



Passés coloniaux recomposés

Mémoires grises en Europe
et en Afrique

**TCHAD/DARFOUR : UN SYSTÈME
DE CONFLITS ?**

**LE FOOTBALL AFRICAIN,
UNE HISTOIRE D'EXTRAVERSION**

■ LE DOSSIER

Passés coloniaux recomposés. Mémoires grises en Europe et en Afrique

- 5** **MÉMOIRES GRISÉS. PRATIQUES POLITIQUES DU PASSÉ COLONIAL ENTRE EUROPE ET AFRIQUE**
Christine Deslaurier et Aurélie Roger
- 28** **LA MISE EN CAUSE(S) DU « FAIT COLONIAL ». RETOUR SUR UNE CONTROVERSE PUBLIQUE**
Romain Bertrand
- 50** **LA FIN D'UNE AMNÉSIE ? L'ALLEMAGNE ET SON PASSÉ COLONIAL DEPUIS 2004**
Reinhart Kössler
- 67** **MÉMOIRES ET STRATÉGIES POLITIQUES : LES COMMÉMORATIONS CULTURELLES HERERO EN NAMIBIE**
Vincent Bertout
- 85** **UNE MÉMOIRE VIVE : DÉBATS HISTORIQUES ET JUDICIAIRES SUR LA VIOLENCE COLONIALE AU KENYA**
Marie-Emmanuelle Pommerolle
- 101** **LA COLONIE : SON PETIT SECRET ET SA PART MAUDITE**
Achille Mbembe
- 128** **DOCUMENT : LÉOPOLD II ET LES MISSIONNAIRES. LES CIRCULATIONS CONTEMPORAINES D'UN FAUX**
Kalala Ngalamulele
- CONJONCTURE
- 134** **TCHAD/DARFOUR : VERS UN SYSTÈME DE CONFLITS**
Roland Marchal
- 155** **YAYI BONI, UN PRÉSIDENT INATTENDU ? CONSTRUCTION DE LA FIGURE DU CANDIDAT ET DYNAMIQUES ÉLECTORALES AU BÉNIN**
Cédric Mayrargue
- MAGAZINE
- 173** **LE FOOTBALL AFRICAÏN ENTRE IMMOBILISME ET EXTRAVERSION**
Raffaele Poli et Paul Dietschy
- 189** ■ LECTURES
AUTOUR D'UN LIVRE. *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, dirigé par Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, discuté par Jean-Pierre Chrétien, Catherine Coquery-Vidrovitch et Jean Copans
- 208** **LA REVUE DES LIVRES**
- 220** **LA REVUE DES REVUES**
- 225** **ABSTRACTS**

LE DOSSIER

5

Passés coloniaux recomposés. Mémoires grises en Europe et en Afrique

COORDONNÉ PAR CHRISTINE DESLAURIER ET AURÉLIE ROGER

INTRODUCTION AU THÈME

MÉMOIRES GRISES. PRATIQUES POLITIQUES DU PASSÉ COLONIAL ENTRE EUROPE ET AFRIQUE

En France, depuis plusieurs années, et singulièrement depuis le vote de la loi du 23 février 2005¹ qui, dans son article 4, reconnaissait le « rôle positif de la présence française outre-mer », la mémoire de la colonisation est devenue, à l’instar de celle de la traite négrière et de l’esclavage – et souvent de connivence avec elle –, un « sujet de société² », bien au-delà des sphères académiques ou militantes. Quelques semaines auparavant, l’Appel des « Indigènes de la République » avait dénoncé la reconduction de la politique coloniale française à l’égard des personnes issues des territoires colonisés et de l’immigration postcoloniale³. Puis un certain nombre d’événements, de décisions et de prises de parole se sont enchaînés dans un débat public qui, de loin en loin, a relié des espaces de controverse divers, faisant glisser la question de la gestion parlementaire du passé colonial (et plus largement, de l’histoire), à celle du continuum colonial dans les banlieues et de l’intégration républicaine, et

1. Loi n° 2005-158 portant « reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés » parue au *Journal officiel*, n° 46, 24 février 2005.

2. F. Vergès, *La mémoire enchaînée. Questions sur l’esclavage*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 7.

3. « Nous sommes les Indigènes de la République. Appel pour des Assises de l’anticolonialisme postcolonial », janvier 2005. Le vote de la loi du 23 février 2005 a vraisemblablement constitué un tremplin pour ce texte, rendu public en janvier 2005. Relayé par la presse et par des dizaines de sites Internet, il reste disponible sur un grand nombre d’entre eux, <www.indigenes-republique.org>.

dernièrement encore, aux politiques de l'immigration françaises. Les violences urbaines de l'automne 2005 auraient été l'un des points d'orgue de cet emballement⁴. Les discussions dans l'hémicycle parlementaire, à la télévision, sur « la toile » ou au café ont alors atteint une intensité nouvelle. Ponctué par des pétitions, des provocations et des dérapages verbaux, le débat s'est souvent nourri aux râteliers du racisme et du culturalisme. Mais il a aussi eu le mérite d'intéresser une large partie de l'opinion publique française au passé colonial, à ses représentations collectives et à ses héritages présents, et de relancer des réflexions scientifiques sur les usages et les pratiques de l'histoire coloniale, dans un contexte où l'appropriation sociale et politique des phénomènes mémoriels est devenue flagrante. Les manifestations de ce gain d'attention sont maintenant innombrables et multiformes, qu'on pense à l'action de collectifs de mobilisation, parfois controversés, comme celui déjà évoqué des « Indigènes de la République » ou de « Devoirs de mémoires⁵ », ou à l'insertion de thématiques mémorielles dans les plus récentes productions musicales de la scène rap française⁶.

Le dossier qu'ouvre ici *Politique africaine* participe de cet élan. Positionnée en France dans le champ des sciences sociales, la revue n'échappe pas aux aiguillons de la société, et déjà l'an dernier deux articles avaient contribué à la réflexion sur les ressorts des remontées en mémoire du passé colonial⁷. Cependant, comme le montre dans ce volume Romain Bertrand, la controverse hexagonale doit être resituée dans un contexte plus global de « mondialisation des mémoires ». Questionner le cas français pour comprendre les enjeux contemporains de l'interprétation du passé colonial, c'est en effet démonter les mécanismes de la montée en puissance des revendications mémorielles en France, en soulignant éventuellement leur particularité, mais c'est aussi faire place à la généralisation en convoquant les vertus du comparatisme. Car la société française n'a pas le monopole des conflits de mémoire, pas plus que son républicanisme ne résout seul l'équation des passés coloniaux douloureux et des sélectivités mémorielles qui les portent – ou non – dans le présent⁸. Les contentieux de mémoire sur les périodes de domination coloniale ou militaire, parfois très vifs, se cultivent aussi bien sous les cerisiers japonais de Corée et de Chine que sur les pentes douces de la Gaspésie et du Grand Nord canadiens⁹. Les déterminants du cas français le rapprochent toutefois plus intimement de deux aires géographiques aux destins mêlés, l'Europe des anciennes métropoles coloniales et l'Afrique qu'elles colonisèrent. C'est donc à partir de ces territoires d'une expérience historique commune que *Politique africaine* a choisi d'examiner des recompositions mémorielles du passé colonial. L'approche paraît somme toute logique pour une revue inscrite dans le champ des recherches africanistes ; mais encore faut-il constater qu'elle n'a pas été si

fréquente jusqu'ici. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle plusieurs revues scientifiques européennes ont décidé d'embrasser ensemble cette perspective croisée¹⁰. Gageons que ce partenariat thématique comblera les lacunes d'un dossier que nous ne pouvons prétendre exhaustif. Mieux encore, espérons aussi que des revues africaines participeront à ce questionnement commun, pour percer ce « petit secret » de la colonie dont Achille Mbembe nous dit ici qu'il conserve son pouvoir d'assujettissement sur les Africains.

Notre objectif était d'appréhender les implications politiques des phénomènes mémoriels relatifs au fait colonial en Afrique et en Europe. Toutefois nous voulions aller au-delà de l'examen des « usages politiques » de la mémoire, au sens le plus instrumental de l'expression – celui d'une « tentation récurrente de mobiliser les ressources cognitives, argumentatives, symboliques » de la mémoire à des fins de légitimation du pouvoir ou de renforcement de l'unité nationale¹¹. Ces aspects « utilitaires » sont patents – la revue s'y est d'ailleurs déjà intéressée¹² – et montrent le caractère de ressource de la mémoire pour

4. Pour un premier retour sociologique sur ces événements, voir V. Le Goaziou et L. Mucchielli (dir.), *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2006 ; dossier Ipam, *Le soulèvement des banlieues populaires*, décembre 2005, <www.reseau-ipam.org>.

5. Le collectif « Devoirs de mémoires » est né en février 2005. Son objectif est de « restaurer le passé [...] sans verser dans les visions manichéennes qui désignent les bons et les méchants », et de rappeler « à [la] société, à l'État, aux politiques, [leurs] mémoires plurielles et [leurs] devoirs de mémoires [...] ». Voir « La France, l'esclavage et la colonisation. La question noire en France », *Le Monde* 2, n° 79, 20 août 2005, et le site <<http://collectifddm.free.fr/collectif.htm>>.

6. Écouter par exemple « La Rage » de Keny Arkana, *Entre ciment et belle étoile*, Because Music, 2006, ou « Des problèmes de mémoire » par Rocé, *Identité en crescendo*, No Format!, Universal Music, 2006.

7. P. Boilley, « Loi du 23 février 2005, colonisation, indigènes, victimisations. Évocations binaires, représentations primaires », et J.-P. Chrétien, « Le passé colonial: le devoir d'histoire », *Politique africaine*, n° 98, juin 2005, respectivement p. 131-140 et 141-148.

8. Ce que laissent entendre sous certains aspects P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.

9. Sur l'histoire refoulée de la domination japonaise en Asie, voir A. Nanta, « Histoire et mémoire dans le Japon d'après-guerre », *Études*, n° 10, 2005, p. 297-307. Sur la double problématique indienne et acadienne au Canada, lire P. Imiq, « Mending the past. The case of the Inuits » et C. Belkhdja, « L'Acadie. Une mémoire réaménagée de la reconnaissance au recommencement », in M. Labelle, R. Antonius et G. Leroux (dir.), *Le Devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 77-84 et 211-228.

10. Les *Cadernos de estudos africanos* (Lisbonne), ainsi que *Afriche e Orienti* (Bologne), préparent des numéros spéciaux consacrés aux mémoires coloniales en Afrique et en Europe, à paraître fin 2006. D'ici là, la revue *Afrika spectrum* (Hambourg) aura achevé un dossier sur les cultures mémorielles africaines.

11. F. Hartog et J. Revel (dir.), *Les usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2001, p. 13.

12. Voir notamment le dossier sur les réécritures du passé et leur usage politique dans l'Afrique du Sud post-apartheid, « Commémoration, commémorations », *Politique africaine*, n° 90, juin 2003, p. 161-203.

le pouvoir politique. Mais on ne peut négliger le fait qu'elle soit aussi pour lui une contrainte¹³. En réalité, on doit s'intéresser de manière plus large aux dynamiques multiples par lesquelles des représentations du passé colonial sont produites et en viennent à faire sens au niveau politique, y compris – ou surtout ? – quand ces productions ne sont pas étatiques¹⁴. Il s'agit donc ici de considérer non seulement l'état d'une mémoire collective du fait colonial, entendue comme la mémoire nationale unifiée d'un pays – et qu'on devra tenir pour sans cesse disputée et renouvelée –, mais encore les différents niveaux auxquels se font jour *des* mémoires collectives, à l'intérieur même de la communauté nationale et au-delà, à l'échelle internationale. En effet, si la mémoire individuelle ne peut se penser, comme le montrent Halbwachs et ses successeurs, qu'à l'intérieur du groupe¹⁵, envisager la seule inscription des individus dans la communauté nationale est pour le moins réducteur. Mémoires nationale et transnationale, locale et familiale, professionnelle et associative, etc. sont continuellement en interaction, et les mécanismes mêmes de ces interférences doivent être interrogés.

L'expression de « mémoires grises » par laquelle nous avons baptisé ce dossier n'a pas prétention à former concept, mais elle constitue une métaphore propice à la réflexion. Elle permet d'abord d'insister sur le caractère fondamentalement composite des phénomènes mémoriels et surtout elle tempère la subjectivité de leur évocation. Sans épuiser la liste des ouvrages parus depuis une quarantaine d'années sur le sujet, on peut en effet relever que la mémoire est souvent qualifiée par des mots qui surdéterminent sa prime appréhension : tantôt assassinée ou enchaînée, on la trouve ailleurs indestructible ou apaisée, unifiée ou au contraire fragmentée... Notre idée ici était plutôt d'imager une intellection et d'emblée, le gris s'est imposé comme un répertoire de sens efficace à cet effet. Couleur du brouillard qui nous paraît régner dans l'évocation des mémoires de la colonisation, où mémoire, représentations collectives, continuités et héritages coloniaux se confondent, il symbolise aussi la griserie des amalgames historiques et des téléologies pratiques qui enflent le débat public. Intermédiaire entre le noir et le blanc, le gris se prête d'autant moins au piège de l'interprétation chromatique du passé colonial qu'il est par définition mélange et combinaison, figurant très bien le camaïeu des mémoires produites entre Afrique et Europe. Il évoque enfin les pierres des monuments qui matérialisent la mémoire officielle et ses commémorations discutées, en même temps qu'il allègue l'existence de productions mémorielles non institutionnelles et plus intimes (une sorte de littérature grise de la mémoire coloniale qui se développerait à l'ombre des politiques publiques) et qu'il suggère le développement de systèmes d'influence mémorielle réciproque aux évolutions plus obscures et souterraines

(la mémoire comme éminence grise des constructions politiques contemporaines dans un monde globalisé).

DES MÉMOIRES EMBROUILLÉES

Les mémoires grises ont la nuance incertaine de la convocation contemporaine d'un passé colonial qui lui-même s'inscrit dans une nébuleuse de faits mal connus et de sens disputés. Les phénomènes mémoriels en effet, comme leur examen médiatique, voire savant, indiquent une certaine propension à annexer à la mémoire coloniale des territoires qui, pour être proches, gagnent toutefois à en être distingués. La « mémoire » elle-même est un mot des plus galvaudés, et l'on ne saurait souligner assez le « caractère métaphorique de son "usage" » depuis ses premières apparitions dans le débat intellectuel au tournant des années 1960 et 1970¹⁶. Quant à la période « coloniale » sur laquelle nous voulons l'interroger, on s'aperçoit qu'elle embrasse bien souvent dans les esprits plus que ce que les historiens nous en disent à propos de l'Afrique, en situant cet « épisode » *grosso modo* entre la conférence de Berlin (1884-1885) et l'ère des décolonisations (années 1960-1970)¹⁷. Aborder notre objet de manière cohérente suppose d'en clarifier les contours. Mais le fait même du brouillage de ces limites et ses effets sur la puissance des controverses paraissent également devoir être interrogés.

Les contours flous de la mémoire coloniale

Les évidences méritent toujours d'être questionnées. La notion de mémoire ayant revêtu ces dernières décennies un statut confinant souvent à cet ordre en sciences sociales, on posera candidement au principe de notre réflexion

13. Voir V. Rosoux, *Les usages de la mémoire dans les relations internationales. Le recours au passé dans la politique étrangère de la France à l'égard de l'Allemagne et de l'Algérie*, Bruxelles, Bruylant, 2001, p. 9-15, et pour un exemple des entraves que la mémoire coloniale peut poser à l'action des pouvoirs publics, J. Cole, *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Southern Africa*, Berkeley, Londres, University of California Press, 2001.

14. Il s'agit donc de réintroduire les questions posées par la sociologie de la mémoire sur l'aspect social et le caractère dynamique du phénomène, comme le prône M.-C. Lavabre, « Usages et mésusages de la mémoire », *Critique internationale*, n° 7, 2000, p. 54 et « De la notion de mémoire à la production des mémoires collectives », in D. Cefaï (dir.), *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, p. 236, 240.

15. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [1925].

16. E. Traverso, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique éditions, 2005, p. 10; M.-C. Lavabre, « Usages et mésusages... », art. cit., p. 48.

17. J. F. A. Ajayi, « Colonialism: an episode in African history », in L. H. Gann et P. Duignan (eds), *Colonialism in Africa 1870-1960, vol. 1: The history and politics of colonialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 497-509.

que s'intéresser aux mémoires coloniales suppose d'abord d'étudier des mémoires collectives – c'est-à-dire des représentations socialement élaborées et partagées du passé, reconstruites par le souvenir à l'aune des préoccupations présentes du groupe et des individus concernés¹⁸. Le terrain d'investigation est donc plus restreint mais aussi plus accidenté que le vaste champ indifférencié des convocations contemporaines du passé qui occupe souvent les études se réclamant de la notion de mémoire collective. Et la mémoire coloniale n'y fait pas exception. Quels sont alors les objets dont on voulait ici la dissocier ?

Pour la sociologie de la mémoire héritée de M. Halbwachs, la notion de représentation suppose d'abord que l'on se consacre à des « images » du passé colonial formées par l'esprit dans le présent. On distinguera donc ici la mémoire coloniale du « legs » colonial, tel qu'il ressort par exemple de l'analyse des « transmissions » entre colonie et postcolonie (modèle d'administration, langue et pratiques, par exemple)¹⁹. Dans cette approche, quelle que soit la place faite aux réappropriations contemporaines, la focale se porte moins sur les figurations cognitives du passé, sur son rappel en mémoire, qu'elle n'atteint ses vestiges. On s'écartera également d'une réflexion qui envisage les représentations coloniales sous l'angle de leur permanence dans la postcolonie²⁰. Moins que des images *du* passé, ce sont dans ce cas des images *échues* du passé qui suscitent l'attention. Ces dernières années en France, cette approche par l'« héritage » colonial, qui ressortit elle aussi à l'idée de la transmission – bien que de structures plus immatérielles –, a assumé un rôle dominant. Ancrée de manière pertinente à l'idée que le phénomène mémoriel colonial permet de lire certains aspects de la réalité sociale contemporaine, elle s'éloigne de notre perspective en ce sens qu'elle s'attache à expliquer le présent par le passé, plutôt qu'à analyser les retours du passé par les enjeux du présent. Plus exactement, c'est « la persistance des représentations coloniales²¹ » qui se trouve mise en avant et dénoncée, ici comme le ferment des discriminations touchant les populations immigrées, là comme un impensé problématique au fondement des politiques contemporaines de la diplomatie, de l'aide publique au développement ou encore de l'action humanitaire²². Pour intéressante qu'elle soit, cette approche par l'« héritage » ou le « transfert de mémoire²³ » paraît cependant partielle : elle se fonde en effet sur une conception assez mécaniste et statique de la mémoire, considérée comme simple transmission de représentations fixées par le passé, quand la sociologie de cet objet a montré que la remémoration est reconstruction, ancrée dans des considérations présentes. Surtout, elle omet du même coup d'interroger les logiques par lesquelles cette réactualisation peut déboucher sur le maintien de certaines représentations, qu'il reste encore à mettre en relation avec les préoccupations contemporaines des groupes et individus

concernés. Ce biais est d'autant plus dommageable qu'il n'est pas sans importance pour l'interprétation des faits d'actualité. Il n'est pas interdit de la sorte de voir dans la traduction médiatique des violences de l'automne 2005 dans les banlieues françaises un effet de la diffusion de ce type de travaux sur la « mémoire » du fait colonial et esclavagiste. Comme le montre ici R. Bertrand, ces événements ont en effet souvent été présentés comme une révolte mémorielle de jeunes se vivant comme descendants d'esclaves et de colonisés, alors même que la référence au passé colonial ou à la traite négrière n'apparaissait pas dans leur propos sur les causes de leur mécontentement. Une telle explication, controuvée, a pour conséquence directe de dissoudre dans une incantation téléologique et victimaire toute réflexion sur les causes sociales actuelles d'une telle explosion... En même temps, elle confirme l'existence et la prééminence d'un « bloc » explicatif du passé dans lequel des périodes historiques différentes font l'objet d'un mariage arrangé.

18. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux...*, *op. cit.* Halbwachs établit que la remémoration individuelle n'est possible que par un travail de localisation des souvenirs dont l'efficacité dépend du lien qu'ils entretiennent avec certains événements saillants de l'existence. Comme ces événements ne sont jamais exclusivement individuels, mais prennent sens du fait de l'inscription sociale du sujet dans son ou ses groupes d'appartenance (familial, religieux, professionnel...), il en conçoit l'idée des « cadres sociaux de la mémoire » au travers desquels la mémoire individuelle se construit. La mémoire est dès lors sociale, ou collective. Ces cadres sociaux cependant sont d'abord opérants chez l'individu parce qu'ils sont justement issus du groupe tel qu'il s'offre à sa perception dans le présent. En ce sens, la mémoire collective n'est pas une reviviscence du passé par le souvenir, mais sa reconstruction à partir du présent. La notion de mémoire collective a depuis servi à une multitude d'études qui ont tendu à en diluer la cohérence et l'apport théorique, au point que certains en viennent à douter de son utilité. Voir N. Gedi et Y. Elam, « Collective memory. What is it? », *History and Memory*, vol. 8, n° 1, 1996, p. 30.

19. Voir par exemple les études du groupe de recherche sur la transmission de l'État colonial en Afrique animé par P. Boilley, J.-P. Chrétien et C. Deslaurier au Centre d'études des mondes africains (Université Paris 1, CNRS), ou à une échelle plus large, les réflexions de J.-F. Bayart *et al.*, *Legs colonial et gouvernance contemporaine. Note de synthèse*, Document de travail AFD, n° 13, mars 2006.

20. Le courant des *postcolonial* et des *subaltern studies*, très développé dans la littérature anglophone, a encore peu d'écho en France. Pour une synthèse de ces problématiques en français, voir M. Diouf (dir.), *L'historiographie indienne en débat : colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999.

21. N. Bancel, P. Blanchard et S. Lemaire, « La fracture coloniale : une crise française », in P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale...*, *op. cit.*, p. 11.

22. *Ibid.*, p. 14. Voir aussi F. Gèze, « L'héritage colonial au cœur de la politique française » et R. Brauman, « Indigènes et indigents : de la "mission civilisatrice" coloniale à l'action humanitaire », in P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale...*, *op. cit.*, p.155-164 et 165-172.

23. B. Stora, *Le transfert d'une mémoire. De l'« Algérie française » au racisme anti-arabe*, Paris, La Découverte, 1999.

Si le « moment colonial » est entendu ici comme la période de l'imposition d'une administration étrangère sur le sol africain, il faut bien constater que l'appellation de « mémoire coloniale » revêt en réalité un caractère souvent beaucoup plus englobant dans les discours et les analyses actuelles. Traite négrière et esclavagisme, colonisation et néocolonialisme, ou même pérennité des représentations coloniales se voient enrôlés pêle-mêle dans cet objet, en un mélange indistinct qui ne contribue guère à sa clarification. Certes, les historiens réfléchissent aux formes de continuités ou de « passage de relais » qui lient ces différents moments de la relation entre l'Europe et l'Afrique et, plus largement, le reste du monde. Mais ces continuités n'effacent pas la spécificité des phénomènes historiques que les recherches classiques se sont attachées à dissocier. On a plutôt souhaité ici entrevoir la singularité des mémoires du moment colonial en le circonscrivant au départ de manière restrictive – tel que les historiens l'appréhendent entre la fin du XIX^e siècle et les indépendances africaines, dans les années 1960-1970 pour la plupart. Ceci étant, le fait même que les modes d'interprétation de la mémoire coloniale procèdent régulièrement par amalgames chronologiques et confusion historique ne manque pas de susciter des questions.

Dans l'amalgame et les méprises, les mémoires se grisent

Il est important de se demander pourquoi des processus historiques que les chercheurs s'attachent à dissocier – tout en éclairant leurs articulations événementielles et idéologiques – se trouvent souvent convoqués de front dans les manifestations mémorielles actuelles, et ce faisant leur apportent comme un surplus de vigueur. Esclavage, colonisation, néo-impérialisme et immigration font partie, entre autres, du fonds commun d'un certain nombre de mobilisations actuelles et tout se passe comme si les présents imparfaits appelaient fatalement le recrutement de passés recomposés. Le traitement médiatique des différents thèmes convoqués dans le débat mémoriel ne contribue pas toujours à débrouiller cet écheveau. Au cours des derniers mois, beaucoup de commentateurs ont entrepris des synthèses qui se sont révélées finalement creuses, sinon spécieuses²⁴. Les raccourcis saisissants et les anachronismes auxquels il a parfois été procédé dans les médias ne sont alors parvenus qu'à emmêler un peu plus le fouillis qu'ils prétendaient organiser. Outre cette propension à la concrétion historique, la mécanique d'amalgames par laquelle semblent opérer les processus mémoriels apparaît également dans l'évocation récurrente de liens d'interdépendance entre passé et présent fondés sur des résonances idéelles qui relèvent pour l'historien du traumatisant abrégé. Le problème actuel de la dette des pays africains trouvera ainsi facilement un écho dans le rappel de l'enrichissement colonial des métropoles, et se verra dans certains

discours annulé par la simple opération compensatoire de la réparation pour cette exploitation passée²⁵. Mais ces processus d'associations réflexes sont loin d'être l'apanage d'une frange militante et il est étonnant de les voir aussi bien reproduits à l'échelle des politiques publiques. La réponse apportée par les pouvoirs publics aux violences qui ont agité certaines banlieues françaises en octobre-novembre 2005 n'a pas manqué par exemple de faire naître l'idée d'une forme de corrélation entre la situation coloniale passée et le présent troublé. En exhumant une loi sur l'état d'urgence qui avait été votée en 1955 pour offrir aux autorités coloniales les moyens de lutter contre les troubles indépendantistes qui ébranlaient alors l'Algérie française, le président de la République a en effet nourri un rapprochement symbolique qui a encore aggravé la confusion entre les pratiques de l'ordre public coloniales et contemporaines²⁶. Tout semble alors indiquer que la confusion temporelle et conceptuelle constitue le mode ordinaire de fonctionnement des manifestations les plus variées de la mémoire coloniale. Les mécanismes de ce processus sont à n'en pas douter complexes et diversifiés. Comme le soulignait Halbwachs en effet, les objets et les événements sont fixés dans l'esprit non seulement dans leur ordre chronologique mais aussi « suivant les noms qu'on leur donne et le sens qu'on leur attribue dans notre groupe²⁷ ». En réalité, toutes les mémoires sont par essence anachroniques. Compte tenu de l'articulation du souvenir, dans les exemples cités, à des situations vécues comme particulièrement violentes, dans le présent comme dans le passé, on pourrait postuler que les amalgames mis en lumière procèdent d'une organisation des mémoires coloniales ancrée

24. Dans un débat télévisé intitulé « Colonisation, banlieues : la France est-elle coupable ? », diffusé sur France 3 le 14 décembre 2005, on a ainsi pu entendre C. Ribbe (auteur d'un ouvrage sur le « crime » du rétablissement de l'esclavage par Napoléon 1^{er}), C. Kert (député, rapporteur de la loi du 13 février 2005), P. Péan (auteur d'un essai rejetant la responsabilité de la France dans le génocide de 1994 au Rwanda), P. Blanchard (co-éditeur de *La fracture coloniale*), T. Ramadan (invité pour évoquer la place des musulmans en France), M. Valls (député-maire de la ville d'Évry, dont des entretiens sur la laïcité et l'intégration dans les banlieues venaient d'être publiés) et B. Stora (historien, spécialiste de la guerre d'Algérie). On peut imaginer avec cette palette d'invités quel type de cohérence a pu être donnée au débat... Voir <<http://cultureetdependances.france3.fr/archives/16535128-fr.php>>.

25. On pense par exemple à ce texte du chanteur ivoirien Tiken Jah Fakoly, qui connaît aujourd'hui un indéniable succès en France et en Afrique de l'Ouest : « Ainsi donc l'Afrique doit du fric ! / Afrique esclavagisée, colonisée, martyrisée, dévaluée ! / [...] Est-ce que l'Afrique doit encore ? Non ! / Après 400 ans d'esclavage / Plusieurs années de travaux forcés [...] », Tiken Jah Fakoly, *Coup de gueule*, Barclay, 2004.

26. L'état d'urgence a été déclaré le 9 novembre 2005 en vertu de la loi n°55-385 du 3 avril 1955.

27. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux...*, op. cit., p. 282.

à ces points de repères brutaux – la dimension cumulative favorisant alors une montée en puissance émotionnelle dans l'évocation de ces épisodes. Mais sur la base des enseignements de Halbwachs, on doit explorer de façon plus systématique les significations qui lient inextricablement, en une conjointe remémoration, des objets pourtant distincts sur le plan analytique, et s'intéresser par ailleurs aux frontières du groupe dans le cadre duquel elles ont cours. C'est ce à quoi se sont attachés les articles réunis dans ce dossier.

LE GRIS COMME MÉLANGE CHROMATIQUE

La colonisation en Afrique a été une relation de domination et de violence, fortifiée par un racisme dont les relents sont encore d'actualité. Les travaux des historiens ont cependant montré depuis un certain temps déjà que la « situation coloniale²⁸ » avait été une alchimie complexe de volontés et d'impensés européens, de souffrances et de déterminations africaines, et que la vision chromatique et victimaire de l'histoire de l'Afrique était insatisfaisante en ce qu'elle figeait les histoires nationales comme coloniales du continent et interdisait d'en rétablir la complexité²⁹. La récente controverse en France a pourtant semblé redonner de la force à cette présentation mélanique des rapports coloniaux, en invoquant des mémoires en concurrence parce que de pigmentation opposée. En resituant les constructions des représentations actuelles sur le passé colonial dans leur constitution mutuelle entre Europe et Afrique, et plus largement dans leur environnement mondialisé, on peut éviter le biais réducteur des déclinaisons chromatiques des mémoires « blanches » et des mémoires « noires », en insistant sur le mélange qui est à leur origine même.

Controverses croisées : les interactions mémorielles entre Europe et Afrique

Alors que les analyses existantes tendent à se concentrer sur le cas hexagonal³⁰, voire à postuler son irréductible spécificité ou la rareté des cas comparables³¹, la France n'est pas la seule contrée où se soit enclenché ce que Romain Bertrand appelle ici une « conjoncture de "crise mémorielle" ». La contribution de Reinhart Kössler dans ce volume montre une concomitance dans la montée des questionnements sur la période coloniale au sein des espaces nationaux allemand et français, et la situation belge évoquée par Jean-Pierre Chrétien dans un précédent numéro de *Politique africaine* suggère aussi cette coïncidence des procès de mémoire en cours en Europe ces dernières années³². Cette inclinaison des sociétés du vieux continent à débattre de leur passé impérial connaît souvent des occurrences politiques intérieures, et

sûrement aussi l'évolution de la construction européenne et les questionnements sur l'identité du continent engagent de nouveaux types de rapport à l'histoire qui attisent les discussions. Mais cet « air du temps » souffle également au-delà de la Méditerranée et même si les controverses sur le passé colonial ne s'épanouissent pas partout aussi ouvertement qu'en Afrique du Sud ou en Algérie, on n'en observe pas moins sur le continent africain une intense circulation de contenus mémoriels. Des phénomènes de diffusion et de contagion se font jour, qui expliquent pour partie l'émergence concomitante de la question coloniale sur diverses scènes nationales. Les mémoires grises naissent ainsi du croisement des charges mémorielles dans l'espace postcolonial qui réunit Europe et Afrique. Elles sont le fruit d'un mélange à doses variables qui jamais n'est simple juxtaposition de mémoires « blanches » et de mémoires « noires », pas plus que l'histoire coloniale ne peut être écrite à l'aune de ses aspects « positifs » ou « négatifs ».

Les espaces de controverse ne sont pas cloisonnés. On sait ainsi que le débat sur le passé colonial s'est développé en Belgique à la faveur de polémiques provoquées par des publications et des événements pas toujours nationaux. Le génocide des Tutsi au Rwanda en 1994 et la mise en avant de la responsabilité coloniale dans l'ethnisation de la société rwandaise ont conduit les sénateurs belges à réunir en 1997-1998 une commission d'enquête sur les implications de leur pays dans le drame rwandais. Au tournant des années 2000, l'éclosion de « l'affaire Lumumba³³ » et la résurgence de la question du « caoutchouc

28. G. Balandier, « La situation coloniale: approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 44-79.

29. P. Boilley et I. Thioub, « Pour une histoire africaine de la complexité », in S. Awenengo et C. Tshimanga (dir.), *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 23-45. Sur la « clôture identitaire » à laquelle aboutissent des « écritures africaines de soi », pétries d'afrocentrisme, voir A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000, p. 16-43.

30. P. Weil et S. Dufoix (dir.), *L'esclavage, la colonisation, et après... France, États-Unis, Grande-Bretagne*, Paris, PUF, 2005, p. 5.

31. N. Bancel, P. Blanchard et S. Lemaire, « La fracture coloniale... », in P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale...*, art. cit., p. 14. Selon ces auteurs, la « seule situation comparable [à celle de la France] peut être trouvée au Japon – et, à un moindre niveau, dans le “royaume de Belgique” [...] ». Voir aussi P. Blanchard, « Paris-Tokyo, la mémoire coloniale qui bloque », *Africultures*, n° 63, 2005, <www.africultures.com>.

32. J-P. Chrétien, « Le passé colonial... », art.cit.

33. La sortie du livre de L. de Witte, *L'assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala, 2000, a suscité, la même année, la création d'une commission d'enquête parlementaire. Voir G. de Villers, « Histoire, justice et politique. À propos de la commission d'enquête sur l'assassinat de Patrice Lumumba, instituée par la Chambre belge des représentants », *Cahiers d'études africaines*, vol. 44, n° 173-174, 2004, p. 193-220.

rouge³⁴» sous Léopold II sont encore venues renforcer le traitement public du passé colonial fâcheux du royaume, avec la création d'une nouvelle commission d'enquête parlementaire sur l'assassinat du leader congolais et la réalisation d'actions de remise à plat de l'histoire coloniale belgo-congolaise³⁵. En fait, depuis une dizaine d'années, c'est un va-et-vient de discussions entre le plat pays et ses anciens domaines de souveraineté en Afrique qui a fait avancer la cause des mémoires en Belgique. Réciproquement, en Afrique centrale ou dans la région des Grands lacs, même si une autre histoire de violences accapare pour l'instant les esprits, les manifestations de l'activisme mémoriel belge ne sont pas non plus sans conséquences. Par exemple, en 2002, une pétition émanant d'un groupe de « patriotes » burundais a été transmise au gouvernement belge pour la création d'une commission d'enquête sur le meurtre de Louis Rwagasore, « héros national » de l'indépendance burundaise³⁶. Ses auteurs, qui revendiquaient « le droit légitime et le devoir sacré » de demander cette enquête et des réparations, liaient directement leur requête à l'entreprise à peine aboutie de la commission Lumumba. Dans l'ancien Congo belge aussi se joue depuis plusieurs mois une nouvelle partition des mémoires dont l'orchestration transcontinentale sonne la charge de la normalisation diplomatique et économique entre la RDC et la Belgique, le tocsin des politiques mémorielles mobutistes et dans le même temps signale des résistances populaires à ces volontés étatiques. Ainsi le président Joseph Kabila a prononcé devant le Sénat belge, le 14 février 2004, un discours remarqué dans lequel il approuvait une vision irénique de la période léopoldienne³⁷. Un an plus tard, quelques jours à peine avant l'ouverture en Belgique d'une exposition sur la « Mémoire du Congo... » qui proposait « un nouveau regard sur le passé colonial où [devaient se retrouver] à la fois les acteurs africains et européens³⁸ », l'installation de la statue équestre du roi Léopold II au centre de Kinshasa a confirmé cette optique inédite. Rebuté au tournant des années 1970, à l'époque de « l'authenticité zaïroise » décrétée par Mobutu, ce bronze massif réapparu dans le cadre d'une « décision de réhabiliter tous les monuments du patrimoine congolais [dont] les statues coloniales font partie³⁹ » ne semble pourtant pas avoir eu l'heur de plaire à Kinshasa : un jour à peine après son érection, la statue de Léopold II a rejoint le cimetière des bustes et des colosses coloniaux⁴⁰.

La controverse française est elle aussi renforcée par des interactions avec les questionnements africains et dans ce jeu de ricochets, c'est l'Algérie que la France rencontre le plus souvent. R. Bertrand rappelle dans sa contribution ce que le vote de la loi du 23 février 2005 a dû à l'électoratisme de députés arrimant leur position à celle d'associations proches des courants nostalgiques de l'Algérie française, et comment le président algérien Abdelaziz Bouteflika

a réagi à ce texte en multipliant les dénonciations des crimes commis par la France. Au plan diplomatique, le résultat le plus immédiat de cette brouille a été la suspension de la signature, prévue pour la fin 2005, d'un « traité d'amitié » entre la France et l'Algérie. Surtout, ces échanges difficiles ont ravivé périodiquement les tensions mémorielles de part et d'autre du bassin méditerranéen. On pourrait souligner le caractère tardif des premières réactions officielles algériennes et leurs probables contingences intérieures, quand l'on sait le président Bouteflika engagé dans une politique de « cohésion » et d'« unité » nationales, et prenant toute la mesure du levier de pression dont il dispose grâce aux nouvelles relations diplomatiques engagées avec les États-Unis⁴¹. Mais on observe surtout que chacune des « échappées » verbales qui rythment depuis plus d'un an la relation franco-algérienne donne une nouvelle occasion de relance à la « crise mémorielle » dans les deux pays. Le dernier épisode en date remonte à l'hospitalisation du président Bouteflika à Paris en avril 2006, quelques jours après qu'il a parlé d'un « génocide » de

34. Objet d'une controverse belgo-britannique importante au début du xx^e siècle, la brutalité de l'exploitation économique du Congo sous Léopold II a alimenté une nouvelle et vive polémique après la parution en français, en 1998, du livre de A. Hochschild, *Les fantômes du roi Léopold. Un holocauste oublié*, Paris, Belfond. Plus récemment la diffusion sur les chaînes télévisées belges du documentaire britannique de P. Bate, *Le Roi blanc, le caoutchouc rouge, la mort noire*, Londres, BBC, ZDF / Arte, RTBF, 2004, a relancé la controverse. Voir C. Braeckman, « Le procès de Léopold II, roi du Congo », *Le Soir*, 8 avril 2004.

35. Voir J.-P. Chrétien, « Le passé colonial... », art. cit., p. 143-144.

36. Groupe d'initiative des patriotes, « 40^e anniversaire de "Prince Louis Rwagasore" l'Indépendance du Burundi [sic]. Pétition », Bujumbura, 1^{er} juillet 2002. Signée par de vieux activistes de la décolonisation, cette demande porte sur le contentieux de mémoire le plus sérieux entre la Belgique et le Burundi. La plupart des Burundais restent en effet persuadés que le meurtre de Louis Rwagasore, en octobre 1961, est l'œuvre des colonisateurs belges. Rwagasore est l'une des rares figures historiques qui fait consensus dans le pays aujourd'hui.

37. « L'histoire [de la RDC], c'est aussi celle des Belges, missionnaires, fonctionnaires et entrepreneurs qui crurent au rêve du roi Léopold II de bâtir, au centre de l'Afrique, un État. Nous voulons, à cet instant précis, rendre hommage à la mémoire de tous ces pionniers. », <www.arib.info/KABILA100204.htm>.

38. Site du Mrac, <www.africamuseum.be/museum/temporary/pastexhib>.

39. Déclaration du ministre de la Culture, Christophe Muzungu, citée dans *Le Figaro*, 4 février 2005.

40. Voir « Leopold reigns for a day in Kinshasa », *The Guardian*, 4 février 2005.

41. Si la presse algérienne a tôt réagi à la loi du 23 février 2005, le Front de libération nationale au pouvoir et le président Bouteflika n'ont déclaré leur ire qu'en juin 2005, quelques jours à peine après l'arrivée au Quai d'Orsay de Philippe Douste-Blazy dont la nomination n'était pas un signe favorable pour l'évolution du débat mémoriel. Ce dernier, proche des harkis, est en effet à l'origine d'une précédente proposition de loi en 2003, non adoptée, dont la teneur était identique à celle de 2005, voire plus glorificatrice encore. Voir « Harkis : se souvenir pour réparer », *Le Figaro*, 26 septembre 2003. Aux élections régionales de 2004, sa liste était la seule sur laquelle figurait en position éligible un harki, *Sud-Ouest*, 15 février 2004.

l'identité algérienne commis par la France pendant la colonisation. Ironisant sur le recours du président algérien à la médecine française, le ministre des Affaires étrangères, Philippe Douste-Blazy, en a profité pour réaffirmer sa proximité avec les tenants de l'œuvre bénéfique de la France coloniale en affirmant que l'« horreur » de la conquête avait aussi été suivie « d'avancées grâce au travail d'instituteurs, d'architectes et de médecins ⁴² ». La presse algérienne a marqué à son tour son indignation devant la rhétorique facile de ce rapprochement, et l'offense a non seulement ressoudé les rangs autour du président algérien, mais encore relancé les contractions mémorielles que le retrait de l'article 4 avait pourtant atténuées au début 2006.

On peut trouver ce genre de collisions ou de perméabilité des mémoires servant des effets politiques très concrets dans d'autres situations analysées au fil de ce dossier. Ainsi Marie-Emmanuelle Pommerolle souligne que le soutien des autorités kényanes aux revendications formulées à l'encontre de l'État britannique au nom des vétérans Mau-Mau vient apporter comme un providentiel regain de légitimité au gouvernement d'alternance en place à Nairobi depuis la fin 2002, aujourd'hui en proie à l'essoufflement et aux dissensions internes. Dans un autre ordre d'idées, la réflexion de Vincent Bertout sur la Namibie incite aussi à prendre en compte des facteurs moins conjoncturels. Elle montre que les demandes de réparations financières n'émergent pas tant d'un moment favorable dans le débat allemand que d'un usage politique de la mémoire du génocide en Namibie – l'enjeu structure en fait la vie politique namibienne depuis la période de la colonisation sud-africaine. Présentées en miroir, cette analyse et celle de R. Kössler sur les tenants et les aboutissants spécifiques du débat mémoriel en Allemagne éclairent de manière originale les multiples modalités par lesquelles les pratiques de l'histoire coloniale s'entrelacent et se métissent entre Europe et Afrique. De surcroît, au travers de la mise en résonance de deux événements traumatiques majeurs auxquels la mémoire allemande n'a pas toujours accordé le même statut ni les mêmes droits – le génocide des Herero au début du XX^e siècle et la Shoah quelques décennies plus tard –, elles esquissent une autre idée à laquelle nous voulions faire place dans ce volume, celle de la constitution d'*épistémès* mondiales de la mémoire.

La mondialisation des mémoires

Dans le monde globalisé que la postmodernité nous avait pourtant dit libéré des repères identitaires anciens, les discours de la mémoire et les politiques qui leur sont attachées se sont en réalité largement développés. Les « politiques de la mémoire », celles « du pardon » ou au contraire celles « de l'oubli » appellent aujourd'hui l'attention de nombreux auteurs ⁴³, témoins

d'un mouvement de fond qui paraît emporter l'ensemble des sociétés contemporaines dans une commune passion des commémorations, des remémorations et des retours sur soi. En fait, nulle part le passé n'a dit son dernier mot et la mémoire, son éminence grise en quelque sorte, converse avec lui sous tous les cieux dans une langue plutôt universelle. Cette langue de la mémoire marque peu ou prou l'existence de conceptions partagées du monde et de son histoire, par-delà les frontières des États et des communautés humaines constituées. Elle possède son propre vocabulaire et ses expressions idiomatiques, de la « réconciliation » à la « dette » en passant par la « repentance » et la « réparation » ; sa ponctuation, faite d'événements, de dates et de symboles historiques communs ; sa grammaire, avec les dispositifs institutionnels ou plus informels mis en œuvre de manière répétée pour signifier le souvenir ; et bien des registres, entre nostalgie et révisionnisme, souffrance et victimisation. En Afrique et en Europe, le dialogue sur le passé colonial ne se limite pas au huis clos des relations entre ex-colonisés et ex-colonisateurs ou entre anti-colonialistes et nostalgiques de l'occupation coloniale, il emprunte aussi à cette langue universelle des motifs et des arguments – que les avocats savent d'ailleurs particulièrement bien manier comme nous le montrent R. Kössler et M.-E. Pommerolle.

La transformation des moyens de communication modernes a intensifié les flux d'information et, en facilitant leur diffraction transnationale (avec ou sans déformation), elle a aussi facilité leur captation nationale. C'est ainsi que, de lieu en lieu, on peut assister à l'utilisation commune de documents, de témoignages, de « preuves » historiques, parfois travesties, enrôlés par la mémoire pour répondre aux préoccupations contemporaines des groupes et des individus qu'elle concerne. On pense par exemple au cas du faux discours de Léopold II analysé ici par Kalala Ngalamulume, qui circule depuis plusieurs décennies à travers de nombreux pays africains pour servir une relecture de la collusion entre missionnaires chrétiens et colonisateurs, au moment où des Églises recrutent au nom de leur « africanité ». Ce texte connaît ces dernières années une diffusion particulièrement large et diversifiée grâce

42. Interview de P. Douste-Blazy, Radio Monte-Carlo, 19 avril 2006.

43. Pour se limiter aux références en français, voir J. Létourneau et B. Jewsiewicki (dir.), « Politique de la mémoire », *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 2, 2003 ; S. Lefranc, *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France, 2002 ; O. Abel (dir.), *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Le Seuil, 1998 ; J.-F. Lyotard, *Politiques de l'oubli. Le genre humain*, Paris, Le Seuil, 1988.

aux forums sur Internet. On assiste ainsi à des tentatives d'« ingénierie de la mémoire » qui se développent sur des échelles transnationales et attestent du développement vigoureux d'un « marché » mondial de la mémoire.

