont appris que l'organisation politique kikuyu reposait sur un système générationnel. Avant l'arrivée des Britanniques, les Kikuyu s'organisaient en classes d'âge et en générations. L'essentiel du pouvoir était détenu par la génération des anciens, qui essayaient de reculer au maximum le moment où la génération des cadets prendrait en charge la gestion du pays. Néanmoins, tous les trente à cinquante ans, les aînés laissaient le pouvoir à la génération suivante au cours d'une cérémonie, l'*itweka*, qui se déroulait dans l'ensemble des régions habitées par les Kikuyu. Dans un télescopage des différentes époques de l'histoire kikuyu, les Mungiki sont en quête de ce que le J. Kenyatta des années 1930 appelait « *the spirit of*

15. P. M. Kagwanja, *Facing Mount Kenya or Facing Mecca ? The Mungiki, Ethnic Violence and the Politics of Moi Succession in Kenya, 1987-2002*, mimeo, KHRC, 2002.

*ituika*¹⁶ », afin de réaliser l'âge d'or que les Kikuyu avaient connu sous le J. Kenyatta des années 1960-1970. Dès lors, ils prennent le nom de « Mbari ya Iregi » (la famille des jeunes rebelles), du nom de la génération des Iregi qui, dans la mythologie kikuyu, ont mis fin à la tyrannie de la monarchie et institué l'*itweka*, « évènement fondateur de la démocratie kikuyu qui repose sur la rotation pacifique du pouvoir¹⁷ » au travers d'une « révolution constitutionnelle¹⁸ ». Les Mungiki retrouvent donc de puissants symboles de dénonciation des dérives de l'État. Ils se présentent ainsi comme la génération montante qui prépare activement le changement d'époque. Dans le contexte moderne, l'*itwika* se réalisera durant le scrutin de l'an 2002, l'image est d'autant plus convaincante que ces élections doivent assurer la succession du président Moi. Mais la rhétorique de l'*itwika* implique des contraintes, car l'*itweka* n'est pas un coup d'État. Il faut se concilier les aînés, les payer afin qu'ils livrent leurs secrets. La communauté se reforme par l'unité de tous les groupes. De plus, les anciens concèdent le pouvoir aux plus méritants, aux plus prospères de la génération qui suit. En ce sens, ce sont les autres activités sociales des Mungiki qui en font les héritiers légitimes des hommes au pouvoir.

L'économie morale du « vigilantisme »

Durant les années 1990, les jeunes de Mungiki ont multiplié leurs activités, cherchant à moderniser la figure néotraditionnelle du guerrier qui, selon eux, est toujours opérationnelle. Ils défendent en effet l'idée que le guerrier est le vecteur de la moralisation de la société, en particulier en période de crise, et tentent ainsi de contourner la situation de dépendance habituelle des jeunes afin de devenir des acteurs à part entière du jeu social. Or, la métaphore du guerrier reste relativement forte dans les représentations sociales des Kikuyu, et globalement des peuples kenyans. S'il existe de nos jours de multiples incarnations de cette figure, la plus littérale est incontestablement celle des *vigilants*, et en particulier des *vigilants* en situation urbaine.

Mungiki est impliqué dans de multiples activités de sécurité (ou d'insécurité, selon le point de vue où l'on se place). La secte assure depuis la fin des années 1990 des missions occasionnelles auprès d'hommes politiques kikuyu de diverses tendances. Ancien leader mau-mau et ancien ministre des Affaires locales, K. Kamotho est l'un des *big men* qui a le plus précocement engagé les Mungiki afin d'assurer la sécurité de ses meetings, mais également pour des coups de force particuliers. En août 2000, des Mungiki ont incendié une effigie d'Uhuru Kenyatta devant le mausolée de son père jouxtant les bâtiments du Parlement. Ils ont pris le temps de bombarder la façade du poste de police voisin avec des œufs pourris et des tomates, sans que les forces de l'ordre ne réagissent. À Nairobi, personne n'ignorait l'identité du ministre qui avait

demandé aux forces de l'ordre de rester dans leur caserne. Kamotho était depuis dix ans le représentant des Kikuyu au gouvernement. Or, il constatait la marginalisation progressive de son patron, le vice-président Saitoti, ainsi que la promotion par le président Moi d'un jeune politicien richissime, Uhuru Kenyatta. Kamotho avait raison de craindre Kenyatta junior puisque ce dernier lui succédera en décembre 2001 à son portefeuille de ministre.

