

AUTOUR D'UN LIVRE

Derek R. Peterson, *Ethnic Patriotism and the East African Revival. A History of Dissent, c.1935-1972*, New York, Cambridge University Press, coll. « African Studies », 2012, 344 pages

Editions Karthala | « Politique africaine »

2015/2 n° 138 | pages 179 à 199

ISSN 0244-7827

ISBN 9782811114626

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2015-2-page-179.htm>

!Pour citer cet article :

« Autour d'un livre. Derek R. Peterson, *Ethnic Patriotism and the East African Revival. A History of Dissent, c.1935-1972*, New York, Cambridge University Press, coll. « African Studies », 2012, 344 pages », *Politique africaine* 2015/2 (n° 138), p. 179-199.

DOI 10.3917/polaf.138.0179

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Karthala.

© Editions Karthala. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

AUTOUR D'UN LIVRE

COORDONNÉ PAR SANDRINE PERROT

Derek R. Peterson

Ethnic Patriotism and the East African Revival. A History of Dissent, c.1935-1972

New York, Cambridge University Press,

coll. «African Studies», 2012, 344 pages.

LE POINT DE VUE D'HERVÉ MAUPEU

E*thnic Patriotism and the East African Revival. A History of Dissent, c.1935-1972* est d'ores et déjà un classique de l'histoire sociale de l'Afrique mais il peut également se lire du point de vue d'autres sciences sociales. À cet égard, il va particulièrement intéresser les politistes africanistes car il les pousse à appréhender différemment certains de leurs sujets canoniques et les confronte à des approches auxquelles ils sont peu habitués.

Dans cet ouvrage, Derek Peterson étudie deux idéologies qui produisent des identités très structurantes : les patriotismes ethniques et le Réveil est-africain. Il estime que les nationalismes ethniques dans cette région se sont configurés essentiellement en réaction contre les pratiques des revivalistes qu'ils considéraient comme des menaces graves pour le bon fonctionnement de ces communautés qui se sentaient souvent menacées. Cette thèse n'est pas vraiment nouvelle. La vaste historiographie sur la crise Mau Mau a souligné l'antagonisme entre les rebelles Mau Mau et les revivalistes qui aurait conduit les deux camps à évoluer. Mais l'originalité du livre de Peterson ne se situe pas seulement dans le fait qu'il étend cette problématique à d'autres régions d'Afrique de l'Est. Il intéresse de nombreux chercheurs travaillant en Afrique orientale car il chahute en profondeur leur approche disciplinaire, tout particulièrement dans le domaine de l'histoire, de la sociologie religieuse et de la science politique. Il étudie des thèmes relevant de ces disciplines mais il se place à des échelles différentes de celles pratiquées par ces spécialistes et ainsi, provoque un certain vertige. En Afrique de l'Est, comme dans de nombreuses régions d'Afrique, la politique se nourrit en permanence d'interprétations et d'instrumentalisations du passé. Cela fait de l'histoire la science sociale par excellence. Du moins, l'historiographie de chacun de ces pays conditionne l'échelle privilégiée dans les recherches de sciences humaines : en Tanzanie, elles se mènent en général à l'échelle nationale ; au Kenya, elles se font plutôt au niveau des ethnies alors qu'en Ouganda, c'est le niveau des royautes qui est retenu, ou des régions pour les zones non monarchiques. À l'encontre de ces habitudes, Derek Peterson étudie

Autour d'un livre

un mouvement qui travaille toute l'Afrique de l'Est et qui produit ses effets sur les nationalismes ethniques, mais ceci à travers la politique locale où il est accusé de provoquer des tensions entre genres et entre générations. Il génère des controverses car il conteste les politiques de la parenté qui sont au cœur des patriotismes ethniques. D'une région à l'autre, ces pèlerins qui refusent d'intégrer ces communautés en construction choquent pour des raisons différentes mais toujours liées à l'intime, au foyer, au savoir-vivre avec la collectivité. Ils sont accusés de bloquer la reproduction

de la communauté. Ainsi, chez les Luo du Kenya, ils s'opposent à la polygamie et lors des funérailles, ils refusent de manger avec les autres et ils rejettent l'héritage des veuves par le frère du décédé.

Ces pratiques ne gênent guère le pouvoir colonial et les archives nationales sont bien souvent silencieuses sur les effets politiques

Il se place à des échelles différentes de celles pratiquées [...], provoque un certain vertige

des conversions de ces chrétiens enflammés. En confessant publiquement leurs péchés les plus embarrassants, ils fragilisent les positions des petits fonctionnaires de base, les policiers, les chefs qui doivent appliquer les ordres du pouvoir britannique, sans se couper d'une communauté où ils sont plus ou moins légitimes. Leur réputation compte et ils ont des raisons de s'inquiéter de la moralité de leurs femmes et de leurs jeunes. Ces peurs et les politiques qu'elles induisent, Derek Peterson les débusque dans des archives locales (des administrations mais également des églises missionnaires) que les historiens avaient rarement explorées et que les États contemporains négligent bien souvent. En fait, cette recherche s'est accompagnée de tout un travail de préservation, parfois de sauvetage de ces documents qui ont été classés, rangés et digitalisés grâce notamment à des équipes d'étudiants est-africains et américains.

À partir de ces sources écrites, complétées par de nombreuses interviews menées dans plusieurs régions d'Ouganda, du Kenya et de la Tanzanie, Derek Peterson livre une recherche d'histoire sociale qui emprunte à plusieurs genres littéraires et méthodologies. La lecture de l'ouvrage est toujours passionnante car analyses et narrations s'entrelacent dans une trame subtile. Il nous ouvre la porte d'histoires très locales. Ainsi, on suit Chief Ngologozza dans ses pratiques de gouvernance, notamment à l'encontre de la très exaltée Julaina Mufuko. On découvre Daudi Balamba en tant que converti et dans ses activités de géomètre. Ces récits relèvent souvent de ce que Jean-François Bayart dénomme des « biographies sans sujet » à savoir « restituant la production historiquement située d'un style de vie, sans s'intéresser à l'individualité que cette production constitue, mais étant entendu que ladite individualité contribue elle-même à constituer le style de vie en question¹ ». Il s'agit moins de s'intéresser aux processus moléculaires d'individuation que de faire des récits de pratiques de subjectivation et de production d'un sujet moral, cela dans des mondes précaires secoués par des changements sociohistoriques rapides, en particulier dans le domaine du droit foncier (enregistrement des titres de propriété foncière, enclosure, etc.) et des droits politiques (développement des pratiques électorales, de nouvelles conceptions de la représentation politique, etc.).

1. J.-F. Bayart, *Le plan cul. Ethnologie d'une pratique sexuelle*, Paris, Fayard, 2014, p. 142.

Derek Peterson a d'abord une démarche de politiste, du moins il signifie la dimension politique de pratiques et d'actions qui s'en prétendaient dépourvues et qui se politisent par l'interaction avec d'autres acteurs sociaux et d'autres conceptions de la communauté. Les tensions se manifestent souvent à un échelon très local mais l'effet politique se produit couramment au niveau du champ politique du moment : royauté à certains endroits, chefferie à d'autres, communauté ethnique en construction ailleurs. Se focalisant sur les débats, l'évolution des identités et des idéologies, l'auteur met l'accent sur les dimensions conflictuelles des confrontations entre les revivalistes et les autres. Les anthropologues qui, à l'instar de Paul Wenzel Geissler et Ruth Jane Prince, se cantonnent à l'analyse des unités domestiques et des regroupements de familles², décrivent des interactions plus pacifiées et porteuses de conciliations et d'hybridation. Mais leur enquête porte sur les années 2000, alors que Peterson s'intéresse essentiellement à l'après Seconde Guerre mondiale, quand le Réveil et les patriotismes ethniques se construisaient dans une opposition mutuelle et dans une conjoncture où les enjeux politiques étaient différents et pas nécessairement plus intenses qu'aujourd'hui.

De nos jours, les nationalismes ethniques sont devenus hégémoniques, particulièrement depuis la démocratisation des années 1990 et l'instrumentalisation des enjeux fonciers qu'elle a intensifiés³. Le Réveil reste influent chez de nombreux chrétiens d'Afrique de l'Est mais le clergé semble moins marqué par ce courant que dans les années 1960-1970 et surtout, le débat politique s'est déplacé du côté des églises pentecôtistes qui, en Afrique de l'Est comme ailleurs, ont accaparé la question de la « conversion » et de la renaissance (*Born again*) en christianisme.

