



HAL
open science

Bâtir les mémoires locales, “ pluraliser ” le récit national : le musée communautaire au prisme des usages politiques de la mémoire et du patrimoine au Kenya et en Éthiopie

Chloé Josse-Durand

► **To cite this version:**

Chloé Josse-Durand. Bâtir les mémoires locales, “ pluraliser ” le récit national : le musée communautaire au prisme des usages politiques de la mémoire et du patrimoine au Kenya et en Éthiopie. Science politique. Université de Bordeaux, 2016. Français. NNT : 2016BORD0252 . tel-01894890

HAL Id: tel-01894890

<https://theses.hal.science/tel-01894890v1>

Submitted on 13 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX



École Doctorale SP2 : Sociétés, Politique, Santé Publique

SCIENCES PO BORDEAUX

Laboratoire d'accueil : Les Afriques dans le monde

Bâtir les mémoires locales, « pluraliser » le récit national. Le musée communautaire au prisme des usages politiques de la mémoire et du patrimoine au Kenya et en Éthiopie

Thèse pour le Doctorat en Science politique

Sous la direction de M. Dominique DARBON

présentée et soutenue publiquement
le 16 Septembre 2016 par

Chloé Josse-Durand

16 Septembre 2016

Composition du jury :

M. Dominique DARBON, Professeur de science politique, Sciences Po Bordeaux ; *directeur de thèse*

Mme Marie-Claire LAVABRE, Professeur, Nanterre, *présidente du Jury*

M. Hervé MAUPEU, Maître de Conférences, Université de Pau et des Pays de l'Adour

M. François-Xavier FAUVELLE, Directeur de recherche CNRS, Université de Toulouse Le Mirail ; *rapporteur*

M. Christian LEBART, Directeur de recherche CNRS, Institut d'Etudes Politiques de Rennes ; *rapporteur*

TITRE

Bâtir les mémoires locales, « pluraliser » le récit national. Le musée communautaire au prisme des usages politiques de la mémoire et du patrimoine au Kenya et en Éthiopie

RESUME

Cette recherche aborde la scène politique de deux pays d'Afrique de l'Est (Éthiopie-Kenya) en s'appuyant sur une analyse des enjeux politiques inhérents à la mise en place d'institutions mémorielles telles que les musées, les mausolées et autres lieux de mémoires. Notre thèse est que ces musées sont à comprendre avant tout comme des espaces intermédiaires de négociation entre les groupes qui les portent, l'État qui les finance ou les autorise, et les organisations internationales qui soutiennent et influencent les projets patrimoniaux des gouvernements. Cette recherche se concentre ainsi sur deux études de cas : le musée Konso en Éthiopie et le musée-mausolée de Koitalel Samoei au Kenya. Ces institutions s'inscrivent dans des contextes politiques particuliers au début des années 2000, à savoir l'application effective du pluralisme politique au Kenya et le renforcement de l'autoritarisme en Éthiopie. Au Kenya, la négociation autour de l'interprétation du passé en termes politiques se fait au sein même du musée-mausolée dédié au héros Koitalel Samoei, tandis que le cas éthiopien souligne plutôt que les rapports de pouvoir sont restructurés ou réorganisés par la présence d'un premier musée ethnographique en région, le musée Konso.

L'apparition de musées communautaires témoigne, au Kenya comme en Éthiopie, d'un retour de l'identité ethnique en politique, qui est à la fois brandie comme une bannière par les gouvernements, mais également utilisée comme une catégorie opératoire ou une ressource par des acteurs particuliers, qu'on appellera ici des « entrepreneurs de patrimoine ». Par l'usage d'un nouveau capital, le patrimoine et sa préservation, ces « entrepreneurs de patrimoine » s'imposent ainsi à la fois comme des « entrepreneurs de soi » au sens de Michel Foucault, mais également comme des « entrepreneurs du nous » en politique, occupant une position graduelle dans les négociations et les prises de décisions publiques. Dès lors, il faut décentrer le regard pour s'intéresser à ce que le musée fait au politique, et non plus seulement à ce que la politique fait des musées.