Les milices des hommes politiques sont particulièrement nombreuses. Lors du scrutin de 1997, au moins trois d'entre elles se faisaient concurrence à Nairobi. Pour les élections législatives à venir, tous les candidats dans les circonscriptions de la capitale ont d'ores et déjà annoncé qu'ils se dotaient de *Jeshi* (armée). Bien entendu, ces groupes de jeunes sont appelés à s'affronter plus ou moins violemment. Les Mungiki se sont jusqu'à présent essentiellement heurtés aux Kamjesh, faisant entre octobre 2001 et février 2002 une vingtaine de morts dans le quartier de Dandora. Les Kamjesh sont liés au député de la circonscription voisine, David Mwenje, qui les avait engagés en 1997 afin de se défendre contre *Jeshi wa Mzee* (la milice de la Kanu). En contrepartie, ils auraient obtenu un site de nettoyage des *matatu* (minibus) du quartier¹⁹. Certains ont interprété les tueries de Dandora comme un banc d'essai commandité par Mwenje afin de tester les forces de Mungiki dans la capitale. Il semble que ces affrontements soient en réalité liés au contrôle des lignes de *matatu*, domaine dans lequel quasiment toutes les milices sont impliquées. Depuis la fin des années 1990, Mungiki assure la sécurité et reçoit de l'argent de la part de tous les *matatu* circulant sur les lignes de Dandora. La secte contrôle également la route de Thika. Elle entretient ainsi des liens privilégiés avec plusieurs hauts fonctionnaires de la police qui possèdent un grand nombre de minibus dans le quartier. Elle est donc régulièrement informée des opérations de police prévues, d'autant que Mwenje, qui assiste en tant que député aux réunions sur la sécurité du City Council ou de la police étatique, a fait connaître à plusieurs reprises les résultats de ces meetings. Avant tout, cette activité assure des revenus réguliers et probablement importants à l'organisation. De plus, elle

16. J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, Londres, Martin Secker & Warburg, 1938, p. 196.

17. J. Lonsdale, « The prayers of Waiyaki. Political uses of the kikuyu past », in D. M. Anderson et D. H. Johnson (eds), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*, Londres, James Currey, 1995, p. 276.

18. J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, op. cit., p. 186.

19. Communication personnelle de Deyssi Rodriguez Torres, pour qui les Kamjesh sont essentiellement constitués des enfants de la rue qu'elle a étudiés dans les années 1990. Voir notamment D. Rodriguez-Torres, « Entre informel et illégal. Survivre à Nairobi », *Politique africaine*, n° 70, juin 1998.

emploie un grand nombre de fidèles de Mungiki dans l'est de la capitale. Depuis 2001, la secte a acheté ses propres *matatu*, qu'elle exploite dans l'ouest du pays. Dans cette nouvelle activité, elle se heurte à l'hostilité des concurrents car elle casse les prix.

Le travail des Mungiki dans le domaine des *matatu* les a rendus particulièrement populaires. En effet, durant les années 1980, les consommateurs se plaignaient des vols et de la violence des jeunes faisant payer les tickets. L'augmentation du prix des transports aux heures de pointe irrite également les Nairobiens. Dans ce contexte, la mainmise de Mungiki sur certaines lignes a été vécue comme une entreprise de moralisation d'un secteur qui semblait dépourvu de régulation. La secte impose en effet une sécurité, un respect du client, et en particulier des femmes, qui sont particulièrement appréciés.