Derek Peterson fait la généalogie de mouvements politiques, les patriotismes ethniques qui sont aujourd'hui au cœur de la vie politique et sont souvent des vecteurs essentiels des violences politiques actuelles, en particulier à travers l'idéologie de l'autochtonie. Dans l'historiographie sur l'après-guerre, ces nationalismes ethniques ont été plutôt négligés, notamment car ces idéologies ne semblaient pas dans l'air du temps qui était à la lutte contre le pouvoir colonial et à la construction du nouvel État-nation. Or ces mouvements étaient rarement à la pointe de la lutte pour l'indépendance et ils craignaient souvent que l'État postcolonial n'absorbe leur identité. De plus, ces courants sont longtemps restés opaques car leur étude suppose une lecture fine des très nombreux écrits en langues vernaculaires que les intellectuels organiques de ces groupes ont rédigés, diffusés, parfois publiés. Ces penseurs (tout comme les revivalistes) sont des écrivains acharnés qui ont massivement utilisé la poste, l'imprimerie et la presse. Bien sûr, en Afrique de l'Est, les travaux influents de John Lonsdale sur l'économie morale de l'ethnicité ont conduit à s'intéresser à ces mouvements. Là où Lonsdale

**Dans l'historiographie
sur l'après-guerre,
ces nationalismes ethniques
ont été plutôt négligés**

2. P. W. Geissler et R. J. Prince. *The Land is Dying. Contingency, Creativity and Conflict in Western Kenya*, New York/Oxford, Berghahn Books, coll. « Ethnology of Healing », 2010.

3. C. Boone, *Property and Political Order in Africa. Land Rights and the Structure of Politics*, New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Comparative Politics », 2014.

Autour d'un livre

décryptait plutôt les linéaments d'une idéologie⁴, Peterson identifie les moyens et les modes de diffusion de ces courants et surtout, il décrit les modes de subjectivation qui donnent à ces idées une efficacité certaine.

En fait, il nous aide à varier nos approches de l'identification politique. Il procède à un décentrement du regard qui consiste d'abord à décrypter ce que Yves Deloye dénomme une «microphysique des identifications politiques», qui consiste en «un vaste ensemble d'interactions quotidiennes [...] qui sont susceptibles d'ancrer ce sentiment profond de communauté de destin que constitue l'identification collective⁵». Du côté des patriotes ethniques, il s'agit de l'application fondamentaliste des coutumes et traditions répertoriées, réinventées et figées par les intellectuels de ces mouvements, qui profitent de la mise en catalogue de ces règles pour consolider le pouvoir des pères de famille et oublier, bien souvent, les droits et contre-pouvoirs des cadets sociaux, à savoir les femmes et les jeunes. Du côté des «sauvés», le déploiement des identifications passe également par un ensemble de pratiques ordinaires concernant les habits, la nourriture, bref les techniques du corps qui facilitent le développement d'habitus sociaux. Cette inculcation des nouvelles identités passe par des modes de vie, des pratiques quotidiennes mais également par des «moments chauds», des mobilisations productrices d'effervescences où les enjeux s'énoncent souvent violemment. Ainsi, les patriotes ethniques organisent couramment des rapatriements au terroir de femmes de leur communauté qui ont migré en ville, qui sont soupçonnées de prostitution et sont dès lors accusées de mettre en danger la reproduction de l'ethnie. Chez les revivalistes, les conventions et leurs milliers de pèlerins sont l'occasion de confessions passionnées et d'émotions mobilisatrices.

Peterson [...] décrit les modes de subjectivation qui donnent à ces idées une efficacité certaine

De nos jours, la citoyenneté qui a cours est celle des patriotismes ethniques beaucoup plus que celle du Réveil : «*The cultural and intellectual world in which eastern Africans live today is structured by ethnic patriots' creative work*» (p. 287).

Plutôt que de rechercher la postérité de ces idéologies de l'après-guerre dans les nettoyages ethniques de la Rift Valley, Derek Peterson préfère souligner la façon dont les gouvernements est-africains usent de la bureaucratie étatique pour contrôler les relations intimes et la conjugalité. Cela se traduit notamment par l'*Anti-Homosexuality Act* adopté par le parlement ougandais, qui ne manque pas de rappeler les méthodes expéditives de l'après-guerre pour réguler la crise des relations de genre. Comme leurs ancêtres, ces leaders pensent les modalités de la liberté dans le cadre de leurs économies morales de la réputation.

La postérité du Réveil est-africain semble beaucoup plus discrète, même si la campagne électorale d'Uhuru Kenyatta et de William Ruto en 2013, saturée de motifs pentecôtistes, conduirait peut-être à relativiser cette affirmation. Est-ce dû au fait que

4. J. Lonsdale, «The Moral Economy of Mau Mau. Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought», in B. Berman et J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa. Book Two: Violence and Ethnicity*, Oxford, James Currey, 1992.

5. Y. Deloye, «En deçà de l'identité ou le miroir brisé de l'identification», in D.-C. Martin (dir.), *L'identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Karthala, 2010, p. 414.

Ethnic Patriotism and the East African Revival. A History of Dissent, c.1935-1972

les revivalistes ne cherchent pas vraiment à « faire communauté » dans la mesure où ce sont d'abord des « cosmopolites », selon Peterson ? Les intellectuels de ce mouvement ne semblaient pas de cet avis et de façon obsessionnelle, ils rappelaient qu'ils construisaient un « nouveau clan ». Ainsi, John Karanja estime que le Réveil fonctionnait comme un substitut de famille élargie¹. Il y voit également un mode de gouvernance qui met l'accent sur la participation populaire, en l'occurrence des laïcs par rapport au clergé et qui valorise le dialogue au-delà des races, des ethnies et des dénominations religieuses. De fait, de nombreux convertis ont rejoint les rangs de l'administration et ont incarné une vision de l'État peut-être alternative sinon dissidente, selon les mots de Peterson par rapport à la politique du ventre ou au néo-patrimonialisme d'autres élites.

En conclusion, je dirais que cet ouvrage de Derek Peterson est passionnant car il fait écho à beaucoup d'autres publications d'histoire sociale de l'Afrique de l'Est, notamment celles de John Lonsdale, Justin Willis ou Steven Feierman, relativement peu commentées dans l'africanisme francophone, qui travaillent depuis des décennies sur les ethnicités morales et avec lesquels Peterson dialogue de façon particulièrement créative.

Hervé Maupeu
LAM-UPPA

LE POINT DE VUE DE CAROL SUMMERS

Dans son analyse approfondie des discours politiques du milieu du XX^e siècle en Afrique de l'Est, Derek Peterson rend compte de l'inventivité et des enjeux soulevés par les dissidences locales – les conceptions de soi et de communautés qui ne s'intègrent pas aisément au récit conventionnel des politiques coloniales de civilisation et de développement ou à celui du nationalisme. Prenant pour point d'appui ces dissidences, Peterson guide le lecteur à travers une série d'études de cas localisées, documentées par des archives et des sources orales. Celles-ci permettent à l'auteur de retracer en détail la manière dont les gens de Kabete écrivaient leur autobiographie, dont les convertis de Kigezi critiquaient leurs chefs ou comment, à travers l'Afrique de l'Est, les cours de justice, les églises, et autres assemblées sont devenues des lieux de témoignages explicites, allant de la comptabilité des péchés individuels et de leur rédemption à la critique de l'ordre sexuel, social et politique. Cet ouvrage est un travail magnifique, de précision, illustré de témoignages saisissants.

Derek Peterson s'intéresse à un monde façonné par des individus comme Julaina Mufuko, convertie en 1936, dont la confession des péchés a tant inquiété le chef local, Paulo Ngologoza, qu'il l'a fait fouetter à plusieurs reprises pour la punir d'attenter à la paix. Elle a continué de témoigner, tout comme Wilson Komunda qui prêchait à la porte de Ngologoza : « si tu n'es pas sauvé, tu iras en enfer ». Bastonnades, emprisonnements et autres formes de violences s'ensuivirent. Mais Julaina Mufuko témoignait encore

1. J. K. Karanja, *Founding an African Faith. Kikuyu Anglican Christianity, 1900-1945*, Nairobi, Uzima Press, 1999, p. 251-252.

Autour d'un livre

en 2004, avec une telle passion que l'un de ses interprètes en fut bouleversé (p. 65-67). Les critiques et le désordre structuré qu'elle produisait défiaient l'ordre colonial, non pas en tant que protestation intelligible ou comme expression individuelle de la « voix africaine » magnifiée par l'historiographie nationaliste, mais comme celle d'un individu découvrant et exprimant ses propres idées et sa relation à un Dieu cosmopolite et transcendant.