En incluant également l'analyse des usages politiques de la mémoire étatiques et internationaux, ce travail cherche à renverser la perspective en adoptant une entrée microsociologique et ethnographique en science politique, étudiant les déterminants et les modalités de la reconstruction nationale du point de vue des musées communautaires. Cette approche « par le bas », articulée aux niveaux d'analyse macro (État, idéologie, cadre institutionnel) et micro (les institutions et acteurs du patrimoine, les élites politiques locales) invite ainsi à une réflexion plus générale sur la construction, la qualification et les perceptions des régimes politiques, entamant une réflexion sur la nature de l'État qui se dévoile à travers ces nouvelles politiques mémorielles et patrimoniales, ainsi que sur le rôle joué par ces nouveaux « entrepreneurs de patrimoine » dans la reconfiguration de la compétition politique.

MOTS-CLES

Musée communautaire, usages politiques de la mémoire et du patrimoine, construction de la nation, « entrepreneurs de patrimoine », légitimité symbolique de l'Etat, Ethiopie, Kenya

TITLE

Building Local Memories, « Pluralizing » the National Narrative. Community Museums and the Political Use of Heritage and Memory in Kenya and Ethiopia

ABSTRACT

This dissertation aims at understanding the political scene in two East African countries – Ethiopia and Kenya – by analysing the political dynamics surrounding the creation of memorial institutions such as museums, mausoleums and other memory spaces. I argue that these institutions must be first and foremost understood as intermediary spaces of negotiation between groups that are supporting them; the State that is financing and / or authorising them; as well as international organisations that are assisting and influencing the countries' patrimonial policies. The two case studies of this research - the Konso Museum in Ethiopia and the museum-mausoleum of Koitalel Samoei in Kenya – are institutions that relate to specific political context: in Kenya, where political pluralism has been effectively accepted in the 2000s, the negotiation surrounding the political interpretation of the past takes place within the mausoleum-museum. In Ethiopia, where authoritarianism has been reinvigorated, local power relations are structured and reorganised by the presence of the South region's first ethnographic museum.

Both in Kenya and Ethiopia, the contemporary emergence of community museums illustrates the growing salience of ethnic identities in the political sphere – used as a resource and category of action both by the State and “patrimonial entrepreneurs”. By using a new kind of capital – heritage and its conservation – the latter strengthen their position both as “self entrepreneurs” (in the sense of Michel Foucault) and “we-entrepreneurs”, occupying an intermediary position in negotiations and public decision-making. Thus, we must look not only at what politics do to museums but also how museums do impact on political dynamics.

In my research, through the study of community museums, I analyse the political uses of State and international memories, thus aiming at understanding the determinants and modalities of nation (re)building. I have adopted a microsociological and ethnographic approach within the framework political science. This “bottom-up” approach, articulated with macro levels of analysis (the State, ideologies and institutions) as well as micro levels (institutions and actors of heritage, local political elite) leads my argumentation to a larger debate on construction, qualification and perceptions of political regimes, the nature of the State as well as the role played by these new “patrimonial entrepreneurs” in the reconfiguration of political competition

KEY-WORDS

Community Museum, political use of memory, heritage, nationbuilding, « patrimonial entrepreneurs », symbolic legitimacy of the State, Kenya, Ethiopia

« Je ne suis d'aucune nationalité prévue par les Chancelleries. »

Aimé Césaire, 1947, *Cahier d'un retour au pays natal*, p. 39

« Une entité qui se fige, qui s'enferme dans ses propres frontières, et qui se vide elle-même de sa puissance, c'est l'objet rêvé de tout gouvernement. Identifier, circonscrire, agencer des cases : le b.a-ba de la gestion. Que les identités s'entremêlent et se décomposent, on a là un signe que la situation devient ingouvernable. Parmi toutes, l'identité idéale, celle qui se place elle-même sous la férule des autorités, c'est l'identité nationale, qui ne dit souvent rien d'autre que « tous unis derrière le gouvernement. »

Rébetiko, « Feu sur l'identité », *Chants de la Plèbe*, numéro 5, printemps 2010

« Andrea, à voix haute : Malheureux le pays qui n'a pas de héros. Galilée : Non. Malheureux le pays qui a besoin de héros. »

Bertolt Brecht, *La Vie de Galilée*, 1990, scène 13, éd. L'Arche, p. 118-119

« Il dépend de celui qui passe que je sois tombe ou trésor, que je parle ou me taise, ceci ne tient qu'à toi, Ami n'entre pas sans désir »

Paul Valéry, Fronton du Palais de Chaillot, ancien Musée de l'Homme, Paris

« La Bretagne n'a pas de papiers. Elle n'existe que si à chaque génération des hommes se reconnaissent Bretons. À cette heure, des enfants naissent en Bretagne. Seront-ils Bretons ? Nul ne le sait... À chacun, l'âge venu, la découverte ou l'ignorance. »

Movan Lebesque, 1970, *Comment peut-on être Breton ?*, Editions du Seuil.