La constitution d'un ensemble de connaissances et de récits sur l'histoire d'un monde dont les frontières ne sont plus nationales, régionales, ethniques ou familiales, mais universelles, ne peut être mise de côté pour comprendre les ressorts des controverses mémorielles qui agitent les différents espaces nationaux. Dans les pages qui suivent, R. Bertrand montre pour la France, comme le fait R. Kössler pour l'Allemagne, l'enchâssement des logiques internes de réactualisation du débat mémoriel dans le plus vaste mouvement des revendications pour la reconnaissance et la réparation des préjudices historiques causés par l'exploitation esclavagiste ou la domination coloniale (voire postcoloniale) aux Antilles et en Afrique, mouvement lui-même aligné sur la constellation des « diplomaties de la repentance » et des « politiques de pardon » qui englobe d'autres objets mémoriels encore dans la galaxie des relations internationales. Ces références en partage dans les sociétés contemporaines peuvent être des dates ou des lieux symboliques de l'histoire des relations entre les hommes, des figures historiques, des expressions récurrentes (« plus jamais ça »), ou des phénomènes plus généraux, qui tous contribuent à la naissance d'une économie commune de la mémoire. Mais parmi ceux-ci la Shoah constitue certainement l'événement majeur autour duquel s'est formé, au tournant des XX^e et XXI^e siècles le socle d'une mémoire mondiale des traumatismes collectifs.

D'abord la question de la Shoah a progressivement élargi les problématiques mémorielles à l'ensemble des holocaustes et crimes de masse perpétrés sur des populations vulnérables par des États constitués⁴⁴. En Allemagne, comme nous le rappelle R. Kössler, Auschwitz est devenue la grille de lecture à travers laquelle sont envisagées toutes les commémorations officielles, y compris celles ayant trait au processus d'extermination des Herero au début du XX^e siècle. En Belgique, on a vu comment la question du génocide au Rwanda avait enclenché un important processus de remise en question de l'action coloniale métropolitaine. Mais ailleurs encore, la question de la traite négrière et de l'esclavage, considérés depuis peu par la loi française comme des « crimes contre l'humanité », est devenue un levier de pensée et de pression qui englobe, par extension, le phénomène colonial lui-même – cette domination des Européens qui a dépossédé l'Afrique de ses possibles politiques. Ensuite la reconnaissance des victimes du crime total qu'a été la Shoah a entraîné les demandes de reconnaissance d'autres victimes ayant subi elles aussi des violences massives ou la brutalité des États, et un cycle de récriminations s'est enclenché dans lequel la compétition est rude et a des effets pervers. Les

phénomènes de « concurrence victimaire » et les dérives du « palmarès de la souffrance »⁴⁵ se sont généralisés, et en filigrane on en retrouve plusieurs déclinaisons coloniales dans les articles de ce dossier, qui montrent que l'idée de « juste mémoire » placée au cœur de la réflexion philosophique de Paul Ricoeur n'est pas si aisée à établir⁴⁶.

Parmi les solutions retenues pour tenter de répondre à ce type de questions, celle de la mise en procès des responsabilités coloniales paraît être aujourd'hui privilégiée. V. Bertout et M.-E. Pommerolle nous en donnent ici des exemples frappants, en analysant les modalités de la judiciarisation de la mémoire coloniale en Namibie et au Kenya. Mais comme « la faute constitue l'occasion du pardon »⁴⁷, l'apaisement des tensions mémorielles semble aussi, et de plus en plus, devoir passer par des actes de contrition publics que réclament les victimes pour réhabiliter leur avenir. Ainsi, en Afrique du Sud, la commission Vérité et Réconciliation a voulu remettre à zéro les compteurs de la violence de l'apartheid, comme nous le rappelle A. Mbembe⁴⁸. Ailleurs ce sont les déclarations des représentants des anciennes métropoles coloniales qui peuvent tenir lieu de « pardon » public. En juillet 2005, le président Jacques Chirac a par exemple admis à Antananarivo « le caractère inacceptable des répressions engendrées par les dérives du système colonial », faisant référence à l'incroyable violence par laquelle l'insurrection malgache de 1947 a été matée. Mais la repentance est aussi sélective que la mémoire, et la concurrence des pardons est une autre dimension qu'on doit envisager. Si, dans l'Algérie de Bouteflika, on souhaite que la France exprime son repentir plutôt que sa fierté pour « l'œuvre de civilisation » accomplie dans le pays, à Paris ou dans le Sud-Est français, où vivent de nombreux rapatriés et des harkis, on cherche à l'inverse à obtenir un geste de reconnaissance pour les crimes de la guerre de libération et les vies bouleversées dans ce conflit. En Belgique, à l'occasion des retours en mémoire de l'affaire Lumumba, des voix aussi se sont fait entendre pour que prenne forme une reconnaissance des exactions commises sur les Belges au moment de la chaotique indépendance congolaise.

44. E. Traverso, *Le passé, modes d'emploi...*, op. cit., p. 15; G. Bensoussan, *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

45. J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes : génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997.

46. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Gallimard, 2000.

47. *Ibid.*, p. 593.

48. À ce sujet, voir le dossier « Justice et réconciliation. Ambiguïtés et impensés », *Politique africaine*, n° 92, décembre 2003.

Les politiques du pardon ne sont donc pas uniformes ; elles s'inscrivent elles aussi dans la concurrence mémorielle. Parmi les points communs qui marquent néanmoins leur économie générale à l'échelle internationale, outre le « droit à la vérité » sur le passé, qui se conjugue au présent avec le « devoir de mémoire », et les excuses demandées aux responsables ou à leurs héritiers, la question des réparations paraît être un fil conducteur de nombre de réclamations de victimes⁴⁹ – cette revendication est parfois reliée par les acteurs eux-mêmes au précédent des dédommagements qu'ont pu obtenir des survivants ou des familles de victimes du génocide nazi, comme le signale V. Bertout à propos des requêtes des représentants herero. Les équations compensatoires sur lesquelles reposent ces demandes de réparation relèvent d'opérations parfois complexes. La formulation évocatrice de la « dette de sang » à l'égard des « tirailleurs » mène par exemple de manière directe et matérielle à la revendication de son apurement par la France, sous la forme de pensions décentes pour lesquelles se mobilisent les vétérans⁵⁰. Mais elle est aussi liée depuis des années, par une arithmétique plus symbolique, à la question des sans-papiers, particulièrement africains, qui revendiquent leur régularisation au nom du sacrifice de leurs pères – l'immigration comme « dette à l'envers⁵¹ » – et plus largement aux réclamations concernant l'annulation de la dette financière des pays africains. Enfin une autre forme de la problématique des réparations, qui n'est pas sans rappeler les restitutions des biens spoliés aux Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale et qui s'inscrit dans des processus globaux réglés par des conventions internationales, est celle du rapatriement sur le continent africain d'objets ou de choses indûment emportés en Europe pendant la période coloniale. Notre dossier ne traite pas de manière spécifique de tels cas, mais évoquer le retour de l'obélisque d'Axum en Éthiopie en 2005, après des décennies de contentieux et grâce à de fortes pressions des diplomates africains sur l'Italie, ou le rapatriement en Afrique du Sud de la dépouille mortelle de Sarah Baartman, qui était jusqu'alors conservée dans un musée parisien, permet d'insister sur l'arrimage des mémoires coloniales aux souvenirs matériels et corporels de ce que fut l'Afrique avant son assujettissement par les puissances coloniales européennes⁵².

**LIVRES BLANCS ET LITTÉRATURE GRISE
DES MÉMOIRES COLONIALES**

On perçoit dans les développements variés des formes contemporaines de la convergence mémorielle au niveau international le rôle central occupé par l'État, à la fois comme source de politiques publiques à vocation mémorielle et comme cible de revendications croissantes. Cette double mécanique mérite

tout notre intérêt, et en se replaçant au plan national, elle permet d'insister sur l'importance d'envisager les mémoires grises de la colonisation aux divers niveaux de leur expression. En effet, si les mises en forme officielles de la mémoire et de l'amnésie en constituent la part la plus visible et explorée, il faut prendre en compte les dynamiques moins institutionnelles par lesquelles se forment chez les individus, inscrits dans une pluralité de groupes sociaux, des mémoires du temps colonial. Bref on ne doit pas négliger les chemins de traverses souvent critiques et parfois très discrets qu'empruntent les mémoires pour se frayer un passage jusqu'au présent des sociétés.

*Trop d'oubli, trop de mémoire*⁵³ : les pouvoirs publics face au passé colonial

Nombre de réflexions sur la mémoire du temps colonial en France mettent en évidence l'oubli ou l'occultation de ce passé⁵⁴. Leur implicite est celui d'une mémoire collective entendue dans l'acception particulière de son récit national⁵⁵, et c'est ainsi le silence de l'État qui se trouve dévoilé pour être, le plus souvent, dénoncé. Dans le même temps s'élèvent des revendications d'associations mémorielles pour la prise en charge officielle de ce passé, qui témoignent à leur tour du poids attribué à l'État. La question des « politiques du passé »⁵⁶ impulsées par les pouvoirs publics apparaît alors comme centrale

49. Pour une approche récente de la question des réparations, voir le dossier conduit par B. Jewsiewicki (dir.), « Réparations, restitutions, réconciliations entre Afriques, Europe et Amériques », *Cahiers d'études africaines*, vol. 44, n° spécial 173-174, 2004.

50. P. Janin, « Tirailleurs "de brousse" en péril », *Politique africaine*, n° 95, octobre 2004, p. 147-156 ; G. Mann, *Native sons: West African Veterans and France in the Twentieth Century*, Durham, Duke University Press, à paraître en 2006.

51. P. Dewitte, « Des tirailleurs aux sans-papiers : la République oubliée », *Hommes et migrations*, n° 1221, 1999, p. 6-11.

52. É. Ficquet, « La stèle éthiopienne de Rome : objet d'un conflit de mémoires », *Cahiers d'études africaines*, vol. 44, n° spécial 173-174, p. 369-385 ; F.-X. Fauvelle-Aymar, « Des murs d'Augsbourg aux victimes du Cap. Cinq siècles d'histoire du regard sur le corps des Khoisan », *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, n°155-156, 1999, p.539-562.

53. P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit, p. 1.

54. Voir par exemple B. Stora, *La gangrène et l'oubli : la mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1991 ; dossier « Le trou de mémoire colonial », *Hommes et liberté*, n° 131, 2005, p. 34-59 ; N. Bancel, P. Blanchard et S. Lemaire, « Une histoire coloniale refoulée », *Le Monde diplomatique*, n° 567, 2001, p. 10-11 ; M. Maschino, « La mémoire expurgée des manuels scolaires », *Manière de voir*, dossier « Polémiques sur l'histoire coloniale », n° 58, 2001, p. 20-26.

55. Cette définition, largement répandue, est au fondement du projet éditorial de P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984 à 1992.

56. Voir C. Andrieu et al. (dir.), *Politiques du passé : usages politiques du passé dans la France contemporaine*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, 2006.

et doit être interrogée, mais ici encore il serait réducteur de penser cette question d'une manière franco-centrée. L'absence flagrante de politiques volontaristes de la mémoire, voire même de développement discursif public sur les phases douloureuses de la colonisation, est loin en effet d'être l'apanage de la France, pas plus d'ailleurs qu'elle n'est celui des anciennes métropoles coloniales. Les zones obscures semblent au contraire être le lot commun des mémoires coloniales, qu'on peut dire grises justement pour les parts d'ombre qu'elles recèlent toujours plus ou moins. Il y a quelques années, Benjamin Stora s'est ainsi attaché à envisager les mécanismes parallèles d'un double effacement public : celui de la guerre coloniale algérienne en France, auquel répond comme en miroir, en Algérie, celui de pans entiers de la guerre de libération, par ailleurs ardemment commémorée, et de ses excès internes⁵⁷. De fait, on peut noter que le refoulement de l'achèvement de la colonisation se retrouve dans bien des espaces publics de l'Afrique subsaharienne, particulièrement là où l'accession à l'indépendance a été marquée par les violences et la brutalité politiques. Le cas du Togo – où la figure de Sylvanus Olympio a été enfouie, après son assassinat, pour fonder l'image mythique du président Gnassingbé Eyadéma –, ou encore celui du Cameroun sur lequel revient ici brièvement A. Mbembe – où l'historiographie du nationalisme bute notamment sur le traitement officiel de la mémoire du combat de l'Union des peuples du Cameroun et de son leader sans sépulture, Ruben Um Nyobe –, sont exemplaires à cet égard⁵⁸. Ils témoignent bien de l'importance d'envisager les mécanismes d'occultation à l'aune de dynamiques locales et nationales sûrement plus diversifiées et complexes que ce qu'a tendance à laisser supposer la focalisation des questionnements français sur les contradictions entre le fait colonial et les valeurs républicaines⁵⁹.

Mais en vérité l'aphasie officielle n'est pas systématique. Ainsi l'on ne peut nier que l'État se soit récemment saisi en France de la problématique coloniale, suivant des voies qu'on peut critiquer, mais qui n'en ressortissent pas moins à la parole plus qu'au silence dénoncé naguère. C'est le sens de la loi du 23 février 2005 qui n'est d'ailleurs que la dernière d'une série de « lois mémorielles » votées depuis une quinzaine d'années⁶⁰, et c'est bien une prise de parole étatique – avec ses éventuels effets judiciaires – et non un État taiseux que les historiens ont dénoncé dans plusieurs pétitions⁶¹. La prise en charge de la mémoire est ici législative, mais il existe, en France et ailleurs, d'autres formes d'interventions publiques – expositions, « fondations » ou encore constructions monumentales. Le développement de ce type de politiques mémorielles dans les autres ex-métropoles coloniales gagne ici encore à être comparé et mis en regard de contreparties parfois tout aussi actives en Afrique. Les directions variées prises par ces politiques, qu'elles soient commémoratives

(sous forme de célébrations, de monuments, de musées...) ou « de vérité » (avec des projets éditoriaux de manuels d'histoire, de commissions d'investigations historiques et judiciaires) témoignent de la richesse des développements de cette question sur le continent africain⁶², et c'est au miroir d'enjeux présents que peuvent être envisagées ces pratiques mémorielles. L'investissement symbolique dans des faits ou des objets se fait souvent fluctuant dans le temps, au gré de transformations politiques et sociales de l'espace national, qui résultent en autant de traductions officielles successives du passé colonial. De ce point de vue l'exemple du Voortrekker Monument à Pretoria, évoqué par A. Mbembe dans sa contribution, est admirable⁶³.

Au-delà des livres noirs, les mémoires grises

L'État, cependant, ne préside pas seul aux errements ou aux recouvrements de la mémoire dite collective. Les injonctions qui lui sont aujourd'hui adressées à mettre un terme à certaines amnésies constituent la preuve que bien des

57. B. Stora, *La gangrène et l'oubli...*, op. cit.

58. Voir C. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986, en particulier chap. 1, et A. Mbembe, « Pouvoir des morts et langage des vivants : les errances de la mémoire nationaliste au Cameroun », *Politique africaine*, n° 22, juin 1986, p. 37-72.

59. Voir N. Bancel et P. Blanchard, « Les origines républicaines de la fracture coloniale », in P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, op. cit., p. 33-43.

60. Dans cette série, on peut citer la « loi Gayssot » du 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe, et le révisionnisme, celle du 29 janvier 2001 sur la reconnaissance du génocide arménien, et la « loi Taubira » du 21 mai 2001 sur la reconnaissance de la traite négrière et de l'esclavage comme crimes contre l'humanité.

61. Depuis l'an dernier, les réactions d'historiens se sont multipliées pour contrer l'une ou l'autre des « lois mémorielles ». Pour s'en tenir aux réactions face à la loi du 23 février 2005, on mentionnera la première et plus importante de ces pétitions, initiée par C. Liauzu, G. Meynier, G. Noiriel, F. Régent, T. Van Thao et L. Valensi, et relayée par la Ligue des droits de l'homme, section Toulouse, « Colonisation : non à l'enseignement d'une histoire officielle », *Le Monde*, 25 mars 2005 ou <www.ldh-toulon.net>.

62. L'Afrique du Sud étant de ce point de vue le pays africain dont les politiques de mémoire ont été les plus développées, et les mieux étudiées. Voir A. E. Coombes, *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa*, Durham, Duke University Press, 2003.

63. Ce monument a été érigé à la mémoire des pionniers boers qui participèrent, à partir de 1835, au « Grand Trek ». Il a longtemps été le symbole du droit de propriété des Afrikaners sur le sol sud-africain. Puis, avec l'engagement du National Party sur la voie de la réforme à la fin des années 1980, les cérémonies officielles auxquelles il servait de cadre ont changé de thème, mettant l'accent sur l'esprit de compromis légué par les pionniers et allant jusqu'à reconnaître le rôle des communautés noires dans le Trek. Au milieu des années 1990 finalement, son interprétation a été renversée par des jeux de sens donnés à son architecture, et il a symbolisé l'ouverture de la nation afrikaner aux autres composantes de la population sud-africaine. Voir A. E. Coombes, « La traduction du passé : les monuments de l'apartheid dans l'Afrique du Sud d'après l'apartheid », in D. Taffin (dir.), *Du musée colonial au musée des cultures du monde*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, p. 163-184.

dynamiques mémorielles lui échappent. Elles témoignent de ce que la mémoire coloniale ne peut être envisagée à l'aune seule de son récit national. Les mémoires auxquelles nous nous intéressons sont ainsi grises au sens d'une littérature grise du souvenir et de son appropriation – autrement dit d'une production mémorielle pour une large part non institutionnelle, non officielle, dont il importe aussi d'examiner les logiques, les modes de structuration, d'émergence sur la scène publique, ainsi que les éventuels effets de mobilisation. L'ensemble des articles réunis dans ce dossier met au jour l'existence et l'apparition sur les terrains considérés de ces mémoires en marge du récit officiel. À l'ombre des livres blancs de la colonisation (cérémoniels, monumentaux, législatifs...) qui paraissent au gré des contraintes étatiques, et parallèlement aux « livres noirs » que les cercles académiques ont produits ces dernières années sur diverses questions, dont celle du colonialisme⁶⁴, s'épanouissent donc vaille que vaille, dans les familles, les associations, les forums de discussion ou les quartiers, ces mémoires grises, structurées autour de préoccupations propres et partiellement indépendantes. Par exemple, M.-E. Pommerolle montre bien comment, depuis le début des années 2000, la réactivation au Kenya du débat sur la mémoire des crimes coloniaux commis à l'encontre des Mau-Mau et les revendications qui se sont développées en faveur de leur sanction judiciaire sont étroitement liées à l'action des ONG kényanes de défense des droits de l'homme et à leur souci, à l'approche présidentielle puis dans le contexte de l'alternance politique, de voir le nouveau régime se fonder sur ce même refus d'impunité pour les exactions commises sous la présidence de Daniel arap Moi. Les rapports avec la mémoire officielle dans lesquels s'inscrivent ces dynamiques plus « spontanées » méritent aussi attention. Ils peuvent être d'opposition, lorsqu'il s'agit d'imposer un enjeu mémoriel absent du récit national ou contourné par lui, comme dans le cas, évoqué dans ces pages par V. Bertout, du génocide colonial allemand des Herero, longtemps écarté de la mémoire nationale dans la Namibie indépendante au profit de la lutte contre le colonisateur sud-africain. Mais ils se font parfois aussi de congruence et de complémentarité, et alors les interactions peuvent jouer dans les deux sens : une voie « descendante », comme dans l'intensification manifeste de la mobilisation des associations de défense de la mémoire de l'Organisation de l'armée secrète (OAS) suite au vote de la loi du 23 février 2005 en France, ainsi qu'une voie « ascendante », comme en témoigne l'alignement déjà évoqué du gouvernement kényan sur des revendications nées en dehors de son action. À rebours, on devra alors envisager que lorsque l'oubli se fait total dans un espace national, tant au niveau de l'État que des groupes plus restreints qui le composent, c'est que les logiques de sa remémoration ne s'y trouvent pas réunies, comme l'aborde ici A. Mbembe à propos du Cameroun.

D'un dernier rapprochement avec la poussière, on peut suggérer que les « mémoires grises » n'occuperaient peut-être pas aujourd'hui l'espace public aussi intensément si le moment de la lente disparition des témoins de l'époque coloniale n'était venu. La coupure dans la transmission des expériences vécues expliquerait ainsi une irruption conjoncturelle des demandes de mémoire dans les sociétés postcoloniales, une sorte de frénésie liée au « tant qu'il est encore temps » – marquée par exemple par la multiplication des recueils de souvenirs d'anciens coloniaux ou de colonisés. Dans le même temps, du côté des colonisés, ces récits d'une histoire vécue se révèlent souvent moins radicaux que les discours sur ce passé tenus par les générations suivantes, n'ayant pas eu à subir elles-mêmes l'expérience de la domination coloniale. On peut envisager que dans cette exhibition d'une plaie vive par des acteurs qui n'ont pas été directement atteints dans leur chair se manifeste le signe qu'un stigmate colonial est en train de se refermer. Les descendants de colonisés se saisiraient ainsi d'une mémoire dont leurs parents, dépossédés par la domination coloniale de leur rapport propre au passé, à l'histoire, aux ancêtres et aux morts, ne seraient pas parvenus à être porteurs. D'aucuns pourraient en conclure en revanche à une forme d'instrumentalisation du vécu des aînés, qui correspondrait, pour paraphraser Achille Mbembe, à de « nouvelles écritures *coloniales* de soi », ayant tout finalement de la « clôture identitaire » et contribuant à couper définitivement les représentations du passé colonial de toutes les formes du métissage dont les « mémoires grises » nous semblent procéder en réalité ■

Christine Deslaurier
Institut de recherche pour le développement
UR 102 Intervention publique, espaces, sociétés

Aurélie Roger
Centre d'étude d'Afrique noire,
Université Montesquieu Bordeaux 4

ROMAIN BERTRAND

LA MISE EN CAUSE(S) DU « FAIT COLONIAL ».

RETOUR SUR UNE CONTROVERSE PUBLIQUE

ON PEUT FAIRE DU DÉBAT FRANÇAIS AUTOUR DU « FAIT COLONIAL » L'OBJET D'UNE SOCIOLOGIE DU POLITIQUE POUR PEU QU'ON SE DÉPRENNE DE L'HYPOTHÈSE DU « COMLOT » DE LA MINORITÉ D'INFLUENCE « PIED-NOIR ». POUR COMPRENDRE LA GENÈSE DE LA LOI DU 23 FÉVRIER 2005, UNE ÉTUDE DES MÉCANISMES ORDINAIRES DU COURTAGE PARLEMENTAIRE SUFFIT À EXPLIQUER LA MISE SUR AGENDA DES « POLÉMIQUES MÉMORIELLES ». EN PARTANT D'UNE ÉTUDE DES DÉBATS PARLEMENTAIRES DE NOVEMBRE 2005, ON VOIT ÉGALEMENT DE QUELLE FAÇON LA CONTROVERSE AUTOUR DU « FAIT COLONIAL » S'EST GRADUELLEMENT RACCORDÉE AU DÉBAT SUR « L'INTÉGRATION RÉPUBLICAINE » DES « JEUNES ISSUS DE L'IMMIGRATION », SOUS L'INFLUENCE EN PARTICULIER DE COLLECTIFS MILITANTS COMME LES INDIGÈNES DE LA RÉPUBLIQUE.

L'année 2005 aura bel et bien été, en France, celle de la guerre ouverte des mémoires du fait colonial. Le temps paraît déjà lointain où Daniel Rivet pouvait écrire, dans un article appelant, en 1992, à un renouveau de l'histoire de la colonisation :

« Le temps des colonies et l'épreuve de la décolonisation s'éloignent de nous irréversiblement [et] les passions se refroidissent inéluctablement. Aux historiens d'aujourd'hui, il appartient d'en prendre leur parti et d'en tirer la conclusion qu'on est enfin sorti de la dialectique de la célébration et de la condamnation du fait colonial qui a si longtemps et si profondément biaisé l'écriture de son histoire. [...] Notre passé colonial s'est suffisamment éloigné pour que nous établissions enfin avec lui un rapport débarrassé du complexe d'arrogance ou du réflexe de culpabilité¹. »

Faux diagnostic ou vrai point de comparaison dans le temps ? En une quinzaine d'années, la donne du débat sur le « fait colonial » a bien changé du tout au tout : des espaces de controverses historiographiques et militantes, constitués dans les années 1970 et 1980, ont été réinvestis par de nouveaux acteurs

politiques. Une conjoncture de « crise mémorielle » s'est enclenchée au tout début des années 2000, qui a brouillé les frontières entre ces espaces de controverses et a modifié les logiques de prises de parole et de prises de position qui leur étaient inhérentes. Fruits d'alliances tactiques ou du partage inaperçu d'enjeux et de langages de dénonciation, des fronts communs, incompréhensibles à l'aune des dynamiques polémiques antérieures, se sont ainsi dessinés. Le débat sur la concurrence entre les mémoires politiques du fait colonial s'est mué en débat sur les pédagogies de l'intégration républicaine des « enfants de colonisés » et, ce faisant, s'est réarticulé à des arènes de mobilisation propres aux « débats sur l'immigration »².

LE COURTAGE PARLEMENTAIRE DES DEMANDES MÉMORIELLES

Le fait est connu : c'est la loi du 23 février 2005 qui, disposant en son article 4 que « les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord », a mis le feu aux poudres. Pour d'aucuns, elle est l'indice de la permanence, voire du regain d'activisme, de réseaux « Algérie française » ancrés dans des communautés « pieds-noirs » politiquement proches de la droite extrême et attachés à la réhabilitation publique de la geste de l'OAS (Organisation armée secrète)³. Pour d'autres, elle est le produit du laisser-aller d'une classe politique déliée de son électorat populaire, et donc insensible aux désarrois identitaires et au sentiment de mise à l'écart des enfants des « deuxième et troisième générations » de l'immigration en provenance des sociétés du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne.

La parfaite congruence des propos des députés de l'Union pour un mouvement populaire (UMP, ancienne Union pour la majorité présidentielle) lors des débats précédant l'adoption de la loi du 23 février rend d'emblée manifeste la manœuvre électoraliste qui est au principe du projet de « réhabilitation »

1. D. Rivet, « Le fait colonial et nous : histoire d'un éloignement », *Vingtième siècle*, n° 33, 1992, p. 129-130, 138.

2. Cet article est inspiré d'une étude à paraître en 2006 sous forme d'ouvrage, sous le titre *Mémoires d'empire. Sociologie politique d'une controverse autour du « fait colonial »*, Paris, Éditions du Croquant et Savoir/Agir.

3. L'OAS a été fondée en 1961 par des défenseurs de l'Algérie française, sous la direction du général Raoul Salan. En lutte contre la politique algérienne du général de Gaulle, elle a commis de nombreux attentats et assassinats sur les sols algérien et français.

de la mémoire des « Français d'Algérie »⁴. Il s'agit, dans l'esprit de ces parlementaires, de s'assurer de la maîtrise partisane d'un ensemble de soutiens politiques en se faisant l'écho des revendications des associations de « rapatriés » les plus actives dans leurs circonscriptions (Alpes-Maritimes, Hérault, Bouches-du-Rhône, Lot-et-Garonne, Var). Christian Kert – l'auteur du rapport sur lequel a pris appui le projet de loi – a par exemple participé les 25 et 26 septembre 2004 à l'assemblée générale de l'Association nationale des Français d'Afrique du Nord, d'outre-mer et de leurs amis (Anfanoma). Or, celle-ci s'est à plusieurs reprises signalée par son activisme mémoriel. Son président, William Bennejean, a écrit en juin 2001 au sénateur-maire de Toulon, Hubert Falco, pour lui demander de ne pas donner suite aux demandes visant à débaptiser le carrefour « général Salan ». Le député Kert a aussi pris part à la célébration, le 22 octobre 2005, du quarantième anniversaire de l'érection du Mémorial national des Français d'Algérie et rapatriés d'outre-mer, au cimetière Saint-Pierre d'Aix-en-Provence⁵. La liste des personnalités auditionnées lors de la préparation de son rapport est tout aussi révélatrice de l'importance politique des associations « algérienistes ». Y figurent en effet la majorité des présidents des associations de défense des intérêts de la « communauté pied-noir » et des « harkis »⁶, en leur qualité de membres soit du Haut conseil des rapatriés, soit du Comité de liaison des associations nationales de rapatriés (Clan-R). L'orientation mémorielle de ces associations ressort de leur nom même (Comité du souvenir français, Association mémoire de la France d'outre-mer, Association mémoire d'Afrique du Nord, Association des disparus, Centre de documentation historique sur l'Algérie, Généalogie Algérie Maroc Tunisie) et de leurs activités. Ces associations ont développé, depuis plusieurs décennies déjà, des politiques locales de commémoration, organisant des « journées du souvenir », des fêtes et des pèlerinages pour mettre en scène une vision irénique de la vie en Algérie coloniale⁷.

Les initiatives commémoratives provocatrices de l'une au moins des associations entendues ont, en outre, provoqué un vif débat public⁸. C'est en effet l'Amicale pour la défense des intérêts moraux et matériels des anciens détenus politiques de l'Algérie française (Adimad)⁹ – dont Christian Kert a auditionné un membre du bureau, Philippe de Massey, à l'occasion de la préparation de son rapport – qui a inauguré le 6 juillet 2005, dans l'enceinte du cimetière de Marignane, une stèle dédiée à la mémoire des figures historiques de l'OAS : Roger Degueldre, dirigeant des « commandos Delta » de l'OAS à Alger, Albert Dovecar et Claude Piegts – membres du « commando » qui a assassiné le commissaire central d'Alger, Roger Gavoury, en 1961 –, et Jean-Marie Bastien-Thiry, organisateur des attentats manqués contre le général de Gaulle à Pont-de-Seine et au Petit Clamart. Cette « stèle OAS » de Marignane, réplique fidèle

de celle de Perpignan érigée quelques années auparavant¹⁰, représente un fusillé en train de s'écrouler, ligoté à un poteau. Elle porte sur son socle la mention « Aux combattants tombés pour que vive l'Algérie française » et, sur le côté droit, trois dates en lettres d'or correspondant aux exécutions des fusillés de l'OAS. Le jour de l'inauguration, les « caciques du Front national » – notamment Marie-France Stirbois, Bernard Antony, Roger Holeindre et Stéphane Durbec – se tenaient au premier rang de la foule d'un millier de personnes venues assister à l'événement¹¹. La plupart des commentateurs médiatiques de cette « affaire de la stèle de Marignane » ont posé de façon explicite la question d'un lien de causalité entre la loi du 23 février 2005 et le regain d'activisme des associations et réseaux de défense de la mémoire de l'OAS. De fait, l'article 13 de cette loi entrouvre la porte à une politique de réparation financière de l'État à l'égard des condamnés amnistiés de l'OAS.

4. Nous n'utilisons pas ici l'expression « manœuvre électoraliste » dans un sens péjoratif, mais dans une acception technique. La tension entre l'identité de « représentant de la nation dans son ensemble » et la fonction de vecteur de demandes de nature particulariste est constitutive de l'exercice ordinaire – et légitime – du métier parlementaire moderne, qui s'est défini dans le cadre d'une politique de « terroirs électoraux » matérialisés administrativement par le découpage en circonscriptions.

5. Ligue des droits de l'homme (LDH), section de Toulon, « Christian Kert, le rapporteur complice », à lire sur le site <www.ldh-toulon.net>.

6. Le terme « pieds-noirs » désigne les Français d'Algérie, rapatriés en métropole au moment de l'indépendance. Les « harkis » sont des militaires indigènes qui servaient en Algérie aux côtés des Français dans des « harkas », unités supplétives destinées au maintien de l'ordre. Le terme tend, dans un usage courant, à recouvrir plus largement l'ensemble des Algériens placés par leur volonté ou leurs fonctions dans le « camp français » durant la guerre d'Algérie. Au moment de l'indépendance, le départ des troupes françaises a donné lieu sur place à des massacres de ces populations, dont l'État français n'a pas organisé le rapatriement. Certains sont néanmoins parvenus à les éviter et à rejoindre le sol français.

7. Voir en particulier les travaux de Michèle Baussant sur le pèlerinage « pied-noir » au sanctuaire de Notre-Dame de Santa Cruz à Nîmes, *Pieds-Noirs, mémoires d'exil*, Paris, Stock, 2002. Pour une analyse du discours sur le passé colonial dans des publications d'associations « pieds-noires », voir É. Savarèse, *L'invention des Pieds-Noirs*, Biarritz, Séguier, 2002.

8. L. van Eeckhout, « Polémique sur l'inauguration d'une stèle à la mémoire de l'OAS à Marignane », *Le Monde*, 18 juin 2005 ; C. Coroller, « La stèle pour l'OAS squatteuse de cimetière », *Libération*, 18 juillet 2005.

9. L'Adimad est une association Loi 1901 fondée en 1967, <www.perso.wanadoo.fr/adimad>. Son président, Philippe de Massey, a été membre actif de l'OAS. Consulter sur ce point l'interprétation du « lobbying mémoriel » de l'Adimad dans « Gilles Manceron répond à Guy Pervillé » (lettre de G. Manceron du 18 avril 2005), texte accessible sur le site de la LDH, section de Toulon.

10. Cette stèle avait été inaugurée le 5 juillet 2003 dans le cimetière Vernet de Perpignan. L'Adimad y a organisé, le 7 juin 2004, une cérémonie d'« hommage aux 105 Fusillés et Combattants morts pour que vive l'Algérie française ». Des photographies de la stèle se trouvent sur le site de la section de Toulon de la LDH.

11. B. Thioly, « Le dernier combat de l'OAS », *L'Express*, 11 juillet 2005.

L'ambiguïté n'est donc plus de mise : c'est bien la mémoire de « l'Algérie française » (et de sa fraction d'ex-activistes de l'OAS), et non pas seulement celle des « Français d'Algérie », qui se trouve juridiquement réhabilitée par l'État¹².

Il faut enfin noter que l'effet de solidarité idéologique entre parlementaires – perceptible à travers la redondance des références aux mêmes personnages et aux mêmes épisodes-clefs de la « mise en valeur » de l'Algérie – n'est aucunement le fruit du hasard des débats. Il existe en effet, à l'Assemblée, un groupe d'étude sur les rapatriés, comprenant 57 députés (dont 6 du Parti socialiste) et dont les rencontres ont favorisé la formation d'une position commune des parlementaires de l'UMP concernant la loi du 23 février. Les députés membres de ce groupe n'hésitent pas à faire valoir publiquement leurs expériences personnelles du processus de décolonisation pour établir leur qualité à parler au nom des associations de rapatriés. Michèle Tabarot (députée UMP des Alpes-Maritimes), fille de l'un des chefs civils de l'OAS à Oran, évoque ainsi sa « légitime fierté d'avoir œuvré, quarante ans après, à la réhabilitation de la mémoire française en Algérie ». De même, Kléber Mesquida (député PS de l'Hérault) mentionne le traumatisme qu'il a vécu à l'âge de neuf ans lorsque la ferme de ses grands-parents a été attaquée au petit matin par des hommes du Front de libération nationale (FLN)¹³. Le député UMP de l'Yonne, Jean-Pierre Soisson – ancien sous-lieutenant, commandant d'une « harka » – rappelle, pour justifier son vote, qu'« en 1962, [ses] hommes ont été massacrés, égorgés, retrouvés le plus souvent avec leurs parties génitales dans la bouche¹⁴. » Lors des débats de juin 2004, J.-P. Soisson ayant appris la mort d'un ancien de l'OAS, le colonel Antoine Argoud, sous les ordres duquel il avait servi, avait tenu à « avoir une pensée pour le très grand soldat qu'il fut¹⁵ ». Il s'agit, pour ces députés, de parler d'une histoire qu'ils considèrent comme la leur. On voit ainsi jouer, dans le processus de politisation du débat sur le fait colonial, un effet biographique qui, à travers l'institution d'une rhétorique de proximité avec un segment de l'électorat présumé, facilite le courtage parlementaire des demandes des associations de harkis et de rapatriés.

LES DIPLOMATIES DE LA REPENTANCE

L'émoi provoqué en France par le vote de la loi du 23 février 2005 s'est par ailleurs doublé rapidement d'un esclandre diplomatique. Alerté sur le risque que la promulgation de la loi faisait courir à l'amélioration, engagée dix-huit mois auparavant, des relations bilatérales franco-algériennes, le ministre des Affaires étrangères, Philippe Douste-Blazy, a tenté de désamorcer la polémique en annonçant la nomination d'une « commission mixte d'historiens

français et algériens qui puissent se réunir, travailler ensemble, en toute indépendance ». Il a également affirmé, à la même occasion : « Il n’y a jamais eu en France d’histoire officielle, il n’y en aura jamais ¹⁶ ». En outre, dans un discours prononcé le 27 février, l’ambassadeur de France à Alger, Hubert Colin de Verdière, avec l’accord préalable de l’Élysée et du Quai d’Orsay, s’est efforcé de contrebalancer les effets politiques du texte en évoquant ouvertement les « massacres » et la « tragédie inexcusable » du 8 mai 1945 à Sétif, et en appelant à « une connaissance lucide du passé et des mémoires diverses ¹⁷ ». Mais ces prises de parole n’ont aucunement permis d’enrayer les réactions algériennes. Le 2 juin 2005, le FLN a dénoncé, dans un communiqué, un texte qui « consacre une vision rétrograde de l’histoire », insistant sur le fait que sa non-abrogation pourrait « remettre en cause le processus largement entamé, sous l’impulsion des présidents Bouteflika et Chirac, de la difficile refondation des relations entre l’Algérie et la France ». Le président Abdelaziz Bouteflika a quant à lui déclaré, le 29 juin, que la loi du 23 février représentait « une cécité mentale confinant au négationnisme et au révisionnisme ¹⁸ ». Enfin, le 7 juillet, le Parlement algérien a qualifié ce vote de « précédent grave ¹⁹ ». L’un des effets immédiats de cette crise des relations entre les deux pays a été le report *sine die* de la signature du « traité d’amitié franco-algérien », dont les termes avaient été négociés à l’occasion de visites de haut niveau en 2004.

Le débat autour de l’article 4 de la loi du 23 février a de la sorte rejoint la cohorte des crises bilatérales qui ont jalonné la naissance des « diplomaties de

12. Pour un précieux éclairage historique sur la lutte des réseaux de la mémoire OAS contre la « citadelle amnistie », lire R. Branche, *La guerre d’Algérie : une histoire apaisée ?*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 42, 111-121.

13. Le Front de libération nationale, parti nationaliste algérien, a été le groupe moteur de la lutte pour l’indépendance.

14. Propos rapportés dans *Le Monde*, 21 janvier 2006. J.-P. Soisson, ancien ministre des gouvernements Barre, Rocard, Cresson et Bérégovoy, avait déposé en octobre 2002, avec une centaine de députés, une proposition de loi sur l’indemnisation des « harkis ». Voir « Proposition de loi n° 291 relative à l’indemnisation de la communauté harki », enregistrée le 15 octobre 2002 à l’Assemblée nationale.

15. Propos rapportés dans *Le Monde*, 13 juin 2004. A. Argoud, anticommuniste forcené, avait fait partie de l’état-major du général Massu avant de rejoindre l’OAS. Condamné à la réclusion à perpétuité en décembre 1963, il a bénéficié de l’amnistie de 1968.

16. *Le Monde*, 24 février 2005.

17. Discours prononcé par M. Hubert Colin de Verdière, ambassadeur de France en Algérie, à l’Université de Sétif, le 27 février 2005, à l’issue de la cérémonie de signature de la « Convention de partenariat entre l’Université de Clermont-Ferrand et l’Université Ferhat Abbas de Sétif », voir <www.ambafrance-dz.org/article.php3?id_article=755>.

18. J.-P. Tuquoi, « Le président algérien accuse la France de “cécité mentale” », *Le Monde*, 4 juillet 2005.

19. « Loi du 23 février 2005. Paris propose une commission mixte d’historiens », *El Watan*, 28 juillet 2005.

la repentance » : celles-ci recodent dans des termes mémoriels, sous la forme de demandes contradictoires de « reconnaissance » de « torts » historiques, les relations bilatérales Nord-Sud. Elles sont, en quelque sorte, l'arme du faible de la *soft diplomacy* (« diplomatie d'influence »)²⁰. Les mobilisations de collectifs mémoriels en France s'inscrivent ainsi dans un moment historique particulier des relations internationales. Ce moment a débuté en 1994 par une série d'initiatives onusiennes consacrant l'émergence des discours de la repentance comme principe d'action publique diplomatique à l'échelon multilatéral : mise en œuvre du projet « La route de l'esclave » visant à « créer un espace collectif de réflexion et d'analyse des causes profondes de la traite négrière, de ses modalités et de ses conséquences [...] »²¹ ; institution d'une « journée internationale de la traite négrière et de son abolition » le 23 août de chaque année ; proclamation dans le même temps, par l'Assemblée générale de l'Onu, de l'année 2004 comme « année de commémoration de la lutte contre l'esclavage et de son abolition ». L'année 2001 aura marqué l'apex de ce moment. Elle a été celle de la Conférence contre le racisme de Durban, qui a parachevé la mise en réseau des associations mémorielles anti-esclavagistes et anticoloniales (notamment africaines à travers la création de l'« Initiative de Gorée »²²), mais aussi celle des grandes avancées judiciaires de la repentance. Aux États-Unis, au terme de plusieurs années de batailles procédurières, les États de la Floride et de l'Oklahoma ont en effet accepté d'indemniser les survivants noirs d'un massacre commis en 1923 et ceux d'une émeute réprimée en 1921. En Namibie, en juin 2004, le Conseil pour les dédommagements au peuple herero, victime d'un ordre d'extermination (*Vernichtungsbefehl*) en 1904-1908, a poursuivi devant les tribunaux allemands le gouvernement de Bonn et plusieurs entreprises accusées d'avoir jadis soutenu la politique impériale prussienne²³. Ces avancées judiciaires, sur fond d'une légitimation onusienne des demandes de reconnaissance de la traite négrière comme « faute » collective des États occidentaux assortie d'une injonction à la commémoration, ont contribué à nourrir le débat militant français autour de la « loi Taubira » du 21 mai 2001 (sur la qualification de l'esclavage et de la traite négrière comme « crimes contre l'humanité »).

UNE TRAJECTOIRE D'ENJEUX

L'affaire a été jugée d'autant plus grave que la récidive a été constituée. De fait, l'abrogation de l'article 4 de la loi du 23 février, réclamée par une proposition de loi du PS, soutenue par le Parti communiste français (PCF) et l'Union pour la démocratie française (UDF)²⁴, n'a pas eu lieu par voie de débat parlementaire : le 29 novembre, les députés UMP ont voté d'un seul bloc pour le

maintien en vigueur du texte. Au terme d'une matinée de débats, par 183 voix (178 UMP et 5 UDF) contre 94 (75 PS, 6 UDF, 9 PCF et 4 non inscrits), l'Assemblée a refusé tout net de clore la polémique en éliminant son objet. Le ton des débats, volontiers mâtinés d'anathèmes et de chahuts, et la présence à la tribune des ténors des partis, montrent que les parlementaires ont alors pris toute la mesure médiatique de la polémique déclenchée par l'article 4. Il ne sera d'ailleurs question, dans les interventions des uns et des autres, que de cet article, et jamais de l'article 13 (portant sur « l'indemnisation forfaitaire » des condamnés de l'OAS). La politisation de la controverse est achevée : tous les groupes, à l'exception de l'UDF, imposent des consignes de vote. Les discours se répondent point par point, contribuant à accuser le gouffre entre deux façons antithétiques de comprendre le fait colonial²⁵.

Du côté des défenseurs UMP du maintien en vigueur de l'article 4, la stratégie consiste à justifier une lecture en deux temps du processus de colonisation. Au temps – regrettable et condamnable – de la conquête violente des territoires, aurait en effet succédé le temps de la « mise en valeur » du domaine colonial : un moment « bénéfique » de « modernisation » des sociétés colonisées. Michel Diefenbacher résume cette vision en opposant les « militaires » des premiers temps aux « bâtisseurs » civils qui leur ont « très vite » succédé, affirmant que « la rencontre de deux peuples, de deux cultures, de deux religions porte toujours en elle le risque d'un affrontement violent ; la colonisation n'a pas échappé à cette règle ; elle a d'abord été l'œuvre des militaires, mais

20. Sur cette thématique des « diplomaties de la repentance », voir M. Labelle, R. Antonius et G. Leroux (dir.), *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005.

21. Voir à l'adresse <<http://portal.unesco.org/culture/fr>>.

22. L'« Initiative de Gorée sur la traite négrière transatlantique » est le nom d'un mouvement créé à Dakar les 26-28 août 2001 par une quarantaine d'ONG africaines pour faire valoir lors de la Conférence de Durban la reconnaissance de l'esclavage comme crime appelant des compensations et des commémorations.

23. Ces événements judiciaires sont détaillés par N. Vuckovic, « Qui demande des réparations et pour quels crimes ? », in M. Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme. XV^e-XXI^e siècles. De l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 1023-1056. Sur la Namibie, voir les contributions de R. Kössler et V. Bertout dans ce dossier.

24. Il s'agit de la proposition de loi n° 2667 visant à abroger l'article 4 de la loi n° 2005-158 du 23 février 2005, déposée le 10 novembre 2005. La Commission de l'Assemblée, saisie au fond, avait nommé Bernard Derossier (PS, Nord) rapporteur le 16 novembre. Son rapport a été déposé le 23 novembre.