Mungiki n'a pas seulement investi le secteur des transports. Dans l'est de la capitale, le groupe se met au service des propriétaires qui ont régulièrement besoin de gros bras pour assurer le bon fonctionnement de leurs bâtiments. Mungiki procure donc des occupations somme toute valorisantes à un grand nombre de jeunes qui ont peu de chance de trouver ailleurs des emplois. Mais cette explication purement économique et matérialiste explique mal la popularité de la secte dans certains milieux. Mungiki offre plus que des emplois. Du moins, les jeunes rejoignent la secte en vertu d'un calcul qui n'est pas seulement économique ; ils ont une perception plus complexe de leur intérêt. Leur stratégie est largement conditionnée par l'extrême vulnérabilité des adolescents et des jeunes adultes dans les quartiers est de Nairobi, où ces derniers sont en effet la cible quasiment exclusive de la justice expéditive (*mob justice*). Ces attaques visent moins les voleurs (il est toujours difficile de prendre quelqu'un sur le fait) que les personnes soupçonnées de vols. Or, le soupçon pèse toujours sur les jeunes, mal acceptés dans des quartiers où leur intégration massive est quasiment impossible. La plupart des foyers sont constitués de familles monoparentales. Les mères parviennent à s'intégrer à travers les réseaux d'associations, et en particulier des groupes d'entraide qui les aident à améliorer leurs revenus quotidiens. En revanche, les jeunes ne bénéficient pas de ce maillage de contacts. Ils ne peuvent pas non plus s'appuyer sur une famille étendue qui n'existe que très rarement dans les bidonvilles de la capitale. Cet isolement est d'autant plus important que de nombreux jeunes sont récemment arrivés en ville. Une enquête démographique récente montre qu'aujourd'hui encore près des deux tiers des Nairobiens sont issus du milieu rural. Ils arrivent en général dans la capitale entre 17 et 23 ans²⁰. Bien sûr, ils ont des points de chute, le plus souvent des membres des associations de leur village. Mais ces liens sont rarement suffisants pour éviter le soupçon. Dès lors, les jeunes perçoivent vite la nécessité de rejoindre les rangs d'un

groupe de pairs capable de les protéger. À cet égard, Mungiki offre un appréciable espace sécurisé de relations sociales. En tant que *vigilants*, les fidèles sont au service des notables du quartier et, ainsi, immédiatement intégrés, dans une position relativement claire pour tous les habitants du voisinage.

Il est possible de lire certaines mobilisations de Mungiki au regard de ces tactiques d'intégration des membres de la secte. En effet, celle-ci présente un répertoire d'actions très varié. Durant l'automne 2000, le groupe a multiplié des manifestations contre le culte satanique. À plusieurs reprises, les Mungiki ont défilé dans le quartier de Milimani et menacé d'incendier le temple des francs-maçons, couramment accusés au Kenya de se livrer à des rites diaboliques. Ces prises de position se sont déroulées dans un contexte de panique grave dans les quartiers populaires de la ville. Vers la fin de l'été, plusieurs enfants ont été torturés et assassinés. De plus, des morceaux de cadavres ont été régulièrement retrouvés dans les fossés. Cette situation a provoqué une multiplication des accusations sorcellaires. Comme souvent, les victimes en furent les personnes âgées. Un grand-père raccompagnant sa petite-fille chez elle a ainsi été tué par une foule déchaînée.

Les travaux de Suzette Heald, qui a profondément renouvelé l'anthropologie de la violence, aident à comprendre pourquoi Mungiki s'est impliqué dans ce psychodrame de l'automne 2000 à Nairobi. Mieux que tout autre, elle montre les liens étroits existant dans l'ethos Gisu (la communauté ethnique qu'elle étudie en Ouganda) entre le vol et la sorcellerie. Elle considère notamment les deux types d'accusations comme « *the idiom for placing the individual outside the limits of customary law and familial obligations*²¹ ». Cela n'est pas un hasard si les deux délits sont frappés de la même sanction : la mort. Même si ces accusations ne sont pas similaires ni synonymes, elles relèvent d'un même mode de réponse sociale à une déviance. Or, cette sensibilité à une faible intégration sociale semble d'autant plus forte à Nairobi que les Nairobiens ont l'impression d'être de plus en plus agressés par les voleurs comme par la sorcellerie. Ce sentiment d'insécurité touche toutes les catégories sociales, mais avant tout les habitants des bidonvilles. Dès lors, en se mobilisant contre le culte satanique, les fidèles de Mungiki se prémunissent contre les accusations. Ils restent à distance de cette zone à risque où les accusations les plus variées

20. Communication personnelle de Philippe Bocquier qui a mené avec le Département des études démographiques de l'université de Nairobi une vaste enquête dont les résultats vont être publiés en 2002 et 2003.

21. S. Heald, *Manhood and Morality*, Londres, Routledge, 1999, p. 73.

pleuvent d'autant que Mungiki, en tant que prophétisme, a toutes les créances pour contrer les attaques sorcellaires. Bref, l'efficacité performatrice de ces mobilisations tient à l'identité multiple de Mungiki. Les Mungiki peuvent accuser les francs-maçons car leur institution, comme les Églises pentecôtistes, s'est spécialisée dans la lutte contre la sorcellerie. De plus, leur menace d'incendier le temple est prise au sérieux car ce sont des *vigilants* habitués à recourir à la violence.