Pour d'autres, la dissidence intellectuelle a pu prendre des formes très différentes. Dans l'un des chapitres suivants, Peterson décrit la discipline et l'ordre qui transparaisaient ailleurs dans la région, dans les registres et les prises de notes méticuleuses d'organisations patriotes, comme la Kikuyu Traders' Association (KTA). Le règlement intérieur de l'association stipulait que « toute personne souhaitant adhérer doit agir avec la détermination du soldat prêt à développer son pays, [...] adhérez librement, ceux qui s'y opposent n'y seront pas contraints. L'adhésion coûte un shilling [...]. Tous les points à mettre à l'ordre du jour doivent être transmis au secrétariat avant les réunions ». Des règlements, une liberté de choix, un engagement financier et des procédures qui ont effectivement contribué à la fabrique d'une « communauté engagée » (p. 205). Cette

Peterson renouvelle la lecture des débats politiques de l'époque

Afrique de l'Est, où Julaina Mufuko et la KTA avaient chacune leur place, était culturellement, socialement et politiquement aussi dynamique que diverse.

En juxtaposant ces conceptions patriotiques et revivalistes et à partir de riches archives et sources orales, Peterson renouvelle la lecture des débats politiques de l'époque. Au lieu d'un univers manichéen opposant le monde colonial et celui des autres, ou structuré par la civilisation et la pensée occidentale ou chrétienne, il décrit un discours moral vernaculaire hétérogène qui englobe à la fois le revivalisme individualiste et cosmopolite des populations locales et des formes inédites de constructions collectives de communautés patriotiques. Chacun à sa façon a produit des critiques, des modes d'interventions et d'engagements et exprimé ce faisant de nouvelles configurations politiques, articulées autour de la recherche d'une autorité morale pour soi-même et pour les autres.

Ce travail restitue très bien la complexité et la puissance du discours social et politique, en réfutant notamment l'idée que les populations en Afrique étaient soit partie prenante du discours hégémonique de la puissance coloniale, soit se définissaient totalement en réaction à lui. La question de savoir comment ces formes de dissidences s'intègrent dans le grand récit de l'histoire de l'Afrique est plus stimulante encore. Au-delà de la justice rendue à l'intelligence et aux engagements de ces populations, auxquelles sont restituées les complexités lissées par les stéréotypes de la race et de la nation, quel sens donner à ces langages de la conversion et de la rédemption ou à ces reconstructions patriotiques ? Ces questionnements sont-ils utiles pour relire le passé et en tirer un enseignement ? Plus encore, doit-on considérer la taxinomie des dissidences proposée par Peterson comme un artefact, pur produit des archives et des espaces particuliers qu'il a étudiés, ou bien peut-on lire le modèle d'analyse binaire de ces dissidences moralement fondées, qu'il présente, dans son introduction, comme une matrice que les historiens du continent devraient mobiliser plus largement dans l'étude de l'histoire intellectuelle, culturelle et politique de l'Afrique ?

Le chapitre 4, consacré à la société civile du Buganda dans les années 1940, fait écho à mon propre travail, et pousse la réflexion plus loin. Les archives de cette période sont étonnamment riches, produites non seulement par les missionnaires et les intellectuels locaux mais également par les agents de renseignement qui ont consigné les rumeurs, assisté aux réunions politiques et religieuses, intercepté télégrammes et correspondances et traduit les journaux en langue vernaculaire. Elles constituent la trace laissée par une classe de militants politiques lettrés et pleinement conscients de leur habileté en termes de communication, qui se donnaient à voir à leurs alliés et aux censeurs britanniques et étaient eux-mêmes analysés par les anthropologues, la police, l'administration et les politiciens. Leurs débats étaient interminables, marqués par des divergences entre factions et individus. Les controverses, le plus souvent, restaient confinées au Buganda. L'opinion des Britanniques quant à l'issue des débats importait peu. Mon propre travail s'est efforcé de donner du sens à la richesse de ce matériau. Plusieurs articles et communications ainsi qu'un projet de monographie m'ont permis de tester différentes hypothèses, en observant notamment les jeunes, les grands-parents et les politiques générationnelles, l'impolitesse et les conventions sociales, le patriotisme et les formes de citoyenneté locale, l'action catholique et enfin les campagnes médiatiques. Dans son chapitre, Peterson dépeint la société civile qui prend part à ces débats. Il donne notamment pour exemple la colère manifestée par les notables locaux lors de la consécration d'Aberi Balya, qu'ils considéraient comme un évêque non instruit; ils voulaient un évêque «qui ne soit pas un idiot incapable de lire tout seul» (Timosewo Luule, cité p. 84), plutôt qu'un modèle de dévotion. Les critiques formulées par la Bataka Union contre le mariage du *Kabaka* Mutesa II avec Damali Kisosonkole sont également présentées comme l'expression d'une rupture entre le roi du Buganda d'un côté et son peuple et sa culture de l'autre (p. 88). Enfin, les témoignages des *nbalokole* avouant, sans égards et de manière inquiétante, vols, adultères et autres pulsions illicites, permettent de relier les provocations langagières des revivalistes au climat politique ambiant, dans lequel le comportement des oligarques au pouvoir était brutalement remis en question (p. 93-101). L'analyse de Peterson, qui se base à la fois sur les archives et sur une analyse de mon propre travail, montre que l'univers des intellectuels locaux était bien réel, et ne relève pas d'une simple construction académique. En outre, les éléments de contexte et de cadrage livrés par Peterson permettent d'inscrire l'histoire, *a priori* exceptionnelle du Buganda, dans une tendance régionale plus globale.

Cependant, l'ouvrage pose aussi plusieurs problèmes. Le mouvement patriotique bataka, conduit par des grands-pères soucieux de consigner l'histoire et les traditions collectives dans des récits aux volumes multiples, parrainait pourtant Semakula Mulumba, personnage grossier et chahuteur, qui en était le représentant à Londres. Mulumba était un patriote cosmopolite et irrévérencieux mais il n'était pas revivaliste. À propos des confessions et des accusations salaces et parfois très crues des revivalistes chrétiens du Buganda, Peterson souligne que «les élites et les militants radicaux étaient horrifiés par les témoignages explicites des convertis» (p. 99). Ces protestations grossières bouscullaient la conception d'une communauté courtoise et bien réglée qui avait autrefois

L'analyse de Peterson [...] montre que l'univers des intellectuels locaux était bien réel

Autour d'un livre

sûrement guidé les puissants du Buganda. Les revivalistes protestants posaient indubitablement des problèmes à l'Église du Buganda, à ses écoles et à ses communautés. Les configurations politiques ainsi décrites par Peterson ne s'intègrent pas aisément dans sa typologie opposant le désordre induit par le revivalisme cosmopolite individuel et la rigueur de l'écriture de la geste collective patriotique.

L'articulation entre les structures politiques du Buganda et le modèle binaire de Peterson, avec d'un côté l'individualisme cosmopolite des revivalistes et de l'autre la rigueur et le patriotisme des bâtisseurs de communautés, devient encore plus complexe si l'on prend en considération les trajectoires de l'élite militante *bataka*. Deux des principaux militants *bataka*, Mulumba et Spartas Mukasa, étaient respectivement un ancien religieux catholique et le fondateur de l'église grecque orthodoxe d'Ouganda. Le mouvement qu'ils dirigeaient manquait d'*abalokole* influents et, à leurs yeux, les formes dissidentes, grossières, provocatrices et cosmopolites des *abalokole* se rapprochaient davantage de la conception qu'avait l'Action Catholique de l'engagement laïc que de la foi individuelle des évangélistes de l'Ouest de l'Ouganda¹. Dans les années 1950, les chrétiens du Buganda ont activement participé, tant au niveau local qu'international, à l'élan patriote collectif visant à mettre un terme à l'exil du *kabaka* en mobilisant notamment les chrétiens de Grande-Bretagne.

**L'analyse percutante
qu'il livre [...] le range
dans la catégorie
des grands historiens**

Tous les différents types de contestations et d'engagements recensés dans le modèle de Peterson sont présents dans les luttes sociales et politiques du Buganda, mais une analyse plus fine invite cependant à nuancer les contours des

catégories et des oppositions proposées dans son introduction. Son histoire des dissidences inaugure un renouvellement des approches dans l'étude de la pensée et de la conscience politique en Afrique de l'Est plus qu'elle ne propose un cadre d'analyse de référence. Le travail minutieux mené à partir de sources complexes et l'analyse percutante qu'il livre de cette complexité le rangent dans la catégorie des grands historiens qui, à l'instar de John Lonsdale, Steven Feierman, et Lynn Thomas, ont développé des approches originales visant à prendre en compte à la fois les dimensions culturelles et les dynamiques de changement². L'ouvrage de Peterson va plus loin que les analyses politiques et diplomatiques classiques, ou que l'économie politique structuraliste et les théories postcoloniales, en mettant en évidence la complexité des revendications et des valeurs morales des sociétés locales. De l'Ouest de l'Ouganda au Nord du Tanganyika, en passant par les hautes terres du Kenya, la force et la variété des récits qui étaient les riches études de cas offertes au lecteur permettent d'avancer un modèle d'analyse ambitieux des éléments tant de divisions que d'unité entre les populations.