25. Les citations de cette section et de la suivante sont extraites du *Compte rendu intégral officiel des débats de l'Assemblée nationale, 1^{ère} séance du 29 novembre 2005*, accessible à l'adresse <www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/cri/2005-2006/20060081.pdf>. Ce document est abrégé ci-après en « CR 29 novembre 2005 », avec indication du numéro de page entre crochets. Les italiques sont de l'auteur.

elle n'est pas restée longtemps l'œuvre des seuls militaires : elle est très vite devenue celle des bâtisseurs » [CR 1^{re} séance, 29 novembre 2005, p. 19]. L'argument des « deux temps » de la colonisation contredit radicalement – ainsi que nous le verrons plus avant – celui d'une domination coloniale ramenée à son ontologie de violence. Le propos du député UMP du Rhône Georges Fenech dévoile cet antagonisme des principes de compréhension :

« Vous nous accusez [...] de présenter la période de colonisation comme une période faste et totalement lumineuse. Nous vous répondons à nouveau : non ! La colonisation a ses parts d'ombre également – la dépossession des indigènes de leurs terres et leur soumission notamment –, mais reconnaissez, monsieur le rapporteur, mes chers collègues, que, au fil des générations, *cette colonisation conquérante, qui, forcément, s'est accompagnée d'exactions, a fait des victimes et entraîné des souffrances, a laissé la place à une présence, une fraternité, une égalité entre toutes les communautés qui vivaient dans ces pays*. Ces rapports colonisés-colonisateurs se sont transformés, petit à petit, en rapports de solidarité, tendant à une même communauté de destin ; cela vous ne pouvez pas le nier, à moins, monsieur le rapporteur, *que vous ne décrétiez une fois pour toutes et ex abrupto que le péché originel de la colonisation interdit à tout jamais de parler d'une autre époque : de l'époque plus récente, pacificatrice, qui a incontestablement enrichi ces régions*. » [CR 29 novembre 2005, p. 31]

Lorsqu'il présente ses conclusions avant le passage au vote final, Christian Kert résume la stratégie de justification adoptée par l'UMP tout au long des débats :

« Si notre groupe s'apprête à voter contre cette proposition, ce n'est pas parce qu'elle émane de l'opposition ou parce que nous rejetons les aspects parfois sombres de la colonisation. Non, nous nous y opposons parce qu'elle reprend *l'idée dominante selon laquelle la colonisation s'est arrêtée là où commence en fait la véritable aventure, après la conquête et son cortège de violences*. » [CR 29 novembre 2005, p. 37]

La violence de la conquête coloniale n'aurait donc été qu'un préalable nécessaire, quoique regrettable, de la colonisation, dès lors entendue comme processus de transfert de modernité entre la métropole et des sociétés technologiquement arriérées. Le « rôle positif » de la colonisation française de l'Algérie se trouve notamment illustré par le recours à trois séries d'exemples : ceux attestant la modernisation sanitaire du domaine colonial (vaccinations, lutte contre les épidémies, etc.), ceux témoignant des succès de la politique scolaire à l'égard des indigènes, et ceux démontrant l'investissement des « rapatriés » en matière de défrichage et de mise en culture de « terres incultes » (ou « ingrates »).

« La France a posé les jalons de la modernité en Algérie, en lui donnant les moyens d'exploiter les richesses naturelles de son sous-sol. » [Michèle Tabarot, UMP, CR 29 novembre 2005, p. 16]

« [...] Les médecins allemands, anglais, français rivalisaient d'ardeur et de créativité pour faire reculer les maladies tropicales. [...] Dans ce combat contre la souffrance et la mort, les médecins français n'étaient pas en retard. Et l'Algérie fut souvent le lieu de leurs victoires. »
[Michel Diefenbacher, UMP, CR 29 novembre 2005, p. 19]

« [...] Comment ne pas vouloir donner comme exemple aux enfants d'aujourd'hui ces premiers médecins français, que citait Michel Diefenbacher, ces *french doctors* de l'époque qui libéraient Madagascar de la variole et de la rage avec André Thiroux, l'Indochine de la peste avec Alexandre Yersin, et l'Algérie de la malaria avec François-Clément Maillot ? »
[Christian Vanneste, UMP, CR 29 novembre 2005, p. 23-24]

Sur l'autre versant de la controverse, la stratégie adoptée n'est pas monolithique. Il y a d'une part ceux qui acceptent en son principe même la mise en débat d'interprétations contrastées de l'action coloniale française. Ceux, autrement dit, qui jouent – à rebours de leurs adversaires politiques mais en acceptant de se plier aux mêmes règles qu'eux – le jeu des chiffres et des dates symboliques. C'est à une querelle autour du choix des personnages et des épisodes-clefs du récit patriotique que l'on assiste avec, en guise de répartie au renouveau public de la geste de l'OAS, la mise en avant de figures de proue des mouvances anticoloniales. Surgit dès lors, face à une histoire nationale « de droite » axée sur les faits d'armes civilisateurs des apôtres de la « plus grande France »²⁶, une mémoire de luttes sociales dont la « gauche » revendique l'héritage.

« Monsieur le ministre, il faudra qu'un jour nous fassions enfin la clarté sur *notre histoire coloniale, qui a conduit des Français à tuer d'autres Français*. Et je ne peux achever ce propos sans évoquer Henri Alleg, Maurice Audin ou Fernand Yveton²⁷. » [Jean-Pierre Brard, PCF, CR 29 novembre 2005, p. 16]

« [...] *Nulle repentance, nulle mise en accusation* [dans la loi du 21 mai 2001 et les débats qui l'ont précédée], *parce qu'il était impensable, pour nous, de meurtrir la France, celle de la Déclaration universelle des droits de l'homme, celle d'Olympe de Gouges, celle de la Commune, celle de Louise Michel, celle de la Résistance, celle de Louise Weiss, la France des grandes voix.* » [Christiane Taubira, DVG, CR 29 novembre 2005, p. 22]

26. Pour des éléments d'analyse de la place de la guerre d'Algérie dans la construction du récit patriotique de la droite française, voir G. Pervillé, « L'Algérie dans la mémoire des droites », in J.-F. Sirinelli (dir), *Histoire des droites en France*, Paris, Gallimard, 1992, vol. 2, p. 621-656.

27. H. Alleg, militant communiste, avait écrit en 1958 *La Question*, première grande dénonciation publique de la torture en Algérie. M. Audin, jeune mathématicien communiste de l'Université d'Alger, fut torturé à mort par l'armée française en juin 1957. F. Yveton, membre du Parti communiste algérien, a été guillotiné en février 1957 après avoir été accusé d'avoir placé une bombe dans une usine de gaz d'Alger.

Il y a d'autre part, parmi ces orateurs socialistes et communistes qui pourfendent l'article 4, ceux qui optent non plus pour la querelle interprétative, mais pour la rupture brusque de paradigme. Il ne s'agit plus de négocier, dans la dispute, une histoire nationale au sein de laquelle les hérauts des mémoires partisans de « gauche » auraient une place supérieure ou équivalente à celle que la loi du 23 février concède aux « héros modestes » de la colonisation modernisatrice, ainsi que s'y emploie Christiane Taubira lorsqu'elle loue d'un seul tenant « le rôle émancipateur des instituteurs français [en Algérie] » et la vaillance d'Olympe de Gouges. Il n'est plus question de tergiverser sur la réalité de l'âge d'or de la colonisation bienveillante réinventé par les députés UMP, ni même de lui substituer une « légende noire » (comme s'y efforce Jean-Pierre Brard en convoquant les grandes figures tutélaires de l'anticolonialisme persécuté). Il s'agit au contraire de refuser tout net une vision historicisante de la colonisation, afin de rapporter celle-ci à son ontologie de violence. Le drame des colonies et celui de la Françafrique, la « chicote » d'hier et l'« extorsion de pétrole » d'aujourd'hui peuvent alors se trouver conjoints en une seule et même dénonciation, tandis que le discours vise à établir non plus la contingence (« positive » ou « négative ») de la colonisation, mais son *essence*. Le propos s'inscrit ici dans l'orbite d'une critique générale des promesses non tenues, ou des mensonges, de la République.

« Aussi désireux que l'on soit de conserver aux débats de cette auguste assemblée leur sérénité, on ne peut pas, même sans acte de contrition, sans repentance et sans exiger je ne sais quel sanglot de l'homme blanc, passer sous silence les 10 000 morts de Guadeloupe en 1802, lors du rétablissement de l'esclavage. [...] On ne saurait oublier les 90 000 morts de Madagascar en 1947, les 45 000 morts de Sétif et les carnages commis pendant la conquête du Congo ! [...] On ne peut oublier les morts, les mutilés, les estropiés d'Indochine et d'Afrique. On ne peut oublier, même en faisant un effort d'amnésie, la chicote, la rigoise et le carcan, le fouet, les travaux forcés, l'exploitation, le hachoir des plantations, et aujourd'hui encore l'aliénation, la réification, le larbinisme inoculé, les maladies, les famines, l'analphabétisme – en 1962, 80 % de jeunes Algériens ne sont pas scolarisés – puis les coups d'État fomentés, les élections opportunément arrangées, l'extorsion du pétrole et des matières premières [...], les élites décérébrées et stipendiées dans les néo-colonies qui forment le pré carré de la Frane Afrique. » [Victorin Lurel, PS, CR 29 novembre 2005, p. 17-18]

Ce choix d'une rupture de paradigme en matière de compréhension du fait colonial emporte toute une série de conséquences dans l'ordre du discours politique. La plus importante d'entre elles est l'affirmation de la stricte équivalence entre « colonisés » d'hier et « immigrés » d'aujourd'hui – une opération rendue possible par la mise en suspens volontaire de la question de l'historicité réelle des processus de colonisation (et de décolonisation). Cette mise en équivalence est favorisée par la prise en compte de l'actualité politique (les débats suscités, au sein de la majorité et entre la majorité et l'opposition, par

la gestion des « émeutes de banlieue »), comme le montre bien ce propos de Jean-Michel Dubernard (UMP, Rhône) :

« [...] Au moment où l'opinion est interpellée sur le traitement social de l'immigration et découvre avec angoisse les difficultés de vivre dans nos banlieues sans âmes des *petits-enfants d'immigrés qui n'étaient autres que d'anciens colonisés*, aucun d'entre nous ne doit agiter le chiffon rouge dans un sens ou dans un autre [...] » [CR 29 novembre 2005, p. 5].

Un autre exemple d'accréditation politique de cette logique d'interpolation entre les événements d'actualité et le débat sur la loi du 23 février est fourni par le maire de Bègles et député Vert de Gironde, Noël Mamère, lorsqu'il écrit, dans une tribune de *Libération* du 22 décembre 2005 : « De la "racaille" au refus de la "repentance permanente" envers ceux dont les ancêtres furent soumis à l'esclavage et autres barbaries, le gouvernement Villepin-Sarkozy banalise l'humiliation, la ségrégation et pratique une forme d'apartheid qui n'ose pas dire son nom [...] ». On trouve la même posture interprétative chez Edwy Plenel qui remarque, dans un éditorial du *Monde* 2 en date du 23 avril 2005, que « ce passé-là est plein d'à présent, et c'est pourquoi il faut le regarder en face : non par culpabilité rétrospective mais par souci du monde actuel ». Dans un éditorial publié dans *Témoignage Chrétien* le 15 décembre 2005, Noël Bouttier franchit le pas en affirmant tout de go, sans s'appuyer sur le moindre témoignage, que « la révolte populaire de novembre a été "polluée" par des visions coloniales. Le ministre de l'Intérieur se voyait en pacificateur alors que *certaines jeunes entendaient laver l'affront subi par leurs ancêtres* ».

Le commentateur prête sans embarras aux foules juvéniles de la banlieue parisienne insurgée une psychologie dont rien, dans leurs propres déclarations, ne permet d'établir la réalité. Car les (rares) témoignages accessibles de « jeunes » impliqués dans les « émeutes » d'octobre-novembre 2005 ne mobilisent aucunement la référence au passé colonial : leur propos s'articule de façon quasi exclusive autour de la dénonciation des discriminations policières et prend appui sur une « culture de la rue » – une culture bravache de l'affirmation violente de soi et de la revanche sur les pouvoirs institués – développée en réaction aux brimades et aux injures, bien réelles, d'agents de « la BAC » (Brigade anticriminalité) ou des commissariats de quartiers²⁸.

28. Lire les témoignages recueillis dans L. Mucchielli (avec la participation de A. Aït-Omar), « Les émeutes de novembre 2005 : les raisons de la colère », in V. Le Goaziou et L. Mucchielli (dir.), *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2006, p. 20-23.

Ce dont parlent à la première personne les « jeunes » des banlieues insurgées, c'est de la brutalité des « keufs » à leur endroit, de l'oubli médiatique de leur dénuement et de leur désespérance, d'un fonctionnement arbitraire et incohérent de la machine judiciaire punitive, d'une relégation vécue au quotidien au travers du déni de l'accès aux lieux de loisirs et de consommation des centres villes.

On peut certes estimer que cette parole n'a pas de sens politique digne de ce nom, qu'elle n'est pas « représentative » d'un groupe social réel, et verser dès lors dans la condamnation péremptoire d'une « sauvagerie » définie à l'aune d'un discours de classes dominantes. On peut encore affirmer que ceux qui portent ce discours d'injustice ressentie ignorent ou se masquent les déterminants historiques structurels de leur condition sociale, et s'épargnent ainsi l'effort de le comprendre. Mais il n'empêche que cette parole existe, et qu'on ne peut, sans la détruire, lui en substituer une autre. En rabattant les gestes d'insoumission à l'égard de l'État sur une sensibilité mémorielle, l'hypothèse de la détermination « postcoloniale » des émeutes d'octobre-novembre 2005 les dépolitise : les révoltés n'agissent plus au nom de griefs réels, ni de façon stratégique, mais sont les jouets – et même les simples réceptacles – de douleurs et de désirs de vengeance qui transcendent leurs destinées particulières. Ils n'ont rien à dire, puisque c'est l'Histoire déjà écrite de leur destin collectif qui parle à travers eux.

**DE LA COLONIE AUX BANLIEUES : NAISSANCE D'UN REGARD
POLITIQUE PARTAGÉ SUR LE TORT RÉPUBLICAIN**

Le débat parlementaire autour de l'abrogation de l'article 4 de la loi du 23 février devient, au terme de cette opération de mise en équivalence sémantique des notions de « colonisés » et d'« immigrés » (et donc de « jeunes issus de l'immigration » et d'« enfants de colonisés »), une controverse autour de la meilleure façon de rallier la jeunesse « issue de l'immigration » aux valeurs républicaines. Quelle histoire du fait colonial doit-on, pour cela, lui enseigner ? Une histoire qui, insistant sur les « aspects positifs » de l'œuvre de colonisation, leur redonne « la fierté d'être Français » ? Ou bien une histoire qui, ne « cachant rien » des violences de la période coloniale, et refusant de la sorte le « déni de mémoire », fasse une place à « tous les vécus » ? Faut-il dire entièrement la colonisation ou ne la dire que d'une certaine façon pour que la République regagne la confiance des « enfants d'immigrés » ? Le débat autour de la « réalité historique » du fait colonial se transforme alors, insensiblement, en débat autour des pédagogies de l'intégration républicaine.

Pour les députés de l'opposition, l'article 4 de la loi du 23 février va à l'encontre du projet républicain d'intégration en ce qu'il consacre comme

histoire officielle un récit de gloriole colonialiste dans lequel ne peuvent se reconnaître les « enfants d’immigrés » : si l’école de la République ne dit pas « la vérité » sur le fait colonial, les enfants des ex-colonisés la renieront.

« Il faut [...] rendre les archives accessibles et encourager la recherche en vue de restituer le passé de notre pays dans son intégralité. Le récit historique doit prendre en compte la pluralité des vécus de nos concitoyens, notamment ceux des familles issues de l’immigration, qui ne peuvent ressentir que douloureusement toute négation de leur héritage. En cela l’article 4 traduit un déni de mémoire [...]. » [Michel Charzat, PS, CR 29 novembre 2005, p. 30]

Pour les députés de la majorité (UMP) qui défendent bec et ongles leur texte, l’article 4 pave tout au contraire la voie à une acceptation renouvelée du projet républicain d’intégration. Pour que tous les « jeunes Français » se reconnaissent pleinement dans les valeurs républicaines, rien ne doit flétrir ces dernières, et surtout pas le récit des entorses que la colonisation leur a fait subir.

« [...] N’est-ce pas faire œuvre utile que de rappeler le rôle positif de la France à nombre de ces jeunes Français issus de l’immigration qui reçoivent au premier degré les messages soulignant les aspects négatifs de la période coloniale ? Comment ceux-ci pourraient-ils ressentir une quelconque fierté d’être Français dès lors que les historiens ne leur présentent la France que comme un État qui a exploité leur pays d’origine et martyrisé leurs ancêtres ? » [Christian Kert, UMP, CR 29 novembre 2005, p. 13]

« Du reste, comment ces jeunes gens se sentiraient-ils solidaires d’un peuple qui n’a de cesse de s’accuser d’avoir maltraité leurs pères ? » [Jean-Claude Guibal, UMP, CR 29 novembre 2005, p. 27]

Transformé en une arène de débat partisan où s’affrontent simultanément le PS et l’UMP, les partisans et les adversaires de la « police des banlieues » de Nicolas Sarkozy, les tenants de la vérité éternelle de l’universalisme républicain et les dénonciateurs obstinés de ses mensonges, l’espace de la controverse sur le passé colonial français se trouve ainsi réarticulé à une gamme d’enjeux politiques contemporains. Cette mise en relation du passé colonial et du présent politique s’effectue *via* une équation historiquement et sociologiquement peu fondée, mais transformée en évidence par sa réitération : celle qui établit une équivalence, au regard de la constitution d’un tort républicain primordial, entre les colonisés d’hier et « l’immigration discriminée » d’aujourd’hui.

LA GÉNÉALOGIE MILITANTE DES INDIGÈNES DE LA RÉPUBLIQUE

Le débat politique au sommet s’est trouvé nourri et même attisé, en amont, par une nouvelle catégorie d’acteurs du débat public français : les associations mémorielles. Il s’agit ici de collectifs militants créés *ad hoc*, mais non pas *ex nihilo*,

afin de faire entendre, dans le débat public, des « demandes de mémoire » appelant la reconnaissance en forme d'excuse, par l'État, de son rôle-clef dans la perpétration de divers types de violence coloniale (les massacres, les tortures, les déportations, mais aussi des violences symboliques comme la dénégation des noms indigènes). « Les Indigènes de la République » est le plus connu de ces collectifs. Créé à l'initiative de collectifs de lutte contre les discriminations issus du mouvement autonome de l'immigration, de mouvances pro-palestiniennes et de réseaux « anti-Françafrique »²⁹ – notamment du Groupe de recherches activistes sur l'Afrique³⁰, du Collectif des musulmans de France³¹ et du Mouvement autonome de l'immigration du Nord³² – le collectif des Indigènes de la République a diffusé, le 16 janvier 2005, un « Appel pour les Assises de l'anticolonialisme postcolonial ». Il a aussi organisé à Paris, le 8 mai – jour anniversaire du soulèvement algérien de 1945 à Sétif³³ – une marche dénonçant l'oubli des massacres coloniaux français ainsi que les discriminations subies par les « populations issues de la colonisation ».

Le texte de l'Appel des Indigènes de la République établit clairement la nature de la demande d'intervention adressée aux pouvoirs publics. Il ne s'agit pas seulement, pour l'État, de faire amende honorable en matière d'amnésie volontaire en commémorant les exactions de son passé colonial, mais aussi de remédier *hic et nunc* aux discriminations dont sont toujours victimes les descendants des populations colonisées³⁴. Ce n'est donc pas le passé mais bien le *présent* colonial de l'État français, lié à la permanence du racisme colonial comme idéologie sociale et comme référentiel implicite des politiques publiques de gestion de l'immigration, qui suscite l'indignation et motive la demande de réparation(s), notamment sous forme de reconnaissance officielle des entorses publiques à l'exercice des droits civiques. Comme le souligne le sociologue Saïd Bouamama, l'un des inspirateurs du texte de l'Appel, il s'agit avant tout de « montrer comment des stéréotypes hérités du passé dictent les pratiques d'aujourd'hui³⁵ ». La résilience de « l'idéologie coloniale » n'est pas uniquement visible, pour les Indigènes de la République, dans les vexations administratives et policières endurées au quotidien par ceux qui sont accusés de « délit de faciès » : elle commande aussi, selon eux, la stratégie de mise en place, sous l'égide du ministère de l'Intérieur, du Conseil français du culte musulman (CFCM) – une pratique qualifiée de « reconversionnalisation » du dialogue entre l'État et les « communautés issues de l'immigration », et qui renouerait ainsi avec la « politique musulmane » expérimentée en Algérie dans les années 1920.

Ce détour soudain par la critique du CFCM (très probablement dû au Collectif des musulmans de France) met en lumière le caractère de texte palimpseste de l'Appel : signé par des organisations militantes impliquées

dans la défense de causes hétérogènes, il tient souvent plus d'une juxtaposition de fragments de discours revendicatifs étrangers les uns aux autres que d'un manifeste autonome. Les logiques de concurrence entre opérateurs « savants » de la mise en débat se trouvent par ailleurs exacerbées par le problème du maintien du « contact avec la base militante ». Ceux qui, dans l'Appel des Indigènes, parlent au nom des laissés-pour-compte des « quartiers » sont en effet dotés, relativement à leur « public militant », d'un très fort capital en matière de titres scolaires ou universitaires. Sadri Khiari est docteur en science politique ; Saïd Bouamama est enseignant-chercheur titulaire en sociologie ; Youssef Boussoumah est professeur d'histoire-géographie ; Houria Bouteldja possède un diplôme de Langues étrangères appliquées (arabe-anglais)³⁶. L'épineuse question de la « légitimité », et donc de la représentativité, des

29. Les signataires de l'Appel sont regroupés dans deux listes distinctes : celle des « initiateurs » et celle des « soutiens ». Parmi les « initiateurs-trices » figurent, à la rubrique associations : Mouvement autonome de l'immigration du Nord (MAI 59), Collectif des musulmans de France (CMF), Oumma.com, Groupe de recherches activistes sur l'Afrique (GRAAF), Droits des femmes musulmanes de France, Les Mots sont importants (LMSI), Festival permanent contre les lois racistes (Strasbourg), TouTEsEgoux.net, collectif féministe Les Blédardes, DiverCité (Lyon), Association des travailleurs maghrébins de France (ATMF), groupe de rap La Rumeur, Fédération des étudiants et travailleurs d'Afrique en France (FETAF).

30. Le GRAAF est un mouvement de lutte contre les discriminations anti-africaines en France, qui dénonce surtout les « contrôles au faciès » dans les quartiers du nord de Paris.

31. Ce collectif, créé en 1993 et qui compterait 300 militants actifs, est composé d'associations dites proches de l'intellectuel suisse Tariq Ramadan. Pour un aperçu de la galaxie militante au sein de laquelle s'insère le CMF, consulter P. Haenni, International Crisis Group, *La France face à ses musulmans. Émeutes, jihadisme et dépolitisation*, Paris, Bruxelles, ICG, Rapport Europe n° 172, 9 mars 2006, note 4, p. 1, 10.

32. Le MAI 59 est notamment animé par Saïd Bouamama, sociologue à l'Institut de formation action recherche (Ifar) de Lille.

33. Le choix de la date du 8 mai 1945 s'explique, d'après les initiateurs de l'Appel, par la concomitance de la célébration de deux événements : la libération de la République française et les massacres coloniaux à Sétif et Guelma : « Par milliers, celles et ceux qui héritent de la mémoire coloniale ont voulu montrer à la République ses contradictions, en rappelant que le même jour où prenait fin la Seconde Guerre mondiale par la capitulation des armées nazies, de nouveaux massacres ensanglantaient les peuples vivant sous la domination coloniale de la France », voir « Succès de la marche des Indigènes », 9 mai 2005, <www.oumma.com>.

34. « Nous sommes les Indigènes de la République ! Appel pour les Assises de l'anticolonialisme postcolonial », 16 janvier 2005. Les Assises elles-mêmes se sont tenues le 7 juillet 2005.

35. Propos cités dans C. Febvre, « Le nouveau combat des "Indigènes" », *L'Histoire*, n° 302, octobre 2005, p. 86-89.

36. J. Robine, « Les "indigènes de la République" : nation et question postcoloniale. Territoires des enfants de l'immigration et rivalité de pouvoir », *Hérodote*, n° 120, 2006, p. 118-148. Y. Boussoumah est coordonnateur de la Campagne civile internationale pour la protection du peuple palestinien (CCIPPP). H. Bouteldja est une militante féministe du collectif « Les Blédardes ».

porte-parole habite bien entendu tout mouvement militant. Mais dans le cas présent, elle se trouve posée de façon d'autant plus sensible que les initiateurs « bac + 5 » de l'Appel entendent s'exprimer au nom d'un groupe social qu'ils concourent à définir comme constitué de personnes faiblement dotées en capital scolaire et culturel. Le texte final de l'Appel présente en effet toutes les caractéristiques d'une montée en généralité scolastique. Il n'y est plus question des situations concrètes d'injustice qui avaient initialement provoqué le rapprochement entre des mouvements militants spécifiques (comme « l'affaire du RER D »³⁷), mais de la dénonciation totalisante d'un « système ».

Dans l'Appel des Indigènes de la République, l'hypothèse guidant de bout en bout l'analyse des discriminations contemporaines est celle de leur surdétermination coloniale – comme l'indique la phrase-clef suivante : « la figure de l' "indigène" continue à hanter l'action politique, administrative et judiciaire : elle innerve et s'imbrique à d'autres logiques d'oppression, de discrimination et d'exploitation sociales ». L'équivalence est donc ici aussi fortement affirmée entre « citoyens discriminés » d'aujourd'hui et « sujets coloniaux » d'hier. Or, le choix du recours à ce paradigme « continuiste » de dénonciation³⁸ restreint fortement les possibilités d'inscription des Indigènes de la République dans les espaces militants préexistants. De fait, le domaine de la lutte contre les discriminations s'était constitué comme problème public dans les années 1980 sous la tutelle des militants socialistes de SOS Racisme au nom du rejet des thèses de l'extrême droite : son discours s'articulait autour de la défense d'un « idéal républicain » mis en péril par un acteur « antisystème »³⁹. Or, avec l'Appel, ce domaine se trouve investi par une critique virulente de la République, considérée comme un « mythe » constitutif d'un régime idéologique de domination. Pour les auteurs de l'Appel, la « République rêvée » – monde idéal du « républicanisme » bienveillant – aurait en effet eu pour « fonction historique » de dérober au regard critique la « République réelle », terrain de violences répressives.

« La République dont nous parlons, nous la regardons dans ses œuvres et au ras de ses pratiques, non dans les discours qu'elle tient sur elle-même. Si nous dénonçons avec vigueur certaines œuvres de la République réelle, comme la colonisation et la répression, l'exclusion et le racisme, nous ne perdons pas notre temps à évoquer *la République rêvée, celle qui définit un monde qui n'a jamais eu d'existence ou si peu, et dont la seule fonction historique aura été de masquer, précisément, la République réelle...* Nous ne sommes pas plus les ennemis de la République rêvée que de la Licorne bleue. S'il nous arrive d'en dénoncer l'usage idéologique, nous ne nous posons pas plus en ennemis qu'en partisans de *ce que nous analysons simplement comme un mythe*⁴⁰. »

L'Appel des Indigènes de la République a provoqué d'intenses débats au sein de diverses organisations militantes de gauche et d'extrême-gauche, divisées

sur la question du soutien public à lui apporter. Au sein du bureau politique de la Ligue communiste révolutionnaire (LCR), le débat a fait rage, en amont de la publicisation du texte, entre, d'une part, ceux qui estimaient que l'Appel marquait le retour en force de l'erreur théorique majeure de l'ethnisation de la « question sociale » et, de l'autre, ceux qui avaient à cœur de relayer une parole militante certes analytiquement erronée, mais politiquement bienvenue. Au final, la LCR a désavoué l'Appel au motif qu'il « rejoint une quête des origines qui, pour être à la mode, n'en tend pas moins à ethniser ou à professionnaliser les conflits politiques⁴¹ ». Au sein de l'Association pour la taxation des transactions pour l'aide aux citoyens (Attac), des visions contrastées de l'opportunité du soutien à l'Appel se sont également exprimées. Bernard Cassen, président d'honneur du mouvement, a tranché en indiquant qu'il s'opposait farouchement à une démarche « déroulant le tapis rouge [à Tariq Ramadan] » en lui donnant des « lettres de créance auprès d'une fraction de la mouvance altermondialiste⁴² ». Une partie de Lutte ouvrière (LO) s'est prononcée contre « l'occultation des oppositions de classe » dans un texte dont les signataires « s'accrochent aux basques des barbus⁴³ ». On se trouve ici dans l'orbite d'une

37. Le 10 juillet 2004, une jeune femme prénommée Marie affirme avoir été victime d'une violente agression antisémite dans le RER D (réseau de transport de banlieue) menée par une « bande de jeunes maghrébins ». Elle se rétracte au bout de 48 heures, avouant avoir inventé toute l'histoire, mais la presse s'est entre-temps emparée du thème de la « dérive raciste des jeunes des cités ». C'est contre cette expression du préjugé médiatique envers les « jeunes issus de l'immigration » que se mobilisent alors Y. Boussoumah et H. Bouteldja en signant, avec S. Bouamama, le texte « Marie n'est pas coupable ! Pour une lecture politique de l'affaire du RER », diffusé par TouTEsEgaut.net le 26 juillet 2004. Pour des détails sur la genèse de cette prise de position, voir « H. Bouteldja, une "indigène" de la République. Entretien avec A. Bamba », <www.saphirnet.info, 8 mai 2005>.

38. Les auteurs du texte de l'Appel font référence au « continuum colonial » pour désigner l'hypothèse de la permanence ou de la rémanence contemporaines des pratiques et des imaginaires coloniaux.

39. P. Juhem, « Entreprendre en politique. Les carrières militantes des fondateurs de SOS Racisme », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, 2001, p. 131-153.

40. S. Khiari, L. Lévy et A. Héricord, « Indigènes de la République : réponses à quelques objections... », www.oumma.com, 24 février 2005.

41. Communiqué de la Ligue communiste révolutionnaire, 3 mars 2005.

42. B. Cassen, « Ces altermondialistes en perte de repères », *Politix*, n° 835, 20 janvier 2005. Cette prise de position du président d'Attac, qui s'était déjà querellé avec T. Ramadan en 2003, a créé ou révélé de profondes failles au sein du mouvement tiers-mondiste. Bernard Dréano, président du Centre d'études et d'initiatives de solidarité internationale (Cedetim), mouvement signataire de l'Appel, s'est fendu d'une « Lettre d'un aborigène de la République (ou pourquoi je signe avec les Indigènes) » sur www.oumma.com, le 22 mars 2005, dans laquelle il réaffirmait l'enjeu prioritaire de la dénonciation de « politiques objectives toujours plus ou moins coloniales ».

43. S. Gargan, « L'appel des Indigènes de la République : dénoncer le colonialisme... ou renforcer le communautarisme ? », <www.lutte-ouvriere-journal.org>, 10 mars 2005.

dénonciation de l'« islamo-gauchisme » impulsée au moment des polémiques autour des travaux de la Commission Stasi⁴⁴, puis du vote de la « loi sur le voile⁴⁵ » du 15 mars 2004. De nombreux signataires de l'Appel des Indigènes s'étaient en effet mobilisés contre cette loi sous la bannière du collectif militant « Une école pour tous et toutes »⁴⁶.

La critique radicale du projet républicain – c'est-à-dire de ses prémices idéologiques mensongères autant que de son hypocrisie perpétuée – place donc le collectif des Indigènes de la République en porte-à-faux par rapport au discours antiraciste de la gauche socialiste (et révolutionnaire). Il ne se situe aucunement dans la stricte continuité des mouvances anti-impérialistes et anticolonialistes des années 1960 et 1970, qui prenaient la défense de la République contre ceux qui la trahissaient – autrement dit qui acceptaient, par conviction d'efficace, de transiger tactiquement avec le « mythe républicain » –, mais en rupture avec elles. Il est, à ce titre, le produit de mouvements axés sur la critique de l'antiracisme socialiste des années 1980. Parmi les principaux soutiens de l'Appel, figure ainsi le Mouvement de l'immigration et des banlieues (MIB) qui, dans un texte explicitant l'histoire des mobilisations ayant mené à sa fondation, fustige SOS Racisme :

« L'exocet SOS Racisme dirigé depuis l'Élysée (voir *Verbatim 2* de Jacques Attali) crée la confusion dans les esprits et marginalise pour quelques années les vellétés d'auto-organisation des jeunes de l'immigration et des cités. Toute la gauche s'y met. [...] Le PS se servira du Front national pour embrouiller la droite et de SOS Racisme pour la bonne conscience. La fronde des beurs contre l'hégémonie de la petite main et la manipulation du PS n'y change rien. C'est le règne de l'antiracisme folklorique où l'apparence est plus importante que la réalité⁴⁷. »

Au niveau de ses principaux initiateurs comme de ses soutiens, le collectif des Indigènes de la République s'ancre dans des espaces militants en rupture de ban avec le PS : ceux, bien sûr, de la « gauche associative » (tel le collectif toulousain des Motivés), mais surtout ceux de la fraction du mouvement de l'immigration qui a refusé, au sortir des années 1980, que ses revendications soient portées par des associations-satellites du PS comme SOS Racisme (comme le MIB ou le MAI59)⁴⁸. De façon un peu trop finaliste mais significative, Saïd Bouamama note à ce sujet que les « marches pour l'égalité » du début des années 1980⁴⁹ abritent déjà « une contradiction entre les jeunes issus de la colonisation, qui les transforment en instruments de revendications sociales, et les "soutiens" [SOS Racisme], qui tendent à l'orienter vers un "rem-part contre le FN [Front national]", c'est-à-dire vers un mouvement sans revendications, avec un discours vague en termes de tolérance et d'antiracisme abstrait. [...] La gauche au pouvoir a volontairement contribué à empêcher l'expression politique de la révolte légitime des jeunes issus de la colonisation⁵⁰. »

Sadri Khiari accuse aussi SOS Racisme d'avoir participé du « plan politique blanc » et explique que « parce qu'elle est le partenaire indispensable des indigènes, la gauche est leur adversaire premier⁵¹ ». La politique socialiste de la ville se trouve ici dénoncée *ex post* comme un subterfuge élitaire qui visait au maintien dans la dépendance (idéologique vis-à-vis de l'État, matérielle vis-à-vis du marché segmenté de l'emploi) des « jeunes issus de la colonisation ». De même, « Les Blédardes » se sont opposées fin 2004 au mouvement « Ni putes ni soumises » (NPNS⁵²), accusé non seulement de réitérer l'erreur de l'alliance inégale avec la gauche institutionnelle, mais aussi de conférer une validité idéologique nouvelle à des perceptions coloniales sexistes et islamophobes pour le compte de « classes dirigeantes prises de panique ».

« Tout se passe comme si, au tournant du siècle, les classes dirigeantes (quel que soit le pôle : PS ou UMP) avaient été prises de panique devant la mise en crise de [l']ordre symbolique colonial, et devant l'émergence de diverses manifestations identitaires, religieuses, culturelles,

44. La Commission de réflexion sur le principe de laïcité dirigée par Bernard Stasi, le médiateur de la République, avait été chargée par le président Jacques Chirac de préparer un rapport sur de possibles amendements à la « loi sur la laïcité » de 1905, et ce en réponse à la question du port du voile posée par de jeunes élèves musulmanes dans les établissements d'enseignement public. Elle a procédé à plusieurs dizaines d'auditions et a rendu ses conclusions en décembre 2003.

45. F. Lorcerie, « À l'assaut de l'agenda public. La politisation du voile islamique en 2003-2004 », in F. Lorcerie (dir.), *La Politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005.

46. Voir <jero.h.free.fr/ecole_pour_toutes_stras/liste_signataires>.

47. *Mémoire. La région parisienne, 1982-1992*, Mouvement de l'immigration et des banlieues, <www.mib.ouvaton.org>. Le MIB, fondé en mai 1995 émane en partie du Comité national contre la double peine (CNDP), qui s'était fait connaître du grand public en 1991 et 1992 par des actions visant à réclamer la suppression des « doubles peines » (« prison + expulsion »). Certains militants du MIB viennent du collectif Résistance des Banlieues (RDB) créé en 1990. Sur le MIB, voir R. Ricardou, « MIB, Mouvement de l'immigration et des banlieues », mémoire de DEA de Sociologie politique, Université Paris 1, 2000, p. 129-140.

48. A. Mogniss, *J'y suis, j'y reste ! Les luttes de l'immigration en France depuis les années soixante*, Paris, Réseau No Pasaran / Reflex, 2000.

49. « Marche pour l'égalité » de 1983 (100 000 participants), « Convergence 84 » et « Divergence 85 ». Sur ces marches, lire F. Sebaï et C. Vercellone, « De l'ouvrier-masse multinational à l'Intifada des banlieues : quelques repères pour une histoire des mouvements de la deuxième génération », *Multitudes*, décembre 1994, et S. Bouamama, *Dix ans de marche des Beurs. Chronique d'un mouvement avorté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

50. S. Bouamama, « La construction des "petits blancs" et les chemins du politique », *À contretemps*, mai 2005.

51. S. Khiari, *Pour une politique de la racaille : immigré(e)s, indigènes et jeunes des banlieues*, Paris, Textuel, 2006.

52. Mouvement créé à l'issue de la « Marche des femmes contre les ghettos et pour l'égalité » de février-mars 2003, et dirigé par Fadela Amara.

sociales et politiques dont le point commun était la rupture avec le devoir de "réserve" et d'"humilité" imposé aux descendants de colonisés. [...] C'est dans ce contexte qu'apparaissent les ô combien opportunes Ni putés ni soumises. Si l'on se souvient de la véhémence des réactions de l'UMP parisienne, mais aussi du courant chevènementiste, face à ce début de retour critique sur la période coloniale, on comprend mieux le rôle qu'a joué ce "mouvement" courant 2002 : celui d'un *appareil idéologique au service d'une classe dirigeante prise de panique* [...]. Les NPNS ont aidé cette classe dirigeante à s'emparer du voile islamique, mais aussi de la question du sexisme et de celle de l'antisémitisme, afin de littéralement remettre à leur place ces "jeunes" trop "arrogants" : à la place des accusés et non plus des accusateurs, à la place des objets de discours et non plus des sujets parlants⁵³. »

Le collectif des Indigènes de la République participe donc d'une longue histoire militante. Il se situe, plus précisément, au carrefour de *plusieurs grandes lignées militantes* dont les prises de position ont dessiné, au fil des deux décennies écoulées, un vaste réseau galactique de causes et de mobilisations : celle, tout d'abord, des collectifs dits de « deuxième génération » du mouvement autonome de l'immigration (CNDP, RDB, MIB, CMF) ; celle, ensuite, d'une fraction de la gauche « associative » et tiers-mondiste (Cedetim, Motivés) ; celle, enfin, de mouvances propalestiniennes (CCIPPP). Ces organisations ont en partage le refus radical du parrainage politique de la gauche socialiste et de son langage « républicain intégriste⁵⁴ » en matière de combat contre les discriminations. Elles ont trouvé, et surtout mis à l'épreuve, la grammaire idéologique de leur convergence tactique à l'occasion des mobilisations contre la « loi sur le voile ». Les pièces du puzzle militant dit « postcolonial » étaient donc présentes depuis un certain temps déjà, à l'orée de l'espace médiatique et politique officiel.

Une évidence mérite d'être rappelée à l'heure de clore cette brève étude des prises de position et des mobilisations suscitées par la loi du 23 février 2005 : les controverses publiques ne naissent pas spontanément. Ce qui ne faisait pas ou ne faisait plus débat ne (re)devient objet et enjeu de luttes idéologiques que parce des acteurs spécifiques se sont engagés dans un travail de mise en cause(s) auquel ils ont un intérêt, moral et/ou politique. La compréhension du fait colonial n'était plus l'objet, dans les années 1990, que de l'attention des historiens et de quelques associations de « rapatriés » peu visibles dans l'espace public national. Elle n'est (re)devenue une question d'actualité politique que par suite de l'entrée en conjonction d'une série de phénomènes distincts mais congruents. D'un côté, les associations de « rapatriés » et de défense de la mémoire de l'OAS ont reconstitué leurs relais parlementaires en profitant de la situation de concurrence politique entre le FN et l'UMP dans les départements du Sud : l'idée, fausse ou réelle, que le « vote pied-noir » pouvait faire pencher la balance électorale en faveur de la droite de gouvernement a ainsi

revalorisé politiquement des associations dont les requêtes avaient été délégitimées dans les années 1980 par la montée en puissance du discours antiraciste. De l'autre côté, une nouvelle génération d'associations de défense des immigrés s'est affirmée en proclamant son rejet du parrainage socialiste de l'antiracisme, plaçant ainsi en porte-à-faux les députés du PS soucieux de parler au nom des « banlieues » ou de dénoncer les discriminations subies par les ressortissants français d'origine « étrangère ». Dans le même temps, l'espace du dicible politique s'est modifié radicalement du fait de la médiatisation des débats concernant la « loi sur le voile » et, par implication, l'« islam de France ». L'essor des discours de stigmatisation de l'islam – rendus possibles par la dramatisation du péril terroriste au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 – a ainsi préparé le terrain au renouveau du débat sur les pédagogies de « l'intégration » et sur le tort colonial républicain ■

Romain Bertrand

Centre d'études et de recherches internationales

Fondation nationale des Sciences politiques

53. H. Bouteldja, « De la cérémonie du dévoilement à Alger (1958) à Ni Putes Ni Soumises. L'instrumentalisation coloniale et néocoloniale de la cause des femmes », <www.oumma.com>, 13 octobre 2004. Le « nous » de ce texte est celui de l'Appel des Indigènes : « nous, filles et fils de migrants post-coloniaux ».

54. F. Gèze, « Les "intégristes de la République" et les émeutes de novembre », *Mouvements*, n° 44, mars-avril 2006, p. 88-100.

REINHART KÖSSLER

LA FIN D'UNE AMNÉSIE ? L'ALLEMAGNE ET SON PASSÉ COLONIAL DEPUIS 2004

EN PARTANT DE LA CONNEXION ÉTROITE ENTRE LE NATIONALISME ALLEMAND ET L'AVENTURE COLONIALE, RÉELLE OU IMAGINAIRE, ET DE L'HISTOIRE BRÈVE, MAIS VIOLENTE, DU COLONIALISME ALLEMAND, LE PRÉSENT ARTICLE DISCUTE DU CONTEXTE DE L'AMNÉSIE COLONIALE DONT LE PAYS SOUFFRE DEPUIS LA SECONDE GUERRE MONDIALE, AMNÉSIE REMISE EN CAUSE EN 2004, AVEC LA CÉLÉBRATION DU CENTENAIRE DU GÉNOCIDE DES HERERO EN NAMIBIE. À CETTE OCCASION, LE MINISTRE ALLEMAND EN CHARGE DU DOSSIER A PRÉSENTÉ DES EXCUSES SEMI-OFFICIELLES, CE QUI INDIQUE BIEN LA VISIBILITÉ NOUVELLE ACQUISE PAR LE PASSÉ COLONIAL. DES SIGNES DE RÉVISIONNISME, D'ORIGINES DIVERSES, POURRAIENT BIEN ANNONCER UN VIF DÉBAT PUBLIC.

Le 4 avril 2001 à Berlin, lors d'une conférence sur la Renaissance africaine, le député Vert Hans-Christian Ströbele, connu pour ses opinions de gauche, prit la parole en tant que représentant de son parti dans la commission pour la Coopération économique et le développement du Bundestag, pour remarquer que « l'Allemagne [avait] été exclue précocement de la colonisation... [et que] l'Allemagne [pouvait] maintenant agir sans complexe et jouer un rôle d'avant-garde » en Afrique¹. Cette déclaration montre bien que le passé colonial allemand a eu un écho extrêmement marginal durant les dernières décennies dans l'opinion publique comme dans les réflexions d'une minorité plus éclairée et critique. Néanmoins, l'identité nationale et l'histoire de l'État allemand sont toutes deux profondément marquées par l'imaginaire colonial et les rêves d'expansion outre-mer². L'idée que « l'Allemagne a été un pays impérialiste » semble pourtant « presque écartée par les Allemands aujourd'hui »³, et le pays souffre d'une forme d'amnésie coloniale.

Pour comprendre le peu d'importance qu'occupe le passé colonial dans l'opinion publique allemande, il faut rappeler d'une part la réalité du colonia-

lisme allemand, et d'autre part le rôle de l'objectif colonial – et sa réalisation concrète dans l'édification du nationalisme allemand – ainsi que l'enchaînement d'événements récents qui indique que le silence est en voie d'être rompu, en particulier autour de la commémoration du génocide commis en 1904 par l'armée allemande en Namibie. L'année 2004 a été marquée par un changement significatif de la politique gouvernementale à propos de ce génocide et par des mobilisations et des débats importants au sein de la société civile. Cet intérêt nouveau pour le passé colonial a suscité des controverses dans le monde académique – et, pour une moindre part, dans l'opinion publique – à propos de l'emploi du mot « génocide » pour qualifier les événements de Namibie, et de manière plus générale, à propos de la signification du colonialisme. Étant donné l'importance du débat sur le génocide commis en Namibie, la réflexion développée dans cet article se concentrera particulièrement sur la mémoire de la colonisation de ce pays. Ce choix se justifie au regard d'une seconde particularité. La Namibie se distingue des autres anciennes colonies allemandes par l'existence d'une minorité germanophone qui, bien que restreinte, sait donner de la voix et se rappeler à l'attention publique allemande.

**UN COUP D'ŒIL EN ARRIÈRE : L'IMAGINAIRE NATIONAL
ALLEMAND ET L'EXPÉRIENCE DE LA COLONIE**

Dès son émergence, le nationalisme allemand a poursuivi des projets coloniaux. Les conquêtes ont dépassé les espérances initiales, et la pratique coloniale a influé à son tour sur l'imaginaire des nationalistes allemands, en glorifiant non seulement la guerre mais aussi les techniques de guerre criminelles, et en contribuant à la banalisation et à la légitimation de la discrimination raciale⁴.