Mungiki tient solidement de fortes cohortes de jeunes Kikuyu plus ou moins désœuvrés, mais ce constat ne doit pas masquer la forte différenciation sociale qui traverse la secte. L'éthos égalitaire du groupe n'empêche pas l'existence de différences sociales et hiérarchiques marquées. Ainsi, à Nairobi, les enfants des propriétaires constituent une élite au sein de la secte. Ils sont souvent à l'origine des mobilisations du mouvement. De plus, les candidats aux élections locales présentés par Mungiki sont tous issus de ce milieu. Enfin, l'organisation des différentes communautés Mungiki fragilise sa capacité politique.

L'ÉCHEC DE L'AUTONOMISATION POLITIQUE DE MUNGIKI

Pendant des années, Mungiki a fait croire à son autonomie politique. Enfin une organisation qui aspirait à faire des jeunes des acteurs politiques qui ne soient pas cantonnés dans un rôle de miliciens. Mais, pour participer au jeu électoral, il faut intégrer le système partisan. Il convient alors de démontrer sa représentativité et d'accepter le mode de fonctionnement du milieu politique. Or, la capacité de mobilisation de Mungiki semble finalement plus modeste que ne l'espéraient certains parrains politiques. Et, en rejoignant la Kanu, le radicalisme des messages politiques de la secte s'évante sérieusement.

Recherche désespérément parti politique

Au début de l'année 2002, Mungiki a lancé sa campagne électorale. Le porte-parole du groupe, Ndura Waruinge, a annoncé sa candidature dans sa région d'origine, Molo. Le fils du fondateur de la secte, Maina Kamunya Njenga, souhaite pour sa part remporter le siège de Laikipia ouest où se situe la ferme principale du groupe. La secte a également fait savoir qu'elle présenterait des candidats de poids dans deux circonscriptions de Nairobi. Encore faut-il qu'ils reçoivent l'investiture d'un parti politique.

Mungiki a longtemps entretenu un flou artistique sur sa véritable affiliation. Durant le second semestre 2001, la secte était associée à un groupuscule du nom de « Sisi kwa Sisi ». Le mouvement a semblé attirer certains seconds couteaux de la politique comme l'ancien secrétaire général de Safina, Mwandawiro

Mghanga, et le secrétaire pour l'organisation du Social Democratic Party, Oliver Seki. Mais, en 2002, Sisi kwa Sisi paraît avoir disparu. Dès lors, Mungiki a reporté ses espoirs sur le parti de Kenneth Matiba, Saba Saba Asili. Début avril, cette organisation politique a procédé à l'élection de ses délégués nationaux. Un représentant de Mungiki a été élu. La secte semble avoir trouvé un parti de rattachement, sauf que Saba Saba Asili n'est pas officiellement enregistré et qu'il ne peut donc pas présenter de candidats. De plus, il est difficile de prévoir si Matiba a réellement l'intention de participer aux prochaines élections. En 1992, il était arrivé deuxième après Moi, et les candidats de son parti avaient remporté la majorité des sièges kikuyu. En 1997 cependant, il ne s'était pas présenté aux élections et n'avait investi aucun candidat. En 2002, il ne semble plus dans l'opposition. Son groupe hôtelier ainsi que son journal, *The People*, ont connu des difficultés financières ; son empire économique aurait été sauvé par une intervention du pouvoir. Dès lors, Mungiki se trouve contraint de flirter de plus en plus clairement avec la Kanu, ce qui tend à brouiller les messages d'une organisation qui s'est toujours dite radicalement opposée au régime en place.

Le facteur Uhuru

Mungiki a rejoint de fait la Kanu en soutenant la candidature à la présidence d'Uhuru Kenyatta. La secte capitalise sur le mythe Kenyatta, ce qui n'est pas sans danger pour un mouvement qui a longtemps prétendu incarner les rêves des « petits ». En soutenant la dynastie Kenyatta, elle joue sur le thème ambiguë de la royauté dans la théorie politique kikuyu. Ainsi que le précise J. Lonsdale, « cela a quelque chose à voir avec la combinaison de fascination et de répulsion avec laquelle les Kikuyu, peuple sans État au sens classique, envisageait l'idée de monarchie. La monarchie symbolisait la tyrannie, mais contenait peut-être aussi la promesse d'un système politique reposant sur la responsabilité [...]. La monarchie semble aussi structurellement nécessaire à un mythe de l'unité nationale kikuyu qui puisse en même temps satisfaire toute la diversité locale du pays kikuyu. Les Kikuyu paraissent avoir repris très vite à leur compte ce qu'on appelle souvent un mythe paysan de légitimité royale mais qui concerne seulement les paysans soumis à des rois²² ». Bref, la conversion à la « monarchie » Kenyatta ne relève pas seulement du pragmatisme, même si, dans l'esprit de nombreux Kikuyu, Uhuru incarne l'espoir de reconquête du pouvoir. En s'attachant au rejeton Kenyatta, Mungiki ne soutient pas seulement un ploutocrate, il opte également pour un régime de responsabilité jugé nécessaire après un quart de siècle de gabegie. Ce faisant, il renonce à une vision