1. Pour un débat sur ces questions, voir C. Summers, « Catholic Action and Ugandan Radicalism: Political Activism in Buganda, 1930-1950 », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39, n° 1, 2009, p. 60-90.

2. Voir par exemple B. Berman et J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa. Book Two: Violence and Ethnicity*, Oxford, James Currey, 1992; S. Feierman, *Peasant Intellectuals*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990; L. Thomas, *Politics of the Womb*, Berkeley, University of California Press, 2003.

En dépit de ses limites, la typologie de l'introduction reste utile: elle contient de réelles trouvailles. Peterson souligne que les autobiographies et les récits de vie sont le genre littéraire le plus important en Afrique de l'Est, une forme d'écriture non seulement destinée à la publication mais également encouragée dans les travaux scolaires et pour la connaissance de soi, à la fois intéressante pour sa lecture et pour les processus d'écriture et de structuration qu'elle révèle (p. 195 et 201). S'inspirant de ses travaux antérieurs, Peterson montre comment les individus, les identités et de nouveaux possibles émergent de ces expériences de l'écrit³. Comme le souligne Peterson, Charles Muhoro a commis une œuvre qui est à la fois un « condensé d'archives » « invitant ses lecteurs à s'investir dans la vie d'autres personnes » et qui « ouvre des pistes pour l'action et l'imagination de ses lecteurs » (p. 203). Cette formule pourrait aussi bien décrire le travail de Peterson.

La finesse de la recherche et du cadre d'analyse qui étayent ces études de cas agréables à lire ouvrent, en effet, « des pistes pour l'action et l'imagination » que sont invités à suivre ou à critiquer les lecteurs qui s'intéressent aux débats éthiques et moraux locaux, à ceux qui les produisent et à leurs implications. À rebours d'une histoire commode de l'uniformisation des identités et du processus de construction nationale développementaliste, Peterson montre comment les témoignages brutalement contestataires, tout comme les histoires et les règlements minutieusement élaborés, ont façonné une rhétorique de l'autorité morale qui lie entre elles les populations de la région dans des débats qui restent tout à fait actuels. Dans sa conclusion, il identifie une série de controverses contemporaines mobilisant ces débats, comme la virulente législation du parlement ougandais sur l'homosexualité, l'interprétation du Sida par les pentecôtistes kenyans ou la quête de confessions et de pardon par les tribunaux *gacaca* du Rwanda (p. 281-293). Ainsi décrite, l'identité est-africaine n'est ni unie ni conformiste mais controversée et contestataire.

**L'identité est-africaine
n'est ni unie ni conformiste
mais controversée
et contestataire**

Carol Summers

Université de Richmond

Traduction: Hélène Charton

3. D. Peterson, *Creative Writing*, Portsmouth, Heinemann, 2004.

LE POINT DE VUE D'ÉTIENNE SMITH

À partir d'un impressionnant travail d'archives, Derek Peterson suit le fil de deux histoires tantôt parallèles, tantôt conflictuelles, dans l'Afrique de l'Est des années 1930 aux années 1960 : l'émergence du mouvement évangélique du Réveil est-africain et la cristallisation de patriotismes « ethniques » compétitifs. Plutôt qu'une histoire linéaire du mouvement revivaliste qui suivrait son apparition au Nord du Rwanda à la fin des années 1920 puis son expansion en Ouganda, au Kenya, et au Tanganyika, l'auteur nous livre, au fur et à mesure, les pièces du puzzle. Il construit ainsi un ambitieux tableau d'ensemble par l'étude successive de « patries » voisines traversées par l'essor du mouvement (Kigezi, Buganda, Bugufi, Ouest du Kenya, Buhaya, pays gikuyu, Butoro...). Cette comparaison transrégionale et chronologiquement étendue a le double mérite de refuser la coupure géographique en territoires coloniaux (puis nationaux) et la rupture chronologique entre le colonial et le post-colonial. Elle s'inscrit dans le projet historiographique consistant à provincialiser le schème narratif dominant de la lutte nationaliste et des décolonisations au profit d'une analyse, à une échelle à la fois plus restreinte et plus vaste que l'État-nation, de l'intensité et de la comparabilité des dilemmes moraux provoqués par les bouleversements sociaux et économiques (urbanisation, développement du salariat et migrations de travail, mobilité féminine et recomposition des relations conjugales, compétition générationnelle et pression foncière). À mi-chemin entre histoire intellectuelle et histoire sociale, l'ouvrage fait du Réveil est-africain son objet d'étude mais aussi son outil d'analyse des scènes politiques locales. Les

La vraie trame de fond de l'ouvrage, c'est la crise dans les rapports de genre

controverses que les revivalistes ont suscitées à propos des relations conjugales, des normes de sociabilité ou de la délimitation de la sphère privée, révèlent les enjeux de définition de l'espace public, de la société civile et de la civilité, des frontières de la communauté morale ou culturelle de référence, autrement dit « l'arrière-

plan du politique » (p. 13). L'arrière-plan de cet arrière-plan, ou la vraie trame de fond de l'ouvrage, c'est la crise dans les rapports de genre, crise dont les patriotismes de terroirs et le réveil évangélique sont les deux produits concomitants mais contradictoires.

Approfondissant et généralisant l'argument de John Lonsdale sur la nécessité d'étudier les conflits sociaux internes aux sociétés autour des enjeux conjugaux, générationnels et fonciers (approche qui permet d'échapper à la fois au primordialisme et aux généralisations de l'instrumentalisme¹), Peterson entend montrer comment les changements d'échelles sociale et morale induits par les migrations de travail sont le principal moteur des culturalismes ethniques, bien plus que le cadre institutionnel du gouvernement indirect selon l'hypothèse de Mamdani, explicitement visé².

1. J. Lonsdale, « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, n° 61, 1996, p. 116.

2. M. Mamdani, *Citizen and Subjects. Contemporary African and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

La cristallisation concomitante des identités luo, luya, gikuyu ou haya, dans les années 1940, est le fruit d'un travail culturel et d'un projet de réforme morale mené par des élites masculines souhaitant regagner le contrôle sur les femmes et sécuriser l'accès à la propriété foncière, condition de leur réputation de chef de famille et donc de leur vertu civique. L'histoire que retrace Peterson est donc celle d'une angoisse généralisée de maris et propriétaires absents (p. 136)³. La multiplication d'associations de ressortissants visant à contrôler les migrations féminines et la prostitution, à lutter contre l'exogamie incontrôlée, à standardiser la langue du terroir, à codifier le droit et l'histoire traditionnelle, la passion pour le recensement, sont autant de facettes d'un patriotisme ethnique compétitif dont l'objectif est simultanément d'homogénéiser le groupe pour exorciser ses contradictions sociales croissantes (à l'interne) et de le distinguer/délimiter (à l'externe vis-à-vis des voisins).

Au fond, nous dit Derek Peterson, l'ethnogenèse est le fruit d'une compétition transrégionale pour l'honorabilité masculine. Le contrôle des mobilités féminines et la protection de l'honneur ne prennent sens que comparativement, face à un public ou « théâtre d'examen » (*examination theater*) (p. 154) externe, à Nairobi, Dar es Salaam, Mombasa ou Kampala. Suivant là encore Lonsdale, Peterson rappelle combien toute entreprise patriotique est inévitablement comparative⁴. La honte, le ridicule, les plaisanteries, le ressentiment sont les facteurs-clés de l'émergence de culturalismes ethniques, qui se transforment en un exercice comparé et réitératif d'affirmation du prestige et de l'antériorité des traditions politiques et culturelles à partir des modèles intellectuels disponibles (la Bible, les monographies ethnographiques, les coutumiers juridiques). Le « théâtre d'examen » qu'est l'Afrique de l'Est devient un espace de circulation de savoirs et savoir-faire patriotiques (voir les patriotes haya qui s'inspirent d'initiatives d'associations luo de lutte contre la prostitution). Les patriotismes de terroirs sont des projets en concurrence et aux destins politiques variés mais bel et bien justifiables d'une trame explicative commune. L'approche résolument comparative de Peterson lui permet ainsi de désenclaver de façon convaincante l'histoire des détenus Mau Mau confrontés au fond à des dilemmes moraux similaires (chapitre 11).