1. R. Kössler et H. Melber, « The West German solidarity movement with liberation struggles in Southern Africa. A (self-)critical retrospective », in U. Engel et R. Kappel (eds), *Germany's Africa Policy Revisited, Interests, Images and Incrementalism*, Münster, LIT, 2001, p. 37.

2. E. Ames, M. Klotz et L. Wildenthal (eds), *Germany's Colonial Pasts*, Lincoln et Londres, University of Nebraska Press, 2005.

3. D. van Laak, *Über alles in der Welt. Deutscher Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Munich, C. H. Beck, 2005, p. 9.

4. Sur la colonisation allemande, on consultera les travaux de B. Naranch, « Inventing the Auslandsdeutsche: emigration, colonial fantasy, and German national identity, 1848-71 », in E. Ames *et al.*, *Germany's Colonial Pasts*, *op. cit.*, p. 21-40.; D. van Laak, *Über alles in der Welt...*, *op. cit.*; H. Fenske, « Ungeduldige Zuschauer. Die Deutschen und die europäische Expansion 1815-1880 », in W. Reinhard (ed.), *Imperialistische Kontinuität und nationale Ungeduld im 19. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Fischer Taschenbuch, 1991.

La quête d'une « Inde allemande » et de territoires destinés à absorber une vaste émigration allemande qui posait problème aux nationalistes est devenue une véritable « obsession » à partir du début du XIX^e siècle. Comme l'a soutenu alors Friedrich List, le célèbre théoricien de la reconstruction économique nationale, un État-nation viable exigeait la possession de colonies comme aires d'émigration, comme sources de matières premières et comme marchés⁵. Manifestement, ces projets – certains d'entre eux des plus bizarres, tel ce plan des bourgeois de Hambourg pour une « colonie des antipodes » sur les îles Chatham, au nord-est de la Nouvelle-Zélande – ont tous échoué. Après l'unification de l'Allemagne par « le sang et l'épée », Bismarck a d'abord rejeté l'option coloniale. Mais la pression tenace du lobby colonial l'a finalement emporté et dans le contexte de la conférence de Berlin en 1884, l'Allemagne a rejoint le grand bal du dépeçage de l'Afrique et s'y est procuré quatre territoires – le Sud-Ouest africain allemand (Namibie), l'Afrique de l'Est allemande (Tanzanie continentale, Rwanda et Burundi), le Cameroun et le Togo. Des colonies furent également établies dans le Pacifique et à Tsingtao, en Chine. Ces annexions n'ont cependant jamais éliminé la tendance dominante de l'expansionnisme allemand, dirigé davantage vers la création d'un empire informel au Proche-Orient et, surtout, vers des implantations en Europe de l'Est.

Le colonialisme allemand en tant que tel s'est étalé sur seulement trente ans. Quelques faits saillants, pour la plupart militaires, survenus pendant cette courte période ont eu néanmoins des répercussions à long terme. Dans sa harangue aux troupes en partance pour la répression de la révolte des *Ihetuan* (« boxers ») chinois, l'empereur Guillaume II appelait ses soldats à œuvrer pour que le nom des Allemands laisse un souvenir aussi effrayant en Chine que celui des Huns en Europe⁶. La campagne de Chine s'inscrivait du reste, sur le plan militaire, dans un processus de transformation de l'organisation des troupes et de perfectionnement des tactiques de combat, débouchant sur l'emploi systématique de la technique de la terre brûlée, déjà utilisée dans les années 1890 contre la révolte des Wahehe en Afrique de l'Est (actuelle Tanzanie)⁷.

Le fait majeur – et sans aucun doute le plus controversé – de la période coloniale allemande est probablement l'utilisation de ce type de technique en Namibie dans la guerre contre les Herero, débutée en janvier 1904. Après leur succès initial, les Herero avaient convergé vers le plateau du Waterberg, poursuivis par un corps expéditionnaire renforcé et placé sous le commandement du Général von Trotha. L'issue de la bataille d'Ohamakari le 11 août 1904 fut indécise, loin des attentes de la doctrine militaire allemande depuis Sedan en 1870⁸. Von Trotha ordonna alors à ses troupes de poursuivre les hommes, les femmes et les enfants herero qui battaient en retraite avec leurs troupeaux

dans la steppe de l'Omaheke. Alors que certains d'entre eux réussissaient effectivement à se réfugier en territoire britannique (Botswana actuel) et dans le nord non colonisé de la Namibie, des dizaines de milliers de Herero moururent de soif. À peine sept semaines plus tard, von Trotha donna son tristement célèbre « ordre d'extermination », qui décrétait que les Herero n'étaient plus considérés comme sujets allemands et qu'ils devaient quitter le pays sous peine d'être abattus, qu'ils soient ou non armés⁹. Comme d'autres sources, à l'instar des carnets de von Trotha, le confirment, l'intention d'extermination ne fait guère de doute. Le chef d'état-major von Schlieffen en a d'ailleurs finalement avalisé le principe au regard de la situation dans la colonie. Selon la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide adoptée en 1948 par l'Assemblée générale des Nations unies, c'est l'intention d'annihilation d'un groupe qui est le critère déterminant pour qualifier un massacre de génocide¹⁰. Après que l'ordre de von Trotha fut levé, des camps de concentration furent créés, où les hommes, les femmes et les enfants survivants furent victimes d'une « extermination par négligence ». Des prisonniers de la guerre déclenchée en octobre 1904 contre les Nama furent emprisonnés dans des camps de concentration ou déportés au Togo et au Cameroun. Le territoire fut ainsi ouvert aux colons blancs, bien que relativement peu nombreux, ce qui explique l'importance de la Namibie dans le contexte colonial allemand.

Des atrocités à grande échelle furent également perpétrées dans les autres colonies¹¹. Ainsi la guerre des Maji-Maji (1905-1907), qui eut pour théâtre tout le sud de l'actuelle Tanzanie, fit-elle 300 000 victimes. Les méthodes

5. F. List, *Das nationale System der politischen Oekonomie*, Iéna, Fischer, 1950 [1844], p. 268-269.

6. Texte disponible sur < http://zeus.zeit.de/text/reden/die_historische_rede/200117_hr_wilhelm >.

7. J.-B. Gewald, « Learning to wage and win wars in Africa : a provisional history of German military activity in Congo, Tanzania, China and Namibia », ASC Working Paper, n° 60, 2005, African Studies Centre, University of Leiden, p. 24-25.

8. I. V. Hull, « Military culture and the production of final Solutions in the colonies. The example of Wilhelminian Germany » in R. Gellately et B. Kiernan (eds), *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 141-162.

9. Sur la guerre contre les Herero, le génocide et ses implications, voir notamment G. Pool, *Samuel Maharero*, Windhoek, Gamsberg Macmillan, 1991 ; H. Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus (1884-1915)*, Berlin, Dietz, 1984 [1966] ; J. Zimmerer et J. Zeller (eds), *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904 – 1908) und seine Folgen*, Berlin, Ch. Links, 2003 ; et R. Kössler, *In search of survival and dignity. Two traditional communities in Southern Namibia under South African rule*, Francfort-sur-le-Main, Londres, IKO, 2006, p. 181-182.

10. Voir <www.ess.uwe.ac.uk/documents/gncvntn.htm>.

11. F. et Y. Beez (eds), *Der Maji-Maji Krieg in Deutsch-Ostafrika 1905-1907*, Berlin, Ch. Links, 2005.

d'exploitation au Cameroun, de leur côté, étaient comparables aux exactions bien connues commises dans l'État indépendant du Congo de Léopold II¹². La guerre herero de 1904-1908 se distingue cependant par son caractère ouvertement génocidaire. Ce fut par ailleurs l'une des rares guerres coloniales conduites essentiellement par des troupes métropolitaines plutôt que par des troupes recrutées localement¹³. Son impact sur la métropole fut donc très important.

En Allemagne, le lourd tribut humain payé dans ce conflit « attira pour la première fois réellement l'attention du public sur les colonies »¹⁴. Pour surmonter l'opposition du Parlement à la guerre, le chancelier von Bülow provoqua des élections anticipées en 1906 et élaborait un réaligement politique radical sur le thème du « patriotisme » de la guerre coloniale. La campagne pour ces « élections hottentotes » fut marquée par une mobilisation sans précédent de la droite nationaliste¹⁵. Une propagande agressive célébra les exploits des troupes allemandes, n'épargnant aucun détail – même le plus macabre – et se réjouissant de l'extermination des Herero. Au regard de la future amnésie coloniale, cette poussée d'enthousiasme populaire est particulièrement saisissante. Un roman relatant les aventures d'une jeune recrue dans le « Sud-Ouest » fut un des livres pour la jeunesse le plus diffusé. Vendu à 433 000 exemplaires jusqu'en 1945, il devint un ouvrage de référence dans les écoles en 1908¹⁶. Ce texte, qui a servi de livre de chevet à la jeunesse allemande pendant environ quarante ans, était tellement brutal qu'il a pu servir à disqualifier la colonisation allemande et à justifier les prétentions de l'Union sud-africaine sur le Sud-Ouest africain allemand¹⁷. Il aura assurément contribué à inculquer l'idée de hiérarchie raciale et à banaliser l'usage de la force contre un « autre » racialisé¹⁸.

Il est bien connu qu'en termes économiques, l'entreprise coloniale allemande fut un désastre, même si certains, à titre privé, profitèrent largement des dépenses publiques, malgré les dénonciations des opposants à la politique coloniale, qui soulignaient le parasitisme inhérent à toute politique impérialiste¹⁹. Ceci, ajouté à la courte durée pendant laquelle l'Allemagne a véritablement été une puissance coloniale, pourrait bien expliquer le rôle essentiellement idéologique qu'a joué le colonialisme pour le pays. Comme on l'a vu, le fantasme colonial avait été structurant pour le nationalisme allemand avant 1870, et l'image de l'empire perdu, qui voyait dans l'Allemagne « une nation postcoloniale dans un monde toujours colonial²⁰ », a encore renforcé la blessure faite au narcissisme national et le ressentiment engendré par ce qui était perçu dans la droite allemande comme l'injustice du traité de Versailles.

L'expérience coloniale de l'Allemagne se différencie de celle des autres puissances coloniales dans la mesure où, à la différence de ses voisins européens,

son immigration n'est pas liée à son passé colonial : les communautés immigrées présentes aujourd'hui en Allemagne proviennent en majorité de la zone méditerranéenne – en particulier de Turquie – et d'Europe orientale. Les Allemands noirs ont du mal à trouver leurs racines dans le passé colonial allemand : dans l'entre-deux-guerres, l'hystérie raciste s'est focalisée sur les « bâtards du Rhin » nés de l'union entre des femmes allemandes et des soldats originaires d'Afrique lors de l'occupation française de la Rhénanie. Et c'est plus avec les soldats noirs des forces alliées d'occupation après la Seconde Guerre mondiale qu'une communauté noire allemande s'est formée, qu'avec des immigrés en provenance des anciennes colonies²¹. L'Allemagne n'a donc pas sur son sol de communautés immigrées significatives capables d'exiger qu'elle reconnaisse ses torts coloniaux. Quand la question du passé colonial est soulevée, les revendications viennent d'ailleurs. Du fait de leur petit nombre, les Allemands noirs n'obtiennent jamais qu'une faible audience. Seule la Namibie fait l'objet d'une attention particulière, en partie en raison de sa communauté blanche germanophone. En plus du scandale du génocide colonial, l'existence de cette communauté explique sûrement l'impact public bien supérieur que le lien historique avec la Namibie peut représenter en Allemagne en comparaison avec les autres anciennes colonies.

12. C. Marx, *Geschichte Afrikas. Von 1800 bis zur Gegenwart*, Paderborn, Schöningh, 2004, p. 135.

13. M. Mann, *Incoherent Empire*, Londres et New York, Verso, 2003, p. 23-26.

14. D. van Laak, « "Ist je ein Reich, das es nicht gab, so gut verwaltet worden?" Der imaginäre Ausbau der imperialen Struktur in Deutschland nach 1918 », in B. Kundrus (ed.), *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus*, Francfort-sur-le-Main et New York, Campus, p. 85.

15. G.D. Crothers, *The German Election 1907*, New York, AMS Press, 1968 ; F.-O. Sobich, « "Schlagt die Hottentotten-Freunde zu Boden!" Deutsche Feindbilder, der Aufstand der Herero und die Hottentottenwahlen von 1907 », in E. Schöck-Quinteros et al. (eds.), *Bürgerliche Gesellschaft – Idee und Wirklichkeit. Festschrift für Manfred Hahn*, Berlin, Trafo, 2004.

16. G. Frenssen, *Peter Moors Fahrt nach Südwest. Ein Feldzugsbericht*, Windhoek, Benguela, 2002 [1906] ; G. Pakendorf, « The literature of expropriation : "Peter Moor's Journey to South-West" and the conquest of Namibia », in G. Töttemeyer, V. Kandetu et W. Werner (eds), *Namibia in Perspective*, Windhoek, CCN, 1987, p. 172-183.

17. J. Silvester et J.-B. Gewald (eds), *Words Cannot be Found. German Colonial Rule in Namibia. An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book*, Leiden, Brill, 2003, p. 111-114.

18. P. Grosse, « What does German colonialism have to do with national socialism ? A conceptual framework », in E. Ames et al., *Germany's Colonial Pasts...*, op. cit.

19. J.A. Hobson, *Imperialism. A study*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1965.

20. M. Klotz, « The Weimar Republic : a post-colonial state in a still-colonial world » in E. Ames et al., *Germany's Colonial Pasts...*, op. cit.

21. T. Campt, P. Grosse et Y.-C. Lenke-Muniz de Faria, « Blacks, Germans, and the politics of imperial imagination, 1920-60 » in S. Friedrichsmeyer, S. Lennox et S. Zantop (eds), *The Imperial Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor, Michigan University Press, 1998.

UN RÉVEIL LIMITÉ : LE CENTENAIRE DU GÉNOCIDE

DE NAMIBIE, 2004

Comme l'observait Ernest Renan il y a 120 ans, les nations se constituent surtout à partir de ce qu'elles ont oublié en commun. Aujourd'hui, au regard de ce qui se passe en Allemagne, cette opinion doit être nuancée, puisque le souvenir commun et surtout la négociation – parfois le conflit – à propos de son contenu sont devenus essentiels pour la construction d'une auto-figuration nationale. Cependant, dans l'Allemagne de l'après-guerre, Auschwitz est devenue la grille de lecture centrale et incontournable de toute auto-figuration crédible, même lors des cérémonies officielles de commémoration, comme en témoigne l'anniversaire de la libération des camps de concentration les plus connus ou l'inauguration récente du mémorial de l'Holocauste près de la porte de Brandebourg à Berlin. Bien que le développement de comparaisons et de parallèles de cet ordre entre expériences nationales soulève des problèmes tant éthiques que méthodologiques sérieux, la pratique mémorielle allemande – qui est le résultat d'un processus lent et tortueux de plus de 60 ans – est jugée exemplaire en comparaison d'autres positions officielles, telles celles du Japon au sujet de la Seconde Guerre mondiale ou de la Turquie à l'égard du génocide arménien. Cependant, parmi les questions soulevées par l'attitude allemande, la plus importante demeure celle de la sélectivité de la mémoire nationale. En témoigne par exemple le fait que la mémoire des atrocités commises par l'Allemagne nazie éclipse toute référence à la pratique coloniale, en particulier au premier génocide du XX^e siècle, commis par l'armée allemande en Namibie. Une analyse plus précise de ces processus sélectifs conduit à poser le problème épineux de la « concurrence des victimes²² », qui ne sera pas développé dans le cadre de cet article.

Surtout, l'analyse révèle comment ceux qui apparaissent comme les responsables des crimes participent à cette compétition. La politique officielle du gouvernement allemand est ici visée. Depuis sa création en 1949, l'État Ouest-allemand, contrairement à son équivalent de l'Est, s'est toujours présenté comme le successeur légal du Reich. Sans même parler des constructions sur la culpabilité collective, qui tendent à détourner l'attention du vrai problème²³, la prétention à la succession devrait alors aussi inclure la responsabilité du passif.

Il n'est pas étonnant par conséquent que le débat qui se développe en Allemagne à propos du passé colonial se concentre sur la question du génocide. Les revendications et les poursuites judiciaires engagées au nom des Herero font toujours explicitement référence à l'Holocauste²⁴. Ainsi, l'action judiciaire herero, en prenant inévitablement et de manière répétée l'exemple de

l'indemnisation des victimes juives par l'État allemand, s'insère bien dans cette concurrence des victimes.

Évidemment, ce n'est pas une nouveauté. Hannah Arendt avait inclus le génocide perpétré contre les Herero et d'autres Namibiens dans la trajectoire qui devait aboutir, quelque quarante ans plus tard, à l'Holocauste²⁵. Cette idée a également été développée dans deux romans de Thomas Pynchon²⁶. On peut aussi remarquer que les mouvements anti-apartheid et de solidarité des années 1970 et 1980 ont fait référence à ce lien de diverses manières, même si c'était sous la forme d'appels locaux aux effets limités. De la même manière, en 1985, à Münster, un groupe a demandé – sans succès – que soit rajoutée sur un mémorial militaire la mention de la participation du régiment concerné à la campagne génocidaire en Namibie²⁷. Mais tout ceci n'a pas abouti à une véritable mise en cause de la politique officielle. Ces questions n'ont pas non plus reçu beaucoup d'attention de la part de l'important mouvement anti-apartheid allemand²⁸.

L'intérêt suscité par cette question depuis le milieu des années 1990 est dû, dans une large mesure, à la campagne orchestrée par un groupe constitué autour du chef suprême des Herero, Kuaima Riruako. Ce groupe a, entre autres, engagé des poursuites judiciaires contre l'Allemagne auprès d'un tribunal américain. Cette campagne a été déclenchée après les refus du chancelier et du président allemands de reconnaître le génocide lors de visites en Namibie, respectivement en 1995 et en 1997. À cela il faut ajouter l'existence de pressions sur la scène internationale, surtout à partir de la Conférence mondiale contre le racisme de Durban, en août 2001²⁹. Preuve de cette montée de pression, le ministre des Affaires étrangères Joseph Fischer, en visite officielle

22. J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997.

23. N. Frei, « Von deutscher Erfindungskraft. Oder : Die Kollektivschuldthese in der Nachkriegszeit », in N. Frei, *Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen*, Munich, S. Beck, 2005, p. 145-155.

24. J. Böhlke-Itzen, *Kolonialschuld und Entschädigung. Der deutsche Völkermord an den Herero 1904-1907*, Francfort-sur-le-Main, Brandes und Apsel, 2004.

25. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, André Deutsch, 1951, chap. 7.

26. T. Pynchon, *Gravity's Rainbow*, Londres, Random House, 2000, [1973] et T. Pynchon, *V.*, Londres, Random House, 2000, [1961]; A. Selmeci et D. Henrichsen, *Das Schwarzkommando. Thomas Pynchon und die Geschichte der Herero*, Bielefeld, Aisthesis, 1995.

27. J. Zeller, *Kolonialdenkmäler und Geschichtsbewusstsein. Eine Untersuchung der kolonial-deutschen Erinnerungskultur*, Francfort-sur-le-Main, IKO, 2000, p. 218.

28. R. Kössler et H. Melber, « The West German solidarity movement... art. cit., p. 120-121

dans le pays en octobre 2003, a fait référence à « notre responsabilité historique », tout en insistant sur le fait que « nous ne sommes pas otages de l'histoire » et que « par conséquent, il n'y aura pas de repentir ouvrant la porte à compensation »³⁰. En refusant ainsi toute obligation légale tout en accordant à la Namibie une aide au développement généreuse, Fischer était en plein accord avec la position des gouvernements allemands successifs de tous bords politiques. Le centenaire du génocide colonial, en 2004, a pourtant provoqué un changement sensible et inattendu de la politique officielle.

Dans la période précédant le centenaire, un bouillonnement d'activités s'est fait jour, et leurs instigateurs – des universitaires et des petits groupes issus du mouvement anti-apartheid – ont certainement ressenti le besoin de se concentrer sur la question du génocide et de la demande d'excuses, incluant ses conséquences pécuniaires³¹. Autour du 11 janvier 2004, date anniversaire du déclenchement de la guerre germano-herero, la plupart des quotidiens allemands ont consacré au sujet des articles de fond. Sur une période plus longue, jusqu'en 2005, les commémorations du centenaire se sont multipliées, fruit d'un important travail de préparation – conférences académiques, réunions d'information, émissions télévisées et expositions d'ordre et d'importance variés³². Mais ces manifestations ont touché un public limité de personnes déjà engagées. Des acteurs de la société civile ont également pris part au mouvement, essentiellement au travers d'activités paroissiales et d'actions de groupes locaux œuvrant à changer la dénomination de certaines rues (telle la *von Trotha Strasse* à Munich) ou à transformer la signification de mémoriaux en y ajoutant une référence au génocide herero. Mais il y a eu peu de coordination entre les différentes initiatives. L'éventail des actions était assez large. À une extrémité du spectre, une exposition quasi officielle et bénéficiant de fonds importants sur le thème de l'« histoire commune » aux Namibiens et aux Allemands a ainsi été inaugurée le 7 mars 2004 à Cologne. Transférée au Musée historique allemand à Berlin, elle fut davantage centrée sur la relation entre Namibiens noirs et germanophones que sur la relation entre la Namibie et l'Allemagne. Dans le même temps, la United Evangelical Mission (UEM) de Wuppertal, où se trouve la plus importante société historique missionnaire sur la Namibie du centre et du sud, organisait une exposition itinérante, mise sur pied par des congrégations locales, qui a ensuite été montrée en Namibie même. Lors de l'inauguration, l'évêque namibien Zephania Kameeta, en sa qualité de président de l'UEM, a appelé à un « plan Marshall » pour la Namibie et a ainsi posé un lien entre la commémoration et le besoin de changement matériel dans le présent³³.

À l'occasion de ces multiples événements, la demande faite au gouvernement allemand de reconnaître le génocide perpétré contre les Herero, les Nama, les

Damara et les San en Namibie entre 1904 et 1908 est devenue le fait politique central. Quand le ministre-président délégué Vert de la Rhénanie-Nord-Westphalie, Michael Vesper, s'est joint à la demande d'excuses officielles lors de l'inauguration de l'exposition de Cologne, il a été le premier représentant de la coalition au pouvoir à le faire publiquement. À l'occasion d'une série de conférences organisée à Bochum, dans la Ruhr, en 2004, fut lancé l'« Appel de Bochum », qui demandait au gouvernement de reconnaître sa responsabilité historique. Signé par des personnalités locales, cet appel a eu une portée nationale.

Pendant ce temps, la politique gouvernementale allemande vis-à-vis de la Namibie consistait de toute évidence à répondre au besoin de commémoration par le biais de la participation de l'ambassadeur à diverses cérémonies du centenaire tout en évitant soigneusement la moindre allusion à des excuses. Une initiative importante a consisté à allouer une subvention à long terme à un centre culturel et touristique situé près d'Okakarara, aux abords immédiats du Waterberg. Le manque d'adéquation entre ces actions et le débat en Allemagne est devenu évident quand, le 17 janvier 2004, le Bundestag a adopté une résolution qui, tout en reconnaissant en termes généraux l'engagement particulier de l'Allemagne vis-à-vis de la Namibie, esquivait la question centrale des excuses et se contentait de formuler des regrets. Ceci a été reçu comme un affront par les leaders herero, mais il est apparu en outre que le ministère des Affaires étrangères était intervenu durant les longues réunions de préparation de la résolution pour édulcorer le texte, en soulignant qu'il risquait d'entraîner des demandes de réparations financières, et en arguant que le génocide et ses conséquences étaient avant tout des « allégations » et les « conclusions controversées de certains historiens »³⁴. Cette argumentation, qui s'est alignée sur la position d'un groupe d'auteurs révisionnistes ancrés à droite, a, comme nous le verrons plus loin, dénaturé le débat³⁵.

29. N. Paech, « Der juristische Weg der Wiedergutmachung: Schadensersatz für Völkermord? », in J. Böhlke-Itzen, *Kolonialschuld...*, op. cit., p. 12.

30. *Allgemeine Zeitung*, Windhoek, 30 octobre 2003.

31. J. Zimmerer et J. Zeller (eds), *Völkermord...*, op. cit.

32. J. Zeller, « Genozid und Gedenken. Ein dokumentarischer Überblick », in H. Melber (ed.), *Genozid und Gedenken*, Francfort-sur-le-Main, Brandes und Apsel, 2005.

33. *Ibid.*, p. 177.

34. Sur la vision herero, voir R. Kössler, « Zu spät – und dann viel zu wenig: Die Bundestags-Resolution zum Kolonialkrieg in Namibia », *Afrika Süd*, n° 4, 2004. Sur la préparation de la résolution, voir *Die Tageszeitung*, 10 juin 2004.

35. J. Böhlke-Itzen, *Kolonialschuld...*, op. cit., p. 61-81.

C'est donc avec une évidente appréhension que les observateurs ont vu approcher la date anniversaire de l'événement central de la commémoration du génocide, la bataille du Waterberg. Dans un discours rempli d'émotion, la ministre allemande du Développement et de la coopération économique, Heidemarie Wiecek-Zeul (social-démocrate) déclara « Nous, Allemands, acceptons notre responsabilité morale et historique et la culpabilité qui a entaché les Allemands à cette époque. Aussi, avec les mots de la prière au Seigneur que nous avons en commun, je vous demande de nous pardonner nos offenses³⁶. » C'était là une rupture évidente par rapport à l'attitude officielle qui avait prévalu jusqu'alors, qui, comme nous l'avons vu, évitait soigneusement toute formule assimilable à une reconnaissance de culpabilité. Au départ, certains députés conservateurs ont rejeté l'intervention de la ministre, présentée comme une « explosion émotionnelle potentiellement coûteuse », craignant que l'utilisation du terme « génocide » puisse nuire aux intérêts allemands auprès des tribunaux américains³⁷. Néanmoins, dans l'ensemble, le discours de la ministre a été considéré en Allemagne comme faisant date, même si l'écho qui lui a été donné n'a en rien égalé l'excitation suscitée en Namibie. Lorsqu'en novembre 2005 la grande coalition a pris ses fonctions, H. Wiecek-Zeul a été confirmée à son poste, et aucun changement notable n'a été constaté dans la politique du gouvernement sur ce plan.

La position de la ministre, cependant, était clairement fondée sur le postulat que ce repentir quasi officiel n'obligeait pas à des compensations en faveur des descendants de victimes. L'idée d'un processus de réconciliation fut lancée, sans référence à des compensations ou à des réparations. Ses contours se sont matérialisés lors d'une conférence à Brême en novembre 2004, réunissant des leaders herero et des chercheurs, activistes et officiels allemands. Avant même l'ouverture de la conférence, H. Wiecek-Zeul annonçait dans un entretien à un journal local une initiative de réconciliation sous la présidence du maire de Brême³⁸. Cette approche unilatérale d'un problème extrêmement sensible s'est reproduite environ six mois plus tard quand la ministre, à l'occasion de la remise d'un prix qui l'honorait conjointement avec l'évêque Zephania Kameeta pour leur rôle dans la réconciliation, annonça le déblocage d'une enveloppe de vingt millions d'euros pour aider, sur une période de dix ans, les communautés namibiennes qui avaient souffert de « ce qui est appelé aujourd'hui avec justesse un génocide »³⁹. En plus de l'infériorité flagrante de la proposition par rapport aux deux milliards réclamés au gouvernement allemand et aux entreprises privées auprès des tribunaux américains, on a reproché en Namibie à la ministre le manque de concertation avec les parties concernées⁴⁰. Fin 2005, l'initiative se trouvait dans une impasse, bloquée d'un côté par les divergences qui sont apparues entre le gouvernement

namibien et les communautés issues des populations victimes du génocide, et de l'autre par la gestion inapte du gouvernement allemand⁴¹. Cette difficulté à engager un processus sérieux de réconciliation a aussi révélé le problème fondamental posé par l'approche originale de H. Wiczorek-Zeul : son discours avait été soigneusement formulé pour ne pas donner prise à une utilisation légale et elle avait agi malgré les désaccords au sein du gouvernement. Ceci témoigne de son courage personnel, mais a aussi limité sa marge de manœuvre. En fait, l'annonce de l'aide de vingt millions d'euros a été faite quelques jours après que le chancelier Schröder eut annoncé la tenue d'élections anticipées. H. Wiczorek-Zeul pouvait donc craindre de perdre son poste de ministre dans le futur gouvernement et a peut-être décidé dans ce contexte de faire ce dont elle avait les moyens. Mais dans la mesure où elle était à cette conférence la représentante des « génocidaires » et que les sentiments et les souhaits de ceux qui étaient du côté des victimes n'ont pas été pris en considération, le climat n'était guère propice à la réconciliation⁴².

Les errements dans la mise en œuvre de cette politique à l'égard de la Namibie semblent donc aujourd'hui entrer en interaction avec les discours sur le passé dans l'opinion publique et dans la sphère universitaire. Sur ce plan, une controverse qui depuis longtemps couvait a finalement vu ouvertement le jour à partir de la fin de l'année 2005. Apparemment, cet intérêt renouvelé pour le passé colonial est étroitement lié à une volonté de produire une image du colonialisme allemand plus acceptable que celle véhiculée par le souvenir du génocide et des autres actes de répression et d'exploitation sauvages commis dans ce contexte.

L'APPARITION D'UNE « HISTORIKERSTREIT » COLONIALE ?

Les commémorations de 2004 étaient inextricablement liées à une controverse historique (*Historikerstreit*) en cours sur la signification des événements

36. Voir <www.inwent.org/E+Z/content/archive-eng/10-2004/stud_art3.html>.

37. *Frankfurter Rundschau*, 20 août 2004 ; <www.fdict.de/nam/archiv/nam08-04.htm>.

38. *Weser-Kurier*, 19 novembre 2004.

39. Discours du ministre Wiczorek-Zeul

<www.bmz.de/de/presse/reden/ministerin/rede20050524.htm>.

40. Voir par exemple *The Namibian*, 27 mai 2005.

41. J. Zeller, « Festgefahren. Ratlosigkeit angesichts der vorläufig gescheiterten Versöhnungsinitiative zwischen Namibia und Deutschland », *Afrika Süd*, juin 2005, p. 32.

42. Voir J. Galtung, « After Violence : 3R, Reconstruction, Reconciliation, Resolution coping with visible and invisible effects of War and Violence »,

<[http://classweb.gmu.edu/hwjeong/conf702/galtung % 20After % 20violence. pdf](http://classweb.gmu.edu/hwjeong/conf702/galtung%20After%20violence.pdf)>.

qui se sont déroulés en Namibie il y a 100 ans. Ce débat est assez ancien. Il a débuté dans les années 1960 avec les travaux de deux historiens allemands – l'un de l'Ouest et l'autre de l'Est – qui arrivaient peu ou prou aux mêmes conclusions, du moins en ce qui concernait le génocide et le « totalitarisme balbutiant » mis en place en Namibie après les guerres coloniales⁴³. Comme on l'a déjà évoqué, la notion de génocide a été régulièrement contestée par un courant révisionniste, s'appuyant sur une minorité agissante namibienne⁴⁴. Entrer dans les détails de ce processus révisionniste dépasserait le cadre de cet article. Cependant, certains éléments tels le discours du ministère des Affaires étrangères précédemment cité ou le succès qu'obtiennent, auprès des jeunes, les sites Internet tenus par des historiens amateurs révisionnistes sur le passé colonial allemand témoignent bien du fait que ce courant a une certaine influence⁴⁵. Ce phénomène se reflète également dans le courrier des lecteurs publié dans la presse germanophone en Namibie, de même que dans des journaux allemands respectables. On voit ici apparaître un lien entre le déni du génocide colonial et un appel à « tirer un trait » sur l'Holocauste – quand on n'assiste pas purement à sa négation⁴⁶ – dont il est posé qu'il devrait cesser d'obséder la mémoire allemande. Cet appel « à tirer un trait » est une constante des débats et des pratiques mémorielles en Allemagne de l'Ouest depuis les années cinquante et jette un pont entre les révisionnismes du génocide namibien et de l'Holocauste⁴⁷. Dans le même temps, sur le plan des débats académiques, la corporation des historiens allemands a commencé de son côté à se pencher sur la question des relations entre « génocide colonial et Holocauste »⁴⁸. Il est largement reconnu dans ce cadre en effet que les stratégies utilisées par les *Schutztruppe* en Namibie étaient génocidaires, et que les autres guerres coloniales approchaient toutes au moins du crime de masse. Dans le contexte allemand, ces réflexions soulèvent immédiatement la question du type de relation qui existe entre ces atrocités commanditées par l'État allemand et l'Holocauste, qui constitue le point de référence incontournable de toute conception de l'Histoire de l'Allemagne au XX^e siècle et de la mémoire collective qui lui est liée.

D'une certaine manière, cette formulation du débat place la discussion au-delà du cadre de la concurrence des victimes, alors même que la question de leur respect demeure intimement liée à un questionnement conceptuel et, surtout, comparatif. L'analyse de Jürgen Zimmerer⁴⁹ détonne donc dans ce contexte, puisqu'il suggère que la logique d'implantation, en dépit de toutes les différences, est très semblable dans les guerres coloniales et dans la stratégie nazie de conquête militaire et de génocide en Europe de l'Est. Ceci pose évidemment le problème complexe de la qualification des crimes de masse en comparaison du nombre de victimes atteint par l'Holocauste. En effet, il existe des différences importantes entre la déportation et l'extermination des Juifs

occidentaux, l'extermination des Tsiganes et des Roms ou les nettoyages ethniques par le meurtre ou la déportation d'Européens de l'Est juifs, polonais ou ukrainiens qui visaient à permettre des implantations allemandes. On objecte généralement à cet argument nouveau qu'il est difficile d'établir des liens de cause à effet entre le génocide herero et l'Holocauste⁵⁰. Il est en effet délicat de trouver des comparaisons opérationnelles et donc de construire une démonstration argumentée, mais il a pu être suggéré que la filiation résidait avant tout dans le cadre d'interprétation racial de la réalité, cadre qui prenait sa source dans l'expérience, et que l'imaginaire colonial avait joué un rôle dans la diffusion et la banalisation du racisme et de l'antisémitisme au début du XX^e siècle⁵¹. En ce sens, les questions de méthode revêtent une importance décisive et acquièrent de fait une signification politique. Par exemple, les allégations selon lesquelles Zimmerer assimilerait les camps de concentration en Namibie aux camps nazis sont démenties par la différence établie par l'historien entre « l'extermination par maladie et négligence » dans le cas namibien et sa version industrielle dans le cas d'Auschwitz⁵². Mais ces critiques prouvent le caractère entêtant de ces interrogations et montrent que « l'auto-justification et l'insistance sur la singularité de l'Holocauste » demeurent des réflexes communs dans la littérature sur le sujet⁵³. Pour certains, cette singularité réside dans le projet exterminateur porté par l'antisémitisme

43. H. Bley, *Namibia under German Rule*, Hambourg, LIT, 1996 [1968], p. 223-226 et H. Drechsler, *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft...*, op. cit.

44. H. R. Schneider-Waterberg, *Der Wahrheit eine Gasse. Anmerkungen zum Kolonialkrieg in Deutsch-Südwestafrika 1904*, Swakopmund, Gesellschaft für Wissenschaftliche Entwicklung, 2005.

45. « Die Diener wurden häufig frech », *Frankfurter Rundschau online*, 13 avril 2006,

<www.fra-ktuell.de>. Je remercie Jürgen Zimmerer pour cette référence.

46. Voir J. Böhlke-Itzen, *Kolonialschuld...*, op. cit., p. 59-98 et C. Marx, « Entsorgen und Entseuchen. Zur Diskussionskultur in der derzeitigen namibischen Historiographie – eine Polemik », in H. Melber (ed), *Genozid und Gedenken...*, op. cit., p. 144-148.

47. Voir N. Frei, « Von deutscher Erfindungskraft... », art. cit.

48. B. Kundrus, « Grenzen der Gleichsetzung. Kolonialverbrechen und Vernichtungspolitik », *Blätter des iz3w*, n° 275, 2004, p. 30-33.

49. J. Zimmerer, *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*, Münster et Hambourg, LIT, 2001 ; J. Zimmerer et J. Zeller (eds), *Völkermord...*, op. cit. ; J. Zimmerer, « Colonialism and the Holocaust. Towards an archeology of genocide. », in A. Dirk Moses (ed), *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Child Removal in Australia*, New York et Oxford, Berghahn, 2004.

50. B. Kundrus, « From the Herero to the Holocaust ? Some remarks on the current debate », *Afrika spectrum*, n° 40, 2005.

51. P. Grosse, « What does german colonialism... », art. cit.

52. J. Zimmerer, *Deutsche Herrschaft über Afrikaner...*, op. cit., p. 55.

53. C. Marx, *Entsorgen und Entseuchen...*, op. cit., p. 153.

nazi : selon ce raisonnement, la spécificité nazie tient au fait qu'à la différence de tous les autres génocides, les Nazis n'entendaient pas utiliser leurs victimes comme main-d'œuvre⁵⁴. D'un autre côté, l'oubli du génocide colonial qui a persisté pendant des décennies après la Seconde Guerre mondiale se reflète dans des attitudes qui sont du ressort du solipsisme et du ressentiment de la part des chercheurs et des éducateurs concernés par l'Holocauste, qui éprouvent des difficultés à le comparer avec les autres crimes de masse commandités par l'État⁵⁵. L'insistance avec laquelle sont exigées les preuves des liens de causalité entre la colonisation et l'Holocauste pourrait bien être un mécanisme de défense, une stratégie d'« immunisation », au sens poppérien, pour refuser de considérer la question honnêtement. D'un autre côté, l'accent mis sur les pratiques exterminatrices, répressives et guerrières se fait au détriment d'un examen précis de la dynamique des discours publics au début du XX^e siècle et de ses effets sur la banalisation du génocide ou sur la routinisation des arguments racistes qui ont influencé les attitudes et les perceptions publiques. Ces campagnes d'opinion peuvent être considérées comme des facteurs ayant contribué à l'Holocauste⁵⁶. Indubitablement, ce point devrait faire l'objet de débats entre historiens.

Dans le débat public, le consensus – parmi les chercheurs et les institutions concernés par l'Holocauste – autour de l'importance du génocide colonial est apparu récemment, en 2004. La pertinence des débats est fortement liée à la dimension politique où se combinent la demande d'excuses de la part de certains groupes, non seulement des Namibiens, mais aussi de ceux réclamant la reconnaissance des atrocités commises pendant la guerre Maji-Maji. La reconnaissance de la responsabilité pose la question de la compensation⁵⁷.

En opposition à cette tendance, un nouveau courant plus ou moins révisionniste est apparu à la fois dans les champs politique et académique. Celui-ci est lié aux revendications des Namibiens germanophones, dont l'existence est véritablement un point central dans le débat allemand sur la repentance⁵⁸. Ce lien entre ces derniers et la République fédérale n'est pas direct, puisque ceux qui s'identifient à la tradition « allemande » dénoncent largement la décadence qu'ils croient déceler dans l'Allemagne actuelle, alors que d'autres se distancient des crimes commis par l'Allemagne en se considérant avant tout comme des Namibiens⁵⁹. Ces deux attitudes entendent l'une comme l'autre « tirer un trait » sur le passé. Les mouvements récents du gouvernement namibien pour accélérer la réforme foncière ont retenu immédiatement l'attention en Allemagne à propos des fermiers germanophones – cette interaction n'est pas fortuite. Elle est évidente dans la charge la plus récente contre la réalité du génocide colonial. L'argument qui consiste à dire que cette vision est le résultat d'un usage partial des sources – ce qui n'a pas été établi⁶⁰ – est

en relation avec une demande de prise en compte de sources telles que les journaux des militaires ou les interprétations des « historiens colons »⁶¹. Tout ceci vient des franges révisionnistes en Namibie⁶².

Alors que ceci peut sembler plutôt mineur, cette tendance a été renforcée lorsque Horst Gründer, l'un des doyens de l'histoire coloniale en Allemagne, a été critiqué pour avoir « réhabilité le colonialisme comme une valeur positive de l'histoire nationale » dans une série documentaire télévisée diffusée à une heure de grande écoute⁶³. Dans sa réponse, Gründer fit allusion à des attaques récentes contre les études scientifiques du génocide⁶⁴. Interrogé sur la question du génocide lors d'un débat public à Berlin fin 2005, il s'aligna sur les positions révisionnistes en déclarant qu'il fallait mettre fin « aux jérémiades, à la repentance et au port des habits de pénitent », arguant qu'à travers toute l'histoire de l'humanité, la modernisation s'était toujours effectuée avec

54. G. Scheit, « Gemeinschaft durch Vernichtung. Zur Verrechtlichung von Massenmord in Völkerrecht und Genozidforschung », *Blätter des iz3w*, n°293, 2006, p. 34-38.

55. M. Hey, « Kolonialismus und nationalsozialistische Massenverbrechen in Monumenten und Gedenkstätten – ein Werkstatttext », in H. Lutz et K. Gawarecki (eds), *Kolonialismus und Erinnerungskultur. Die Kolonialvergangenheit im kollektiven Gedächtnis der deutschen und niederländischen Einwanderungsgesellschaft*, Münster, Waxmann, 2005.

56. R. Kössler, « From Genocide to Holocaust? Structural parallels and discursive continuities », *Afrika spectrum*, n° 40, 2005.

57. « Deklaration des Tanzania-Network zum Umgang mit der deutschen Kolonialvergangenheit », *DEPO Newsletter*, 14 avril 2006 ; Informationsstelle Südliches Afrika, et Koordination Südliches Afrika, « Völkermord bleibt Völkermord – und verlangt Entschädigung », 26 mai 2006.

58. C. Marx, *Entsorgen und Entseuchen...*, op. cit., p. 143-144.

59. Sur les Namibiens germanophones, voir B. Schmidt-Lauber, *Die verkehrte Hautfarbe. Ethnizität deutscher Namibier als Alltagspraxis*, Berlin et Hambourg, Reimer, 1998, p. 283-300 et H.-E. Staby, « Einige Gedanken zu dem Hererokrieg 1904-07 und seinen Folgen »,

< www.goethe.de/ins/na/prj/eri/mfo/de53030.htm >.

60. R. Kössler, « Wie mit Quellen Politik gemacht werden soll. Eine neue Runde in der Kampagne zur Leugnung des kolonialen Völkermordes in Namibia », *Afrika Süd*, n°6, 2005, p. 33-35.

61. A. Eckl, « The colonial war of 1904: a debate gone astray », texte présenté à la conférence « Decontaminating the Namibian Past », Windhoek, 17-20 août 2004 et « 'S'ist ein übles Land hier'. Zur Historiographie eines unstrittenen Kolonialkrieges. Tagebuchaufzeichnungen aus dem Herero-Krieg in Deutsch-Südwestafrika 1904 von Georg Hillebrecht und Franz Ritter von Epp », Cologne, Köppe, 2005.

62. H.R. Schneider-Waterberg, *Der Wahrheit eine Gasse. Anmerkungen...*, op. cit., p. 11-12.

63. J. Zimmerer, « Menschenfresser und barbusige Mädchen. Eine ZDF-Serie und ein Buch verkitschen und verharmlosen den deutschen Kolonialismus », *Süddeutsche Zeitung*, 24 novembre 2005 ; voir par ailleurs le livre publié en complément au documentaire, G. Graichen et H. Gründer, *Deutsche Kolonien. Traum und Trauma*, Berlin, Ullstein, 2005.

64. Voir H. Gründer, « Vom Massenmord zum Völkermord », *Süddeutsche Zeitung*, 10-11 décembre 2005.

un coût social élevé⁶⁵. Ceci renforce l'impression qu'une réflexion nouvelle sur le colonialisme est engagée, inspiré par la logique du point final.

Ces développements pourraient présager d'une controverse sur la signification du colonialisme allemand dans l'histoire de l'Allemagne au XX^e siècle et sur la signification de cette histoire. Situés à la croisée des chemins de la discussion académique, de la mémoire officielle et des manifestations de la société civile, ces débats ont un impact sur la forme et le contenu des commémorations. Alors que ce thème ne pourra difficilement être restreint au monde académique, des petits groupes locaux se sont formés en Allemagne en 2004 et 2005 pour travailler à la sensibilisation du public aux vestiges et aux lieux de mémoire du colonialisme. L'action novatrice de ces groupes doit être considérée dans le contexte d'une société et d'un État qui ont un passé colonial sans présence postcoloniale au sens strict du terme. En ce sens, ces petits groupes agissent comme substitut modeste de cette présence, et également en direction des immigrés, présents en Allemagne depuis le dernier tiers du XX^e siècle. Pour autant que l'on puisse en juger, le débat sur la signification de l'héritage colonial allemand va probablement se connecter à la relation difficile de la société et des hommes politiques allemands avec la réalité – tant méconnue – de la société issue de l'immigration ■

Reinhart Kössler
Université de Münster

65. C. Kristen, « Bericht vom Symposium "Mit Zauberwasser gegen Gewehrkugeln". Der Maji-Maji-Aufstand im ehemaligen Deutsch-Ostafrika vor 100 Jahren », *DEPO-Newsletter*, 30 décembre 2005, et H. Wegmann, « Zwei Schritte vorwärts und einen zurück. Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika », *Afrika Süd*, juin 2005, p. 36-37.