Sommaire

| | |
|--|-----------|
| SOMMAIRE..... | 4 |
| REMERCIEMENTS | 10 |
| INTRODUCTION | 13 |
| 1. Présentation de la recherche : bâtir des mémoires locales pour forger une appartenance nationale | 21 |
| 1.1 Une entrée par la politisation du patrimoine | 21 |
| 1.2 Présentation des études de cas (Éthiopie/Kenya) | 26 |
| 2. Problématique et Hypothèses de recherche | 30 |
| 1.1 Problématisation du sujet : le musée communautaire comme objet d'étude politique..... | 30 |
| 1.2 Questions de recherche et Hypothèses | 35 |
| 1.3 Thèse défendue : le musée communautaire comme arène de négociation entre l'État et les « entrepreneurs de patrimoine » | 40 |
| 3. Méthodologie..... | 45 |
| 1. Les méthodes de terrain | 45 |
| 1.1 Le musée comme « nouveau terrain »..... | 45 |
| 1.2 Genèse de l'étude et chronologie de terrain..... | 47 |
| 1.3 Ouvrir la « boîte noire » des sources mobilisées | 51 |
| 2. Retour sur une démarche multi-située et ethnographique | 54 |
| 2.1 L'apport de la comparaison | 54 |
| 2.2 Des enquêtes multi-situées | 58 |
| 2.3 Modalités de l'ethnographie | 60 |
| 3. Réflexivité du chercheur sur son terrain | 63 |
| 3.1 Rôles et perceptions de l'« enquêtrice »..... | 63 |
| 3.2 Déroulement de l'enquête et difficultés rencontrées | 72 |
| 3.3 Limites du terrain..... | 74 |
| 4. Annonce du plan | 80 |

PARTIE I : DE L'USAGE POLITIQUE DE LA MEMOIRE, DE L'IDENTITE ET DES MUSEES 85

CHAPITRE 1 : LA NAISSANCE DU MUSEE ETHNOGRAPHIQUE : DE L'INSTITUTIONNALISATION D'UN « PATRIMOINE COMMUN » AUX MUSEES DE L'« AILLEURS » 89

Section 1: Des cabinets de curiosité à la naissance du musée moderne.... 89

- 1.1 De la « trouvaille » aux collections ethnographiques..... 90
- 1.2 L'influence des expositions universelles sur l'« objet ethnographique » 95
- 1.3 L'importation d'un modèle en Afrique 99

Section 2 : Exposer les Arts et Traditions d'ici et d'ailleurs 103

- 2.1 L'influence des premières muséographies communautaires. L'exemple des écomusées français et des « folk museums » anglais 104
- 2.2 Typologie indicative des musées communautaires africains 112
- 2.3 L'ère du « tout patrimonial »: vers un « nouvel âge » des musées ? 117

Section 3: Eléments de réflexion théoriques sur le « pouvoir » du musée 123

- 3.1 La muséographie comme « discours »..... 124
- 3.2 Le Musée National comme « dispositif de pouvoir »..... 132
- 3.3 Le musée communautaire comme contestation du récit officiel 140

CHAPITRE 2 : LE MUSEE COMMUNAUTAIRE, LIEU DE LA MISE EN RECIT DE LA MEMOIRE ET DE L'IDENTITE « POUR AGIR » 146

Section 1 : Replacer l'Afrique dans les débats sur la mémoire collective . 148

- 1.1 Le musée communautaire comme « cadre social » de la mémoire collective..... 149
- 1.2 Retour sur quelques présupposés : au-delà d'une « Afrique sans histoire » 152
- 1.3 Le dépassement du couple « mémoire et histoire » par la « catégorie pratique » du patrimoine 157

Section 2 : Le phénomène mémoriel comme ressource identitaire : la mise en récit du groupe par le musée communautaire 163