À l'inverse de ces entrepreneurs patriotiques qui agissent comme les gardiens ou *gate-keepers* des terroirs, et qui tentent de discipliner l'individu par le collectif (extension de l'autorité du *pater familias* sur les femmes migrantes par exemple), les revivalistes évangéliques optent pour des stratégies dissidentes d'individuation, d'internalisation de la contrainte et de comptabilité individuelle des actions. La rupture fondamentale introduite par les revivalistes concerne avant tout la définition des frontières du privé et du public (chapitres 3 et 4). Alors que la réputation des notables s'évalue

**L'ethnogenèse est le fruit
d'une compétition
transrégionale pour
l'honorabilité masculine**

3. Angoisse qui semble non moins intense que l'angoisse eschatologique des revivalistes. Voir l'enchaînement lexical p. 247 à propos des pères de famille luo et gikuyu : « *worried* », « *in danger* », « *terrified* », « *nightmares* », « *horrified* ».

4. J. Lonsdale, « Writing Competitive Patriotisms in Eastern Africa », in D. Peterson et G. Macola (dir.), *Recasting the Past: History Writing and Political Work in Modern Africa*, Athens, Ohio University Press, 2009, p. 251-267.

Autour d'un livre

traditionnellement à l'aune de leur capacité à contrôler l'espace familial pour faire bonne figure dans l'espace public, que la discrétion sur les rapports conjugaux constitue un point d'honneur, les revivalistes promeuvent l'exhibition de soi et la révélation de l'intime à travers les cérémonies de conversion qui disent la réalité crue des péchés, de l'adultère ou de la polygamie. Les revivalistes deviennent alors les acteurs embarrassants du dévoilement des apparences, une menace pour les réputations, un ferment de division. Leur refus d'obéir à l'étiquette et d'appartenir à une communauté en fait des êtres échappant à tout contrôle (*unaccountable*) par le collectif (moralement, socialement, démographiquement, économiquement).

Certes, les patriotismes de terroirs sont aussi le produit de la mobilité accrue des individus et des idées (poste, bicyclette, journaux, routes). Mais à la différence des patriotes ethniques pour qui la mobilité provoque une identification accrue au

Les revivalistes promeuvent l'exhibition de soi et la révélation de l'intime

terroir d'origine (*homeland*), les revivalistes ne s'identifient plus à une patrie d'origine. Leur dissidence combine *voice* et *exit*, la critique culturelle de la vertu civique enracinée s'accompagnant logiquement du refus d'être enrôlé dans les patriotismes locaux.⁵ Les hétérotopies revivalistes sont en réalité plutôt des atopies,

car Derek Peterson rappelle que le revivalisme est, au sens propre, un mouvement. Cette caractéristique, outre l'importance de la notion de « pèlerinage » dans le réveil évangélique, tient sans doute à la genèse du mouvement dans la zone frontière du Kigezi, entre Ouganda et Rwanda, parmi les populations Bakiga rétives à la centralisation et à la territorialisation du pouvoir, et au rôle joué par les migrants dans sa diffusion (chapitre 3)⁶. *Born again* et néotraditionalistes ne vivent décidément pas sur la même échelle, spatiale comme temporelle⁷.

Les revivalistes renversent symboliquement les clôtures de l'espace privé des notables mais érigent en contrepartie d'autres barrières, celles qui mènent à l'individuation, à la propriété de soi sur soi, à l'inventaire de ses péchés comme de ses biens. Leurs nouvelles « enclosures » morales entrent en conflit avec les normes dominantes de réciprocité et d'accumulation/redistribution. L'accent mis sur la monogamie et la famille nucléaire comme nouveau style de vie heurte par exemple de front les imaginaires de la réussite de notables accumulant femmes et dépendants (chapitre 6). Le procès d'individuation associé à l'idéal de modernité puritaine est bien connu mais illustré dans cet ouvrage de façon minutieuse et originale (chapitres 5 et 8)⁸. Si Peterson refuse l'argument simpliste du revivalisme comme « capitalisme sous couvert de religion », il semble néanmoins hésiter entre causalité et affinités électives. À propos du Bugufi, par exemple, les archives sur les droits de propriété et les conversions sont mises en rapport pour

5. « *As people on the move, they would not settle in any civil society* » (p. 104).

6. Le refus des revivalistes d'appartenir à une communauté doit être nuancé car Peterson montre bien comment, dans le cas de l'Thangiro, du Karagwe ou du Toro, revivalisme et affirmation de l'autochtonie ont pu aller de pair.

7. Comme l'illustre le chapitre 12, notamment les passages consacrés au personnage (presque dadaïste!) du prophète Bawalana.

8. John Locke, Max Weber, Norbert Elias, ou encore Karl Polanyi, qui ne sont pas convoqués, trouveraient d'ailleurs largement matière à illustration.

affirmer que les techniques bureaucratiques ont donné aux convertis les moyens de faire l'inventaire de leur vie⁹.

L'essor revivaliste semble effectivement inséparable de la diffusion d'une culture lettrée: «lexique», «dictionnaire», «vocabulaire», «inventaire» (p. 183-184) sont autant de techniques de l'écrit qui servent à nommer, classer et évaluer ses propres comportements en vue de la confession publique. Le récit autobiographique relatant la conversion est un genre en vogue chez les revivalistes (chapitre 9), adeptes des relations épistolaires et du prosélytisme à bicyclette, ce qui laisse supposer un certain statut social et un certain capital scolaire. À cet égard, alors que Peterson excelle dans la restitution des rapports de genre et de classe, de l'économie politique, du rapport à l'État ou des enjeux fonciers dans chacune des sociétés étudiées (non sans déterminisme parfois), il est dommage qu'il ne nous fournisse que peu d'informations sur cette donnée – taux de scolarisation et géographie du maillage scolaire – qui semble pourtant essentielle. Une caractérisation sociologique plus poussée des revivalistes aurait été la bienvenue, d'autant que Peterson montre bien, à travers les différents cas étudiés, que la sociologie du mouvement compte: le revivalisme au Toro, approprié par d'importants segments de l'élite, n'est pas le même que le revivalisme plus populaire des migrants au Buganda, au Kigezi ou dans l'Ouest du Kenya.

Là encore, les revivalistes n'ont pas le monopole de cette production bureaucratique des subjectivités modernes. Si les revivalistes comptent leurs péchés individuels, les patriotes ethniques dénombrent les pécheurs au regard de la «tradition», théorisant par là même le contrôle des populations, comme le montre le passionnant chapitre sur les imaginations bureaucratiques des élites haya pour le contrôle de la mobilité féminine¹⁰. Bien que par des techniques différentes, revivalistes et patriotes semblent avoir participé de cette expansion bureaucratique de la propriété et de l'État. Peterson démontre en effet de façon convaincante, *contra* Hawkins, que le «monde du papier» et du droit colonial n'a jamais été cet univers séparé de la vie quotidienne.

Comme tout bon livre, cet ouvrage ouvre des pistes stimulantes de comparaison. Ce qui frappe d'emblée le lecteur plus familier de l'Afrique de l'Ouest que de l'Afrique de l'Est, c'est l'invisibilité de l'islam (deux occurrences au total). Certes l'islam est-africain n'est pas l'objet du livre mais on ne peut s'empêcher de comparer l'alternative cosmopolite proposée par le revivalisme des *balokole* à celle véhiculée par l'islam. Pour l'Afrique de l'Ouest sahélienne, il semble acquis que les divers «réveils» musulmans ont constitué,

**Le « monde du papier »
et du droit colonial
n'a jamais été
cet univers séparé
de la vie quotidienne**

9. Mais doit-on y voir l'indice d'une causalité forte entre développement de la propriété privée et essor du revivalisme, comme Peterson semble le suggérer à propos du Kigezi (p. 106)? Ou plus simplement une même raison graphique à l'œuvre?

10. En revanche, l'idée – stimulante – que l'État tanzanien postcolonial a emprunté sa théorie de la citoyenneté, ses méthodes et son univers bureaucratique aux activistes anti-prostitution du Buhaya des années 1950, demanderait à être étayée. Les accointances idéologiques entre la domesticité patriarcale promue par Julius Nyerere et le patriotisme disciplinaire des élites haya semblent évidentes, mais peut-on en conclure que les dispositifs imaginés par ces dernières ont directement «façonné la culture politique» du nouvel État (p. 174)?