VINCENT BERTOUT

MÉMOIRES ET STRATÉGIES POLITIQUES

LES COMMÉMORATIONS CULTURELLES HERERO EN NAMIBIE

LES ORGANISATIONS CULTURELLES HERERO COMMÉMORANT DEPUIS 1924 LE GÉNOCIDE MIS EN ŒUVRE PAR L'ALLEMAGNE IMPÉRIALE CONTRE LA COMMUNAUTÉ HERERO EN 1904-1905. CETTE MÉMOIRE NE DOIT RIEN AUX DÉBATS RÉCEMMENT LANCÉS SUR LES CONSÉQUENCES DU COLONIALISME ET LA RESPONSABILITÉ DES EX-PUISSANCES COLONISATRICES, MAIS FAIT PARTIE INTÉGRANTE DU JEU POLITIQUE NAMIBIEN. D'AILLEURS, EN 2004, LA CONJONCTION DE LA CAMPAGNE ÉLECTORALE ET DU CENTENAIRE DU GÉNOCIDE A EU POUR CONSÉQUENCE DE FAIRE ÉVOLUER LES RELATIONS ENTRE LES TRADITIONALISTES HERERO ET LES NATIONALISTES AU POUVOIR.

En 2005, les Herero ont commémoré, en Namibie, le centenaire du génocide qui a vu l'extermination d'environ 80 % d'entre eux par l'armée impériale allemande. Cette population namibienne n'a pourtant pas attendu l'occasion de cet anniversaire centennal pour organiser des célébrations en relation avec cet épisode dramatique de son histoire. En effet, depuis 1924, des cérémonies en l'honneur des leaders herero victimes de la répression coloniale allemande se déroulent chaque année. Depuis 1990, année de l'indépendance de la Namibie, cette expression de la mémoire herero revêt un intérêt nouveau. L'histoire de la colonisation et de la lutte pour l'indépendance présente des caractéristiques qui ne facilitent toutefois pas la commémoration du génocide des Herero. Le pays a connu successivement deux colonisations : allemande – de 1884 à 1915 –, puis sud-africaine – jusqu'en 1990 –, cette dernière marquée par l'apartheid et une guerre d'indépendance.

La double colonisation aurait pu être à l'origine d'un renforcement de la commémoration des deux tragédies successives – génocide d'une population namibienne et répression des militants nationalistes et anti-apartheid – en les réunissant dans une même mémoire. Mais l'indépendance a vu l'arrivée au

pouvoir des ex-guérilleros anti-sud-africains de la South-West Africa People's Organization (Swapo), majoritairement non-herero, plus portés à célébrer la lutte de libération nationale contre l'occupation sud-africaine que les conséquences des « guerres coloniales » allemandes. La référence au combat anti-sud-africain pour l'indépendance est devenue un leitmotiv dans les discours gouvernementaux, concrétisée par la création de lieux de mémoire, tels le Heroes' Acre, inauguré en 2002 par le président Sam Nujoma et dédié aux héros – aux origines ethniques diverses – du combat contre le colonialisme¹. Ainsi, les commémorations herero peuvent être soit perçues comme l'expression de la mémoire propre à une minorité, concurrente de celle que porte le parti au pouvoir, la Swapo, qui viserait de son côté à unir l'ensemble de la nation, soit être l'objet d'une « récupération » destinée à les intégrer dans le « grand récit » de la nation namibienne.

Dans ce contexte, les commémorations herero apparaissent d'emblée comme un enjeu pour les stratégies de légitimation à l'intérieur de la nation namibienne. Du côté du gouvernement et de la Swapo, la mémoire de la lutte nationaliste contre le pouvoir sud-africain, qui fonde leur domination sur le pays, a conduit à privilégier la légitimité des chefs reconnus par l'État colonial allemand au détriment de celle des chefs élus sous la domination sud-africaine. On peut se demander si ce positionnement influe sur les stratégies politiques du parti majoritaire. Pour les leaders herero, qui ont eu des relations ambiguës – mêlant méfiance et coopération – avec l'administration sud-africaine, la question qui se pose est de savoir comment gérer les célébrations pour se positionner face au récit de la lutte nationaliste développé par la Swapo, récit partagé par une grande majorité de la population, y compris par de nombreux Herero. La commémoration du centenaire du génocide se trouve avoir coïncidé avec le calendrier électoral namibien, notamment avec l'élection présidentielle de novembre 2004, marquée par la succession de Sam Nujoma, au pouvoir depuis l'indépendance et non rééligible. La campagne a été l'occasion de faire le bilan de l'indépendance, en particulier de la réforme foncière. La concomitance des calendriers – mémoriel herero d'une part, électoral de l'autre – mérite elle aussi d'être interrogée, qui peut faire surgir de nouvelles formes d'instrumentalisation de la mémoire. Bien qu'il apparaisse que les usages de la mémoire sont surtout influencés par ces facteurs internes, leur dimension internationale doit également être prise en considération. En effet, la commémoration du centenaire du génocide, en 2004-2005, a vu soulever la question des réparations demandées à l'Allemagne par les leaders herero. L'impact des relations avec les ex-puissances colonisatrices dans les luttes de pouvoir internes auxquelles donne lieu cette mémoire ne doit donc pas être lui non plus négligé.

ORIGINE DES COMMÉMORATIONS HERERO

Compte tenu de l'ampleur du génocide, on pouvait s'attendre à une quasi-disparition de l'identité herero. Or, à l'heure actuelle, de toutes les composantes traditionnelles namibiennes, l'identité herero est certainement celle qui est la plus facilement perceptible, même par l'observateur le moins averti. Celui-ci peut en effet difficilement ignorer la particularité des tenues vestimentaires inspirées de l'époque victorienne que les femmes arborent dans les rues de Windhoek ou en d'autres points du territoire², pas plus que les cérémonies dont la presse se fait largement l'écho et au cours desquelles, chaque année, des « régiments » organisés à la manière impériale allemande, paraded dans les rues d'Okahandja. Le maintien de cette conscience identitaire est l'œuvre de mouvements qui peuvent être qualifiés – quant à leur origine du moins – de « culturels » : l'Otjiserandu et l'Otjigrine. Ce sont ces mouvements qui organisent les cérémonies annuelles en hommage aux chefs victimes de la colonisation allemande.

Origine du système d'autorité coloniale herero

Le fait que cette mémoire herero s'exprime par des hommages rendus aux chefs est assez paradoxal dans la mesure où les « chefferies » herero sont des constructions coloniales³. En effet, le système d'autorité traditionnel herero, fondé sur une organisation clanique assez complexe, modulée par des éléments ethniques et socio-économiques, ne connaissait pas de « chefs ». Les populations « parlant la langue herero » (*otjisherero*) sont issues de groupes de pasteurs ignorant toute forme de pouvoir politique centralisé. La vie sociale était réglée en grande partie par un système clanique caractérisé par l'appartenance de chaque individu à deux clans, l'un matrilineaire, l'autre patrilineaire⁴. Des divisions « ethniques » sont venues interférer avec cette organisation clanique commune à toutes les populations de langue herero. Les Herero se répartissent actuellement en trois groupes : Herero proprement dits (disséminés dans le nord

1. « Statement by H E President Sam Nujoma on the occasion of the official inauguration of the Heroes' Acre », <www.grnnet.gov.na>.

2. H. Hendrickson, « The "long" dress and the construction of Herero identities », *Journal of African Studies*, vol. 53, n° 22, 1994, p. 25-55.

3. V. Bertout, « La difficile régulation des identités : l'exemple de la reconnaissance des autorités traditionnelles herero dans la Namibie indépendante », in R. Otayek (ed.), *Démocratie, identité, représentations*, à paraître.

4. J. S. Malan, « The Herero-speaking Peoples of Kaokoland », *Cimbebasia* (B), vol. 2, n° 4, 1974, p. 113-129.

et le centre de la Namibie), Mbanderu (dans le centre-ouest) et Himba (dans le nord-ouest). Un second élément s'est superposé au système clanique, à savoir la division sociale entre les *ovahona* (singulier, *omuhona*), riches en bétail, et les pauvres (*ovasyona*). C'est ainsi que dans la société traditionnelle herero telle qu'elle a pu être observée par les premiers missionnaires, les villages ne regroupaient pas obligatoirement des individus relevant du même patriclan et avaient à leur tête un *omuhona* qui disposait de la plus grande part du bétail, ce qui le positionnait au centre des échanges sociaux⁵. En effet, plus un individu possédait du bétail, mieux il pouvait assumer ses fonctions religieuses et plus il pouvait nouer d'alliances.

Les *ovahona* ont vu leur influence s'accroître lors des conflits avec d'autres populations africaines migrantes et surtout avec les premiers Européens à s'installer en terre herero⁶. Vers le milieu des années 1870, la propriété du bétail était concentrée entre les mains de quelques *ovahona* ; Samuel Maharero, en particulier, possédait des milliers de bovins⁷, ce qui assurait son emprise sur les échanges au sein de la population. À partir de 1884, avec l'intensification de la colonisation consécutive à la conférence de Berlin, les *ovahona* devinrent naturellement les interlocuteurs privilégiés des représentants de l'Empire allemand dans la conclusion de « traités de protection » avec les populations herero. Puis les Allemands intervinrent directement dans la constitution des « chefferies » herero, ce qui aboutit à la reconnaissance d'un « chef suprême » (*paramount chief*) des Herero, en la personne de Samuel Maharero, qui parvint d'une part à éliminer les autres prétendants au leadership et d'autre part à contenir les vellétés des *ovahona* mbanderu de constituer une entité distincte. En 1896, l'organisation d'un système d'autorité unique sur les Herero était achevée, du moins sur le plan formel. Les autorités coloniales reconnaissaient un *paramount chief*, Samuel Maharero, dont les autres *ovahona* étaient devenus les subordonnés, y compris les *ovahona* mbanderu qui étaient intégrés à la structure d'autorité herero.

Vers la fin du XIX^e siècle, l'entreprise de colonisation allemande – avec l'aide fortuite d'une épizootie bovine – provoqua l'appauvrissement des Herero. Le pouvoir colonial proposa d'effacer les dettes des *ovahona* en leur achetant une partie de « leurs » terres (la propriété foncière privée étant pourtant inconnue du système social herero) et les céda aux colons. En vendant des terres, les chefs s'interdisaient la propriété de troupeaux conséquents. La perte de la plus grande partie de leur cheptel signifiait pour les *ovahona* la disparition du symbole de leur pouvoir. Ne disposant plus du moyen symbolique de maintenir les populations sous leur autorité, ils acceptèrent d'aider le gouvernement colonial à organiser le travail migrant. Ceci provoqua des tensions qui atteignirent leur paroxysme au début du XX^e siècle, entre, d'un côté, des

chefs collaborant avec le gouvernement colonial et, de l'autre, de jeunes Herero ballottés entre réserves et zones de fermes. C'est dans ce contexte que se produisirent, en 1904-1905, la « révolte des Herero » et le génocide qui suivit⁸. L'élimination de plus des trois quarts de la population herero et la reddition ou le départ en exil des principaux *ovahona* eurent des effets considérables sur l'autorité traditionnelle en la mettant « hors jeu », au moins momentanément⁹.

Après le génocide, la majorité des Herero survivants avait été contrainte au travail forcé dans des camps de concentration¹⁰. Sous la pression des fermiers qui manquaient de main-d'œuvre, le gouvernement colonial se résolut à fermer les camps en 1908. En fait, loin d'aller travailler dans les fermes, les Herero redevenus libres retournèrent en masse sur leurs terres ancestrales¹¹. Ils formèrent le terreau sur lequel se développa non pas la « reconstruction » de l'identité herero mais plutôt l'élaboration d'une véritable « nouvelle identité ». En effet, le génocide ayant détruit les bases claniques typiques de la société herero, et les *ovahona* s'étant enfuis, seule l'identification « ethnique » pouvait servir de base à l'identité herero. Des groupes qui se réunissaient le dimanche, en marge de la société coloniale, pour effectuer des danses et des défilés en imitant les garnisons allemandes et les bataillons indigènes, furent à l'origine du mouvement *Truppenspieler* (« exercices militaires »), organisation qui se développera surtout après la capitulation allemande de 1915 devant les troupes sud-africaines. La première grande démonstration publique au cours de laquelle le mouvement se manifesta eut lieu à l'occasion des funérailles de Samuel Maharero, décédé au Botswana en 1923. En août de cette année-là, des centaines de personnes accompagnèrent le cortège funéraire dans les rues d'Okahandja¹². La dépouille du leader herero fut enterrée dans cette localité auprès des tombes de sa famille. Depuis cette époque, un défilé en hommage à Maharero est organisé chaque année le dernier week-end du mois d'août.

5. V. Bertout, « La difficile régulation des identités... », *op.cit.*

6. J.-B. Gewald, *Herero Heroes: a Socio-political History of the Herero of Namibia. 1890-1923*, Oxford, James Currey, 1999.

7. W. Werner, « *No one will become rich* ». *Economy and Society in the Herero Reserves in Namibia, 1915-1946*, Bâle, P. Schlettwein Publishing, 1997.

8. Voir aussi, dans ce dossier, l'article de R. Kössler.

9. Maharero se réfugia, comme beaucoup d'autres, au Botswana.

10. W. Werner, « "Playing soldiers". *Truppenspieler* movement among the Herero of Namibia, 1915 to 1945 », *Journal of Southern African Studies*, vol. 16, n° 3, 1990, p. 485-502.

11. H. Bley, *South West Africa under German rule, 1894-1914*, traduit de l'allemand par H. Ridley, Londres, Heinemann, 1971.

12. W. Werner, « "Playing soldiers". *Truppenspieler* movement... », art. cit.

L'organisation prit en 1938 le nom d'Otjiserandu ou Red Band Organization (en référence à la couleur rouge de leur étendard). L'Otjiserandu recruta des adhérents dans toutes les parties du pays habitées par les Herero. Chaque district organisa une branche, un « régiment », dont l'uniforme, la hiérarchie et les distinctions étaient imités de l'armée allemande. D'autres organisations du même type, comme l'Otjigrine (vert), se développèrent dans d'autres parties du territoire herero. L'Otjigrine rendit un premier hommage en 1947 au leader mbanderu Nikodemus Nguvauva, inhumé à Okeseta, dans le district de Gobabis.

Les « bands » et la représentation des Herero dans le système colonial sud-africain

Le remplacement de l'autorité coloniale allemande par l'administration sud-africaine fut la cause, chez les Herero, de l'émergence d'un nouveau leadership, celui des *headmen*, chefs élus conformément à l'esprit de l'*indirect rule* préconisée dans l'ensemble de l'Empire britannique. L'ascension de Hosea Kutako est particulièrement révélatrice de ce processus. Kutako avait été éduqué dans une mission protestante allemande, la Mission rhénane. Il apparaissait donc comme le type du Herero « civilisé », loin de l'image du chef éleveur de bétail. Élu *headman* des Herero de Windhoek le 1^{er} novembre 1917, il fut reconnu comme tel par les Sud-Africains. Il reçut le soutien des *ovahona* du Botswana qui lui donnèrent le titre de régent, titre qui fut, là encore, pris en compte par l'administration qui le nomma *senior headman* des Herero. Dans le même temps, cependant, il affronta le pouvoir colonial sur la question de la gestion des réserves. C'est ainsi qu'il obtint l'ouverture d'écoles dans ces dernières. Cette position sur le fil du rasoir entre collaboration et opposition était difficilement comprise par nombre de Herero, notamment par l'Otjiserandu.

Les tensions entre l'Otjiserandu d'une part, et Kutako et ses *headmen* d'autre part, se cristallisèrent à propos de la représentativité du Windhoek location advisory board (Comité consultatif pour l'administration des Noirs de Windhoek). En janvier 1935, lors du renouvellement des membres de ce comité, l'Otjiserandu attaqua les bureaux. L'administration fit alors arrêter le chef de l'organisation et interdit tous ses rassemblements. Réfugiés dans les réserves, ses membres demandèrent à H. Kutako d'intervenir contre l'administration. Suite au refus opposé à cette requête, l'Otjiserandu adopta une attitude offensive à son égard et organisa des meetings en concurrence avec les siens. Kutako, quant à lui, utilisa le contexte international pour réaffirmer sa loyauté envers la politique gouvernementale en se prononçant contre l'Otjiserandu. En effet, à l'époque, les Sud-Africains anglophones étaient inquiets du développement de la branche namibienne du parti nazi et des contacts pris entre les Namibiens allemands

et des nationalistes afrikaners. Les autorités voyaient d'un mauvais œil les cérémonies militarisées (« à l'allemande ») des Herero¹³. Cette peur se traduit par une menace d'interdiction de l'organisation et par l'interdiction effective des cérémonies de 1939, 1940 et 1941 à Okahandja. Mais dans le même temps, le gouvernement et Kutako acceptèrent la candidature des membres de l'Otjiserandu dans le comité de Windhoek. Deux représentants furent élus en 1940, et quatre en 1946¹⁴. Cette stratégie de répression des manifestations et d'ouverture du système représentatif eut pour effet l'incorporation de l'Otjiserandu dans le leadership des Herero.

Un corollaire de cette évolution de la représentation herero fut le développement d'un mouvement de demande de reconnaissance de l'identité mbanderu qui se fit en partie contre ce nouveau leadership, en s'appuyant sur l'Otjigrine. En effet, un autre type d'opposition aux structures mises en place par les Sud-Africains et Kutako s'était développé dans les zones rurales sous l'impulsion de traditionalistes *ovahona*. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer la revendication du leadership des Mbanderu par Mujuku Nguvauva. Fils du chef des Mbanderu, Nguvauva, né au Botswana, lui succéda par élection le 10 octobre 1960. Son élection n'avait aucune valeur légale et administrative. Le magistrat de Gobabis conseilla aux Mbanderu d'élire des *headmen* qui les représenteraient légalement. Nguvauva se fit donc élire par ses partisans le 11 décembre 1960, comme *headman* mbanderu de la réserve d'Epukiro, à l'est du pays. Cette élection fut boycottée par les partisans de Kutako qui arguèrent que le *headman* d'Epukiro avait déjà été élu, le 24 juillet 1958. L'administration reconnut finalement l'élection de Nguvauva, mais réaffirma la position de Kutako comme chef de tous les Herero, y compris les Mbanderu. Cette solution eut le mérite de donner le sentiment d'une victoire à chacune des parties en présence. Nguvauva était reconnu comme leader des Mbanderu, mais son autorité, grâce au système de l'*headmanship*, fut circonscrite à un niveau local. Kutako gagnait un peu plus de reconnaissance comme chef suprême de toutes les populations de langue herero.

Le « peuple » herero restait, en général, sous l'influence des *headmen* et de Kutako qui créèrent, en 1964, la National Unity Democratic Organization (Nudo). En 1973, le pouvoir sud-africain, désireux de réhabiliter son image

13. Z. Ngavirue, *Political Parties and Interest Groups in South West Africa. A study of a Plural Society*, Bâle, Basel Namibia Studies, série 1, 1997 [1972].

14. T. Emmett, *Popular Resistance and The Roots of Nationalism in Namibia, 1915-1966*, Bâle, P. Schlettwein Publishing, 1999, p. 241 et Z. Ngavirue, *Political parties...*, *op. cit.*, p. 171.

auprès de l'opinion internationale en proposant une constitution aux Namibiens, avait créé pour en discuter un conseil constitué des leaders traditionnels et dans lequel la Nudo, dirigée par Clemens Kapuuo successeur de Kutako, joua un grand rôle. La participation des leaders traditionnels à ces discussions conduisit à des tensions avec les partis nationalistes. Ceci fut certainement la cause de l'assassinat, en 1978, de Kapuuo, semble-t-il par les services secrets sud-africains¹⁵. En effet, cette même année, Kapuuo avait pris part à la création d'un parti, la Democratic Turnhalle Alliance (DTA), regroupant la plupart des leaders traditionnels ayant participé aux discussions sur la constitution, et en était devenu le premier président. Peu après son assassinat, en mars 1978, les *headmen* choisirent Kuaima Riruako comme chef suprême. Né en 1935, celui-ci avait fait toute sa carrière au sein du conseil des *headmen* et de la Nudo. Sous sa présidence, la Nudo obtint en 1985 trois sièges à l'Assemblée nationale, sur les vingt-deux attribués à la DTA. La mobilisation politique venait donc se superposer à la structure traditionnelle du *headmanship*.

La confusion entre fonctions traditionnelles et fonctions politiques fut renforcée par les élections de 1980, dont l'objectif était de concrétiser la politique de « stratégie nationale totale » du Premier ministre sud-africain Botha¹⁶. En effet, la Nudo remporta tous les sièges à l'autorité représentative herero. Celle-ci fut divisée en deux *homelands*. Dans le nord-ouest, la région peuplée par des Herero et les Himba devint le *homeland* du Kaokoland (actuellement dans la région namibienne de Kunene) dans lequel les *headmen* proches du conseil herero devenaient l'armature du conseil territorial. Dans l'est, les réserves furent regroupées pour former un *homeland* appelé « Hereroland » (actuellement, région d'Omaheke). La constitution de ce dernier fut acceptée par les Mbanderu. L'administration reconnut Mujuku Nguvauva comme *headman*, mais poursuivit en même temps sa politique d'intégration des Mbanderu à l'administration herero. En réaction, Nguvauva lança une campagne pour la création d'un *homeland* mbanderu doté d'une administration spécifique, et pour la reconnaissance de son statut de chef suprême des Mbanderu, à l'égal de Riruako pour les Herero. En 1985, l'administration lui signifia une fin de non-recevoir sur tous ces points. Nguvauva apparut alors comme un opposant radical à l'apartheid et se rapprocha de la Swapo.

À la veille de l'indépendance, la situation des autorités traditionnelles herero était extrêmement complexe. Le pouvoir sud-africain avait regroupé sous le terme de « représentants herero » des chefs ayant des statuts différents. Dans le nord-ouest, des *headmen* élus s'appuyant sur des relations claniques fortes détenaient l'autorité sur des populations identifiées sous l'appellation « Himba ». Dans le centre et l'est du pays, on trouvait des *headmen* s'appuyant sur la légitimité du conseil des chefs qui organisait avec l'aide de l'*Otjiserandu*

les grandes cérémonies mettant en scène l'identité herero. Enfin, des *ovahona* étaient soit reconnus comme subordonnés (tel Nguvauva), soit purement et simplement ignorés. Cette diversité de statuts des autorités traditionnelles eut des répercussions non négligeables sur le plan politique. En effet, selon leur type de légitimité, elles furent amenées à se ranger dans des organisations politiques différentes. Les Sud-Africains favorisaient les *headmen*, regroupés dans la Nudo, qui avaient un accès privilégié à l'État. Les *ovahona* quant à eux étaient laissés à l'écart de ce processus et eurent tendance à se rapprocher des organisations nationalistes.

COMMÉMORATIONS ET STRATÉGIES POLITIQUES

DANS LA NAMIBIE INDÉPENDANTE

La diversité qui vient d'être décrite dans le domaine traditionnel et dans celui des affiliations politiques se retrouve dans les mouvements culturels qui se sont imposés comme gardiens de la mémoire herero. L'Otjiserandu, de loin la plus imposante de ces organisations, est liée aux *headmen* et à la Nudo et donc à la DTA. L'Otjigrine, est connue pour être l'émanation de la famille Nguvauva, et donc réputée pro-Swapo. Ces liens ont perduré après l'indépendance et sont toujours présents en filigrane dans les commémorations. Celles-ci restent – ceci est surtout vrai pour l'Otjiserandu – des lieux d'expression politique et de jugement de l'action gouvernementale, en particulier sur la question de la reconnaissance des autorités traditionnelles herero. Les interventions concernent la légitimité des différents types de chefferies (*ovahona*, *headmen*) et sont marquées par une suspicion de manipulation politique par le gouvernement. En 2004, le centenaire du génocide a été l'occasion, à la fois pour le gouvernement de la Swapo et pour les dirigeants herero de la DTA, d'ajuster leurs représentations aux enjeux de la campagne électorale : rapports entre Blancs et Noirs dans le cadre de la réforme foncière et place du génocide dans les relations entre la Namibie et l'Allemagne.

15. Les médias sud-africains en rendirent responsable la Swapo, pour décrédibiliser le mouvement nationaliste dans une logique de lutte anti-guérilla. Il apparaît aujourd'hui que ce meurtre devait favoriser une opération sud-africaine dans le sud de l'Angola et permettre l'alignement de la Nudo sur les positions sud-africaines. Voir J.-B. Gewald, « Who killed Clemens Kapuuo? », *Journal of Southern African Studies*, vol. 30, n° 3, 2004, p. 559-576.

16. Cette stratégie consista à militariser et à politiser les opposants namibiens à la Swapo pour renforcer le rôle du gouvernement sud-africain dans la politique namibienne et accroître l'emprise de l'armée sud-africaine sur la société namibienne.

Les commémorations aujourd'hui

L'Otjiserandu et l'Otjigrine sont de véritables organisations (séparation des rôles, distribution des tâches) qui s'appuient sur des systèmes d'autorité, de communication et de contribution/rétribution. La séparation des rôles repose sur une hiérarchie qui se traduit, rappelons-le, par des grades calqués sur ceux d'une armée, et au sommet de laquelle se trouvent les chefs traditionnels et les responsables de l'organisation. Viennent ensuite les participants « réels » – c'est-à-dire les membres participant aux cérémonies – puis les participants « imaginés ». Le nombre de participants « réels » est fortement inférieur au nombre de participants « imaginés ». Lorsque l'on demande à un Herero s'il est membre de l'Otjiserandu, il répondra qu'il en est membre ou qu'il en est proche, même s'il ne participe jamais à la cérémonie d'Okahandja¹⁷. L'affichage de l'appartenance à l'association est donc un élément important de la revendication de l'appartenance à la nation herero, ce qui donne à ces associations une assise symbolique sûrement bien plus importante que la simple observation des cérémonies peut le laisser croire. Le moment privilégié de la différenciation entre membres « réels » et membres « imaginés » reste, en effet, la cérémonie au cours de laquelle se pratique le système de contribution/rétribution. La contribution prend différentes formes. Elle se traduit, pour tous les membres « réels », par le paiement d'une cotisation¹⁸. Une contribution plus importante est représentée par les frais d'uniforme (tenue militaire pour les hommes, robe victorienne pour les femmes)¹⁹. D'autres formes de contribution appréciées par l'association consistent encore à offrir le bœuf dont le sacrifice est nécessaire au déroulement de la cérémonie, ou bien à fournir des moyens de transport, notamment pour les chevaux du « régiment » de cavaliers indispensables au prestige des organisations. Ces contributions donnent lieu à des rétributions avant tout symboliques. Ainsi la distribution de la viande du bœuf sacrifié ne concerne que les participants en uniforme qui se trouvent honorés par l'invitation à la consommer dans « le carré des membres », sur le lieu de la cérémonie. Mais comme dans toute organisation, le système d'autorité, incarné par cette hiérarchie, est aussi fondé sur la connaissance de l'association. Le rang d'un membre se justifie par sa mémorisation de l'histoire, mais aussi des anecdotes concernant le génocide et les cérémonies passées²⁰. L'accès inégal à l'information pose alors problème. Les plus favorisés par ce système sont, en effet, les plus âgés, ce qui risque d'entraîner une désaffection des jeunes. Chacune des deux associations a donc créé sa *youth league* dont le but est de maintenir la mémoire herero chez les jeunes²¹.

Les deux mouvements organisent des commémorations chaque année au mois d'août, l'Otjiserandu à Okahandja, l'Otjigrine à Okeseta²². Malgré les affiliations politiques différentes des deux associations, ces cérémonies sont

remarquablement identiques. La commémoration commence le samedi avec l'accueil des participants et le sacrifice rituel d'un bœuf. À Okahandja, le dimanche matin, les membres de l'association se mettent en rang pour défiler dans la ville déserte. Le défilé est ouvert par les aînés qui ont réussi à maintenir les rituels des patriclans malgré le génocide. Ensuite viennent « les régiments », puis les jeunes, et enfin les femmes. On se rend d'abord sur la tombe de Maharero. Les gardiens du feu sacré demandent l'autorisation d'entrer dans la concession funéraire et de toucher la tombe. L'ensemble de la troupe s'agenouille pour honorer le chef puis converge vers les tombes de Hosea Kutako et de Clemens Kapuuu qui se trouvent à une centaine de mètres. À Okeseta, la commémoration en l'honneur des chefs défunts de la famille Nguvauva suit un cérémonial très proche de celui d'Okahandja.

Dans les deux cas, après ces hommages aux chefs disparus commence une partie plus politique de la manifestation, avec les prises de paroles des chefs traditionnels et des leaders de l'association concernant l'état (moral, économique, politique) de la nation herero. Il s'agit surtout pour ces dirigeants de contrer la monopolisation du récit de la lutte nationaliste par la Swapo, mais de manière subtile, en évitant l'affrontement direct. Les commémorations annuelles sont ainsi des moments forts pour insérer la mémoire herero dans la mémoire nationale de lutte contre la colonisation en insistant surtout sur le rôle des leaders historiques dans le combat pour l'indépendance. Les organisations culturelles sont présentées comme garantes de l'unité du pays. Le discours qui est diffusé prétend que la défense de la tradition dans tous les groupes ethnoculturels renforce la vitalité de la nation namibienne, selon la maxime : « le tout n'est fort que par la force des parties ». De manière encore plus explicite du point de vue tactique, Nguvauva, de la pro-Swapo Otjigrine, mais aussi les chefs de l'Otjiserandu appellent à la fois à honorer la mémoire des autres chefs herero et à participer aux célébrations officielles de l'État namibien.

17. Ceci est vrai même pour les Herero du Botswana. Voir D. L. Durham, *Images of Culture: Being Herero in a Liberal Democracy*, PhD thesis, University of Chicago, 1993.

18. H. Hendrickson, *Historical Idioms of Identity among the Ovaherero in Southern Africa*, PhD thesis, New York University, 1992.

19. Un membre de l'Otjigrine nous a confié qu'il était difficile de trouver un uniforme en Namibie et qu'il peut coûter entre 150 et 200 dollars namubiens.

20. Comme le montre H. Hendrickson, « *The "long" dress...* », art. cit., p. 182-203.

21. Entretien avec L. N. Tjitunga, dirigeant de la Mbanderu Youth League, Okeseta, 18 août 2001.

22. Observations à Okeseta, 18-19 août 2001, et à Okahandja, 25-26 août 2001.

RECONNAISSANCE DE LA LÉGITIMITÉ DES AUTORITÉS

TRADITIONNELLES HERERO

La question de la mémoire herero s'est posée pour la première fois dans la vie politique de la Namibie indépendante à propos de la reconnaissance des autorités traditionnelles par l'État namibien. En 1992, des chefs traditionnels herero contestèrent la position de Riruako en tant que chef suprême²³. L'Association for the preservation of the Tjamuaha-Maherero royal house proclama Frederik Tjamuaha chef suprême des Herero. Cette association, créée dans les années 1970, contestait le titre de chef suprême que s'étaient octroyé, selon elle, d'abord Hosea Kutako, puis Clemens Kapuuo et enfin Kuaima Riruako. Cette association devint assez discrète au cours des années 1980, mais fut réactivée au début de la décennie suivante pour s'attaquer aux leaders traditionnels proches de la DTA. Riruako protesta contre la décision de cette association qui, disait-il, n'avait pas été entérinée par le peuple herero. La ministre en charge des autorités traditionnelles du Ministry of Regional, Local Government and Housing (MRLGH), Libertine Amathila, déclara qu'elle ne pouvait pas reconnaître l'un ou l'autre comme chef suprême des Herero tant que la loi coutumière n'était pas connue. Pour clarifier la situation, et notamment dans le but de définir « la » loi coutumière herero, elle organisa, en 1992, une conférence au cours de laquelle les chefs traditionnels de type *omuhona* firent valoir leur interprétation de l'histoire herero au détriment de celle des chefs de type *headman* liés à l'Otjiserandu. Cette conférence a permis d'établir plusieurs principes. Ses conclusions posent tout d'abord que les leaders traditionnels herero ne sont pas élus, mais héritent du statut de chef, et font le « constat » que le titre de *paramount chief* des Herero a été inventé par les colonisateurs allemands et sud-africains. Elles rappellent surtout, conformément au Traditional Authorities Act de 1995 et à l'article 17 (alinéa 3) de la Constitution, l'interdiction de cumul d'un titre traditionnel et d'un mandat politique. Ces conclusions constituent la base sur laquelle ont été désignées, en 1998, cinq autorités traditionnelles herero²⁴.

Aucun des *headmen* placés sous l'autorité du *paramount chief* Riruako – y compris ceux qui ne détenaient pas de mandats politiques – n'a été reconnu à cette occasion. Riruako a alors dénoncé cette décision comme une manœuvre politique destinée à favoriser les *ovahona* proches de la Swapo et a choisi de porter le débat sur le terrain juridique en entreprenant un recours devant la Haute cour de justice. Lors des audiences, les parties en présence (MRLGH, *ovahona*, *headmen* non reconnus) ont fait de nouvel appel à la mémoire herero pour étayer leurs argumentations. La Haute cour a rendu son arrêt le 13 décembre 2001 en donnant un avis favorable au réexamen du dossier des *headmen*

par le conseil des leaders traditionnels. Cette décision a constitué une victoire purement symbolique pour Riruako et les *headmen* ; il est en effet peu probable qu'ils obtiennent satisfaction étant donné que les Herero sont représentés, au sein du conseil des leaders traditionnels, exclusivement par des *ovahona*.

Mémoires et échéances électorales de 2004

L'action de Riruako, chef suprême autoproclamé des Herero, président de la DTA jusqu'en 1989 et président de la Nudo depuis 1992, se solde donc plutôt par un échec dans la mesure où elle n'a pas permis une reconnaissance de la légitimité des *headmen*. Les échéances électorales de 2004 ont créé l'opportunité, pour les leaders herero, d'essayer de convertir cet échec sur le plan traditionnel en gain politique, en instrumentalisant le sentiment de victimisation des Herero, conformément au récit ethnique propagé lors des commémorations organisées par les mouvements culturels. Le débat électoral a surtout été marqué par les questions liées au passé colonial. Le président sortant, Sam Nujoma, était intervenu lors de conférences internationales pour poser les problèmes fonciers nés de l'héritage colonial laissé par les Européens²⁵. Cette question, sensible en Namibie comme dans d'autres pays d'Afrique australe, a été reprise lors du congrès de la Swapo en août 2002, par le ministre de la Réforme foncière et prétendant à la succession de Nujoma, H. Pohamba²⁶, qui s'est déclaré partisan d'une politique plus ferme en matière d'expropriation. Ces initiatives des dirigeants namibiens et de la Swapo ont eu des conséquences sur la DTA. Jusqu'en 2003, la Nudo et le Republican Party, dont la base électorale est constituée par les fermiers blancs, étaient les composantes essentielles de la DTA. En août 2003, le Republican Party décida de quitter l'Alliance en motivant sa décision par le manque de réaction de la DTA, en particulier de ses dirigeants herero, aux attaques de la Swapo contre les fermiers blancs. Les leaders herero devaient en effet tenir compte de l'état d'esprit de leurs électeurs dans les zones communautaires, tout aussi critiques que la Swapo vis-à-vis des propriétaires blancs. Prendre fait et cause pour les

23. J. B. Forrest, « Ethnic-state political relations in post-apartheid Namibia », *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, vol. 32, n° 3, 1994, p. 300-323.

24. Nguvauva Royal House Traditional Authority (Mbanderu), Kambazembi Royal House Traditional Authority, Zeraua Royal House Traditional Authority, Vita Royal House Traditional Authority, Otjikaoko Traditional Authority.

25. Réunion de la Southern African Development Community (SADC), Windhoek, 18 septembre 2001 et Sommet mondial sur le développement durable, Johannesburg, 26 août-4 septembre 2002.

26. Pohamba a été élu président de la république en novembre 2004.

fermiers blancs les aurait coupés de leur base électorale rurale, en particulier dans la région d'Omaheke, où les Herero ont été massivement victimes de la dépossession des terres pendant la période coloniale et où la Swapo tentait de s'implanter par l'intermédiaire de Kilus Nguvauva, fils de l'*omuhona* Mujuku Nguvauva et conseiller régional. En définitive, la défection du Republican Party voyait la DTA se réduire quasiment aux Herero de la Nudo.

Riruako a alors tiré conséquence du repositionnement de la Swapo et de la déliquescence de la DTA en concevant une nouvelle stratégie fondée sur la mémoire herero. En utilisant la tribune offerte par les commémorations annuelles organisées par l'Otjiserandu, il a entrepris des actions sur deux fronts : celui des réparations du génocide réclamées à l'Allemagne et, à travers l'affaire des *headmen* non reconnus, celui de la mise à l'écart de la minorité herero par l'État namibien.

Lors de la commémoration de 2001²⁷, K. Riruako a abandonné les critiques habituelles contre la Swapo pour s'en prendre aux Européens et aux Blancs, dans un discours qui entrait en résonance avec celui de Nujoma, en insistant sur le fait qu'en pays herero, les fermes appartenant aux Blancs étaient des terres qui avaient été confisquées pendant le génocide. Cette initiative a bénéficié du soutien de Mburumba Kerina²⁸, qui a centré son intervention sur le rappel du génocide pour demander des réparations au gouvernement allemand. En fait, Riruako et Kerina avaient déjà engagé une instrumentalisation du génocide pour tenter d'obtenir des réparations spécifiques de la part de l'Allemagne. Depuis l'indépendance, ce thème faisait partie du discours de ces deux leaders. En octobre 1993, Riruako avait réuni plus de 1 000 délégués herero à Otjinene pour créer la Fondation Hosea Kutako dans le but de coordonner les initiatives de développement dans toutes les régions habitées par des Herero. Cette fondation a aujourd'hui pour dirigeant M. Kerina. Elle n'a jamais disposé réellement de fonds pour atteindre ses objectifs et sa principale activité est en fait l'action pour la reconnaissance du génocide par l'Allemagne. Elle a par ailleurs déjà poursuivi, auprès d'un tribunal américain, des entreprises ayant bénéficié de la colonisation allemande.

Le second volet de la stratégie de Riruako a consisté, à l'occasion de la commémoration d'août 2003 à Okahandja, à réitérer la critique à l'encontre de l'organisation de l'État namibien qu'il avait déjà formulée le mois précédent lors d'une réunion à Otjinene. L'argumentation de Riruako consistait à montrer que le refus de reconnaissance des *headmen* par l'État namibien était l'expression de la domination de la Swapo et de la majorité owambo ; il s'efforçait également de présenter cette domination comme une nouvelle forme de colonisation. Développée lors de célébrations où il était question des dominations allemande et sud-africaine, cette argumentation permet de faire appel avec force à la

mémoire collective pour accrédi­ter l'idée que les Herero sont, une fois de plus, les victimes de ceux qui dirigent l'État. À Okahandja, comme à Otjinene, Riruako s'est fait l'avocat de la création d'un État fédéral, affirmant que les Herero voulaient « un système fédéral pour donner aux groupes minoritaires une opportunité de participer au gouvernement ». Bien qu'irréaliste, puisque contraire à la constitution namibienne, cette proposition avait pour objectif de se présenter comme l'incarnation de « l'âme collective » herero. Riruako se sentait, par rapport à Katuutire Kaura – autre leader herero qui l'avait remplacé, en 1989, à la présidence de la DTA –, en position de force pour amorcer une stratégie de retrait de la Nudo de l'Alliance. La seule légitimité de Kaura était, en effet, de coordonner les différents partis au sein d'une alliance qui n'existait plus. En octobre 2003, Riruako commença la procédure d'enregistrement de la Nudo en tant que parti à part entière, ce qui fut accepté, le 8 décembre 2003, par la commission électorale²⁹. Selon le quotidien *The Namibian*, Riruako avait rencontré les dirigeants de la Swapo pour envisager la reconnaissance des *headmen* et, en contrepartie, l'affiliation de la Nudo à la Swapo³⁰. À l'époque, Riruako avait affirmé qu'il espérait la constitution d'un gouvernement d'union nationale dans lequel la Nudo accepterait d'entrer si les leaders traditionnels herero étaient reconnus et si les terres traditionnelles – devenues propriétés de fermiers blancs – étaient restituées aux Herero.

Pour évaluer la réussite ou l'échec de la stratégie de Riruako et Kerina, il faut surtout analyser les résultats des élections de 2004. Riruako s'est présenté à la présidentielle et a obtenu 4,23 % des voix, c'est-à-dire un peu moins que son rival de la DTA, Kaura, qui a remporté 5,12 % des suffrages³¹. À l'assemblée nationale, la DTA avait obtenu 10 sièges à la précédente législature ; en 2004, elle obtint quatre sièges, la Nudo trois et le Republican Party, un seul. En ce

27. Commémoration à laquelle il nous a été donné d'assister, les 25-26 août 2001 à Okahandja.

28. Kerina, à la fin des années 1950, est contacté par les leaders traditionnels herero et les nationalistes namibiens pour présenter la question de l'indépendance de la Namibie aux États-Unis. De 1960 à 1963, il représente la Swapo dans ce dernier pays, puis se brouille avec les chefs traditionnels herero et les membres de la Swapo. En 1964, il se réconcilie avec les chefs herero et est l'un des fondateurs de la Nudo. Il crée en 1988 un parti, la Federal Convention of Namibia (FCN), qui défend la cause d'une république fédérale namibienne. Au cours des années 1990, vu la faiblesse de la FCN et le rejet de toute idée de fédéralisme, il semble quitter la vie politique et se consacrer à une cause plus « culturelle », la défense des chefs traditionnels. Il rejoint néanmoins ses anciens amis de la DTA et devient élu régional dans la région Omaheke et parlementaire.

29. *The Namibian*, 8 décembre 2003.

30. *The Namibian*, 24 octobre 2003.

31. Namibia Electoral Commission, <www.ecn.gov.na>.

qui concerne les élections régionales, la Nudo n'a pas gagné une seule circonscription dans la région Kunene, alors que la DTA a conservé les circonscriptions d'Opuwo et d'Epupa, ce qui révèle un fort attachement des *headmen* de la Kunene à la DTA. Dans la région d'Omaheke, région d'origine de Riruako, les résultats de la Nudo ont été plus probants. Elle a ainsi remporté les circonscriptions d'Aminuis et d'Otjinene. Néanmoins, elle a été battue par la Swapo dans les quatre autres circonscriptions. Ces résultats pouvaient conforter Riruako dans sa stratégie fédéraliste puisqu'il s'est imposé dans les circonscriptions de l'ancien Hereroland. Mais la stratégie de Riruako et Kerina a surtout été payante sur le plan individuel. En effet, Riruako a conservé son siège, Kerina a été élu à l'Assemblée nationale, ce qui constitue une réussite puisqu'il n'était précédemment que conseiller régional. La stratégie de Riruako ne lui a toutefois pas permis de convaincre une majorité de l'électorat herero puisque globalement les suffrages se sont répartis de manière équivalente entre la Nudo et la DTA.

Mais la principale bénéficiaire de la stratégie de Riruako est la Swapo qui profite de l'éclatement de la DTA. C'est peut-être ce qui a incité le président nouvellement élu, H. Pohamba, lors d'une visite officielle en novembre 2005, à demander des excuses à l'Allemagne pour le génocide de 1905. Sans clairement reconnaître le génocide, le gouvernement allemand, qui s'était jusqu'alors toujours refusé à accorder des réparations directes aux Herero en affirmant que l'Allemagne avait, depuis l'indépendance, établi une relation spéciale avec la Namibie, assortie d'une aide de 500 millions d'euros, a proposé une nouvelle enveloppe de 20 millions d'euros à considérer comme des dommages de guerre. Mais le président H. Pohamba a refusé cet accord. À son retour en Namibie, son attitude a été approuvée par Riruako, qui a rappelé que les excuses devaient précéder toute réparation financière³².

Ce soutien entre hommes politiques namubiens connus pour leur inimitié semble indiquer que l'instrumentalisation du génocide et de la demande de réparation leur permet de se légitimer mutuellement. D'un côté, Riruako et la Nudo, en dépit de leur faible poids électoral, peuvent se poser en médiateurs indispensables à la fois entre populations herero et gouvernement et, sur le plan international, entre la Namibie et l'Allemagne. De l'autre, le nouveau président et la Swapo positionnent la Namibie dans le débat général des crimes et des réparations liés à la colonisation et confortent le statut de la Swapo comme « seul et authentique représentant de la Namibie³³ ».

Les commémorations herero ne se sont pas développées en référence aux débats sur les conséquences du colonialisme, placés au centre des relations entre pays colonisés et ex-puissances colonisatrices. Les mouvements culturels,

notamment l'Otjiserandu, ont élaboré et propagé, à la suite de la tragédie que constitue le génocide, une mémoire collective herero fondée sur l'hommage rendu aux « chefs suprêmes » qui se sont succédé au cours de l'histoire coloniale de la Namibie. Le positionnement vis-à-vis de cette mémoire a un impact sur les stratégies politiques. Cela a toujours été le cas. Ainsi, dès la période sud-africaine, les *headmen* liés à l'Otjiserandu ont également été à l'origine du parti politique qui prétendait représenter la population herero, la Nudo. De cette genèse découle une instrumentalisation réciproque de l'Otjiserandu et de la Nudo-DTA.

La mémoire collective confond en une même lignée d'une part un *omuhona*, Maherero, ayant émergé dans le cadre de la colonisation allemande et d'autre part des *headmen*, Hosea Kutako et Clemens Kapuuo, élus selon les procédures imposées par l'administration sud-africaine. Or, dans la Namibie indépendante, ces deux types de légitimité impliquent des positionnements différents de la part des leaders, qui se réclament de l'une ou de l'autre. Ainsi, l'*omuhona* Nguvauva a utilisé les commémorations organisées par l'association culturelle attachée à sa dévotion pour se faire reconnaître comme chef traditionnel par l'État indépendant, en se soumettant à la règle de séparation de la représentation traditionnelle et du mandat politique imposée par la Swapo. Au contraire, la stratégie des *headmen* liés à l'opposition DTA consiste, en s'appuyant sur l'identité herero actuelle façonnée par le travail de mémoire de l'Otjiserandu, à essayer de perpétuer, dans leur compétition avec le pouvoir Swapo, la confusion entre les ordres traditionnel et politique héritée de la période sud-africaine. Kuaima Riruako joue pleinement de cette confusion en instrumentalisant les commémorations et le génocide en tant que « chef suprême » des Herero mais également dirigeant de parti (président de la DTA, puis de la Nudo) et élu au Parlement.