22. J. Lonsdale, « La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau », art. cit., p. 348.

égalitariste de la démocratie. On passe ainsi d'une démocratie sociale à une démocratie élitiste ; or, ce message aura du mal à convaincre un public qui attend une doctrine populiste. Cette mutation de la secte transparaît également dans les suites du massacre de Kariobangi.

Le massacre de Kariobangi (mars 2002)

En mars 2002, les fidèles du prophétisme Mungiki ont tué une vingtaine de Luo liés à un parti concurrent. Le massacre visait clairement à terroriser certaines catégories d'électeurs. De plus, Mungiki cherchait à s'imposer comme le groupe dominant de *vigilants* dans l'est de la capitale. La secte a été officiellement interdite, mais ses membres ont bénéficié d'une totale impunité. Depuis, les Mungiki règnent sur les bidonvilles de Nairobi par la peur, d'autant qu'ils ont multiplié les activités de *vigilants* censées témoigner de leur moralité. De nombreux marginaux en ont fait les frais. Les enfants de la rue ont particulièrement été visés. Ces jeunes sont en effet toujours soupçonnés de vols. Ils sont également suspectés d'être proches des Kamjesh, qui restent les bêtes noires des Mungiki. Dès lors, un grand nombre de ces enfants ont été massacrés, au point que les ONG qui s'occupent d'eux voient leurs activités paralysées. Leur clientèle quitte provisoirement l'est de la ville pour se réfugier au centre-ville.

De nos jours, la stratégie des Mungiki de Nairobi semble parasitée par de nombreux effets pervers. Quand la secte se positionnait dans l'opposition, elle semblait apporter des réponses satisfaisantes aux problèmes des habitants des bidonvilles. En particulier, son entreprise de moralisation de la vie quotidienne rencontrait l'assentiment de nombreux jeunes. La sécurisation des *matatu*, la lutte contre la délinquance et les incivilités ont fortement contribué à sa popularité. Les mobilisations des Mungiki contre la corruption et contre le détournement des terres publiques a marqué les consciences. Enfin des gens qui n'en restent pas au niveau des discours et qui se bougent réellement ! Sauf que, maintenant, leurs actions semblent présenter les mêmes pathologies qu'ils dénonçaient. Ainsi, certains groupes de la circonscription d'Embakasi se sont emparés de terres, officiellement pour construire les nouveaux bureaux de la Kanu. Dans la circonscription de Kasarani, l'argent d'Uhuru Kenyatta coule à flot et enrichit de nombreux Mungiki. Des sommes importantes sont également utilisées pour abreuver d'alcool illégal les jeunes électeurs potentiels. Bref, Mungiki apparaît de plus en plus comme une quelconque armée politique. Tout comme les groupes de jeunes utilisés par la Kanu lors des précédentes élections générales, Mungiki ne chercherait pas à convaincre les électeurs mais seulement à leur faire peur. Ceux qui votent mal s'exposent à sa colère sanglante.

Le mouvement Mungiki a donc progressivement placé les élections générales de 2002 au centre de son projet prophétique. Mais son engagement dans la politique électorale l'amène à euphémiser ses messages, qui perdent alors toute leur force. L'élite politique réussit ainsi à assimiler ce groupe de jeunes et à évacuer du débat politique les questions délicates qu'ils posaient. Cette absorption de Mungiki n'est pas acceptée par tous les fidèles et les leaders du mouvement se trouvent de plus en plus contestés. Déjà, plusieurs groupes se présentant comme les « vrais » Mungiki ont fait sécession pour rejoindre le camp des autres prophétismes kikuyu, qui sont majoritairement quiétistes et électoralement apolitiques. La Kanu a vraisemblablement noyauté politiquement Mungiki, et il ne reste plus grand-chose de la secte qui faisait rêver les jeunes Kikuyu à la fin des années 1990 ■

Hervé Maupeu

Ifra (Nairobi)-Crepao (Pau)