Autour d'un livre

sur la durée, un opérateur majeur d'universalisation et de mobilité sociale à partir de dissidences souvent nées, comme le revivalisme, dans les zones interstitielles à la périphérie des sociétés et des ordres politiques établis, suscitant souvent en retour le regain de patriotismes conservateurs des terroirs. Le mouvement hamalliste étudié entre autres par Sean Hanretta pourrait par exemple se comparer sur certains points avec le réveil est-africain¹¹. L'Afrique de l'Ouest plus contemporaine ne manque pas non plus de «réveils pentecôtistes» et autres millénarismes vecteurs de cosmopolitismes – mais aussi de néoautochtonies – déjà bien étudiés. Une comparaison plus systématique des patriotismes de terroir à l'échelle continentale serait également instructive. L'œuvre

**Historiographiquement
parlant, les temps sont durs
pour l'État-nation territorial
en Afrique subsaharienne**

ethnographique d'un Paul Mboya ou celle d'un Gakaara wa Wanjau dans les années 1940 et 1950 peuvent être rapprochées de celles produites dans les années 1930 par les Fily Dabo Sissoko, Mamby Sidibé, Antoine Dim Delobsom ou Paul Hazoumé. À partir des années 1930 en Afrique de l'Ouest, un travail culturel se développe, qui articule ethnographie des terroirs, inquiétudes

patriarcales sur les transformations des rapports de genre et projets de réforme morale plus ou moins conservateurs¹². Dans les années 1940 puis 1950, les associations d'originaires se multiplient également pour le contrôle des migrations féminines, la défense des intérêts locaux et la mise en écriture de l'histoire locale. L'émergence à partir des années 1960 du mouvement n'ko, nationalisme culturel mandingue né de l'alphabet inventé par Souleymane Kanté, pourrait aussi s'interpréter dans les termes d'un patriotisme patriarcal. Des différences apparaîtraient sans doute, qui tiendraient notamment au rôle-clé joué par le système scolaire centralisé d'Afrique occidentale française dans le paramétrage des savoirs produits, mais l'étude comparative de ces entreprises patriotiques (mouvement n'ko, mais aussi histoire longue du patriotisme

11. S. Hanretta, *Islam and Social Change in French West Africa: History of An Emancipatory Community*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « African Studies », 2009. Les ouvrages de Peterson et Hanretta ont en commun, outre un même cadre chronologique et un même enjambement des frontières nationales, de mettre de côté les débats sur la centralité des projets et institutions coloniales pour orienter la discussion sur les débats moraux internes suscités par le changement d'échelle sociale et le rapport à la rédemption notamment (ainsi qu'au legs de l'esclavage et à la recomposition des hiérarchies statutaires dites « castes » dans le cas du hamallisme).

12. L'ex-instituteur devenu chef de canton, Fily Dabo Sissoko, serait un bon candidat au rôle de patriote conservateur de terroir. En 1936, il écrit ainsi : « [Les transformations actuelles] sont dues à l'éclosion de l'individualisme, à la désaxion (*sic*) démographique, à la fusion d'éléments ethniques hétérogènes, toutes découlant directement du fait de la conquête. Les enfants ne reçoivent plus l'éducation systématique d'autrefois, admirablement consignée dans les rites de la circoncision; le "pater-familias" ne joue plus son rôle éminent inclus dans l'expression latine, car l'individualisme naissant, on ne saurait trop le répéter, sape la société noire dans ses assises les plus profondes. La notion de famille élargie, la *gente* romaine (exactement) disparaît peu à peu, les responsabilités de l'individu envers le clan diminuent en proportion. Le tourbillon du modernisme emporte tout. A-t-on assez remarqué que les trois quarts des enfants de fonctionnaires, soldats, gardes, interprètes, instituteurs, commis ou autres, ratent leur vie et deviennent de mauvais sujets? A-t-on assez remarqué que les scandales les plus criants sont leur fait et que les meilleurs d'entre eux sont précisément ceux dont les parents ont conservé les traditions ancestrales? ». F. D. Sissoko, « La politesse et les civilités des noirs », *Bulletin de recherches soudanaises*, n° 4, octobre 1936, p. 190.

Ethnic Patriotism and the East African Revival. A History of Dissent, c.1935-1972

casamançais, de l'Ouest de la Haute-Volta, etc.), stimulée par l'exemple donné dans ce livre, serait déjà une avancée¹.

Historiographiquement parlant, les temps sont durs pour l'État-nation territorial en Afrique subsaharienne. Après la charge « par le haut » d'un Frederick Cooper volant au secours de l'idée impériale pour l'Afrique de l'Ouest francophone des années 1950², Derek Peterson vient porter l'estocade « par le bas » à propos de l'Afrique de l'Est, en montrant la prégnance des terroirs vernaculaires imaginés par des élites conservatrices. Celles-ci furent moins intéressées à débattre avec leurs homologues européens de l'avenir institutionnel des territoires coloniaux, que de trouver des institutions aptes à défendre « l'ordre moral », l'honneur ou la vertu des patries. Mais il reste alors à écrire l'histoire des différentes articulations possibles (et créatives) de ces terroirs aux nationalismes territoriaux, une séquence absente de l'ouvrage (hormis le cas tanzanien et le chapitre sur le Toro). « Les patriotes se doivent d'être nativistes », écrit Peterson (p. 150) qui semble forclure la possibilité d'interactions autres que conflictuelles avec les « bâtisseurs de la nation ». « Les Africains de l'Est vivent aujourd'hui dans un monde façonné par les patriotes », ajoute-t-il (p. 282), postulant une continuité qu'il faudrait néanmoins pouvoir documenter. Deux bonnes raisons, en tout cas, pour poursuivre l'analyse entamée dans ce livre après la fin des années 1960!

Étienne Smith
EGE Rabat

LA RÉPONSE DE DEREK R. PETERSON

Je suis ravi d'avoir l'occasion de débattre d'*Ethnic Patriotism and the East African Revival* avec trois relecteurs à la fois perspicaces et intéressants dans leurs remarques. Je suis particulièrement reconnaissant envers Hervé Maupeu, dont l'admirable synthèse donne au livre une pertinence pour la science politique. L'un des objectifs de cet ouvrage était de mettre en lumière un champ du débat – celui mené en langues vernaculaires – qui se développa parallèlement aux discours sur la décolonisation en langue européenne. Les individus que je qualifie, en reprenant l'expression de John Lonsdale, de « patriotes ethniques » ne travaillaient pas à l'extension de leurs droits dans le cadre de leur citoyenneté coloniale. Il ne s'agissait pas de science politique. Ils étaient convaincus que l'urbanisation et les bouleversements qui lui étaient associés constituaient une menace mortelle pour le bien-être du peuple qu'ils considéraient comme le leur, et travaillèrent donc à protéger leur population de l'amnésie culturelle et du désordre moral. C'est pourquoi, dans les années 1950 et 1960, on a assisté non pas à l'expansion des libertés

1. Sans rien enlever à l'agencité des intéressés, il faudrait bien sûr également mentionner les influences extérieures (de l'administration scolaire coloniale ou des missionnaires comme le père Aupiais au Dahomey) sur ces régionalismes intellectuels d'Afrique occidentale française nés en réaction à l'acculturation perçue comme un danger à partir des années 1930.

2. F. Cooper, *Citizenship between Empire and Nation. Remaking France and French Africa, 1945-1960*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

Autour d'un livre

civiques mais au contrôle des déplacements, aux réformes morales et autres initiatives de cloisonnement des individus. Ce sont là les effets induits par la construction de la nation.

Carol Summers et Étienne Smith se demandent avec raison si le cadre d'analyse que je présente dans l'introduction de cet ouvrage – qui oppose dans une tension permanente les patriotes moralement conservateurs et les revivalistes culturellement mobiles – peut réellement saisir la grande variété des positions politiques occupées par les ressortissants d'Afrique de l'Est. La lecture de Summers est plus particulièrement centrée sur le parti *bataka*, le mouvement populiste le plus pérenne en Afrique de l'Est. Les leaders *bataka* n'étaient pas des revivalistes, ni des patriotes bienséants et disciplinés. Ils cherchaient à nuire à l'establishment du royaume du Buganda de manière à saper l'autorité hégémonique de l'élite protestante. Summers suggère que les oppositions nettes qui

structurent mon livre ne sont pas assez vastes pour y accueillir les fauteurs de trouble *bataka*.