Le gouvernement dirigé par la Swapo, parti qui s'est constitué dans la lutte nationaliste anti-apartheid et qui ne peut accepter ce qui lui apparaît comme un rappel du passé sud-africain, a été amené à reconnaître, de manière assez paradoxale, les chefs qui peuvent se réclamer d'une généalogie consacrée par l'administration coloniale allemande. Ceci fournit en retour un argument électoral à Riruako qui a pu présenter la non-reconnaissance des *headmen* comme un indice du mépris de la Swapo pour la représentation herero.

32. *The Namibian*, 2 décembre 2005.

33. Tel qu'exprimé par l'Assemblée générale des Nations unies dans sa résolution du 12 décembre 1973 reconnaissant la Swapo comme représentante du peuple namibien.

La conjonction de la campagne électorale et du centenaire du génocide a surtout été l'occasion, lors des commémorations, de remettre à l'ordre du jour des questions comme celles de l'expropriation des terres communautaires herero par l'État colonial ou des réparations du génocide réclamées à l'Allemagne. De manière assez surprenante, ces stratégies de campagne électorale faisant appel à la mémoire identitaire herero, tant du côté gouvernemental que de celui des représentants des Herero, semblent avoir pour conséquence un ajustement, voire un rapprochement, entre la Swapo et la Nudo de Riruako.

Les usages politiques actuels de la mémoire herero en Namibie n'entrent donc pas en résonance avec un grand mouvement de redécouverte des événements coloniaux, mais relèvent en réalité d'une forme historique régulière d'accès au gouvernement et à l'État par le biais de la mémoire du génocide. En ce sens, l'instrumentalisation de la mémoire collective herero n'est pas forcément destinée à soutirer des réparations financières, comme le gouvernement allemand semble le croire, mais elle fait partie intégrante du jeu politique namibien. Elle est surtout le fait de dirigeants herero qui ont intérêt à faire perdurer une situation favorable au maintien de leur leadership ■

Vincent Bertout

Centre d'étude d'Afrique noire,
IEP de Bordeaux

MARIE-EMMANUELLE POMMEROLLE

UNE MÉMOIRE VIVE : DÉBATS HISTORIQUES ET JUDICIAIRES SUR LA VIOLENCE COLONIALE AU KENYA

LE PASSÉ COLONIAL FAIT SON RETOUR DANS LE DÉBAT POLITIQUE KÉNYAN POST-ALTERNANCE. LA PUBLICATION D'OUVRAGES HISTORIQUES DÉCRIVANT LA VIOLENCE BRITANNIQUE À L'ÉGARD DE L'INSURRECTION MAU-MAU ET LA PRÉPARATION D'UN PROCÈS À L'ENCONTRE DE L'ÉTAT BRITANNIQUE PARTICIPENT À LA FABRICATION, HISTORIQUE ET JUDICIAIRE, DE MÉMOIRES DISPUTÉES DE CE PASSÉ COLONIAL. SI CES MOBILISATIONS PEUVENT S'EXPLIQUER PAR DES RECONFIGURATIONS POLITIQUES NOUVELLES, ELLES EXPRIMENT AUSSI DES DÉBATS POLITIQUES ANCIENS SUR LA LÉGITIMITÉ DES DIRIGEANTS POSTCOLONIAUX ET SUR LES CONTOURS DE LA COMMUNAUTÉ NATIONALE.

Le 2 mars 2005 à Nairobi, le lancement de *Britain's Gulag*, ouvrage rédigé par Caroline Elkins, historienne à Harvard, donnait l'occasion à un ensemble de personnalités de condamner les « atrocités » commises par les Britanniques durant les dernières années de leur domination coloniale au Kenya¹. Ministres, juristes de renom, militants et historiens s'accordaient pour dénoncer avec véhémence les crimes commis à l'époque et pour exiger que l'ancienne puissance impériale reconnaisse ses torts. Après quarante ans d'indépendance, et alors que les relations entre les deux pays ont toujours été cordiales, cette soudaine indignation peut étonner. Elle s'inscrit dans un ensemble hétérogène d'initiatives réclamant « justice » et « vérité » au nom des victimes des violences coloniales et postcoloniales. Depuis l'alternance politique de décembre

1. C. Elkins, *Britain's Gulag : The Brutal End of Empire in Kenya*, Londres, Jonathan Cape, 2005.

2002, cette indignation a pris une certaine ampleur². Elle s'exprime aujourd'hui à travers des revendications pour la mise en place d'une commission « Justice, vérité et réconciliation », la préparation d'un procès à l'encontre de l'ancienne métropole britannique et la publication d'ouvrages historiques participant, de manière dispersée mais convergente, à cette résurgence du passé dans les débats politiques contemporains.

Cet article s'interroge sur les raisons de ce retour du passé sur la scène politique kényane alors que le pays a connu, en 2002, une véritable rupture politique avec les régimes autoritaires postcoloniaux des présidents Kenyatta et Moi. Cette réflexion s'intéresse plus précisément aux initiatives scientifiques, judiciaires et politiques autour de l'insurrection mau-mau et de la violence déployée par l'État britannique à leur encontre. Les Mau-Mau, groupes armés présents à Nairobi et dans la province centrale majoritairement peuplée de Kikuyu, se sont attaqués à partir de 1952 à des colons blancs et à des chefs locaux qui collaboraient avec la puissance coloniale. Les actes de répression perpétrés par l'administration coloniale et la mise en place d'une milice africaine loyaliste (les *home guards*) ont accentué les divisions au sein du groupe kikuyu et fait perdurer la guerre. Si la nature de cette insurrection fait débat, les analyses montrent qu'un problème foncier était au cœur de ces violences et que les clivages entre loyalistes et insurgés recoupaient grossièrement les clivages entre propriétaires terriens, chrétiens, proches de l'administration, et jeunes squatters, fidèles aux traditions religieuses kikuyu³. Alors que ce conflit s'est déroulé avant l'indépendance, ses conséquences ont joué un rôle déterminant lors de la redistribution du pouvoir après le départ des Britanniques en 1963. Des nationalistes très modérés ayant accédé au pouvoir (parmi lesquels le président Jomo Kenyatta), certains loyalistes ont conservé un pouvoir économique (notamment foncier) et ont bénéficié des faveurs du premier gouvernement postcolonial. Si les présidents successifs, Kenyatta et Moi, se sont référés ponctuellement à l'insurrection mau-mau pour légitimer leur pouvoir, ils ont préféré mettre de côté cet épisode conflictuel de l'histoire kényane ; ce sont avant tout les opposants qui, se proclamant héritiers des *freedom fighters*, ont utilisé leurs symboles et leurs héros pour stigmatiser l'autoritarisme postcolonial⁴. Se disant dépossédés de leur mémoire, ces héritiers ont toujours revendiqué une légitimité à gouverner, bien qu'évincés du pouvoir au tournant de l'indépendance.

La mémoire de cette insurrection est donc l'enjeu d'appropriations politiques depuis le début de l'indépendance. C'est une mémoire conflictuelle, entretenue par des acteurs divers et qui a été largement étudiée depuis lors⁵. Hervé Maupeu propose de voir dans ce retour du passé au sein du débat politique actuel une sorte de « catharsis » postalternance, étant donné que périodes

coloniale et postcoloniale ont toujours été intimement liées, tant dans les faits que dans les représentations politiques kényanes⁶. L'originalité de la résurgence récente de ce passé provient de ce qu'elle est alimentée par des initiatives de nature diverse et souvent contradictoires : histoire et droit sont convoqués pour évoquer et analyser le passé et pour offrir une vérité sur des épisodes disputés de la fin de la colonisation britannique. Les conclusions contradictoires auxquelles aboutissent ces processus « scientifiques » et « objectifs » montrent qu'ils s'inscrivent eux aussi dans une fabrication politique et conflictuelle de la mémoire de cette violence coloniale.

Publiés en 2005, deux ouvrages historiques sur la répression de l'insurrection mau-mau, l'un de Caroline Elkins déjà cité, l'autre de David Anderson, historien à Oxford⁷, soulignent l'extrême violence déployée par l'État colonial britannique mais offrent des conclusions divergentes sur l'identification des victimes de cette violence. Ces démonstrations historiques différentes aboutissent à ne pas considérer de la même manière les conséquences contemporaines de cette violence et la gestion de sa mémoire. Alors que pour Anderson, seuls les Mau-Mau et les populations se plaçant de leur côté doivent être considérés comme des victimes de la violence, Elkins pense que c'est toute la population kényane qui a souffert de cet épisode sanglant. Ces débats s'inscrivent dans la continuité de discussions historiques antérieures et montrent comment l'écriture de l'histoire participe pleinement d'une vision politique du

2. Une coalition d'opposition, la National Rainbow Coalition (Narc), a gagné les élections de décembre 2002 contre l'ancien parti unique, la Kenya African National Union (Kanu). Le candidat de la Narc, Mwai Kibaki, est devenu président de la République, remplaçant Daniel arap Moi qui occupait cette fonction depuis 1978. À propos de cette alternance, voir notamment H. Maupeu et D. Anderson, « Kenya : la succession de Moi », *Politique africaine*, n° 90, juin 2003, p. 5-16 ; S. N. Ndegwa, « Kenya : third time lucky ? », *Journal of Democracy*, vol. 14, n° 3, 2003, p. 145-158 ; S. Brown, « Theorising Kenya's protracted transition to democracy », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 22, n° 3, 2004, p. 325-342.

3. Voir J. Lonsdale, « The Moral economy of Mau Mau. Wealth, poverty and civic virtue in Kikuyu political thought », in B. Berman, et J. Lonsdale (eds), *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*, Nairobi, Londres, Heinemann, James Currey, 1992, p. 315-504 ; J. Lonsdale et A. E. S. Odhiambo (eds), *Mau Mau and Nationhood*, Londres, James Currey, 2003.

4. G. Sabar-Friedman, « The Mau Mau myth », *Cahiers d'études africaines*, n° 137, 1995, p. 101-131.

5. Voir les travaux de M. Clough, notamment « Mau Mau and the contest for memory », in J. Lonsdale et A. E. S. Odhiambo (eds), *Mau Mau and Nationhood*, op. cit., p. 251-267, et *Mau Mau Memoirs: History, Memory and Politics*, Londres, Lynne Rienner, 1998.

6. H. Maupeu, « Le régime Kibaki – An I », *Annuaire de l'Afrique orientale* 2003, Paris, Pau, Nairobi, L'Harmattan, Crepao, Ifra, 2004, p. 161-188.

7. D. Anderson, *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of Empire*, New York, Londres, W.W. Norton, 2005.

passé. La fabrication contemporaine de cette mémoire coloniale est aussi le fait de processus judiciaires qui viennent questionner le passé : avec le soutien de Elkins, des juristes kényans et britanniques se préparent à intenter un procès à l'État britannique à propos de cette violence coloniale.

Après avoir examiné les différentes formes d'élucidation du passé contribuant aux débats actuels sur la nature de l'insurrection mau-mau et les formes légitimes de sa remémoration, on pourra s'attacher aux ressorts présents de ce retour du passé. La reconfiguration du jeu politique après le départ du président Moi et ses conséquences sur les interactions entre acteurs revendicatifs et gouvernement sont des éléments contextuels importants pour comprendre cette résurgence. Il est aussi possible d'avancer que ces débats font apparaître des traits saillants de la culture politique kényane dans ce nouveau contexte. Les usages de la mémoire mau-mau, de ses héros et de ses symboles, permettent de renouveler des critiques et de définir des critères de légitimité politique ; en même temps, la sélection d'interprétations particulières de cette insurrection et sa nature conflictuelle soulignent les tensions qui demeurent dans cet espace politique, uni temporairement derrière un changement de régime qui ne semble plus bénéficier, trois ans après les élections, de l'enthousiasme de ses débuts⁸.

LA FABRICATION HISTORIQUE ET JURIDIQUE

DE LA MÉMOIRE COLONIALE

Acteurs de l'insurrection, historiens, artistes et hommes politiques se sont succédé et confrontés au Kenya pour imposer une interprétation du soulèvement des Mau-Mau. Leurs écrits ou leurs discours ont contribué à forger une, ou plutôt des mémoires, de ce passé violent. Les historiens ont d'ailleurs étudié cette mémoire en construction comme un objet social important de la période postcoloniale kényane⁹. Mais si la mémoire est objet d'étude, la fabrication de l'histoire de ce passé colonial peut également faire l'objet d'une dissection scientifique¹⁰. L'écriture historique, ses méthodes, ses objectifs, ont fait débat et continuent de participer à la représentation que se font les Kényans, aujourd'hui, de ce passé. Les historiens marxistes ont décrété que l'insurrection mau-mau était une lutte de classes, d'autres y ont vu un véritable moment nationaliste ; d'autres encore, jugés conservateurs, ont démontré qu'il s'agissait là d'un conflit interne au groupe kikuyu, ne concernant pas l'ensemble de la population kényane. Aujourd'hui, ces thèses historiques continuent de s'opposer et contribuent à un débat sur les conséquences contemporaines de ce passé. En plus de l'histoire, le droit participe aussi à la mise en récit de cet épisode violent et à la recherche d'une seule vérité dont il faudrait se

souvenir et qu'il faudrait commémorer. Recherches historiques et procédure judiciaire semblent dessiner deux positions distinctes suivant les antagonismes scientifiques et idéologiques antérieurs : certains se battent pour la reconnaissance des *freedom fighters* et des communautés qui ont subi la violence de l'État et des milices kényanes à la solde des Britanniques ; d'autres ont une opinion plus nuancée sur les crimes commis de tous côtés et affirment qu'il est difficile de distinguer les responsabilités des protagonistes de l'époque.

David Anderson défend cette dernière position¹¹ et propose, en conclusion de son ouvrage, une méthode de commémoration inédite de ces années de violence. Il suggère d'enterrer l'ensemble des corps trouvés ici et là, loyalistes ou mau-mau, dans un Heroes' Acre ouvert à toutes les victimes de cette violence¹². Cette proposition répond à sa démonstration historique sur la répression de l'insurrection mau-mau qui remet en cause les responsabilités attribuées à chacun. À travers la lecture des archives des procès de mille personnes accusées d'appartenir aux Mau-Mau et condamnées à mort pour des crimes commis en leur nom, Anderson montre les irrégularités des procédures et les concessions à la *rule of law* consenties par les juges et l'ensemble de l'administration coloniale. Il expose et recoupe de nouvelles données (témoignages, certificats médicaux) et apporte une perspective sociale, et non plus individuelle, sur les responsabilités et la « culpabilité » de chacun¹³. Il souligne que les frontières entre coupables et victimes sont bien plus floues que ce qu'affirment les sentences. Selon lui, certains accusés peuvent être considérés comme victimes à la fois d'un processus judiciaire injuste et de gangs mau-mau qui les ont forcés à devenir des assassins. Anderson donne l'exemple de certains pendus, accusés d'être des terroristes mau-mau, et qui, d'après leurs

8. Après l'optimisme marqué des premiers articles académiques sur l'alternance, ce sont désormais des commentaires critiques qui dominent la littérature scientifique sur la vie politique kényane. Voir l'introduction de G. R. Murunga et S. W. Nasong'o, « Bent on self-destruction: the Kibaki regime in Kenya », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 24, n° 1, 2006, p. 1-28.

9. M. Clough, « Mau Mau and the contest », art cit., 2003.

10. E. A. S. Odhiambo, « The Production of history in Kenya: the Mau Mau debate », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 25, n° 2, 1991, p. 300-307 ; G. Prunier, « Mythe et histoire : les interprétations du mouvement Mau Mau de 1952 à 1986 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 74, n° 277, 1987, p. 401-429.

11. David Anderson est historien et politiste, chercheur à Oxford. Il a dirigé récemment une thèse sur le loyalisme pendant l'insurrection Mau-Mau : D. Branch, « Loyalism in Kenya during the Mau Mau Insurrection, 1952-1960 », Ph. D. thesis, University of Oxford, 2005.

12. D. Anderson, *Histories of the Hanged...*, op. cit., p. 344.

13. Voir J.-C. Martin, « La démarche historique face à la vérité judiciaire. Juges et historiens », *Droit et Société*, n° 38, 1998, p. 13-20.

témoignages, s'étaient opposés aux gangs mau-mau avant d'avoir été forcés de prêter serment et de participer à des actes criminels, du fait de leur position privilégiée auprès de certaines cibles (leurs maîtres blancs par exemple)¹⁴. Certains témoins à charge, de leur côté, auraient été victimes d'une pression exercée par la puissante administration coloniale. Le témoignage de deux jeunes filles par exemple, survivantes d'un massacre perpétré par des Mau-Mau, est sujet à caution lorsque l'on sait qu'elles ont été enfermées en « détention protégée » avant et pendant toute la durée du procès¹⁵.

Publié lui aussi en 2005, l'ouvrage de Caroline Elkins s'attache également à démontrer la violence inédite déployée par les Britanniques durant l'insurrection mau-mau, mais il aboutit à une conclusion différente de celle d'Anderson sur la nature des victimes et, partant, sur leur reconnaissance contemporaine. Il se trouve en effet que les données collectées par l'auteur pendant une dizaine d'années servent d'éléments à charge dans le procès que souhaitent intenter des juristes kényans et britanniques, au nom des vétérans mau-mau, à l'encontre de l'ancienne puissance coloniale. La démonstration historique d'Elkins sur la violence britannique sert une procédure judiciaire et ces deux processus tendent à mettre en avant les souffrances d'un camp, celui des Mau-Mau et de leurs familles, en laissant de côté ceux qui n'ont pas pris part ou se sont opposés à cette insurrection.

Anderson travaille à partir de « témoignages des deux camps » et assure dès le début de son ouvrage que « c'est une histoire d'atrocités des deux côtés, une sale guerre de laquelle personne ne sort avec fierté, et sans gloire. C'est une histoire gênante, mais qui doit être racontée¹⁶. » De son côté, Elkins entend lever le voile sur un passé volontairement caché par les Britanniques, celui de leur volonté d'anéantissement des Kikuyu, à travers les camps de détention et les villages d'urgence ; elle évacue d'emblée la question de la violence, bien moindre, perpétrée par les Mau-Mau¹⁷. Elle décrit minutieusement les logiques concentrationnaires des camps de détention et revient sur le bilan du nombre de victimes de cette répression. Elle estime que plus d'un million de Kikuyu auraient été privés de liberté durant l'insurrection et jusqu'en 1958.

Afin de vulgariser ses recherches, Caroline Elkins a participé à la production d'un documentaire décrivant la répression britannique envers les Mau-Mau. Diffusé sur la BBC en novembre 2002, ce film avait conduit Scotland Yard à mener une première enquête, restée sans suite, sur les crimes commis durant la répression britannique : mauvais traitement des prisonniers, tortures, viols et autres châtiments inhumains dans les prisons étaient en effet dénoncés par le film¹⁸. Mais l'utilisation des recherches académiques de Caroline Elkins dans d'autres arènes s'est manifestée plus clairement dans sa collaboration avec des juristes qui tentent, depuis la fin 2002, de monter un procès pour crimes

de guerre contre l'État britannique, afin d'obtenir des compensations pour les vétérans mau-mau. Les données collectées par l'historienne, ajoutées à celles rassemblées par la Kenya Human Rights Commission (KHRC), une ONG de défense des droits de l'homme qui s'occupe de recueillir des témoignages de vétérans mau-mau et de personnes ayant subi la violence coloniale, doivent servir de fondement à ce procès. Au Kenya, cette ONG et deux avocats réputés, spécialisés dans la défense des droits de l'homme, sont en charge de cette affaire. Selon eux, c'est désormais le manque de financements qui empêche la démarche de se poursuivre plus rapidement¹⁹. Après une visite au Kenya en mars 2006, Martyn Day, le juriste britannique chargé de l'affaire, a affirmé qu'il était déterminé à demander des comptes à l'État britannique. Juristes, militants des droits de l'homme, journalistes et historien se sont donc retrouvés dans la dénonciation commune des crimes passés de la Grande-Bretagne. À la recherche d'une reconnaissance pour les victimes de ces crimes, ils participent à la sélection des éléments devant appartenir à la mémoire kényane. Se souvenir avant tout des *freedom fighters* et des populations ayant souffert de la violence coloniale revient à mettre de côté ceux qui ont bénéficié de la colonisation ou ceux qui ne souhaitaient pas choisir leur camp durant l'insurrection et sa répression.

Si ces recherches historiques ont commencé avant l'alternance, on peut se demander pourquoi ce retour du passé colonial a pris une telle ampleur depuis 2003, dans un espace politique marqué, avant tout, par une rupture politique supposée mettre fin aux pratiques autoritaires et néopatrimoniales des quarante premières années d'indépendance.

LA MÉMOIRE AU SECOURS DE L'ALTERNANCE

L'alternance de décembre 2002, qui a vu la défaite de l'ancien parti unique et l'arrivée au pouvoir d'une coalition d'opposition, a provoqué et encouragé au Kenya l'émergence d'un ensemble de mobilisations. Les ouvrages étudiés

14. D. Anderson, *Histories of the Hanged...*, op. cit., p. 100, 110-111 et 209.

15. *Ibid.*, p. 76.

16. *Ibid.*, p. 2.

17. C. Elkins, *Britain's Gulag...*, op. cit., p. XIV.

18. Le documentaire a reçu en 2003 le prix de la Croix rouge internationale au festival de Monte-Carlo.

19. Le montant du procès pourrait s'élever à 2 millions de dollars ; la KHRC tente de collecter 80 000 dollars pour déposer une plainte. Voir « Mau Mau lawyers still need Sh5m, says don », *Daily Nation*, 11 juillet 2005 et « Ensuring that justice delayed is not justice denied », *Inter press Service News Agency*, 23 janvier 2006.

précédemment, le possible procès contre la Grande-Bretagne, mais aussi des mobilisations autour d'une demande de « justice » et de « vérité » à propos de crimes postcoloniaux exigent tous de réexaminer le passé et de réattribuer certaines responsabilités. Ces revendications autour d'un passé contesté ne sont pas le fait de nouveaux venus de l'action collective kényane. Il s'est agi pour les acteurs de ces revendications de saisir une opportunité politique, l'alternance de 2002, afin de se repositionner dans un nouveau jeu politique. L'attention particulière portée au passé colonial se situe dans le prolongement d'un usage quasiment ininterrompu de la mémoire mau-mau dans le débat politique et sert les arguments et les positionnements d'acteurs politiques en quête de nouveaux outils de protestation et de nouvelles formes de légitimation.

Pour nombre d'acteurs qui s'étaient mobilisés contre le régime de l'ancien président Daniel arap Moi, la revendication en faveur de la reconnaissance des Mau-Mau peut être considérée comme un moyen de voir l'accomplissement de certaines de leurs exigences, comme celle du refus de l'impunité, et de perpétuer leur lutte sous d'autres formes. Depuis le milieu des années 1990, diverses organisations de défense des droits de l'homme, associant ONG soutenues par des bailleurs internationaux et groupes de jeunes radicaux, exigent ainsi des Britanniques et de l'État kényan que soit retrouvé le corps de Dedan Kimathi, l'un des chefs Mau-Mau exécutés par les Britanniques en 1957, afin qu'il bénéficie de funérailles dignes de son combat. Ce leader mau-mau a été élevé au rang de héros de l'insurrection au fil du temps, notamment à travers les écrits du grand écrivain kényan Ngugi wa Thiong'o, qui en a fait le martyr d'une cause nationaliste et populaire²⁰. Présentes dans les écrits des ONG de défense des droits de l'homme – KHRC ou Release Political Prisoners, toutes deux à la pointe des mobilisations contestataires dans les années 1990 –, les références aux Mau-Mau viennent ancrer leurs revendications dans une généalogie historique et héroïque de l'opposition kényane. Pour la KHRC, parler de Dedan Kimathi revient à parler des droits de l'homme : il représenterait en effet à la fois la lutte contre la peine de mort (il a été pendu par les Britanniques) et l'opposition à la mainmise foncière des colons, et à l'exploitation économique coloniale²¹. On le verra, ce recours à des figures sélectionnées et héroïsées n'est pas sans poser de problème ; néanmoins, cette filiation historique et son usage symbolique ont permis aux ONG de défense des droits de l'homme de gagner une audience nationale face à ceux qui les accusaient d'être des agents de l'extérieur, ou plus simplement comme des opportunistes cherchant une rente internationale.

Le rôle de la KHRC dans la collecte d'informations en vue du procès contre l'État britannique constitue donc la suite logique de ces réactivations de la mémoire mau-mau dans sa lutte pour la défense des droits de l'homme et

plus précisément contre les exactions menées par le régime du président Moi. À mesure qu'approchait l'éventuelle alternance, la KHRC s'est intéressée à la question des crimes du régime, qui risquaient de rester impunis après le départ du Président. À côté d'une campagne lancée en 2001 sur « l'éradication de la culture de l'impunité », et du travail de recherche et de lobbying pour la mise en place d'une commission « Justice et réconciliation » enquêtant sur les crimes postcoloniaux, cet intérêt pour les crimes coloniaux de la part des ONG kényanes est une autre manière d'exprimer leur refus de l'un des slogans du candidat Kibaki, « *Forgive and forget* » (« Pardonne et oublie ») se rapportant aux crimes commis sous le régime du président Moi, mais réactivant la formule prononcée par Jomo Kenyatta au moment de l'indépendance²². Alors que les violences britanniques et les conflits internes aux sociétés de la province centrale ont été écartés du débat postcolonial, le candidat de la coalition d'opposition, 40 ans plus tard, proposait également de mettre de côté les exactions et les conflits du régime qu'il combattait. Cette position a été comprise comme un moyen d'apaiser cette période transitionnelle en assurant l'ancien Président, qui n'avait plus le droit de se représenter aux élections, d'un avenir paisible. Les militants des droits de l'homme, qui ont soutenu la coalition d'opposition, ont refusé cette impunité déclarée. Après d'intenses débats, le président de la KHRC, Makau wa Mutua, a été nommé en 2003 président d'une commission chargée de travailler sur la nécessité et sur les modalités d'établissement d'une commission « Justice et réconciliation ». La participation de ces mêmes militants au procès des Mau-Mau peut être vue comme une déclinaison sur le plan historique de ce refus catégorique de l'impunité. C'est également un moyen de redéfinir les objectifs et les activités de ces groupes, au moment où ils ont perdu leur principal ennemi, le régime Moi. Cohérence des revendications et déplacement stratégique peuvent ainsi expliquer cette nouvelle orientation des militants des droits de l'homme kényans.

Les juristes impliqués dans la préparation de ce procès ont non seulement des raisons militantes, mais aussi professionnelles et politiques, de s'intéresser à une affaire dont l'issue demeure très incertaine. Paul Muite et Gibson Kamau

20. Voir par exemple N. W. Thiong'o et M. G. Mugo, *The Trial of Dedan Kimathi*, Nairobi, East African Educational Publishers, 1976.

21. W. Mutunga et A. Mazrui, « Rights integration in an institutional context », non publié, 1999, collecté à la KHRC, organisation dont les auteurs sont membres fondateurs.

22. « Why a truth commission will help break with the past », *Daily Nation*, 2 décembre 2002.

Kuria, engagés dans la préparation du procès au Kenya, sont deux juristes connus dans l'espace public kényan pour leur engagement militant et politique depuis les années 1980²³. Paul Muite, ancien protégé de Charles Njonjo, homme fort du régime Kenyatta, est devenu un opposant radical au régime Moi, notamment depuis son accession à la présidence du barreau à la fin des années 1980. Député de l'opposition ensuite, proche des acteurs non étatiques de la contestation, il s'est aussi positionné comme leader kikuyu. Défenseur inconditionnel du nouveau régime Kibaki, il a donné l'impression depuis 2002 de revenir sur certaines de ses convictions des années 1990. Sa participation au procès peut être lue comme un moyen de consolider subtilement son image de défenseur et de représentant du peuple kikuyu tout en jouant sur un militantisme moral et un nationalisme progressiste qui se manifestent par l'attaque de l'ancienne puissance coloniale. Gibson Kamau Kuria ne s'est pas directement engagé en politique et a conservé l'image d'un juriste des droits de l'homme. Grand défenseur des prisonniers politiques des années 1980, lui-même emprisonné en 1987, il a continué à soutenir les actions des militants des droits de l'homme dans les années 1990, notamment autour de la révision constitutionnelle. Avocat, juriste d'affaires prospère, il a récemment défendu un homme d'affaires mis en cause dans une gigantesque affaire de corruption impliquant de nombreux personnages politiques kényans. Sa participation au procès Mau-Mau peut être considérée comme un moyen de relancer ses activités militantes dans un contexte politique moins propice à l'activisme judiciaire. Ces avocats sont représentés en Grande-Bretagne par Martyn Day, du cabinet londonien Day, Leigh & Co, spécialisé, entre autres, dans la défense des droits de l'homme et l'obtention de compensations pour des crimes anciens. Après avoir gagné deux procès au nom d'anciens prisonniers britanniques au Japon et en Allemagne durant la Seconde Guerre mondiale, Martyn Day s'est intéressé au Kenya où il a déjà plaidé deux fois en faveur de groupes kényans s'opposant à l'État britannique : en 2002 et 2003, il a obtenu des compensations financières pour des pasteurs samburu, blessés par des mines de l'armée britannique après des entraînements militaires. Il s'occupe également de cas de viols perpétrés par des militaires d'un camp britannique à l'encontre de femmes masai et samburu. Cet activisme judiciaire international permet aux avocats, kényans et britanniques, de combiner défense des droits de l'homme et actions juridiques potentiellement lucratives.

Le procès que ces organisations et ces avocats souhaitent tenter à l'État britannique est préparé au nom de groupes de vétérans Mau-Mau, qui ont obtenu en 2003 l'autorisation légale de constituer des associations, et en concertation avec eux. Cette liberté d'action recouvrée était une condition importante de l'action légale. La question de leur unité a en revanche posé problème : en

effet, avant de se regrouper au sein de la Mau Mau Veterans Association, les vétérans ont connu des concurrences acharnées, chacun revendiquant un rôle plus important dans la lutte, ou une indépendance politique plus marquée face aux anciens régimes²⁴. Ces conflits prolongent les manipulations dont ces vétérans ont été l'objet de la part des présidents Kenyatta et Moi, qui souhaitaient avoir la mainmise sur ces potentielles forces politiques, et ont longtemps affaibli la crédibilité de leurs revendications²⁵. Alors que les premières associations de vétérans fonctionnaient comme des coopératives foncières, elles ont ensuite été manipulées politiquement²⁶. Le président Moi a voulu rallier certains segments de la population kikuyu en se prévalant du soutien de certaines associations, tout en les divisant. Il s'agissait aussi pour lui de contrer les discours dissidents, qui se revendiquaient des Mau-Mau. Dans les années 1990, ces associations ont resurgi pour se mettre au service des luttes politiques en territoire kikuyu mais surtout en réaction aux conflits « ethniques », politiques et fonciers qui ont vu les Kikuyu expulsés de leurs terres dans la province de la Vallée du Rift²⁷. L'alternance a permis de reconnaître légalement ces associations et la préparation du procès de les unir autour d'un objectif commun.

Le gouvernement kényan d'alternance espère, pour sa part, obtenir un supplément de légitimité à travers le soutien relatif apporté à ces revendications. Lors du lancement de l'ouvrage de Caroline Elkins en mars 2005, le ministre de la Justice et le Vice-président ont demandé publiquement au gouvernement britannique de s'excuser pour les crimes commis envers les Mau-Mau²⁸. Ces déclarations doivent être lues à partir des enjeux politiques internes au gouvernement et de la relation de celui-ci avec les représentants britanniques au Kenya. La volonté du nouveau gouvernement de rendre justice aux victimes de crimes passés s'est manifestée très tôt par l'ouverture d'anciens lieux de détention et de torture utilisés par le régime Moi²⁹, et par la mise en place

23. Pour une analyse très critique des positionnements récents de ces deux juristes dans l'espace kényan, voir G. R. Murunga et S. W. Nasong'o, « Bent on Self-Destruction... », art. cit.

24. « Wrangles undermine the demand for payment by Mau Mau veterans », *Daily Nation*, 22 septembre 2003.

25. Pour une étude précise de logiques similaires au Zimbabwe, voir N. J. Kriger, *Guerrilla Veterans in Post-War Zimbabwe: Symbolic and Violent Politics, 1980-1987*, New York, Cambridge University Press, 2003.

26. J. Kariuki, « Mau Mau associations in the 1990's », *Annuaire de l'Afrique orientale* 2003, Paris, Pau et Nairobi, L'Harmattan, Crepao et Ifra, 2004, p. 375-396.

27. C. Médard, « Les conflits "ethniques" au Kenya: une question de votes ou de terres ? », *Afrique contemporaine*, n° 180, 1996, p. 62-74

28. « Kenya wants UK "atrocities" apology », *BBC News*, 4 mars 2005.

29. « Kenya torture cells to become monument », *Sunday Times*, 16 février 2003.

de la commission de réflexion sur un éventuel processus « Justice et réconciliation ». Malgré un avis positif, le gouvernement n'a pas jugé nécessaire de suivre ces recommandations³⁰. Le caractère hétéroclite de la coalition victorieuse, où cohabitent anciens opposants et membres des régimes antérieurs, semble atténuer la volonté d'investigation des crimes perpétrés sous les régimes postcoloniaux³¹. En revanche, le Président a très tôt encouragé les initiatives symboliques de reconnaissance des *freedom fighters* : la recherche du corps de Dedan Kimathi, le changement du « Kenyatta Day » en « *Majusha* (Heroes) Day », la reconnaissance juridique des associations de vétérans ont semblé exprimer une ouverture nouvelle du gouvernement au débat sur la mémoire mau-mau, qui répondait aux demandes de groupes de militants ayant largement soutenu la coalition victorieuse. De plus, les oppositions internes au sein de la coalition gouvernementale semblent pouvoir être temporairement camouflées par des annonces aux accents anti-coloniaux plutôt consensuelles, dans un contexte tendu entre le gouvernement et le haut-commissaire britannique. Ce dernier a en effet accusé, en juillet 2004 et février 2005, les membres du gouvernement d'être corrompus, en des termes jugés « grossiers » par de nombreux observateurs kényans³².

La démission du responsable de la lutte anti-corruption au sein du gouvernement kényan, John Githongo, et son « exil » volontaire en Grande-Bretagne depuis lors soulignent les tensions qui existent entre les deux pays à propos de la corruption. Ces frictions, relativement nouvelles, se retrouvent dans la réaction de l'un des porte-parole du Foreign and Commonwealth Office qui, interrogé à propos des discours véhéments des officiels kényans sur les violences coloniales, a affirmé sur BBC News que le gouvernement britannique comprenait la souffrance invoquée par les victimes, tout en appelant à l'oublier : « Ceci s'est passé il y a 50 ans. Le Kenya doit maintenant se préoccuper des défis futurs comme la lutte contre la corruption, l'injustice et la construction d'une démocratie stable³³. ». Loin d'endosser le costume de responsables, les Britanniques semblent ainsi rejeter les interpellations. L'État britannique devient pourtant un acteur malgré lui de ces mobilisations : il a été sollicité par les avocats des vétérans mau-mau pour fournir une assistance financière dans le cadre du procès qui lui sera intenté. Son refus rend difficile la préparation de cette action judiciaire qui nécessite des fonds importants³⁴. Au-delà de ces éléments contextuels et des déplacements stratégiques qui expliquent la résurgence du passé colonial dans les débats politiques actuels, c'est le contenu même de cette insurrection mau-mau et ses interprétations postcoloniales qui expliquent que ce passé est un élément pertinent mais disputé du langage politique contemporain.

MÉMOIRES COLONIALES ET LANGAGES POLITIQUES

Les débats historiques sur la nature de l'insurrection et les usages politiques de la mémoire mau-mau en général expriment en effet des aspirations post-coloniales peu entendues et pourtant récurrentes autour de la justice sociale (et notamment la répartition des terres) et de la légitimité des dirigeants politiques. La référence au mouvement mau-mau comme une lutte exemplaire est cependant redevable d'interprétations particulières, idéologiquement et ethniquement situées.

Pour leurs défenseurs, c'est la morale même des *freedom fighters*, celle de la résistance et du patriotisme, qui est revendiquée comme un héritage à préserver et à assumer dans les actions militantes et politiques contemporaines. Dans un article consacré au renouveau du *leadership* politique, Willy Mutunga, juriste et militant des droits de l'homme, actualise ainsi le combat des Mau-Mau en distinguant, au sein de la société politique et civile actuelle, les « héros et héroïnes » d'un côté et les « traîtres » de l'autre, évoquant leurs qualités morales respectives :

« S'agissant du passé des individus, nous soutenons que ceux qui étaient des "home guards" durant la guerre d'indépendance menée par les Mau-Mau, et les autres Kényans qui ont soutenu les forces britanniques contre les forces d'indépendance ne peuvent faire partie des leaders politiques alternatifs. Les hommes politiques qui ont trahi les intérêts kényans de quelque manière que ce soit depuis l'indépendance appartiennent à cette même catégorie. [...] Les Kényans aspirent à ce que ce soit leurs héroïnes et leurs héros qui les gouvernent, et non les traîtres, les opportunistes et les démolisseurs de toutes sortes³⁵. »

Cette distinction rejoint l'interprétation fournie par C. Elkins dans son entreprise d'identification historique des véritables victimes et donc des héros de cette insurrection dont les héritiers, selon Mutunga, constituent le vivier de

30. Republic of Kenya, « Report of the task force on the establishment of a truth, justice and reconciliation commission », Nairobi, 2003.

31. G. R. Murunga et S. W. Nasong'o, « Bent on self-destruction... », art. cit.

32. Les propos du haut-commissaire tenus en juillet 2004 peuvent être traduits de la sorte : « La corruption massive au Kenya revient à vomir sur les chaussures des bailleurs, sur celles de tous les Kényans, et sur les pieds de ceux qui n'ont pas les moyens de se payer des chaussures... ». Voir <www.bbc.co.uk>, archives de juillet 2004 ; *The East African*, 28 février 2005.

33. « Kenya wants UK "atrocities" apology », *BBC News*, 4 mars 2005.

34. « We won't fund Mau Mau to sue us – Britain », *Daily Nation*, 7 février 2005.

35. Kenya Human Rights Commission, *Human Rights as Politics*, Nairobi, KHRC, 2003.

leaders politiques alternatifs. Dans cette perspective, les mobilisations actuelles visent aussi à désigner les conditions morales de l'accès à la fonction politique, et servent de ressources aux entrepreneurs moraux et politiques qui souhaiteraient justifier et valider leur engagement contemporain. À la question de la légitimité des dirigeants politiques s'ajoute celle de la juste redistribution foncière, qui était au cœur des griefs des gangs mau-mau. La confiscation des terres fertiles par les colons britanniques et la relégation des paysans kikuyu dans les réserves ou comme squatters sont à l'origine du soulèvement des années 1950. La décennie 1990 a vu la question foncière revenir au centre du débat, avec l'augmentation des pratiques de distribution politique ou frauduleuse des terres et les conflits politiques et fonciers des années 1992 et 1997³⁶. Les organisations de défense des droits de l'homme travaillant sur ce sujet ont mobilisé les symboles mau-mau pour renforcer leurs revendications autour de ce problème crucial. L'enquête sur des squatters et des habitants des bidonvilles publiée par la KHRC en 1996 est par exemple dédiée aux « milliers de patriotes kényans morts durant l'insurrection mau-mau et qui se battaient pour la terre et la liberté³⁷ ».

Il faut noter cependant que cette revendication foncière des héritiers « légitimes » des Mau-Mau n'est pas exempte d'ambiguïtés, et n'est pas acceptée par tous. En effet, les initiatives autour de la reconnaissance des Mau-Mau sélectionnent une interprétation particulière de cette insurrection, par l'intermédiaire du héros Dedan Kimathi mis en avant dans les discours. Ce chef de guérilla était au cœur d'un débat virulent qui a divisé les « combattants de la forêt »³⁸ à propos de la nature de leurs revendications politiques. Kimathi et les « gradés » du mouvement, les lettrés, ont mis en place un « parlement » revendiquant une conception du pouvoir qui s'apparentait à celle de l'État, tandis que les « illettrés » – le camp des *Riigi*³⁹, dirigé par Stanley Mathenge – croyaient en la responsabilité sociale, aux institutions locales, et non aux institutions lointaines que représentait à cette époque l'État colonial⁴⁰. Deux conceptions du pouvoir s'affrontaient donc, celle des lettrés et celle des non lettrés, celle de l'État et celle du clan et du village. Les revendications actuelles, en choisissant de mettre en avant le héros des lettrés valident alors une vision et une interprétation élitistes des Mau-Mau, exaltée par des générations successives d'intellectuels kényans marxistes et nationalistes.

De plus, l'exclusivité héroïque conférée aux Mau-Mau par ces initiatives ne fait pas l'unanimité. Bethwell Ogot, historien kényan, propose une liste – non exhaustive – de personnages ayant participé, d'une manière ou d'une autre, aux luttes contre le colonialisme⁴¹. Il affirme que c'est le refus de tenir compte de ces autres personnages importants de l'histoire politique qui tend à diviser la « mémoire collective » kényane et rend difficile la constitution d'une mémoire

nationale. Le fils d'un vétéran mau-mau nous confirmait cette position : emprisonné à Kisumu, dans l'Ouest du Kenya, pendant l'insurrection, son père n'a pu survivre que grâce aux femmes de la ville qui apportaient des vivres et soutenaient ces victimes de la répression coloniale. Comment alors rendre hommage aux seuls vétérans quand leur vie a été sauvée par d'autres Kényans « ordinaires » et qui n'appartenaient pas toujours au même groupe ethnique ?

Mémoire divisée, mémoire contestée, mémoire à vif et mémoire vive, la mémoire de l'insurrection mau-mau continue d'accueillir les représentations les plus contradictoires sur ce passé violent. Les représentations présentes de ce passé conflictuel, qui charrient des débats fondamentaux sur la distribution de la terre ou la légitimité du pouvoir, semblent devoir résister à toute tentative de fixation définitive ou de simplification. On l'a vu, la recherche historique n'apporte pas de vérité unique sur la nature des victimes et sur la violence coloniale. La volonté de recourir à une procédure judiciaire pour connaître et juger des événements historiques paraît relever d'un besoin d'entendre une parole définitive sur les interrogations passées, et de clore les débats sur la nature de cette violence, mais aussi sur ses conséquences contemporaines⁴². Il n'est cependant pas sûr que ce procès à l'encontre du gouvernement britannique, s'il a bien lieu, puisse mettre un terme aux controverses sur les fondements de la légitimité politique et sur l'inégale redistribution des richesses, qui trouveront d'autres moyens de s'exprimer. Finalement, la publication de ces ouvrages et les procédures en cours ne sont que des épisodes supplémentaires dans la construction de la mémoire mau-mau qui constitue l'une des partitions du répertoire politique kényan.

36. J. M. Klopp, « Pilfering the public: the problem of land grabbing in contemporary Kenya », *Africa Today*, vol. 47, n° 1, 2000, p. 7-28.

37. In Kenya Human Rights Commission, *Behind the Curtain. A Study on Squatters, Slums and Slum Dwellers*, Nairobi, KHRC, 1996.

38. Ce terme, notamment utilisé par l'historien John Lonsdale, désigne les gangs mau-mau qui vivaient cachés dans les forêts autour du mont Kenya.

39. Le terme kikuyu désigne la porte d'entrée protégeant une maisonnée.

40. J. Lonsdale, « Ethnicité morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, n° 61, mars 1996, p. 98-115 et « Authority, gender and violence. The war within Mau Mau's fight for land and freedom », in J. Lonsdale et A. E. S. Odhiambo (eds), *Mau Mau and Nationhood*, op. cit., p. 46-75.

41. B. A. Ogot, « Mau Mau and nationhood. The untold story », in J. Lonsdale et A. E. S. Odhiambo (eds), *Mau Mau and Nationhood*, op. cit., p. 8-36.

42. J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes : génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997.

Cet épisode est néanmoins singulier en ce qu'il inclut des protagonistes de l'ancienne puissance coloniale, et participe, à la marge, à un débat sur l'histoire impériale. En effet, les recensions multiples des deux ouvrages sur la répression coloniale, dans les plus grands quotidiens britanniques, manifestent l'intérêt porté à cette période mal connue, et semblent amorcer un débat sur le prétendu pacifisme colonial britannique⁴³. La réception souvent critique de l'ouvrage d'Elkins manifeste certaines réticences face aux propos critiques de l'historienne américaine. Certains reproches tournent autour de ses sources et de certains éléments méthodologiques : fondée, entre autres, sur des entretiens avec des anciens Mau-Mau et des victimes de la violence coloniale, sa recherche serait fragilisée par ses sources orales, qui produiraient un récit des faits teinté de biais mémoriels insuffisamment questionnés. Plus généralement, elle prendrait trop ouvertement partie pour les Mau-Mau et serait guidée par une approche subjective et militante qui ne conviendrait pas à la démarche historique. Anticipant ces critiques, Elkins affirme que sa recherche est inédite et originale justement parce qu'elle va au-delà des archives coloniales, partielles et partiales, et qu'elle a été en mesure de faire parler les gens du fait de son extériorité face à ce conflit colonial. Son ouvrage a d'ailleurs été particulièrement apprécié aux États-Unis, où il a reçu le prix Pulitzer en mars 2006. Il reste que ces deux travaux de recherches historiques contrecarrent l'image civilisatrice que se donne la Grande-Bretagne et ont paru au moment où Gordon Brown, Chancelier de l'Échiquier, affirmait que le pays devait arrêter de s'excuser pour son passé colonial⁴⁴. Rappelant les propos de l'ancienne secrétaire d'État à la coopération internationale, qui affirmait, en direction du régime zimbabwéen, ne pas être redevable du passé colonial de la Grande-Bretagne, ce refus ostensible d'assumer l'histoire coloniale contraste avec les débats contemporains émergeant, certes péniblement, dans certaines autres ex-puissances coloniales ■

Marie-Emmanuelle Pommerolle

Université Yaoundé II et Centre d'étude d'Afrique noire

43. Voir, par exemple, « How not to run an empire », *The Economist*, 29 décembre 2004 ; *Times on Line*, 8 janvier 2005 ; *The Sunday Times*, 9 janvier 2005 ; « Forgotten shame of Empire », *The Independent*, 21 janvier 2005 ; « State of shame », *The Guardian*, 5 février 2005 ; *London Review of books*, 26 février 2005 ; et les avis partagés dans « The dark side of the Empire », *Daily Telegraph*, 11 janvier 2005 et « They died cursing the British », *Daily Telegraph*, 16 janvier 2005.