- 2.1 Le musée, le lieu de l'incorporation de la mémoire à l'identité..... 164
- 2.2 La mise en récit d'une « communauté affective »..... 168
- 2.3 De la communauté affective à la communauté de destin : le musée communautaire comme « force d'agir »..... 172

**PARTIE II : LA VALORISATION DU PATRIMOINE CULTUREL KONSO
OU LA « RENAISSANCE » D'UN ÉTAT AUTORITAIRE 183**

CHAPITRE 3 : LA REINVENTION POLITIQUE DE L'ETHIOPIANITE 190

Section 1 : De la « Grande Éthiopie » à « l'Éthiopie, musée des Peuples »191

1.1 La construction d'un « impossible territoire » éthiopien..... 194

1.2 L'introduction du fédéralisme ethnique ou la « décentralisation
conservatrice » de l'Éthiopie..... 200

1.3 Le Millénum et l'apparition d'un nouveau paradigme : L'Éthiopie
comme « musée des peuples »..... 212

Section 2 : La mise en scène du fédéralisme ethnique 217

2.1 La permance d'une ethnographie « socialiste »..... 218

2.2 L'entrée des Konso dans le Roman National : de l'« esclave
impérial » à l'« ouvrier de la fédération »..... 229

2.3 Un musée qui participe à donner vie aux Nations, Nationalités et
Peuples..... 234

CHAPITRE 4 : LA REEMPRISE DE L'ÉTAT ET DES « ENTREPRENEURS DE
PATRIMOINE » SUR UN PROJET DE MUSEE EXOGENE 241

Section 1 : Généalogie d'un projet de musée exogène 243

1.1 Les *Wakka* érigés en symboles du patrimoine Konso..... 244

1.2 Deux projets de musées en compétition 251

1.3 Une coopération « à deux vitesses » 254

Section 2 : Le musée Konso comme arène politique 263

2.1 La modification de la muséographie par le nouveau conservateur.. 263

2.2 La « mise en tourisme » du patrimoine Konso par le Wereda 267

2.3 Le classement Unesco du « paysage culturel Konso » pour une
« Éthiopie, première en Afrique » 278

**Section 3 : Le Kalla Gesahegn et Dinoté Kusia : portraits de
nouveaux « entrepreneurs du patrimoine »..... 285**

3.1 Dinoté Kusia, l'instituteur aux ambitions muséales 287

3.2 Le *Kalla* Gesahegn, un chef de clan aux ambitions politiques 289

3.3 Le patrimoine comme « alibi » politique..... 292

**PARTIE III : LE PLURALISME AU SERVICE DU NATIONALISME ? LE
RETOUR DES HEROS COMMUNAUTAIRES EN POLITIQUE..... 300**

CHAPITRE 5 : « MALHEUR AU PAYS QUI A BESOIN DE HEROS ! » : DU PLURALISME
POLITIQUE A LA PLURALISATION DE LA MEMOIRE NATIONALE 305

Section 1: « La mémoire au secours de l’alternance »..... 308

- 1.1 D’une esthétique post-coloniale à la mise en scène de la Nation Arc-en-ciel..... 310
- 1.2 Les élections de 2002 et la mémorialisation de la révolte Mau-Mau 319
- 1.3 Construire un héros national : le cas de la statue du Général Dedan Kimathi..... 327

Section 2 : La mise en place d’un régime mémoriel « pluriel » après 2007..336

- 2.1 L’épisode traumatique des violences post-électorales de 2007-2008 337
- 2.2 La campagne d’identification des héros et héroïnes nationaux 347
- 2.3 Honorer les « héros de l’opposition » : l’apparition de « conflits commémoratifs »..... 359

CHAPITRE 6 : LE PROJET POLITIQUE DE « L’UNITE DANS LA DIVERSITE » COMME
NOUVEAU DISCOURS MUSEOGRAPHIQUE 374

**Section 1 : Le « nouveau » Musée National de Nairobi : vers une
muséographie de « soi » ? 375**

- 1.1 Le projet national au musée : exposer l’unité dans la diversité 376
- 1.2 Le projet « *Historia ya Kenya* » ou l’histoire en débat 385
- 1.3 Une visite critique d’une première galerie d’histoire politique 393