Summers a tout à fait raison. L'introduction d'*Ethnic Patriotism and the East African Revival* ne devrait pas être lue comme un manuel proposant une analyse structurelle. Le patriotisme ethnique et le revivalisme chrétien étaient des disciplines, non des entités sociologiques. Ils

**Le patriotisme ethnique
et le revivalisme chrétien
étaient des disciplines,
non des entités sociologiques**

constituaient des manières de se situer dans le monde. L'Afrique de l'Est est un lieu de frontières ouvertes, où les populations évoluaient entre différentes traditions religieuses et politiques (p. 59-60). Ceci était vrai pour le parti *bataka* comme pour d'autres courants politiques. Être un *mutaka* – un ancêtre, un chef de clan – était une position parmi d'autres que les dissidents définissaient selon l'influence qu'ils cherchaient à exercer sur l'élite protestante du Buganda. Le leader fondateur du parti *bataka*, Joswa Kate, était aussi l'éminence grise de l'Église du Dieu tout-puissant (*Church of God Who Can Do All Things*). Les membres de cette église croyaient que la médecine, qu'elle soit traditionnelle ou moderne, était une vanité humaine. Selon eux, la maladie était un acte de divine providence. « Si Dieu souhaite faire s'abattre la maladie sur les êtres humains ou les animaux, personne ne peut l'arrêter », écrivait Joswa Kate³. La médecine était donc un artifice qui élevait trompeusement les projets de l'homme au-dessus de la volonté de Dieu⁴.

Le parti *bataka* partageait un leadership, un compte en banque, une équipe de juristes et une adresse postale avec l'Église du Dieu tout-puissant. Ils s'appuyaient sur des registres différents, mais pas sur une organisation différente. En tant que *mutaka*, Joswa Kate pouvait se prévaloir de son antériorité par rapport à l'aristocratie protestante du Buganda colonial, puisque les *bataka* étaient les fondateurs originels de l'entité politique ganda. En tant que leader de l'Église du Dieu tout-puissant, Kate fit apparaître l'establishment médical – soutenu par les hommes d'Église protestants – comme une forme d'idolâtrie infidèle, impie. Dans ces deux registres, Kate et ses acolytes

3. F. Welbourn, « Abamalaki in Buganda, 1914-19 », Bibliothèque de l'université de Makerere, MS 276.7611, août 1956.

4. Cette question est débattue dans D. R. Peterson, « The Politics of Transcendence in Colonial Buganda », *Past and Present*, [à paraître].

pouvaient revendiquer être plus conformes au précédent ancestral que les protestants (p. 86-87). Et d'autres positions étaient disponibles aussi : l'Église africaine orthodoxe a été fondée au début des années 1930, les « Fils de Kintu » (qui tirent leur nom de l'ancêtre mythique de la royauté ganda) en 1938. La vie publique dans le Buganda de la moitié du XX^e siècle était peuplée de défunts, de morts et d'ancêtres. C'est ce qu'implique la politique de la représentation : la quête d'un registre qui puisse accorder une place centrale à la question de la dissidence.

C'est pourquoi le revivalisme fut si controversé. Ses convertis ne s'identifiaient pas au précédent ancestral. Les *bataka* – malgré leur rhétorique offensive – se voyaient comme les porte-parole des choses élémentaires. Ils considéraient le revivalisme avec horreur (p. 93-104). Les revivalistes ont fait entrer les marchés conjugaux que les hommes avaient conclus dans le domaine public, affichant adultères et autres méfaits sexuels. Comme je le suggère dans le livre, la controverse autour du revivalisme met en lumière ce que les *bataka* avaient en commun avec leurs antagonistes protestants : une conviction profonde que la vie privée devait rester privée. C'est ce qui faisait que l'on était un membre respectable de la communauté politique.

Dans sa lecture, Étienne Smith est frappé du fait que je parle peu du nationalisme territorial. Un autre lecteur – l'historien Justin Willis – a également commenté la façon dont le livre se désengageait du nationalisme⁵. J'admets bien volontiers que *Ethnic Patriotism and the East African Revival* est modelé par le dégoût de l'historien social pour la célébrité. L'absence de discussion sur le nationalisme est, en ce sens, une stratégie d'écriture. Mais il y a plus que cela. En fait, le nationalisme territorial n'a qu'un intérêt périphérique pour l'histoire que le livre raconte. En Ouganda, la mobilisation nationaliste a été très aride et académique. Il n'y eut pas de lutte : très peu de nationalistes furent emprisonnés. Il n'y eut guère non plus d'opposition de la part des autorités britanniques. Quand en 1961, le maire de la ville interdit au Congrès national ougandais de tenir ses meetings au parc d'autobus de Kampala, un autre officiel britannique intervint pour convaincre les officiels de la ville d'autoriser les meetings sur un autre site proche du centre-ville⁶. Il était difficile de voir contre quoi le parti faisait campagne. En l'absence de conflit réel, les nationalistes ougandais devaient trouver des moyens de donner un tempo à la vie politique. C'est pour cette raison que Milton Obote et ses collègues étaient si avides de se joindre aux luttes qui avaient lieu ailleurs. En janvier 1958, Obote, nouvellement élu au Conseil législatif, conduisit une foule à Lira qui scandait en chœur : « Rentrez chez vous, Européens, redonnez-nous nos terres ! ». Il n'y avait pas de colons européens à Lira, et il n'y avait eu aucune dépossession foncière. Mais là n'est pas la question. Obote cherchait un problème auquel se confronter. La politique menée en d'autres

**La quête d'un registre
qui puisse accorder une place
centrale à la question
de la dissidence**

5. M. Noll, J. Willis, J. D. Y. Peel et D. R. Peterson, « Book Debates: D. R. Peterson, "Ethnic Patriotism and the East African Revival" », *Social Science and Missions*, n° 27, 2014, p. 267-280.

6. Archives nationales ougandaises, « Kampala Town Clerk to Assistant Commissioner of Police », Bureau du Président, documents officiels, boîte 44, dossier CGLO 20, 18 juillet 1961 ; *idem*, « Buganda Resident to Town Clerk », 13 octobre 1961.

Autour d'un livre

lieux l'inspira lui et ses collègues. Lorsque le leader kenyan Jomo Kenyatta fut relâché de prison en septembre 1961, l'UPC d'Obote organisa une marche pour fêter l'événement. «Émanciper l'Ouganda vis-à-vis du gouvernement colonial actuel est notre devoir», indiquait le tract qui annonçait le défilé⁷.

Les grandes causes de mobilisations nationalistes – la lutte pour la liberté, le sacrifice de soi, l'héroïsme – ont dû être empruntées à d'autres lieux et insérées dans le théâtre politique ougandais. Dépouillée de ces fioritures, la concrétisation de l'indépendance nationale devenait une affaire terne, plutôt placide, consistant en de longues négociations sur la préséance et la hiérarchie à Lancaster House à Londres. Les temps forts du nationalisme ougandais n'ont pas été ceux de la mobilisation de masse, du conflit politique ou du courage personnel mais plutôt ceux des sorties remarquées de la salle de conférences dans laquelle la Constitution était en train d'être écrite.

C'est pour cette raison que *Ethnic Patriotism and the East African Revival* parle si peu du nationalisme africain. Les politiciens nationalistes en Ouganda n'ont pas affronté les défis moraux au sujet desquels les «patriotes ethniques», qui sont les acteurs de mon livre, sont sortis de leurs gonds. Le gouvernement kenyan postcolonial a activement réprimé les activistes qui, dans les années 1950, cherchaient à imposer leur agencité morale au travers du mouvement Mau Mau⁸. Il n'y a qu'au Tanganyika que les nationalistes ont confronté activement les enjeux moraux qui animaient le patriotisme ethnique. Comme je le montre dans l'un des chapitres-clés du livre, les militants anti-prostitution de Bukoba ont mis en place un programme qui devait être poursuivi par l'état postcolonial. Ils développèrent des techniques bureaucratiques dans la gestion des populations que, dans les années 1960-1970, les architectes de l'*ujamaa* (socialisme tanzanien) purent adopter lorsqu'ils cherchèrent à réformer les manières de vivre des

populations rurales. En Tanzanie, les patriotes ethniques ont prêté au projet de construction de la nation à la fois un élan moral et une infrastructure administrative.

En Ouganda et au Kenya, la préoccupation centrale de l'état postcolonial – la campagne visant à éradiquer le tribalisme et à construire l'unité – a été façonnée en opposition aux initia-

Les grandes causes de mobilisations nationalistes [...] ont dû être empruntées à d'autres lieux

tives que les patriotes ethniques avaient lancées. Dans l'Ouest de l'Ouganda, le royaume du Rwenzururu – sujet de l'un des chapitres du livre – cherchait à libérer les montagnards konzo de l'emprise de Milton Obote. Sur la côte kenyane, le mouvement Mwambao a défendu l'identité singulière des peuples côtiers des intrusions du régime chrétien de Jomo Kenyatta. Au Nord-Est du Kenya, les patriotes ont fait campagne pour une entité politique qui rassemblerait les Somalis. Au centre de l'Ouganda, l'ancienne monarchie du Buganda a brièvement fait sécession vis-à-vis de l'État ougandais. Les leaders de l'Ouganda et du Kenya postcoloniaux, nouvellement arrivés au pouvoir par le processus de décolonisation, considéraient ceux-ci et d'autres patriotes ethniques comme des

7. Archive du district de Jinja, «District Special Branch to Commissioner of Police», boîte 510, dossier C.INT/1/8, 7 septembre 1961.