44. « Élections au Royaume-Uni. Réhabilitation du colonialisme », *Le Monde diplomatique*, mai 2005.

ACHILLE MBEMBE

LA COLONIE : SON PETIT SECRET ET SA PART MAUDITE

CET ARTICLE ÉTUDIE LES ASPECTS DE LA MÉMOIRE AFRICAINE DE LA COLONIE QUI EN FONT D'UNE PART LE LIEU DE LA PERTE, ET DE L'AUTRE LE LIEU DE CONSTITUTION D'UNE DETTE. IL MONTRE COMMENT LA CONSTITUTION DE CETTE MÉMOIRE A UN LIEN DIRECT AVEC LA NATURE DU POTENTAT COLONIAL ET LA FAÇON DONT IL USA DES DEUX LEVIERS QUE FURENT, D'UN CÔTÉ, LES FONCTIONS DE TERREUR (SA PART MAUDITE) ET, DE L'AUTRE, LES FONCTIONS FANTASMATIQUES (SON PETIT SECRET). L'ARTICLE SE TERMINE PAR UN EXAMEN DES RAPPORTS ENTRE LES STATUES, EFFIGIES ET MONUMENTS COLONIAUX QUE L'ON TROUVE SUR LES PLACES PUBLIQUES AFRICAINES ET LA QUESTION DU « NOM PROPRE ».

«... ces têtes d'hommes, ces récoltes d'oreilles, ces maisons brûlées, ces invasions gothiques, ce sang qui fume, ces villes qui s'évaporent au tranchant du glaive, on ne s'en débarrassera pas à si bon compte. »
[Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 21].

«... monde de statues : la statue du général qui a fait la conquête, la statue du général qui a construit le pont. Monde sûr de lui, écrasant de ses pierres les échines écorchées par le fouet. Voilà le monde colonial. »
[Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 53].

La note qui suit s'écarte, en bien des aspects, des préoccupations généralement de mise dans les débats sur la mémoire, l'histoire et l'oubli. Mon souci n'est pas de préciser le statut de la mémoire dans l'opération historiographique et les processus de connaissance en général, encore moins de démêler les rapports entre la mémoire collective et la mémoire individuelle. À l'évidence, les écarts (mais aussi les parentés) entre la mémoire en tant que phénomène socioculturel et l'histoire en tant qu'épistémologie sont complexes, et les interférences entre le discours historique et le discours de la mémoire

manifestes¹. Il s'agit plutôt de dire un mot sur la façon dont on pourrait penser les modes d'inscription de *la colonie* dans l'imagination africaine contemporaine. Cette manière de définir le sujet présente d'évidentes limites. Les formes africaines de mobilisation de la mémoire de la colonie varient selon les époques, les enjeux et les situations². Quant aux modes de représentation de l'expérience coloniale proprement dite, ils vont de la commémoration active à l'oubli en passant par la nostalgie, la fiction, le refoulement, l'amnésie et la réappropriation, voire diverses formes d'instrumentation du passé dans les luttes sociales en cours ou, plus grave encore, à des fins de destruction du lien politique tout court³.

À rebours des lectures instrumentalistes du passé, je ferai cependant valoir que la mémoire, tout comme le souvenir, la nostalgie ou l'oubli, constitue avant tout des *images psychiques*. C'est sous cette forme qu'ils surgissent dans le champ symbolique et celui de la représentation. Leur contenu, ce sont des images d'expériences premières et originaires qui ont eu lieu dans le passé. L'important dans la mémoire, le souvenir et l'oubli, ce n'est donc pas tant la « vérité » que le jeu de symboles et leur circulation, les écarts, les « mensonges » et les défaillances, les difficultés d'articulation, les menus actes manqués et les lapsus, bref, la résistance à l'aveu. En tant que puissants complexes de représentation, la mémoire, le souvenir et l'oubli sont, strictement parlant, des actes symptomatiques. Ils n'ont de sens qu'en relation à un *secret* – un petit secret qui n'en est vraiment pas un, mais que l'on se refuse cependant à avouer. C'est en cela qu'ils relèvent d'un travail psychique et d'une critique du temps – deux aspects fondamentaux du procès de la cure dont on sait par ailleurs qu'elle est, par définition, interminable.

Ceci étant, je m'intéresserai en particulier à ces aspects de la mémoire africaine de la colonie qui font de cette dernière le lieu de la perte d'une part et, de l'autre, le lieu de constitution d'une dette. Que, dans les textes canoniques africains (littérature, philosophie, essais politiques, théologie, arts, musique et cinéma) la colonie apparaisse avant tout comme le lieu d'une perte qui, à son tour, rend possible la constitution d'une dette entre l'ex-colonisé et l'ex-colonisateur – tout cela n'est pas sans rapport avec la nature même du potentat colonial et la façon dont il usa des deux leviers que furent, d'un côté, les fonctions de terreur (*sa part maudite*) et, de l'autre, les fonctions fantasmatiques (*son petit secret*). Ceci dit, il reste que faire mémoire de la colonie, ce n'est pas seulement s'engager dans un travail psychique. C'est aussi opérer une critique du temps et des artefacts qui ont prétention à être les substituts derniers de la substance même du temps (statues, stèles, monuments, effigies). Faute de pouvoir évoquer ces formes de la critique africaine du temps que sont, par exemple, l'écriture romanesque (l'une des instances, au même titre que la

danse, la musique, la fête, la transe et la possession où mémoire, imagination et oubli s'entrelacent au point d'abolir la distinction entre le symbolique et le réel, l'individuel et le collectif), je terminerai par un examen des rapports entre le crâne du mort (les statues, effigies et monuments coloniaux que l'on trouve sur maintes places publiques en Afrique aujourd'hui) et la question du *nom propre* (auto-reconnaissance) dont on sait qu'elle occupe une place si centrale dans les écritures africaines de soi⁴.

HISTOIRES DU POTENTAT

Dans les écritures africaines de soi, *la colonie* apparaît comme une scène originaire qui ne remplit pas seulement l'espace du souvenir, à la manière d'un miroir. Elle est également représentée comme l'une des matrices signifiantes du langage sur le passé et le présent, l'identité et la mort. Elle est le corps qui donne chair et poids à la subjectivité, quelque chose dont on ne se souvient pas seulement, mais dont on continue de faire l'expérience, viscéralement, longtemps après sa disparition formelle. Les Africains lui octroient, ce faisant, les attributs d'une puissance inaugurale, dotée d'une *psyché*, ce double du corps vivant, « réplique qu'on prend pour le corps même, qui en a l'exacte apparence, la vêtue, les gestes et la voix » tout en participant d'une ombre dont l'essence est évanescence⁵ – ce qui ne fait qu'ajouter à son pouvoir morphogène.

À travers leurs littératures, leurs musiques, leurs religions et leurs artefacts culturels, les Africains ont donc développé une phénoménologie de *la colonie* qui rappelle, à bien des égards, ce qu'en psychanalyse l'on nomme « l'expérience du miroir », ne serait-ce que parce que sur cette scène semble s'être

1. Sur ce genre de questions, voir P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000. Dans le cas africain en particulier, lire B. Jewsiewicki, « Mémoire collective et passé présent dans les discours historiques populaires zairois », in *Dialoguer avec le léopard ? Pratiques, savoirs et actes du peuple face au politique en Afrique noire contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1988 ; ou encore *Naitre et mourir au Zaïre. Un demi-siècle d'histoire au quotidien*, Paris, Karthala, 1993.

2. J.-P. Chrétien et J.-L. Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de la mémoire*, Paris, Karthala, 1999 ; J. Cole, *Forget Colonialism ? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*, Berkeley, University of California Press, 2001.

3. Lire en particulier T. Ranger, « Rule by historiography : the struggle over the past in contemporary Zimbabwe », in R. Muponde et R. Primorac (eds), *Versions of Zimbabwe. New Approaches to Literature and Culture*, Harare, Weaver Press, 2005, p. 217-43.

4. A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000.

5. J.-P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990, p. 29.

joué non seulement la confrontation du colonisé à son reflet spéculaire, mais aussi le rapport de capture qui arrima sa descendance à l'image terrifiante et au démon d'Autrui dans le miroir, ou en tout cas à son totem. Plus radicalement, dans les textes canoniques africains, la colonie apparaît toujours comme la scène où le moi fut dérobé de sa teneur et remplacé par une voix dont le propre est de prendre corps dans un signe qui détourne, révoque, inhibe, suspend et enrayer toute volonté d'authenticité. C'est la raison pour laquelle dans le discours canonique africain, faire mémoire de *la colonie*, c'est presque toujours se souvenir d'un décentrement primordial entre le moi et le sujet, comme si la relation que l'ex-colonisé et sa descendance entretenaient avec eux-mêmes était tissée autour d'une ombre errante ; ou encore comme si c'est autour de cette ombre que se structuraient désormais tous les objets de leur monde, y compris leurs propres noms et leurs propres visages.

De cette diffraction originelle, l'on déduit généralement que *le moi authentique serait devenu un autre*. Un moi étranger (aliéné) se serait mis à la place du moi propre, faisant ainsi de l'Africain le porteur, malgré lui, de significations secrètes, d'obscur intentions, de quelque chose d'étrangement inquiétant qui dirige son existence à son insu, et qui confère à certains aspects de sa vie psychique et politique un caractère démonique. L'Occident, est-il ensuite allégué, serait entièrement *coupable* de cette fracture interne. Le procès de la cure, dès lors, viserait à mettre un terme à cette fêlure psychique. Échapper à *ça* (la colonie en tant que figure de la répétition, de la hantise et de la discordance) exigerait que soit restaurée chez le sujet une matrice symbolique originelle (*la tradition*) capable d'empêcher le morcellement du corps africain. L'ex-colonisé pourrait alors, désormais, naître à un monde qui serait le sien, à tous points de vue, et la folie à laquelle conduit le miroir serait enfin conjurée⁶.

Qu'une place si centrale ait été accordée à *la colonie* dans le discours sur la structuration du « moi » africain, ou encore que la colonie ait été prise pour une expérience aussi cruciale dans l'avènement de la subjectivité ne saurait étonner. Ceci a partie liée avec, d'une part, la nature du potentat colonial et, d'autre part, la manière dont les Africains procèdent à la critique du temps. Prenons le cas du potentat colonial. Frantz Fanon avait montré en son temps que la colonie devait être considérée comme une formation de pouvoir dotée d'une vie sensorielle relativement propre⁷. Pour fonctionner, cette formation de pouvoir devait s'adosser sur un dispositif fantasmatique sans lequel toute répétition du geste colonial fondateur eût été vouée à l'échec. Avant lui, Aimé Césaire avait fait valoir qu'en son principe, la colonisation était portée par deux ombres maléfiques : d'une part ce qu'il désignait « l'appétit » ou encore « les cupidités », et de l'autre la force (et notamment le fait de tuer, de piller et d'abrutir)⁸.

À ceci, il ajoutait « les voluptés sadiques, les innommables jouissances qui vous frisselisent la carcasse de Loti quand il tient au bout de sa lorgnette d'officier un bon massacre d'Annamites »⁹. Césaire et Fanon expliquaient que ce geste archaïque (tuer, piller et abrutir) constituait la *part maudite* de la colonie et avait sa source dans la raison sacrificielle – celle qui, en s'obstinant à « voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête » et, finalement, transforme le colon « lui-même *en bête* »¹⁰. En d'autres termes, les racines profondes de la colonie seraient à rechercher dans l'expérience sans réserve de la mort, ou encore de la dépense de la vie – expérience dont on sait qu'elle a été un trait majeur de l'histoire de l'Europe, de ses opérations sociales de production et d'accumulation, de sa forme étatique, de ses guerres et de ses révolutions, voire de ses productions religieuses et artistiques¹¹.

Fanon faisait également valoir que la vie de la colonie n'était pas seulement faite de pulsions et de tensions, de troubles psychosomatiques et mentaux – une vie nerveuse, en érection quasi-permanente – mais encore que le potentat colonial était sous-tendu par deux logiques contradictoires qui, mises ensemble, avaient pour effet d'annuler purement et simplement la possibilité d'émergence d'un sujet autonome dans les conditions coloniales. La première consistait, malgré les apparences, à ne pas accepter la différence, et la deuxième, à refuser les similitudes. En cela, le potentat colonial était un potentat narcissique¹². En souhaitant que le colonisé lui ressemble tout en l'interdisant, le potentat

6. F. Eboussi Boulaga parle à ce propos de « la réconciliation que recherche le Muntu » une manière de désigner « l'accord avec soi-même », « le projet d'être par soi et pour soi par la médiation de l'avoir et du faire », « le courage d'être, de faire et de se faire ». Il précise cependant que cette quête « n'est pas rêve d'un paradis perdu, poursuite d'un phantasme, celui d'une unité compacte ou monolithique », mais la capacité d'habiter la diversité du monde, in *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1979, p. 229.

7. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte Poche, 2002, p. 53 et suivantes.

8. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955, p. 9.

9. *Ibid.*, p. 20.

10. *Ibid.*, p. 21. De son côté, Fanon parle de « cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde ». Ou encore : « Cette Europe qui jamais ne cessa de parler de l'homme, jamais de proclamer qu'elle n'était inquiète que de l'homme, nous savons aujourd'hui de quelles souffrances l'humanité a payé chacune des victoires de son esprit », in F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 301-302.

11. G. Bataille, *La part maudite* précédé de *La notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit, 1967; H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace et Jovanovich, 1964, chapitre sur « Race et bureaucratie » en particulier; E. Jünger, *L'État universel* suivi de *La mobilisation totale*, Paris, Gallimard, 1990; E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme*, Paris, Payot et Rivages, 1997.

12. G. Rosolato, *Le sacrifice. Repères psychanalytiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 30.

faisait donc de la colonie la figure même de l'« anti-communauté », un hors lieu où, paradoxalement, la division et la séparation constituaient les formes mêmes de l'être-avec, et où la forme principale de la communication entre les sujets coloniaux et leurs maîtres (à savoir la violence) venait chaque fois réitérer le rapport sacrificiel et ratifier l'échange généralisé de la mort brièvement évoqué plus haut¹³.

S'il est un domaine où tous ces paradoxes se donnent le mieux à voir, c'est bien, d'après Fanon, dans la relation entre médecine (*soigner*) et colonialisme (*blesser*)¹⁴. Le corps qui tantôt est enfermé, « dénudé, enchaîné, contraint au labeur, frappé, déporté, mis à mort », est le même qui, ailleurs, est « soigné, éduqué, habillé, alimenté, rémunéré »¹⁵. En colonie, le sujet préposé aux soins est le même qui, ailleurs, fait l'objet de défiguration¹⁶. C'est en tant que déchet humain, rebut et résidu qu'il fait son apparition dans l'instance de la cure puisque, sujet déchu et sans cesse exposé à la blessure, il aura été, auparavant, proprement déshonoré, à la manière de l'esclave sous le régime de la plantation¹⁷. Figure par excellence de l'indignité et de la vulnérabilité, pétri ici et là de bribes d'une humanité disparate et dérisoire, il ne répond plus désormais que de l'abjection et des formes mêmes du misérable auxquelles il a été rabaisé¹⁸. Du coup, au lieu d'inspirer de l'empathie, sa souffrance et ses cris ne suscitent que plus de dégoût. Dans cette relation entre soigner et blesser apparaît donc, dans toute sa violence, le paradoxe du « commandement », puissance grotesque et brutale qui, en son principe, rassemble les attributs de la logique (*raison*), de la fantaisie (*arbitraire*) et de la cruauté¹⁹. Qu'il s'agisse des activités de destruction (à l'exemple des guerres, des expéditions punitives, des massacres, voire des génocides), de la fureur dirigée contre l'indigène ou des manifestations de puissance à l'encontre de ce dernier pris comme objet, des activités purement sexuelles, voire sadiques (à l'instar de la torture)²⁰, la vie pulsionnelle du « commandement » est inséparable de la manière dont le potentat colonial se comprend comme potentat racial, c'est-à-dire en guerre contre d'autres « races »²¹.

Le potentat colonial se reproduit donc en blessant constamment l'humanité de l'assujetti, en multipliant les plaies sur le corps du colonisé et en s'attaquant à son cerveau : « Parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité, le colonialisme accule le peuple dominé à se poser constamment la question : "Qui suis-je en réalité ?" »²². Il suffit, dit Fanon, « d'étudier, d'apprécier le nombre et la profondeur des blessures faites à un colonisé pendant une seule journée passée au sein du régime colonial » pour comprendre l'ampleur des pathologies mentales produites par l'oppression²³. Le colonisé n'est pas le seul à souffrir de ces « pathologies ». Le colon n'y échappe guère. Chez l'un comme chez

l'autre, le symbole revêt désormais « toute l'efficacité et toute la signification du symbolisé »²⁴. Par ailleurs, « commander » requiert, par-dessus tout, de pouvoir imposer le silence à l'indigène. À plusieurs égards, la colonie est un endroit où il n'est pas permis au colonisé de parler pour soi. Cette dénégation de la parole n'est pas sans rapport avec le confinement du colonisé dans la sphère de l'apparition nue : en tant que chose vidée de toute teneur, et dont la vie, dépourvue de toute signification autre que celle que lui octroie le maître, ne vaut strictement que par son aptitude à la servitude et au travail forcé. Comme l'avait bien vu Fanon, le corps du colonisé doit devenir son tombeau. Le « commandement » ne cherche pas seulement à causer préjudice au nom de la « civilisation ». Commander doit aller de pair avec la volonté d'humilier l'indigène, de l'injurier, de le faire souffrir tout en prenant une certaine satisfaction à cette souffrance et à la pitié ou au dégoût qu'elle suscite éventuellement. Et si, finalement, il faut lui ôter la vie, sa mort doit advenir, autant que possible, au plus près de la boue, comme s'il fallait à tout prix l'obliger à croiser son trépas²⁵.

13. Cette impossibilité de la « communauté », Fanon l'exprime de la manière suivante : « Le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence ». Ou encore : « Pour le colonisé, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colon », in *Les damnés de la terre*, op. cit., ch. 1.

14. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 240. Lire également le chapitre 5, ainsi que *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1959, ch. 4.

15. J.-F. Bayart, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2005, p. 208 ; F. Vergès, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel, 2001.

16. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, 1952.

17. S. V. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford, Oxford University Press, 1997 ; T. L. Savitt, *Medicine and Slavery. The Diseases and Health Care of Blacks in Antebellum Virginia*, Urbana, University of Illinois Press, 2002.

18. M. Vaughan, *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*, Cambridge, Polity Press, 1990 ; N. R. Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999.

19. A. Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, ch. 4.

20. H. Alleg, *La Question*, Paris, Éditions de Minuit, 1958.

21. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit. Lire aussi O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005.

22. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 240.

23. *Idem*.

24. S. Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 251.

25. Voir, par exemple, le récit de l'assassinat du leader nationaliste camerounais Ruben Um Nyobè et de la profanation de son cadavre, in A. Mbembe, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1986, p. 13-17. Lire également L. De Witte, *L'assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala, 2000, p. 223-278.

Le potentat colonial s'efforce, d'autre part, de créer un monde propre sur les débris de celui qu'il a trouvé sur place. Il veut arranger le monde qu'il a trouvé suivant une logique à sa convenance. Il engage, dans cette œuvre, une énorme quantité d'affect et d'énergie²⁶. Qu'il s'agisse de modifier les systèmes agricoles, de traiter de l'argent et de la valeur, de transformer les modes d'habitation, d'habiller le colonisé, de lui apprendre à lire et à écrire ou de soigner l'indigène, bref de le transformer en nouveau « sujet moral », la colonie n'a pas honte de ses fantasmes et les dissimule à peine²⁷. C'est la raison pour laquelle l'acte de coloniser a quelque chose de dionysiaque – une grande effusion narcissique. Le mélange de volupté, de frénésie et de cruauté, d'ivresse et de rêve qui est l'une des dimensions structurelles de l'acte colonial ne se comprend qu'en rapport à cette forme d'enchantement qui est en même temps agitation et tumulte. Le monde colonial ne renferme-t-il pas, d'ailleurs, la plupart des caractéristiques que Nietzsche croit déceler dans la tragédie grecque : « Ce phénomène par lequel le plaisir s'éveille de la douleur même, et la jubilation arrache aux poitrines des accents de suppliciés », tandis qu'au « plus fort de la joie retentit le cri d'épouvante ou quelque plainte s'élève, éperdue de désir, sur une perte irréparable »²⁸. Si cette jubilation est le fait du conquérant, la « perte irréparable », c'est le sentiment, de la part du colonisé, de *dessaisissement de soi* – la perte du nom propre qui accompagne désormais tout souvenir de cet événement. C'est ce motif de la perte qui, dans les écritures africaines de soi, sert à justifier l'inscription de la colonie et la mémoire du même nom sous le signe politique de la dette et du devoir de réparation.

Parallèlement à cette *part maudite* qui prend son origine dans la terreur, la colonie est une prodigieuse machine productrice de désirs et de fantasmes. Elle met en circulation un ensemble de biens d'autant plus convoités par les colonisés qu'ils sont rares, font l'objet d'envie et agissent comme des opérateurs de différenciation (de prestige, de statut, de hiérarchie, voire de classe). Séduction, enchantement et stupéfaction constituent des ressources que le potentat gère et administre. L'administration de la terreur et la gestion de la séduction passent par une certaine modulation du vrai et du faux, par un certain rationnement des prébendes et gratifications, par la production de choses tantôt émouvantes, tantôt captivantes, toujours spectaculaires, que le colonisé, parce que stupéfait, oublie difficilement²⁹. De ce point de vue, la domination coloniale requiert un énorme investissement dans les cérémonies et la dépense émotionnelle. Cette économie émotionnelle doit toucher tout ce qui porte la marque de la vie, du travail, du langage, de la mort, de l'abondance et de la plénitude. Le *désir de richesse* en particulier doit se frayer un chemin dans le corps du colonisé tout entier et habiter dans tous les recoins de sa psyché. Le potentat cherche donc à pousser l'indigène sinon à renoncer aux choses et aux désirs

auxquels il est attaché, du moins à les compléter avec de nouvelles idoles, la loi de nouvelles marchandises, le prix de nouvelles valeurs, un nouvel ordre de vérité.

Le dispositif fantasmatique du potentat repose donc sur deux pivots. Le premier est le calcul des besoins. Le deuxième est structuré autour des flux du désir. Entre les deux se trouve la marchandise. Dans les deux cas, elle est soumise à un double usage symbolique et instrumental. Mais surtout, elle revêt, en colonie, le caractère d'un lieu imaginaire. Elle est un nœud absolument essentiel de toute opération coloniale, un miroir éclatant sur la surface duquel tout vient se refléter. Dans ce sens, la marchandise est, elle-même, un objet à la fois matériel, symbolique et psychique. Selon les contextes, elle joue des fonctions soit sédatives, soit « épileptiques ». Le potentat fait en effet miroiter au colonisé la possibilité d'une abondance sans limites d'objets et de biens. La pierre d'angle du dispositif fantasmatique du potentat, c'est l'idée qu'il n'y a *aucune limite à la richesse et à la propriété, et donc au désir*. « Petit secret » de la colonie, c'est cette idée d'un *imaginaire sans symbolique* qui explique le pouvoir d'enchantement du potentat colonial. Il n'est d'ailleurs pas exclu que le succès de cet « imaginaire sans symbolique » soit dû au fait que celui-ci trouve de profonds échos et des points d'ancrage dans l'histoire et les catégories symboliques autochtones.

L'on sait par exemple qu'au moment des premiers contacts entre les marchands européens et les sociétés atlantiques, le pouvoir des biens d'origine européenne à fixer et à structurer les flux du désir l'emportait largement – du moins chez les Africains – sur l'idée du profit en tant que tel. Le mystère qui entoure généralement la valeur des objets se manifestait alors dans la manière dont les Africains échangeaient, contre l'or et l'ivoire, des produits apparemment futiles et sans réelle valeur économique. Mais une fois intégrés dans les réseaux locaux de signification dans lesquels leurs porteurs les investissaient de pouvoirs étendus, ces objets de pacotille apparemment sans valeur économique acquéraient soudain une valeur sociale, symbolique – voire esthétique –

26. Lire, par exemple, P. J. de Arriaga, *The Extirpation of Idolatry in Peru*, Lexington, University of Kentucky Press, 1968.

27. Sur la colonisation en tant qu'expérience de subjectivation, lire J.-F. Bayart, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2005, p. 197-250. Lire également J. L. et J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2, Chicago, Chicago University Press, 1997, ch. 3-8 en particulier.

28. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 34.

29. F. Oyono, *Une vie de boy*, Paris, Julliard, 1960; Mongo Beti, *Perpétue et l'habitude du malheur*, Paris, Buchet-Chastel, 1974.

considérable. L'on sait, aussi, l'émerveillement que provoquèrent, chez les Africains, les armes européennes, la fascination que la technologie occidentale exerça sur leurs esprits (à commencer par les vaisseaux, mâts et voiles, les hublots de la coque, compas et cartes), ou encore la terreur que provoquèrent leurs instruments de surveillance. Le monde matériel et celui des objets avec lesquels ils rentrèrent en contact furent considérés comme des véhicules de causalité, à la manière des fétiches anciens. Que les objets d'importation eurent un tel effet sur l'imaginaire autochtone s'explique, en partie, par le fait que le culte des « fétiches » était, strictement parlant, un culte matérialiste. Qu'il s'agisse des objets religieux et sacrés, des objets érotiques et esthétiques, des objets de valeur commerciale, des objets techniques ou talismaniques – tout était susceptible de trouver une place dans l'économie de l'enchantement et des charmes. En prenant appui sur l'existence d'un culte des fétiches d'essence proprement matérialiste et cérémoniaire (amulettes, colliers, pendentifs, parures, charmes, ornements), l'idéologie mercantile se développa en tant que *pouvoir sur la vie* (nécromancie, invocation des esprits, sorcellerie) et figure de l'abondance. D'ailleurs, de nombreux voyageurs de l'époque n'hésitaient pas à affirmer que la religion du fétiche et l'ordre social autochtone reposaient entièrement sur des principes utilitaristes³⁰.

L'histoire et l'anthropologie de cet utilitarisme restent à faire. Un examen des systèmes locaux de pensée offre quelques indices. Ainsi en est-il des catégories de l'excès et du dédoublement, ou encore de l'existence de figures monstrueuses et de créatures ambivalentes qui, ayant assimilé les fétiches, se transforment en maîtres redoutables des forces de la nuit et de l'ombre et capables, de ce fait, de soulever le monde. C'est le cas des chefs qui, un jour buvant de la bière dans la calotte crânienne de l'un de leurs prédécesseurs, le lendemain sont symboliquement mis à mort par le truchement d'une victime humaine substitutive, lorsque, délivrés de toute attache clanique ils n'éprouvent pas le besoin d'affirmer leur puissance virile en ayant des relations sexuelles avec une sœur ou encore épousent une petite nièce dans leur propre groupe familial matrilineaire, voire se transforment tout simplement en léopard. Qu'il n'y ait guère de limite au désir s'explique également par la distribution des diverses catégories d'esprits répondant, chacun, à la logique de la juxtaposition, de la permutation et de la multiplicité. Il faut, dit Luc de Heusch, « réunir dans la même structure symbolique l'ensemble de ces caractéristiques plus ou moins développées selon les cas particuliers : l'inceste royal, l'anthropophagie, l'assimilation du roi à un sorcier, les interdits qui entourent sa personne, le régicide enfin », toutes choses qui « définissent une formidable puissance magique qui abolit la frontière entre la culture – dont le chef se sépare au moment de sa sacralisation – et la nature qu'il investit souverainement »³¹. Tel

est le cas des objets enchantés que l'on investit d'une puissance dangereuse et qui fonctionnent, ce faisant, sur le même registre que la part maudite de la royauté elle-même puisque leur secret est de participer à la « résurrection des choses ».

Par ailleurs, il y a une *part maudite* constitutive de l'histoire des rapports entre l'Afrique et la marchandise européenne. Cette histoire prend forme au moment de la traite des esclaves. En effet, on voit bien comment, à la faveur de la traite atlantique, le rapport des Africains à la marchandise se structura rapidement autour du triptyque désir de consommation/mort/génitalité. À plusieurs égards, l'économie politique de la traite des esclaves fut une économie foncièrement libidinale. Elle avait ceci de particulier que son centre de gravité, ou encore son moteur principal était d'abord le rapport entre le désir de consommation et la sexualité. En tant que course effrénée à la consommation des biens européens, elle revêtit, très tôt, les aspects d'une forme de « corruption » qui ne reculait pas devant la perspective de l'autodestruction. En fait, l'on peut dire de cette économie qu'elle fit de l'autodestruction (et donc du suicide) le signe ultime de la productivité. Quant à sa dimension génitale, elle doit être comprise comme désir de la dépense absolue et inconditionnelle. Durant l'époque de la traite des esclaves, la consommation des marchandises européennes en échange de la dépense absolue et inconditionnelle de leurs propres gens par les marchands africains d'esclaves devint le moyen par lequel ces derniers sublimaient culturellement leur « désir de mort », là où d'autres communautés humaines civilisaient ce même désir par la guerre au loin ou encore, comme dans la vieille Europe, par les arts, le culte du profit ou, plus généralement, la production économique³².

Les élites de l'époque entretenirent avec la marchandise une relation qui n'était pas seulement objectale, mais aussi socio-érotique (le calcul des jouissances). La jouissance, à cette époque, était alors l'équivalent de la « licence absolue » tandis qu'était considéré comme pouvoir tout ce qui s'incarnait, de préférence, dans une pratique de la transgression – mais une pratique qui se

30. W. Pietz, *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Kargo et L'Éclat, 2005, p. 105.

31. L. de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986, en particulier le chapitre sur le « roi sur la scène sacrificielle ». Voir aussi *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard, 2000.

32. Sur les modes de consommation à cette époque, lire D. Richardson, « Western African Consumption Patterns and their Influence in the Eighteenth-Century English Slave Trade », in H. A. Gemery et J. S. Hogendorn, (eds), *Uncommon Market : Essays in the economic History of the Atlantic Slave Trade*, New York, Academic Press, 1979, p. 303-30. Lire également J. C. Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.

voulait en même temps une esthétique. Quant à la domination, elle ne consistait pas tant à exploiter le travail de ceux que l'on s'était soumis qu'à transformer ces derniers en autant d'objets dans une économie générale de la dépense et des sensations dont la marchandise était la médiation. Consommer était, du coup, la marque d'un pouvoir qui ne cédait pas sur ses désirs, même si ceux-ci l'entraînaient dans une collision avec le maître absolu : la mort. La manifestation la plus expressive de cette ontologie de la consommation était la façon dont les « élites » de l'époque établissaient ou non une ligne de partage entre le monde des personnes humaines d'un côté et, de l'autre, l'univers des objets et des marchandises.

Les êtres humains, sujets du potentat ou captifs de guerre, pouvaient en effet être convertis en objets/marchandises que l'on vendait aux négriers européens. Leur « valeur » était mesurée à l'aune de la valeur des marchandises que le potentat acquérait en retour de la vente d'êtres humains. La conversion d'êtres humains en marchandises pouvait toucher y compris les membres de la famille proche ou étendue du potentat³³. Les objets reçus en échange étaient ensuite investis dans un double calcul : le calcul de la domination (dans la mesure où le commerce des esclaves servait à asseoir les bases du pouvoir politique) et le calcul des jouissances : fumer (tabac), se mirer (miroirs), boire (rhum et alcools), manger, se vêtir, copuler, amasser femmes, enfants et dépendants. Il y a donc, dans l'histoire africaine, une figure de la marchandise qui a pour signifiant central le « parent vendu ou mort »³⁴. Cette destructivité principielle, ce trou dans la structure du sujet, c'est ce qu'il faut entendre par « désir ».

Mais on l'oublie trop souvent : l'instinct de jouissance auquel étaient assujetties les élites africaines de l'époque s'adossait sur un ensemble de répertoires symboliques fortement ancrés dans les manières de penser, d'agir et de vivre des sociétés que ces élites dominaient. L'un des piliers de cette métaphysique de la vie était l'état communiel entre l'être humain d'un côté et, de l'autre, les objets, la nature et les forces invisibles. L'autre pilier était la croyance en une division du monde entre le visible et l'occulte³⁵. Cette division accordait la suprématie à l'univers invisible, origine secrète de toute souveraineté. Elle faisait de la personne humaine le jouet de réalités qui la dépassaient. Cette absence d'autonomie individuelle trouvait son expression dans une économie de la subordination dont les formes variaient sans cesse. Au moment de la traite atlantique, il s'agissait d'abord de l'assujettissement au présent. Dans la plupart des cas, temps et valeur étaient conçus comme contenus dans, et s'épuisant dans l'instant. Rien n'étant certain et tout étant possible, l'on prenait des risques avec les marchandises, le corps, le pouvoir et la vie. Aussi bien le temps lui-même que la mort se ramenaient à un immense jeu de hasard.

D'un côté s'imposa une conscience aigüe de la volatilité et de la frivolité de l'argent et de la fortune et, de l'autre, une conception instantanéiste du temps et de la valeur. Venait, ensuite, l'assujettissement des personnes aux fétiches ; ou encore celle des femmes aux hommes, des enfants aux parents, et, plus fondamentalement encore, de tous aux « ancêtres », et donc du pouvoir de la mort sur celui de la vie. Cette dernière était conduite à partir d'un postulat fusionnel qui touchait aussi bien le rapport aux choses qu'à la famille. Tout ceci explique, plus qu'on n'a voulu le croire, la forme que prirent les tyrannies africaines de l'époque ou encore les formes d'expression de la violence sociale – tangibilité, tactilité, palpabilité. Sur un autre plan, le rapport aux biens de consommation et aux biens de prestige (femmes, enfants et alliés y compris) se déclinait désormais sur le modèle de la pénétration de la marchandise dans l'âme du sujet et le rapport aux gens se ramenait à un bloc de dettes, comme dans le système des « ancêtres ». Tout, y compris la violence sociale, se formait dorénavant dans la relation créancier-débiteur.

Dans une large mesure, la colonisation ne fit que renforcer ces dispositifs. Une grande part de l'asservissement des Africains sous la colonisation passe par la médiation des biens. L'investissement libidinal dans les biens et les objets est d'autant plus aggravé que ceux-ci brillent par leur rareté. Mais comme à l'époque de la traite, le désir des biens est porté sinon par la mort, du moins par quelque figure de la servitude. Au même titre que la traite atlantique, la colonisation marque donc l'entrée des Africains dans une ère nouvelle caractérisée par la course effrénée au désir et à la jouissance – désir sans responsabilité et jouissance comme mentalité³⁶. Ici, la matière première de la jouissance est le plaisir des sens. La traite des esclaves en particulier constitue un moment d'extrême exubérance au cours duquel l'équivalence entre les objets et les êtres humains est totale. Les uns et les autres sont réduits à l'état de signe. Le rapport aux objets est celui de la consommation immédiate, du plaisir brut. Le colonisé, tout comme avant lui le commerçant d'esclaves, est

33. P. E. Lovejoy et D. Richardson, « Trust, pawnship, and Atlantic history: The institutional foundations of the Old Calabar slave trade », *The American Historical Review*, vol. 104, n° 2, 1999, p. 333-355.

34. J. C. Miller, *Way of Death...*, *op. cit.*

35. Sur les formes contemporaines de ces imaginaires, lire P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1997 ; M. Ferme, *The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*, Berkeley, University of California Press, 2001.

36. J. C. Miller, *Way of Death...*, *op. cit.*

fasciné et capturé par l'idole derrière le miroir, le visible de l'image spéculaire que sont les tissus et les pagnes, le rhum, les fusils et la quincaillerie, les routes, les monuments, le chemin de fer, le pont et les hôpitaux.

Mais pour acquérir ces biens nouveaux, il doit se placer dans une position d'entière servitude à l'égard du potentat et s'inscrire dans une relation de dette – la dette de dépendance à l'égard de son maître. Il doit également s'astreindre à une pédagogie supposée, lui inculquer les passions de la vénalité, de la vanité et de la cupidité. Pulsions d'inclination autant que pulsions délibérément cultivées, vanité, vénalité et cupidité constituent les trois manifestations privilégiées de cette position de servitude à l'égard du maître et du culte du potentat. Un long détour est donc toujours nécessaire pour jouir de ces biens nouveaux ou encore de la promesse de citoyenneté, et la possibilité d'une satisfaction effective des nouveaux désirs est sans cesse ajournée. C'est la raison pour laquelle la colonie recèle toujours une dimension névrotique et une dimension ludique, des traits du hasard, une radicale ambivalence dont maints analystes ont souvent sous-estimé l'importance. Ne fait-elle pas naître chez le colonisé un monde de rêves qui, très vite, peut se transformer en cauchemar ? Cette dialectique du songe qui, à tout moment, peut virer au cauchemar est l'une des forces motrices du potentat, mais aussi son talon d'Achille. À plusieurs égards, les nationalismes africains sont le produit du conflit entre ces rêves et la frustration née de l'impossibilité de les satisfaire réellement.

S'il est un petit secret de la colonie, c'est donc bel et bien *l'assujettissement de l'indigène par son désir*. Sur la scène coloniale, c'est cet assujettissement par le désir qui, finalement, entraîne le colonisé « hors de soi », leurré par la vaine chimère de l'image et du sortilège. En se laissant entraîner, le colonisé pénètre dans un autre être et vit désormais son travail, son langage et sa vie comme autant de processus d'ensorcellement et de travestissement. C'est à cause de cette expérience d'ensorcellement et d'« étrangement » (*estrangement*) que la rencontre coloniale fut à l'origine d'un foisonnement de fantasmes. Elle mit en branle des désirs que colons et colonisés, parfois, durent se cacher à eux-mêmes et qui, justement, pour cette raison, furent refoulés et poussés dans l'inconscient. Compte tenu de tout ce qui précède, la mémoire de la colonie dans le texte africain prend, nécessairement, deux formes. La première consiste à inscrire la colonie dans une mythologie de l'endettement en faisant valoir les pertes qu'aurait subies l'Afrique au détour de cette rencontre. Cette dette aurait, elle-même, une double dimension. D'une part, elle serait une dette de procréation (développement); d'autre part, une dette d'hospitalité (immigration). Dans les deux cas, le discours de la perte et de la dette a pour but de produire des effets de culpabilité. Le monde africain issu de la colonie

serait un monde de la perte – perte occasionnée par un crime. Le responsable du crime serait non seulement en situation de culpabilité, mais aussi en dette à l'égard de ceux dont il aurait violé les droits naturels.

La mémoire de la colonie prend, d'autre part, les allures d'un *travail psychique* dont le but final est la cure. Admettons que la cure consiste, de manière générale, à faire remonter à la conscience deux types de secrets qu'évoque Freud dans son *Inquiétante étrangeté* : ceux que l'on connaît et que l'on s'efforce de cacher, et ceux que l'on ne connaît pas parce qu'ils ne se présentent pas directement à la conscience. Dans le (con)texte africain, ces deux types de secrets ne font qu'un, en réalité. L'aveu que le texte africain refuse de faire, c'est que l'énigme du manque au creux du désir est la raison principale de la perte du nom propre. C'est cet énigme qui explique la « béance du vide » (Lacan) dont traitent les écritures africaines de soi. C'est lui qui notifie et ratifie la perte. Dans ces conditions, une pratique authentique de la cure consisterait, pour les Africains, à se libérer de ce petit secret en reconnaissant une fois pour toutes « l'autre en soi » et en assumant ce « détour par l'altérité » comme fondement d'un nouveau savoir sur soi – un savoir nécessairement divisé, *un savoir de l'écart et de sa représentation*. Que dans les procédures de constitution du sujet, un poids psychique si énorme continue d'être attribué à la colonie est, strictement parlant, une conséquence de la résistance à l'aveu : l'assujettissement des Africains au désir ; le fait qu'ils se soient laissés avoir, laissés séduire et tromper par cette « grosse ficelle de la machinerie imaginaire³⁷ » que fut la marchandise.

LE CRÂNE DU MORT ET L'AFFAIRE DU NOM PROPRE

Je viens de faire valoir que les Africains se souviennent du potentat colonial comme d'une détresse originelle et qu'en même temps, ils refusent d'avouer la part d'investissements inconscients dans la colonie en tant que machine de production du désir. Tout cela s'explique sans doute par la manière dont ils opèrent la critique du temps.

Qu'en Afrique les langages du souvenir dépendent, en très grande partie, de la critique que l'on fait du temps est une évidence que le texte littéraire se fait fort de démontrer. Tout, dans le roman africain, indique qu'ici, le temps n'est pas un processus que l'on pourrait se borner à enregistrer sous la forme, par exemple, d'une « succession de maintenant ». En d'autres termes, il n'y a

37. L'expression est de G. Guillerault, *Le miroir et la psyché*, Paris, Gallimard, 2003, p. 142.

pas de temps en soi. Le temps naît du rapport contingent, ambigu et contradictoire que nous entretenons avec les choses, avec le monde, voire avec le corps et ses doubles. Comme l'indique par ailleurs Merleau-Ponty, le temps (mais on peut en dire autant du souvenir) naît d'un certain regard que je pose sur moi, sur autrui, sur le monde et sur l'invisible. Il surgit d'une certaine *présence* à toutes ces réalités prises ensemble.

S'il est une autre chose que montre clairement le roman africain, c'est bien que le temps a toujours un rapport avec ses doubles. Participer du temps, c'est toujours, en partie, ne plus savoir à quoi s'en tenir quant au moi propre. C'est faire l'expérience du « dédoublement du moi, [de la] division du moi, [de la] permutation du moi »³⁸. Aussi bien chez Amos Tutuola, Sony Labou Tansi, que chez Dambudzo Marechera, Yvonne Vera ou encore Yambo Ouologuem, l'expérience du temps se fait à travers l'écoute des sensations (le voir, l'entendre, le toucher, le sentir, le goûter). La mémoire et le souvenir mettent en effet en jeu toute une structure d'organes, tout un système nerveux, toute une économie des émotions au centre desquelles se trouvent nécessairement le corps et tout ce qui l'excède. Le roman montre également comment le souvenir peut s'effectuer par la danse et la musique, ou encore par le jeu des masques, la transe et la possession³⁹. Il n'y a donc pas de mémoire qui, à un moment donné, ne trouve son expression dans l'univers du sensible, de l'imagination et de la multiplicité. Ainsi, dans plusieurs pays africains confrontés au drame de la guerre, le souvenir de la mort est directement écrit sur le corps blessé ou mutilé du survivant, et c'est à partir de ce corps et de ses infirmités qu'on refait mémoire de l'événement. C'est donc en couplant l'imagination et la mémoire que l'on enrichit précisément notre connaissance, et de sa sémantique, et de sa pragmatique.

Ceci dit, la critique du temps telle qu'elle se déroule dans la fiction africaine contemporaine nous apprend également que le temps est toujours aléatoire et provisoire. Il change indéfiniment et ses formes sont toujours incertaines⁴⁰. Il représente, par conséquent, toujours une région hétérogène, irrégulière et fragmentée de l'expérience humaine. Ceci étant, le rapport du sujet au temps est un rapport qui vise toujours sinon à esquiver et le passé et le futur, du moins à les racheter et à les subsumer⁴¹. Ceci ne signifie pourtant pas que la distinction entre l'avant et l'après, le passé et le futur, n'existe point. Le présent, en tant que présent, tire à la fois dans le sens du passé et dans celui du futur ou, plus radicalement, cherche à les abolir. D'où, dans l'écriture romanesque, la prédominance d'un temps que l'on pourrait appeler paradoxal parce qu'il n'est jamais pleinement un temps présent sans pour autant être totalement coupé du passé et du futur⁴². C'est un temps aux durées différentielles, dont les deux lois sont la loi du décalage et celle de la simultanéité (co-occurrence).

C'est donc toujours au pluriel que le roman africain parle du temps ou de ses flux. L'écriture romanesque est donc préoccupée de décrire les processus de transmutation du temps, voire d'empilement des temps⁴³.

Par ailleurs, mémoire et souvenir n'ont de sens que par rapport à l'idée selon laquelle le temps est, en réalité, une sorte d'*anti-chambre du réel et de la mort*⁴⁴. Dans cet anti-chambre gisent des choses inédites, inattendues ou, de manière plus radicale encore, des « possibilités cachées », toutes sortes de potentialités à la fois créatrices et destructives, un monde invisible et caché, qui constitue la véritable face du réel et sans lequel il ne peut y avoir rédemption de ce même réel⁴⁵. C'est le long de cette surface que s'opère le passage du réel au fantasmatique, de l'envers à l'endroit, la conversion de l'un en l'autre⁴⁶. Dans ces conditions, se souvenir, c'est avant tout distribuer la différence et produire le dédoublement précisément parce qu'existe toujours un *décalage* essentiel entre les différentes unités du temps dans leur rapport à l'événement⁴⁷.

En retour, l'événement ne survient pas simplement. Encore faut-il pouvoir le déchiffrer et l'exprimer – d'où l'importance des procédés divinatoires⁴⁸. Mais comment exprimer un « événement » sinon, de manière générale, par une association de mots et d'images, certains mots servant carrément de formes vides que l'on remplit avec des images, et d'autres ne devant leur existence qu'à condition de servir de véhicule à des signes auxquels ils ne se réduisent pourtant guère ? Le souvenir n'existe donc qu'au point de rencontre entre un événement, des mots, des signes et des images. Cette rencontre peut ensuite déboucher sur des rituels. Cette quasi-indissociabilité des mots, des signes et des images ne permet pas seulement d'exprimer l'événement, mais

38. S. Freud, *L'inquiétante étrangeté*, p. 236.

39. Parmi les autres vecteurs de la mémoire, C. Coquery-Vidrovitch inclue les bois sacrés, les tombeaux de saints musulmans, les mosquées, voire certains masques et danses. Voir « Lieux de mémoire et occidentalisation », in *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, p. 378-9.

40. Lire F. de Boeck et M.-F. Plissart, *Kinshasa : Tales of the Invisible City*, Gand, Tervuren, Ludion, RMCA, 2005.

41. S. Tchak, *Place des fêtes*, Paris, Le Seuil, 2001.

42. A. Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Le Seuil, 1998.

43. A. Tutuola, *L'ivrogne dans la brousse*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2003.

44. Lire notamment S. Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Le Seuil, 1981 ; *Les yeux du volcan*, Paris, Le Seuil, 1988 ; ou encore *L'État honteux*, Paris, Le Seuil, 1981 et *Le commencement des douleurs*, Paris, Le Seuil, 1997.

45. M. Couto, *Les baleines de Quissico*, Paris, Albin Michel, 1996.

46. S. Labou Tansi, *L'anté-peuple*, Paris, Le Seuil, 1983.

47. A. Tutuola, *L'ivrogne dans la brousse*, op. cit.

48. A. Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Le Seuil, 2000.

plus radicalement, de le manifester, comme dans une épiphanie⁴⁹. Dans les procédures du souvenir en tant que pratique de la cure, les images peuvent varier, être substituées les unes aux autres. Dans ce processus, un rapport extrêmement complexe est établi entre le sens/la signification et la désignation, ou encore ce que je viens d'appeler la manifestation.

Quant au sujet qui se souvient, il est par principe un sujet contesté. Cette contestation résulte d'un événement inaugural, la perte du nom propre. Cette perte est rendue d'autant plus traumatique qu'elle s'accompagne d'une profonde instabilité du savoir, d'une destruction du sens commun, d'une incertitude radicale quant au moi, au temps, au monde, au langage. Cet état d'incertitude radicale – imprévisibilité – constitue la structure objective de l'événement lui-même, mais aussi de la narration, du récit que l'on en fait. Il rend impossible toute entreprise d'assignation d'identités fixes. C'est en partie ce qui explique le rapport très étroit que le roman africain établit entre la perte du nom propre (destruction de la mesure) et le devenir fou, c'est-à-dire l'ouverture à une vie convulsive, voire au suicide⁵⁰.

Dans ce contexte, se souvenir consiste chaque fois à opérer un dépassement des limites de ce qui est exprimable au sein d'un langage⁵¹. D'où le recours à plusieurs langages simultanés du temps, voire du corps – dans la mesure où, comme c'est par exemple le cas chez Tutuola, chaque corps pénètre toujours un autre et coexiste avec lui sinon dans toutes ses parties, du moins en ses parties essentielles⁵². L'on est donc face à une manière du souvenir qui se déploie sous la forme du bégaiement lorsqu'il s'agit de dire qui l'on est ou ce qui s'est passé. Le même type de procédé est de mise lorsqu'il s'agit de se souvenir du potentat postcolonial, splendide manifestation d'un temps sans passé ni futur, ou encore d'un passé déchu, que l'on n'a cessé de vouloir ressusciter, mais dont le sens n'apparaît que dans la fêlure et la dissipation⁵³. Dans *La Polka*, la conscience du temps passe par un gigantesque tremblement du corps qui n'est pas sans lien avec la réalité de la mort ou encore de la disparition – la question du sépulcre. Le problème, d'après le romancier, est que la mort n'est pas nécessairement productrice de souvenir. Et d'ailleurs, « ces semblants de morts que nous avons, comment serviraient-ils à fabriquer du souvenir ? À chaque disparition se rétrécit la mémoire des noms, comme si toutes ces vies étaient des affaires classées ». Dès lors, « le masque d'ébahissement, c'est quand tout se rétracte et qu'il ne reste plus que la rumination d'une ultime image qui cherche sa place entre avant et après »⁵⁴. Il se peut également que le temps se fasse rebelle : il refuse de s'épuiser et se met à piéger les gens.

C'est précisément cette fonction de piège que jouent les statues, effigies et monuments coloniaux. Au-delà de leurs variétés, ils renvoient à trois noms.

Et d'abord ce sont, à proprement parler, des objets. Ils sont faits de toutes sortes de matériaux : marbre, granit, bronze, acier et ainsi de suite. En tant qu'objets, ils constituent des blocs inertes, dressés là, apparemment muets. Ensuite, ce sont des objets qui, pour la plupart, présentent la forme d'un corps humain ou d'une bête (cas du cheval qui porte un conquérant). Ils représentent des morts. En eux, le mort devient un objet, une chose ouvragée. Enfin, ces morts ont été, à un moment donné de leur vie, des sujets. C'est cette qualité de sujet que cherchent à préserver les statues qui les représentent. Il n'y a guère de statue sans cette fusion de l'objectalité, de la subjectivité et de la mortalité. Par ailleurs, il n'y a guère de statue qui ne soit une manière de remontée du temps. Les statues et effigies coloniales témoignent, presque sans exception, de cette généalogie muette au sein de laquelle le sujet devance la mort qui, à son tour, devance l'objet lui-même supposé tenir le lieu du sujet et du mort à la fois.

À côté des statues proprement dites existent d'autres objets, monuments et infrastructures : les gares de chemin de fer, les palais de gouverneurs coloniaux, les ponts, les camps militaires et forteresses. Dans l'empire colonial français, la plupart de ces ouvrages datent du XX^e siècle, voire de l'époque de l'après-guerre. Sur un plan purement esthétique, il s'agit d'une époque au cours de laquelle, par-delà les apparences de la sécularisation, la mission de l'art est encore conçue sur un mode para-religieux. L'art doit, pense-t-on, guérir l'Occident de sa mémoire malheureuse et de ses nouvelles peurs⁵⁵. Il participe, ce faisant, d'un récit héroïque. Il doit à cet effet convoquer les puissances endormies tout en reconduisant, à sa façon, une manière de fête et de spectacle. En colonie, cette fête prend un tour sauvage. Les ouvrages et autres infrastructures (palais, musées, ponts, monuments et autres) ne font pas seulement partie des nouveaux fétiches. Pour qu'ils voient le jour, souvent des sépultures doivent être profanées. Des crânes de rois morts doivent apparaître

49. S. Labou Tansi, *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*, Paris, Le Seuil, 1985.

50. C. H. Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

51. Lire, à titre d'exemple, Y. Vera, *Papillon brûle*, Paris, Fayard, 2002. Ou encore S. Labou Tansi, *Le commencement des douleurs*, Paris, Le Seuil, 1995 ; *L'autre monde. Écrits inédits*, Paris, Éditions Revue Noire, 1997.

52. A. Mbembe, « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola », *Cahiers d'études africaines*, vol. 43, n° 172, 2003.

53. A. Mabanckou, *Verre cassé*, Paris, Le Seuil, 2005.

54. K. Efoui, *La Polka*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 64-65.

55. L. Bertrand Dorléac, *L'ordre sauvage. Violence, dépense et sacré dans l'art des années 1950-1960*, Paris, Gallimard, 2004.

au grand jour, et leurs cercueils démontés. On doit procéder à l'enlèvement de tous les objets qui accompagnaient les corps (bijoux, piastres, chaînes, et ainsi de suite) avant que les musées puissent finalement accueillir les objets funéraires arrachés aux sépultures⁵⁶. Le retournement des morts a pour fonction d'induire les colonisés dans la transe, obligés qu'ils sont, désormais, de célébrer un « sacrifice sans dieux ni ancêtres ». L'économie symbolique de la colonie devient, dans ce contexte, une grande économie du don sans retour. Autour de ces ouvrages et infrastructures a lieu une sorte d'échange qui relève de la perte somptuaire. Des objets considérés comme non échangeables (ponts, musées, palais, infrastructures) sont cédés aux indigènes par une autorité brutale au cours d'une fête sauvage où le corps et la matière s'entrelacent.

Il importe donc, s'agissant des multiples significations des statues et monuments coloniaux qui occupent encore les devants des places publiques africaines longtemps après la proclamation des indépendances, de les rapporter à une manière du pouvoir et de la domination. Ces *restes* du potentat sont les signes de la lutte physique et symbolique que cette forme de pouvoir a été obligée de mener contre le colonisé. L'on sait que pour être durable, toute domination doit s'inscrire non seulement sur les corps de ses sujets, mais aussi laisser des marques sur l'espace qu'ils habitent et des traces indélébiles dans leur imaginaire. Elle doit envelopper l'assujetti et le maintenir dans un état plus ou moins permanent de transe, d'intoxication et de convulsion – incapable de réfléchir pour soi, en toute clarté. C'est seulement ainsi qu'elle peut l'amener à penser, à agir et à se conduire comme s'il était irrévocablement pris dans les rets d'un insondable sortilège. La sujétion doit également être inscrite dans la routine de la vie de tous les jours et dans les structures de l'inconscient. Le potentat doit habiter le sujet de manière telle que ce dernier ne puisse désormais exercer sa faculté de voir, d'entendre, de sentir, de toucher, de bouger, de parler, de se déplacer, d'imaginer, voire ne puisse plus rêver qu'en référence au signifiant maître qui, désormais, le surplombe et l'oblige à bégayer et à tituber⁵⁷.

Le potentat colonial ne dérogea guère à cette règle. À toutes les étapes de sa vie de tous les jours, le colonisé fut astreint à une série de rituels de la soumission les uns toujours plus prosaïques que les autres. Il pouvait, par exemple, lui être demandé de tressaillir, de crier et de trembler, de se prosterner en frémissant dans la poussière, d'aller de lieu en lieu, chantant, dansant et vivant sa domination comme une providentielle nécessité. C'était par exemple le cas lors de l'inauguration des divers monuments, du dévoilement des plaques commémoratives, en cas d'anniversaires et autres fêtes communes aux colonisateurs et aux colonisés⁵⁸. La conscience négative (cette conscience de n'être rien sans son maître, de tout devoir à son maître pris, à l'occasion, pour

un parent) devait pouvoir gouverner tous les moments de sa vie et vider celle-ci de toute manifestation de la libre volonté⁵⁹. L'on comprend que dans ce contexte, les statues et monuments coloniaux n'étaient pas d'abord des artefacts esthétiques destinés à l'embellissement des villes ou du cadre de vie en général. Il s'agissait, de bout en bout, de manifestations de l'arbitraire absolu, dont les prémisses se trouvent déjà dans la manière dont sont menées les guerres de conquête, les guerres de « pacification » ou encore la manière de contrer les soulèvements armés⁶⁰. Puissances de travestissement, ils étaient l'extension sculpturale d'une forme de terreur raciale⁶¹. En même temps, ils étaient l'expression spectaculaire du pouvoir de destruction et d'escamotage qui, du début jusqu'à la fin, anima le projet colonial.

Mais surtout il n'y a pas de domination sans une manière de *culte des esprits* – dans ce cas l'esprit-chien, l'esprit-porc, l'esprit-canaille si caractéristique de tout impérialisme, hier comme aujourd'hui. À son tour, le culte des esprits nécessite, de bout en bout, une manière d'évocation des morts – une nécromancie et une géomancie. De ce point de vue, les statues et monuments coloniaux appartiennent bel et bien à ce double univers de la nécromancie et de la géomancie. Ils constituent, à proprement parler, des emphases caricaturales de cet esprit-chien, de cet esprit-porc, de cet esprit-canaille qui anima le racisme colonial et le pouvoir du même nom – comme, du reste, tout ce qui vient après : la *postcolonie*. Ils constituent l'ombre ou le graphe qui découpe son profil dans un espace (l'espace africain) que l'on ne se priva jamais de violer et de mépriser.

56. D. Nativel et F. Raison-Jourde, « Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice à Madagascar », in J.-P. Chrétien et J.-L. Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, p. 173-195. Dans la même collection, lire également O. Goerg, « Le site du Palais du gouverneur à Conakry. Pouvoirs, symboles et mutations de sens », p. 389-404.

57. A. Mbembe, « La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n°141-142, 1996.

58. O. Goerg (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala, 1999, p. 201-207.

59. A. Mbembe, *La naissance du maquis dans le Sud Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996.

60. R. Pélissier, *Les guerres grises. Résistance et révoltes en Angola, 1845-1941*, Montamets, Pélissier, 1978 ; *La colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola, 1926-1961*, Montamets, Pélissier, 1979 ; *Les campagnes coloniales du Portugal, 1844-1941*, Paris, Pygmalion, 2004 ; D. Anderson, *Histoires of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of the Empire*, New York, Norton, 2005.

61. Pour une théorisation de cette terreur, lire A. de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988.

Car, à voir ces visages de « la mort sans résurrection », il est facile de comprendre ce que fut le potentat colonial – un pouvoir typiquement *funéraire* tant il avait tendance à réifier la mort des colonisés et à dénier à leur vie toute espèce de valeur⁶². La plupart de ces statues représentent en effet d'anciens morts des guerres de conquête, d'occupation et de « pacification » – des morts funestes, élevés par de vaines croyances païennes au rang de divinités tutélaires. La présence de ces morts funestes dans l'espace public a pour but de faire en sorte que le principe du meurtre et de cruauté qu'ils ont personnifié continue de hanter la mémoire des ex-colonisés, de saturer leur imaginaire et leurs espaces de vie, provoquant ainsi en eux une étrange éclipse de la conscience et les empêchant, *ipso facto*, de penser en toute clarté. Le rôle des statues et monuments coloniaux est donc de faire re-surgir sur la scène du présent des morts qui, de leur vivant, ont tourmenté, souvent par le glaive, l'existence des Africains. Ces statues fonctionnent à la manière de rites d'évocation de défunts aux yeux desquels l'humanité africaine comptait pour rien – raison pour laquelle ils n'avaient aucun scrupule à verser, pour un rien, leur sang.

S'il est vrai, comme le suggère Hegel, que chaque statue est habitée par un dieu⁶³, quelle divinité célèbrent donc les statues coloniales en Afrique sinon le principe selon lequel faire la guerre aux « races inférieures » était nécessaire à l'avancée de la « civilisation » ? Au lieu de se dépouiller de la figure animale, les figures humaines qu'elles représentent cherchent en effet à héberger ce qui tarde à mourir. Que tant de ces monuments soient consacrés à la gloire des soldats et des militaires indique à quel niveau de profondeur gît, dans l'inconscient colonial, l'accoutumance au massacre. Tout y est donc, dans ces monuments de la mort : la célébration d'un nationalisme étranger guerrier et conquérant ; celle des valeurs conservatrices héritées des contre-Lumières et qui trouvent un terrain d'expérimentation privilégié dans les colonies avant de reflourir dans le nazisme, le fascisme et le communisme ; celle des idéologies inégalitaires nées avec le darwinisme social ; celle de la mort réifiée qui accompagna tout le reste.

Que beaucoup de ces masques de terreur maquillés en visages humains continuent de trôner au centre des villes africaines, parfois même sur la Place de l'Indépendance, si longtemps après l'émancipation et alors même que de nombreux vaincus de l'histoire africaine n'ont bénéficié d'aucune sépulture digne de ce nom témoigne de la puissance du secret que j'ai évoqué plus haut. Car, en réalité, rien n'a été simple ni univoque dans l'attitude des nationalismes africains postcoloniaux à l'égard des reliques du colonialisme. De nombreux mythes coloniaux ont été repris et ont été intériorisés dans des cultes et des rituels apparemment autochtones. Trois types de réponses ont vu le jour.

Et d'abord, dans la foulée des conflits liés à la décolonisation ou encore à la faveur des bouleversements politiques dont ils ont fait l'expérience dans les années soixante-dix et quatre-vingt notamment, un certain nombre de pays ont cherché à se libérer des symboles de la domination européenne et à imaginer d'autres modes d'organisation de leur espace public. Pour bien marquer leur nouveau statut au sein de l'humanité, ils ont commencé par l'abandon des noms mêmes qui leur furent affublés au moment de la conquête et de l'occupation – noms d'hommes, noms d'espaces, mais aussi noms de rues et de monuments.

L'idée était qu'en commençant par le nom, ils redevenaient non seulement propriétaires d'eux-mêmes, mais aussi propriétaires d'un monde dont ils avaient été expropriés. Au passage, ils renouaient les lignes de continuité avec une histoire longue que la parenthèse coloniale avait interrompue. En octroyant à l'ancienne entité coloniale de la Gold Coast le nouveau nom de Ghana (ancien empire ouest-africain) ou encore en passant de la Rhodésie au Zimbabwe, voire de la Haute Volta au Burkina Faso, le nationalisme africain cherche, avant tout, à reconquérir des droits sur lui-même et sur le monde et, au passage, à précipiter l'avènement du « dieu » caché en nous. Mais l'on sait également que ce souci du « nom propre » n'est pas allé sans ambiguïté. Pour des raisons plus ou moins apparentes, le Dahomey (nom d'un ancien royaume esclavagiste de la côte ouest-africaine), par exemple, est devenu le Bénin. D'autres pays ont cherché à redessiner leurs paysages urbains en rebaptisant certaines de leurs villes. Salisbury est devenu Harare au Zimbabwe. Maputo s'est substitué à Lourenço Marques au Mozambique. Léopoldville est devenu Kinshasa. De Fort Lamy, l'on est passé à N'Djamena, tandis que Fort Fourreau est devenu Kousséri, et ainsi de suite. De manière générale cependant, l'on a conservé les grands repères architecturaux de la période coloniale. Ainsi, l'on peut se promener aujourd'hui sur l'avenue Lumumba à Maputo tout en admirant, dans le même geste, les bâtiments en bordure de l'avenue qui constituent la parfaite expression de l'Art Déco transplanté dans sa colonie par le Portugal. La cathédrale catholique est, quant à elle, l'indice même d'une acculturation religieuse qui n'a guère empêché l'émergence d'un syncrétisme culturel des plus marqués. Ainsi, à Maputo par exemple, Karl Marx, Mao Tse Tung, Lénine cohabitent avec Nyerere, Nkrumah, et d'autres prophètes de la libération noire. Si la révocation des signes coloniaux a bel et bien eu lieu, celle-ci a donc toujours été sélective.

62. N. Hussain, *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003 ; Sidi Mohammed Barkat, *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Paris, Éditions d'Amsterdam, 2005.

63. G. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1991.

C'est dans l'ex-Congo Belge que l'enchâssement des formes coloniales et nationalistes a atteint le plus haut degré d'ambiguïté. Ici, le « *nativisme* » s'est substitué à la logique raciste tout en récupérant, au passage, les idiomes principaux du discours colonial et en les ordonnant à la même économie symbolique : celle de l'adoration mortifère du potentat – mais cette fois, du potentat postcolonial. D'abord, sous prétexte d'authenticité, le pays a été affublé d'un nouveau nom, le Zaïre. Paradoxalement, les origines de ce nom sont à chercher, non dans quelque tradition ancestrale, mais dans la présence portugaise dans la région. Ensuite, pour pénétrer l'univers onirique de ses sujets afin de mieux les tourmenter, le potentat postcolonial a décidé qu'il devait, tout comme le *Bula Matari*⁶⁴ qui l'avait précédé, être pétri et sculpté. Le culte laïc voué à l'autocrate n'a pas seulement pris la forme d'énormes statues, puissances grotesques dans un métal de cruauté. Il s'est aussi traduit par la mise en place de toute une économie émotionnelle, mélange de séduction et de terreur, modulant à volonté le viril et l'amorphe, le vrai et le faux, utilisant l'œil et l'oreille à la manière d'orifices dont la fonction est d'ouvrir, de manière viscérale, le corps tout entier au discours d'un « potentat africain » lui aussi habité, comme le potentat colonial, par l'esprit-chien, l'esprit-porc et l'esprit-canaille.

Une autre configuration, mélange d'innovations et d'inertie, est l'Afrique du Sud, pays où a sévi, jusque très récemment, le dernier racisme d'État au monde, après la Seconde Guerre mondiale. Depuis la fin de la suprématie blanche en 1994, les noms officiels des rivières, des montagnes, des vallées, des bourgades et des grandes métropoles ont peu changé. Il en est de même des places publiques, des boulevards et des avenues. Aujourd'hui, l'on peut encore remonter l'avenue Verwoerd (l'architecte de l'apartheid) pour rejoindre son bureau, aller dîner dans un restaurant situé le long du boulevard John Vorster, rouler le long de l'avenue Louis Botha, se rendre à la messe dans une église située à l'angle de deux rues portant, chacune, le nom de quelque lugubre personnage des années de fer du régime raciste. Montés sur de grands chevaux, l'armée sinistre et rougeoyante des Pretorius, Kruger, Cecil Rhodes, Lord Kitchener, Malan et autres dispose toujours de statues sur les grandes places des grandes villes. Des universités, voire de petites bourgades portent leurs noms. Sur l'une des collines de Pretoria, capitale du pays, trône toujours le Voortrekker Monument, sorte de cénotaphe aussi baroque que grandiose érigé à la gloire du tribalisme Boer et célébrant le mariage de la Bible et du racisme⁶⁵.

De fait, il n'y a pas un seul petit aventurier blanc, creuseur d'or ou de diamants, pirate, tortionnaire, chasseur, ex-préposé à l'administration bantoue, ex-régisseur de prison, qui ne dispose d'une ruelle à en son nom dans l'une ou l'autre des nombreuses bourgades du pays. Tous ces esprits vraiment

infâmes et fangeux, habitués de leur vivant à toujours pencher vers ce qui est bas et abject (le racisme), aujourd'hui traînent dans tout le pays et jonchent sa surface, à la manière des âmes errantes et des ombres décevantes que l'histoire a pourtant rejeté. Ils ont tous laissé des traces ici, tantôt sur les corps des Africains qu'ils ont visité de brûlures et de flagellations (un oeil arraché par-ci, une jambe cassée par-là, au gré des mutilations, des répressions, des incarcérations, des tortures et des massacres), tantôt dans la mémoire des veuves et des orphelins qui ont survécu à tant de violence et de brutalité. La toponymie est telle qu'à se fier aux noms des villes et de nombreuses bourgades, des fleuves et rivières, des lacs, des parcs et des montagnes, l'on se croirait quelque part, dans quelque contrée inconnue de la Hollande, de l'Angleterre ou de l'Allemagne profonde plutôt qu'en Afrique. Pis, de nombreux autres noms constituent, littéralement, autant d'injures contre les habitants originaires du pays (Boesman-cesi, Hottentot-cela, Kaffir-et-autres)⁶⁶. La longue humiliation des Noirs et leur invisibilité sont encore écrites en lettres d'or sur toute la surface du territoire, quand elle ne se donne pas à voir dans certains musées.

Paradoxalement, le maintien de ces vieux repères coloniaux ne signifie pas absence de transformation du paysage symbolique sud-africain. En fait, le maintien de ces noms coloniaux est allé de pair avec l'une des expériences contemporaines les plus frappantes de travail sur la mémoire et la réconciliation⁶⁷. De tous les pays africains, l'Afrique du Sud est en effet celui où la réflexion la plus systématique sur les rapports entre mémoire et oubli ; vérité, réconciliation avec le passé et réparation a été la plus poussée. L'idée, ici, est non pas de détruire nécessairement les monuments dont la fonction, autrefois, était de diminuer l'humanité des autres, mais d'assumer le passé comme une base pour créer un futur nouveau et différent. Ceci suppose que les bourreaux qui, dans le passé, furent aveugles à la terrible souffrance qu'ils infligèrent à leurs victimes s'engagent aujourd'hui à dire la vérité au sujet de ce qui s'est passé – et donc à renoncer explicitement à la dissimulation, au refoulement ou au déni en contrepartie du pardon. D'autre part, ceci suppose de la part des

64. Ce surnom, qui signifie littéralement « casseur de pierres », fut celui de l'explorateur Stanley avant de désigner l'État colonial.

65. Sur les transformations récentes et leurs ambiguïtés, lire A. E. Coombes, *Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa. History After Apartheid*, Durham, Duke University Press, 2003.

66. « Kaffir », « Boesman » et « Hottentot » sont des termes péjoratifs appliqués par les colons européens respectivement aux Noirs, aux Khoikhoi et aux San.

67. Lire, à ce sujet, S. Nuttall et C. Coetzee (eds), *Negotiating the Past. The Making of Memory in South Africa*, Le Cap, Oxford University Press, 1998.

« victimes » l'acceptation du fait que la réaffirmation de la puissance de la vie dans le quotidien et dans la pratique des institutions et du pouvoir est la meilleure manière de célébrer la victoire sur un passé d'injustice et de cruauté.

Tel est, au demeurant, le sens des processus de mémorialisation en cours. Celui-ci se traduit par l'ensevelissement approprié des ossements de ceux qui ont péri en luttant ; l'érection de stèles funéraires sur les lieux mêmes où ils sont tombés ; la consécration de rituels religieux et thérapeutiques destinés à « guérir » les survivants de la colère et du désir de vengeance ; la création de très nombreux musées (le Musée de l'Apartheid, le Hector Peterson Museum) et de parcs destinés à célébrer une commune humanité (Freedom Park) ; la floraison des arts (musique, fiction, biographies, poésie) ; la promotion de nouvelles formes architecturales (Constitution Hill) et, surtout, les efforts de traduction de l'une des constitutions les plus libérales au monde en acte de vie, dans le quotidien.

L'on aurait pu ajouter, aux cas de figures qui précèdent, celui du Cameroun. Pris dans une commotion orgiaque depuis plus d'un quart de siècle, ce pays représente, pour sa part, l'*anti-modèle* de la relation d'une communauté avec ses trépassés, et notamment ceux dont la mort résulte de l'acte même par lequel ils s'efforçaient de faire l'histoire. C'est que, ici, la conscience du temps est le dernier souci de l'État, voire de la société elle-même. Pressés par les impératifs de survie et minés par la corruption et la vénalité, beaucoup, ici, ne voient pas que cette conscience du temps et de l'histoire constitue une caractéristique fondamentale de notre être-humain. Ils ne voient pas qu'un pays qui « s'en fout » de ses morts ne peut pas nourrir une politique de la vie. Il ne peut promouvoir qu'une vie mutilée – une vie en sursis.

La mémoire de la colonisation n'a pas toujours été une mémoire heureuse. Mais contrairement à une tradition ancrée dans la conscience africaine de la victimisation, de l'œuvre coloniale il n'y eut pas que destruction. La colonisation elle-même fut loin d'être une machine infernale. De toute évidence, elle fut partout travaillée par des lignes de fuite. Le régime colonial consacra la plupart de ses énergies tantôt à vouloir contrôler ces fuites, tantôt à les utiliser comme une dimension constitutive, voire décisive, de son autorégulation. On ne comprend rien à la manière dont le potentat colonial fut mis en place, comment il se désarticula, comment il fut partiellement détruit ou se métamorphosa en autre chose si l'on ne saisit point ces fuites comme la forme même que prit le conflit. À plusieurs égards, la marchandise constitua le vecteur premier à la fois de ces fuites et des mécanismes de capture du colonisé, sa « part maudite ».

Que la colonie ait été un lieu de terreur et d'épouvante – cela va sans dire. Que ce qui a été perdu par les sociétés africaines du fait de la rencontre avec

l'Occident soit, dans la plupart des cas, immesurable, cela est vrai aussi. Que la plupart de ces pertes soient irrémédiables ne fait qu'ajouter à la tragédie de leur histoire. Qu'il y ait des choses, voire des figures et des valeurs qu'ils ne pourront plus jamais recouvrer et qu'il leur faille désormais vivre dans ces conditions – voilà une grande partie de la réalité. La question, aujourd'hui, est de savoir préciser les lieux à partir desquels se souvenir de ce qui, au fond, représenta un mélange de terreur, de désir et d'effroi. Comme on le voit en Afrique du Sud, ceci commence par une méditation sur la manière de transformer en présence intérieure l'absence physique de ceux qui ont été perdus, rendus à la poussière par le soleil du trépas. Se souvenir de la colonie, c'est donc d'abord méditer sur cette absence et donner, ce faisant, toute sa force au thème du sépulcre, c'est-à-dire du supplément de vie nécessaire au relèvement des morts, au lieu de rencontre du poétique et du politique ■

Achille Mbembe

University of the Witwatersrand

KALALA NGALAMULUME

DOCUMENT

LÉOPOLD II ET LES MISSIONNAIRES

LES CIRCULATIONS CONTEMPORAINES D'UN FAUX

INTERNET EST AUJOURD'HUI L'UN DES LIEUX OÙ SE NÉGOCIENT LES MÉMOIRES ET L'HISTOIRE, OÙ LES FRAGMENTS ET LES TRACES S'ÉCHANGENT ET SE DÉPLACENT, OÙ LES ATTRIBUTIONS ET LES AUTHENTIFICATIONS SE FONT ET SE DÉFONT. LES CROISEMENTS LES PLUS SURPRENANTS SE PRODUISENT, COMME EN TÉMOIGNE LE DOCUMENT ICI PRÉSENTÉ : UN FAUX ATTRIBUÉ AU ROI DES BELGES ET SOUVERAIN DE L'ÉTAT INDÉPENDANT DU CONGO, LÉOPOLD II, QUI A DONNÉ LIEU À UNE DISCUSSION INTÉRESSANTE SUR LE SITE ACADÉMIQUE H-NET, QUE CETTE PRÉSENTATION UTILISE ET PROLONGE ¹.

Dans les années 1970, un texte dactylographié anonyme de deux à trois pages circulait au Zaïre (actuelle République démocratique du Congo), tantôt présenté comme un « Discours du Roi Léopold II à l'arrivée des premiers missionnaires au Congo en 1883 », tantôt comme un « Extrait de la causerie du ministre des Colonies, M. Jules Renquin, en 1920 aux premiers missionnaires catholiques du Congo Belge », ou encore comme un « Extrait du message du ministre... ». Le texte existait en plusieurs versions, mais les variations étaient mineures et le propos toujours le même : les missionnaires catholiques avaient été des pions du projet colonial léopoldien et ils avaient utilisé la Bible pour aliéner mentalement les Congolais et faciliter leur exploitation.

En 1984, dans le journal jésuite *Zaire-Afrique*, le prêtre et historien François Bontinck démontrait, par une critique interne et externe, que ce document était un faux ². Bontinck faisait l'hypothèse que le texte était d'origine relativement récente et probablement congolaise, même s'il avait pu s'inspirer, de plus ou moins près, de l'abondante littérature critique qui, au début du XX^e siècle, en Belgique, en Grande-Bretagne et aux États-Unis, s'était attaquée à Léopold II et à son projet colonial. Cette mise au point scientifique n'a pas eu d'effet et

le texte a continué à circuler, dépassant les frontières du Congo, notamment grâce au réseau Internet où il vient alimenter les mémoires contemporaines de la colonie.

Partons ici de la première apparition attestée de ce texte et de son contexte congolais. Son succès initial doit être compris à la lumière de l'histoire du conflit qui a opposé l'État zaïrois à l'Église catholique à partir de 1971 : cette année-là, le cardinal Malula, celui-là même dont l'initiative d'africanisation (« inculturation ») de l'Église catholique avait inspiré au président Mobutu, dans sa quête de légitimité, la fameuse politique d'« authenticité », était entré en conflit ouvert avec le régime en s'opposant à l'introduction des cellules de la Jeunesse du mouvement populaire de la révolution (JMPR) dans les écoles et séminaires catholiques. La réplique du pouvoir fut sévère : nationalisation des écoles confessionnelles, abolition de l'instruction et des fêtes religieuses, exil du cardinal à Louvain et campagne de propagande contre l'Église catholique dans les médias nationaux. En 1972, en écho au discours officiel, Verkys Kiamuangana Mateta, chef de l'orchestre Vévé de Kinshasa, composa la chanson intitulée « *Na komitunaka* » (« Je me pose des questions », en lingala)³ qui dénonçait précisément l'aliénation résultant du catholicisme, religion jugée importée et raciste. Cette rumba eut un grand succès, et tous les bars et clubs du pays la jouaient à longueur de journée. Les paroles renvoyaient directement à la dispute entre l'État et l'Église catholique... Si aucun élément ne permet encore de donner un auteur au « Discours de Léopold », il est fort probable que c'est dans le cadre de l'affrontement entre l'Église et l'État zaïrois que le texte a été produit.

Mais l'Église catholique avait au Congo d'autres adversaires, qui ont beaucoup fait dans les années qui ont suivi pour la diffusion du texte : les Églises indépendantes congolaises, nées d'une rupture avec les Églises occidentales, n'hésitèrent pas à l'utiliser comme outil de propagande contre l'Église catholique, leur principal concurrent sur le marché des « biens du salut ». En 1981, l'« extrait de message du Ministre » fut reproduit par la plus célèbre des Églises indépendantes congolaises, l'Église kimbanguiste, comme un document authentique, à l'occasion de l'inauguration du Temple de Nkamba⁴.

1. < www.h-net.org >.

2. F. Bontinck, « En marge du centenaire de la Conférence de Berlin (1884-85) », *Zaire-Afrique*, avril 1984, p. 245-252. Bontinck souligne par exemple que c'est Louis Franck, et non Renkin (pas Renquin), qui était ministre des Colonies en 1920.

3. < www.afrikara.com/index.php?page=contenu&art=972 >.

4. F. Bontinck, « En marge du centenaire de la Conférence de Berlin... », art. cit.

Par la suite, le texte a encore été largement diffusé, et bien au-delà des frontières du Congo. Ainsi, dans les années 1990, alors que les adversaires du régime rwandais post-génocidaire se faisaient fort de souligner la politique pro-tutsi menée par les colons belges, la lettre a été réemployée : dans certaines versions de la lettre, les missionnaires reçoivent pour instruction de s'appuyer sur les Tutsis pour dominer les Congolais⁵.

Le texte a depuis quitté la région des Grands Lacs. Il apparaît en 2000 dans les ouvrages de deux intellectuels camerounais, deux plaidoyers sur l'histoire et le (sous-)développement de l'Afrique⁶. Il y est utilisé pour caractériser le projet colonial, pour documenter la « programmation cynique, sans état d'âme, tout simplement criminelle qui a préludé à l'introduction ou la venue des Missionnaires », pour montrer que « la pénétration européenne en Afrique n'a jamais comporté un aspect humanitaire⁷ ». Notons ici que l'un des ouvrages est publié chez Menaibuc, un éditeur camerounais sensible à l'afrocentrisme et à la « kamétologie⁸ ». Dans les années qui suivent, le texte circule sur Internet – les ouvrages camerounais déjà cités sont parfois mentionnés comme source⁹. Sur Internet, Léopold II est cité dans des contextes variés – par exemple en septembre 2005, dans les controverses sur les rapports entre la France et le Cameroun qui se développent entre internautes camerounais à la suite de l'interdiction des avions de la compagnie camerounaise en France¹⁰, ou encore dans une philippique contre la longue histoire du « "terrorisme étatique" que la Belgique pratique en RDC, avec la bénédiction de l'Union européenne et de l'Administration Bush »¹¹, ou dans les attaques de Kayemb Nawej, un « prophète » katangais qui célèbre Moïse Tshombé, Simon Kimbangu et Raël, l'empire lunda et le royaume kongo, et appelle ses lecteurs à apostasier la religion catholique¹².

Le texte circule également en anglais – il est également cité par Chinweizu, un intellectuel nigérian, dans l'édition du 6 octobre 2005 du *Vanguard*, quotidien nigérian disponible en ligne¹³. Dans les commentaires qui accompagnent la « lettre », Chinweizu s'attaque non seulement au régime colonial et à l'Église catholique, mais aussi aux dirigeants des Églises dites de « réveil », évangéliques et pentecôtistes, qui « continuent à exercer le même mandat », « à diaboliser les dieux africains, et angliciser les noms africains », et « à attaquer et détruire les sanctuaires africains qui ont réussi à survivre. ». On s'attaque aussi au christianisme de la diaspora africaine « qui continue le mandat léopoldien » de lavage des cerveaux. On décèle là une interprétation afrocentrique et du texte – Chinweizu, qui a étudié aux États-Unis, cite d'ailleurs comme sources de la lettre Vera Nobles et Chiedozi Okoro. Leur rôle n'est pas établi, mais leur personnalité est révélatrice : C. Okoro est professeur de philosophie à l'université de Lagos, très intéressé par les religions africaines et la critique du

monothéisme ; V Nobles est, elle, une enseignante, mariée à Wade Nobles, un intellectuel afrocentriste afro-américain notable. La version nigériane de la lettre se trouve d'ailleurs un lectorat sur les sites afrocentristes américains¹⁴.

Difficile, face à la trajectoire de ce texte, de ne pas penser à un autre faux célèbre, le Protocole des Sages de Sion¹⁵. Comme les Protocoles, il est probablement né d'une manipulation politique, avant de trouver des publics passionnés et de devenir un fragment du dialogue continu entre le passé et le présent, des conflits mémoriels. Cette trajectoire témoigne du poids de la colonisation dans les imaginaires contemporains en Afrique – et en Amérique noire. Il témoigne également de la labilité des processus mémoriels, de leur interpénétration permanente, ainsi que de la fluidité des circulations contemporaines – le rôle d'Internet apparaît ici comme essentiel¹⁶ ■

Kalala Ngalamulume
Bryn Mawr College

-
5. Voir à ce propos la contribution de J.-L. Vellut à la discussion de la lettre sur le réseau H-Net.
6. P. Fokam, *Et si l'Afrique se réveillait*. Paris, Éditions du Jaguar, 2000, p. 14-16, et la préface de J.-C. Tietcheu à S. Fê-Nkap, *Le Livre sans nom*. Yaoundé, Menaibuc, 2000, p. 4-5. La version du texte est identifiée comme un discours de Léopold à des missionnaires en partance pour l'Afrique, en 1883.
7. *Ibid*, p. 4-5.
8. <<http://d1258754.u48.infinology.net/sdl2005/catalogue/fiche.php?idexpo=1834&lang=fr>>.
9. C'est par exemple le cas sur le site de P. Bayala, un intellectuel burkinabè établi en Suisse : <www.bailos.net>.
10. <www.cameroon-info.net/cin_reactions.php?s_id=16784#>. Les internautes font référence à des sources écrites – les journaux *Afric-Nature* et *Le Réformateur Chrétien*. Ces références n'ont pu être vérifiées.
11. <<http://udpsliege.afrikblog.com/archives/2006/04/22/1747208.html>>.
12. <www.nlongi.be/eglise-colonisation.php>.
13. <www.vanguardngr.com/articles/2002/politics/october05/06102005/p106102005.html>.
14. <www.afrocentriconline.com/phpBB2/viewtopic.php?p=828613>
15. Voir P.-A. Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion*. Berg International, 1992.
16. Comment choisir une version « authentique » d'un faux qui circule largement ? On a retenu ici une des versions les plus détaillées, disponible à l'adresse mail suivante : <<http://realisance.afrikblog.com/archives/2005/12/30/1163634.html>>

DOCUMENT : UN FAUX**DISCOURS DU ROI LÉOPOLD II AUX MISSIONNAIRES****ACCUEILLIS AU CONGO BELGE EN 1883****DEVOIRS DES PRÊTRES ET PASTEURS BLANCS
DANS CETTE PATRIE DU CONGO BELGE**

Révérands Pères, Pasteurs et Chers Compatriotes,

Soyez les bienvenus dans notre grande patrie du Congo belge, la tâche qui vous est confiée de remplir est très délicate et demande beaucoup de tact. Prêtres et Pasteurs, vous venez certes, pour évangéliser, mais cette évangélisation s'inspire de notre grand principe : avant tout, les intérêts de la métropole. Le but essentiel de votre mission n'est point d'apprendre aux Noirs à connaître Dieu.

Ils le connaissent déjà depuis leurs ancêtres. Ils prient et se soumettent à Nzambi Mpungu, que je sache, et aussi à Nzambi Mawesi, etc.

Ils savent que tuer, voler, coucher avec la femme d'autrui, calomnier, insulter, etc. est mauvais. Ayons le courage de l'avouer, vous ne venez pas leur apprendre ce qu'ils savent déjà. Votre rôle est essentiellement de faciliter les administrateurs et les industriels. C'est-à-dire que vous interpréterez l'évangile de la façon qui sert le mieux nos intérêts dans cette partie du monde. Pour ce faire, vous veillerez entre autres à désintéresser nos sauvages noirs des richesses dont regorgent leur sous-sol afin d'éviter qu'ils s'y intéressent ou qu'ils nous fassent une concurrence meurtrière rêvant un jour à nous déloger de cette partie avant que nous ne nous enrichissions.

Votre connaissance de l'Évangile vous permettra de trouver des textes qui recommandent et qui font aimer la pauvreté. Par exemple : « Heureux les pauvres car le Royaume des Cieux leur appartient ; il est plus difficile pour un riche d'entrer au ciel qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, etc. » Vous ferez donc tout pour que les nègres aient peur de s'enrichir pour mieux mériter le ciel, les soutenir petit à petit pour qu'ils ne se révoltent jamais un jour. Les industriels et les administratifs seront obligés de se conformer à ce que je vous recommanderai, à vous Prêtres et Pasteurs Blancs, de temps en temps pour vous faire craindre de ne pas avoir peur de recourir à la violence (injurier, battre).

Il ne faudra pas que les nègres ripostent ou se nourrissent de vengeance. Pour cela, vous leur enseignerez par tous les moyens et vous insisterez pour qu'ils suivent l'exemple de tous les Saints qui ont tendu les joues, qui ont pardonné les offenses, qui ont reçu les crachats et les insultes sans tressaillir, il faudra les décourager et les détacher de tout ce qui pourrait leur donner le courage de nous affronter. Je songe ici spécialement à leurs nombreux fétiches de guerre qu'ils prétendent ne point abandonner.

Votre action doit porter essentiellement sur les jeunes afin qu'ils n'hésitent point de nous saluer. Quand le commandement du Père (Dieu) est en contradiction avec celui des missionnaires qui sont les pères spirituels de leurs âmes, vous insisterez particulièrement sur la soumission et l'obéissance même aveugle. Cette vertu se pratique mieux quand il y a absence de critique. Apprendre aux élèves à croire et non à raisonner. Ce sont là, chers Prêtres,

Pasteurs et Compatriotes, quelques-uns des principes que vous appliquerez sans faute. Vous en trouverez beaucoup d'autres dans les livres et textes qui vous seront remis à la fin de cette séance. Vous verrez donc ce que je recommanderai à vous, Prêtres et Pasteurs Blancs :

1- Évangélisez les noirs jusqu'à la moelle des os afin qu'ils ne se révoltent jamais contre les injustices que vous leur ferez subir. Faites-leur réciter chaque jour : « heureux ceux qui pleurent, car le Royaume des Cieux leur appartient ».

2- Convertissez les noirs au moyen des chicottes, gardez leurs femmes à la mission pendant neuf mois afin qu'elles travaillent pour vous. Courtisez-les s'il le faut et exigez ensuite à ces convertis qu'ils offrent en signe de reconnaissance des bonnes viandes, poules, coqs et oeufs chaque fois que vous visitez leurs villages. Faites tout pour éviter que les Noirs ne deviennent riches. Pour ce faire, chantez-leur chaque jour qu'il est impossible à un homme riche d'entrer dans le Royaume des Cieux. Faites-leur payer une taxe chaque semaine à la messe de Dimanche. Détournez cet argent prétendument destiné aux pauvres, pour avoir des magasins importants là où vous êtes (Paroisse, Procure) et transformez vos missions ainsi en de gros centres commerciaux florissants et aidez légèrement les pauvres pour encourager d'autres Blancs à investir régulièrement.

3- Demandez aux noirs de mourir de faim et vous autres, vous mangerez cinq fois par jour ; en plus, que vos ventres soient toujours pleins de bonnes choses et que vos bouches exhalent partout l'odeur des oignons.

4- Instituez pour eux un système de confession qui fera de vous de bons détecteurs pour dénoncer tout noir à une prise de conscience pour la revendication de l'indépendance nationale.

5- Enseignez une doctrine que vous ne mettez pas en pratique et peut-être s'ils vous demandent pourquoi vous compotez-vous contrairement à ce que vous prêchez, répondez-leur : « vous les noirs, suivez ce que nous disons, et non pas ce que nous faisons ». Et s'ils répliquent en disant qu'une foi sans œuvres est une foi morte, fâchez-vous en appliquant le fouet et répondez-leur : « heureux ceux qui croient sans protester ».

6- Dites-leur que les statuettes que vous gardez chez vous sont l'oeuvre de Satan, confisquez-les et allez remplir vos Musées au Vatican ainsi que ceux de Tervueren. Faites oublier aux noirs leurs ancêtres afin qu'ils adorent les vôtres qui ne les écouteront jamais ; par exemple les saintes : la Vierge Marie, Sainte Thérèse, Saint Martin, etc.

7- Faites-leur prier en les mettant à genoux comme punition et obligez-leur à réciter le chapelet dix fois ou plus.

8- Ne présentez jamais une chaise à un Noir qui vient vous voir. Ne l'invitez jamais, donnez-lui tout au plus une cigarette. Ne l'invitez jamais à manger avec vous même s'il égorge pour vous une poule ou un coq chaque fois que vous arrivez chez lui. Bref, lorsque vous aurez accompli tout cela, notre pays la Belgique sera très riche et c'est plus tard seulement, lorsque les Noirs auront compris, que nous essayerons de les aider pour l'amour de Dieu, car on ne réveille pas un chat qui dort.

Je vous en remercie vivement.