8. Voir D. Branch, *Defeating Mau Mau, Creating Kenya: Counterinsurgency, Civil War, and Decolonization*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. «African Studies», 2009.

tribalistes, des séparatistes, des entraves au projet de construction de la nation. Mais la politique ethnique a ses propres logiques. Les royalistes ganda, les activistes pansomaliens et les guérilleros du Rwenzururu partageaient une profonde aversion pour le projet de construction culturelle du leadership africain postcolonial. Ils voyaient le nationalisme comme une forme d'embrigadement, un chemin vers la perte de leur culture, un déshéritement. L'historiographie s'intéressant à l'Afrique des années 1960 et 1970, façonnée comme elle l'est autour du récit téléologique de construction de la nation, doit encore parvenir à appréhender la logique de mobilisation ethnique. Les entrepreneurs ethniques n'étaient pas hors du temps dans l'Afrique postcoloniale. Ils définissaient les bases d'une communauté culturelle et morale.

Étienne Smith demande si les musulmans d'Afrique de l'Est ont utilisé les mêmes arguments que les chrétiens autour de l'identité, du comportement et de la moralité. Plusieurs éléments démontrent que oui. À Bukoba, dans le Nord-Ouest de la Tanzanie, l'establishment islamique, en 1933, fut irrité par un groupe dénommé *Piga Duffu* (les « batteurs de tambour »). Dirigé par un muganda du nom de Tabiu, le groupe défilait à travers tout le pays, agitant des drapeaux et battant les tambours en chantant des chants religieux (*zikiri*), des versets⁹. Parmi les « batteurs de tambour », il y avait un grand nombre de femmes et de jeunes filles. Des hommes furieux se plaignirent de leur attitude auprès des officiels britanniques. On dit que les femmes portaient des chaussures en caoutchouc japonaises, un signe d'estime de soi et d'impunité. Un enseignant islamique de Mombasa, sur la côte kenyane, écrivit à la demande des musulmans de Bukoba pour expliquer que les « batteurs de tambour » ne pratiquaient pas de cérémonie religieuse. Il s'agissait de voyous, exploitant les gens crédules¹⁰. De leur côté, les « batteurs de tambour » affirmaient que leur religion était la plus authentique. Se qualifiant de « membres islamiques », ils plaidèrent qu'« il [n'était] pas dans [leur] intention de créer des malentendus ou de déplaire, mais de permettre à la vraie rivière de suivre son propre cours sans en être déviée¹¹ ».

Les inquiétudes des musulmans de Bukoba quant aux batteurs de tambour portant des chaussures de caoutchouc reflètent les angoisses que partageaient les conservateurs est-africains par-delà la religion. Comme leurs contemporains chrétiens, les musulmans craignaient que leurs femmes ne soient naïves, facilement bernées ; et comme leurs contemporains chrétiens, les musulmans ont travaillé à contrôler les désirs des femmes et à modeler leurs relations sociales. Ce n'est pas une coïncidence si, en même temps que les musulmans de Bukoba faisaient campagne contre les batteurs de tambour,

**Les entrepreneurs ethniques
[...] définissaient les bases
d'une communauté culturelle
et morale**

9. Archives nationales de Tanzanie, « District Officer Bukoba to Assistant Superintendent of Police », S 4 et 5/21447, 23 février 1933. Le groupe dissident était membre de la *Qadiriyya*. Voir J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « African Studies », 1979, p. 369.

10. Archives nationales de Tanzanie, « Ali bin Salim, from Mombasa, to Chief Secretary », S 4 et 5/21447, 20 octobre 1933.

11. *Idem*, « Islamic Members, Bukoba, to Provincial Commissioner », S 4 et 5/21447, Province du Lac, 13 mai 1933.

Autour d'un livre

il y eut une vague de circoncisions qui ciblaient les jeunes gens indécis et religieusement hétérodoxes. Un jeune homme, avec le consentement de son père, se préparait au baptême chrétien ; il fut sorti clandestinement de sa maison par le frère de son père et, alors qu'il n'avait jamais fréquenté d'école islamique, fut circoncis de force¹². Dans ce cas comme dans d'autres, les activistes musulmans associaient les jeunes gens à une tradition religieuse en inscrivant leur identité dans leur chair. Ici, comme dans

Les conceptions est-africaines de l'honneur et de la probité ont été façonnées par la topographie

la controverse sur le revivalisme est-africain, la dissidence religieuse a entraîné des réactions de défense pour ancrer des personnes mobiles dans une tradition culturelle.

Je pense donc qu'Étienne Smith a raison d'inviter à des comparaisons entre l'Afrique de l'Est et l'Afrique de l'Ouest. Les patriotes chrétiens qui sont mis en lumière dans ce livre

peuvent être analysés en parallèle avec les ethno-historiens islamiques qu'il cite. Cependant nos comparaisons ne doivent être ni fades ni paresseuses. Les conceptions est-africaines de l'honneur et de la probité ont été façonnées par la topographie de la terre sur laquelle ces populations vivent et par les principales caractéristiques de leur histoire. L'honneur des Africains de l'Est était l'honneur du propriétaire, défendant avec vigueur son autonomie vis-à-vis de toute intervention extérieure¹³. À la fin du XIX^e siècle, alors que les premières villes est-africaines furent fondées, les ressortissants d'Afrique occidentale, eux, vivaient dans des villes depuis des siècles déjà. C'est pourquoi l'urbanisation rapide et à grande échelle de l'Afrique de l'Est après la Seconde Guerre mondiale fut un moment d'anxiété morale et d'inventivité politique. Elle poussa les Africains de l'Est à débattre des choses qui les réunissaient. Il n'y eut pas de telles transformations démographiques en Afrique de l'Ouest, ni les mêmes initiatives conservatrices pour définir la moralité et la bonne conduite au nom d'une patrie définie ethniquement. Même ceux qui nourrirent les appels les plus émotionnellement chargés en faveur du décorum et de la décence, comme le roman en langue yoruba que I. B. Thomas publia dans les journaux de Lagos à la fin des années 1920, prirent plaisir aux joies et aux opportunités de la vie urbaine¹⁴. En Afrique de l'Est au contraire, la vie urbaine fut très tôt associée à la décadence culturelle. C'est pour cela que la ville fut un sujet d'attention des réformistes. La femme urbaine – vêtue d'habits étrangers, négligeant ses obligations domestiques, parlant un swahili adultéré, aux mœurs légères – était la bête noire de générations de réformateurs est-africains¹⁵.

12. Dépôt d'archives régionales de Mwanza, « Cas criminel n° 4, 1933: Rex vs. Salim Byorwango et autres », Acc. 1 R 1/5.

13. J. Iliffe, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « African Studies », 2005.

14. K. Barber, *Print Culture and the First Yoruba Novel, I.B. Thomas's « Life Story of Me, Segilola » and Other Texts*, Leyde, Brill Publishers, coll. « African Sources for African History », 2012.

15. Voir A. Ivaska, *Cultured States: Youth, Gender, and Modern Style in 1960s Dar es Salaam*, Durham, Duke University Press, 2011 ; P. Ocozbek, *An Uncertain Age: Making Manhood, Maturity, and the Elder State in Kenya*, Athens, Ohio University Press, [à paraître].

Les réformateurs d'Afrique de l'Ouest faisaient face à des angoisses différentes de leurs contemporains est-africains. La communauté fondée par le réformateur soufi Yacouba Sylla en Mauritanie était – comme le souligne l'historien Sean Hanretta – émancipatrice par nature¹⁶. Les Yacoubistes ne vivaient pas en conformité avec la tradition ancestrale. L'inclination à considérer la localité comme le fondement de l'orientation morale – qui alla de pair avec la standardisation des langues vernaculaires, la formalisation du droit coutumier, le fait de discipliner les femmes indépendantes et l'écriture de l'ethno-histoire – me semble seulement associée au christianisme. Le patriotisme ethnique trouva sa validation dans l'histoire d'Israël telle que consignée dans l'Ancien Testament, dont le caractère national particulier fut confirmé par Dieu, défendu par des générations de prophètes, et accessible aux chrétiens africains dans leurs langues vernaculaires. L'islam pourrait-il, de la même façon, consolider le local par des renforts si puissants? L'infrastructure de la communauté politique en Afrique de l'Est et en Afrique de l'Ouest me semble organisée sur des échelles très différentes.

Derek R. Peterson,
Université du Michigan

Traduction: Sandrine Perrot

16. S. Hanretta, *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « African Studies », 2009.