Section 2:La politisation du référent ethnique dans les musées de Province 404

- 2.1 Présentation des musées régionaux kényans 404
- 2.2 Des muséographies régionales anhistoriques et « ethnicisées » 409
- 2.3 La politisation inédite de certaines muséographies communautaires.....421

CHAPITRE 7 : LE MUSEE-MAUSOLEE DE KOITALEL SAMOEI : LA MATRICE D’UN HEROS
NATIONAL(ISTE)..... 435

**Section 1 : La réactivation d’un nationalisme Nandi par la reconnaissance de
Koitalel Samoei 439**

- 1.1 Des « Nandi-speaking people » à la construction d’une identité
politique Kalenjin 440

| | |
|---|----------------|
| 1.2 Le renforcement du nationalisme Nandi..... | 448 |
| 1.3 L'émergence de William « SAMOEI » Ruto..... | 458 |
| Section 2 : Le Nandi Kaburwo Council of Elders, un groupe d'intérêt à caractère « ethnique » | 465 |
| 2.1 La réconciliation Nandi-Kipsigis ou la création d'une base électorale infra-Kalenjin | 465 |
| 2.2 Un groupe d'intérêt composé de notables locaux..... | 474 |
| 2.3 Le « code de bonne conduite politique » du Conseil des Anciens Nandi | 480 |
| Section 3 : La réinvention d'une « communauté de destin » par le musée | 487 |
| 3.1 De la reconnaissance d'un héros national à l'invention d'un héros nationaliste..... | 488 |
| 3.2 La politisation du « Hall of fame » dédié aux Héros Nandi du XXe siècle..... | 497 |
| 3.3 Les usages politiques des commémorations locales | 513 |
| CONCLUSION GENERALE | 534 |
| 1. PRINCIPALES CONCLUSIONS : PENSER LE MUSEE COMMUNAUTAIRE COMME UN ESPACE POLITIQUE | 535 |
| Le musée ethnographique au prisme du politique..... | 535 |
| Vers un nouveau répertoire d'action « patrimonial » ? | 540 |
| Une réflexion plus générale sur les sources plurielles de légitimité de l'État | 544 |
| 2. PERSPECTIVES DE RECHERCHE | 546 |
| L'entrée par la sociologie des mobilisations collectives | 546 |
| Interroger les reconfigurations politiques par la transnationalisation du patrimoine | 548 |
| Vers un projet de recherche post-doctoral sur les reconfigurations du clientélisme au Kenya..... | 552 |
| BIBLIOGRAPHIE | 555 |
| SOURCES PRIMAIRES ET LITTERATURE GRISE..... | 593 |
| AUTRE SOURCES PRIMAIRES : ARTICLES DE PRESSE, VIDEOS, DOCUMENTAIRES, RADIO | 597 |
| LISTES DES ACRONYMES, ENCARTS, CARTES & ANNEXES | 600 |

Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier très chaleureusement mon premier directeur de thèse, Denis-Constant Martin, pour son indefectible soutien sur ces 5 dernières années, sa grande disponibilité et ses relectures assidues de mes travaux de recherche. C'est une chance précieuse d'avoir un véritable directeur de recherche, ce qui est loin d'être le cas de tout.e.s les doctorant.e.s. Je lui dédie ce travail, qui sera le dernier qu'il aura encadré au cours de sa longue et belle carrière de chercheur, en espérant qu'il soit à la hauteur de ses attentes comme de ses exigences.

Je remercie également très sincèrement mon directeur de thèse actuel, Dominique Darbon, qui a toujours été présent depuis que j'ai intégré le master recherche Politique et Développement en Afrique et dans les Pays du Sud (PDAPS) qu'il dirigeait à Science Po Bordeaux et qui m'a encouragé à présenter l'allocation doctorale au sein du Laboratoire Les Afriques dans le Monde (LAM). Ce travail n'aurait pas vu le jour sans son soutien des premières heures, qui s'est confirmé durant cette dernière année de thèse passée sous sa supervision.

Ce travail doit énormément à mes courageux relectrices et relecteurs, qui ont activement participé à l'amélioration de ce manuscrit : Marie-Aude Fouéré, Jean-Nicolas Bach, Dominique Connan, Hélène Charton, Tom Durand et Cyrielle Maingraud-Martinot, Gabrielle Angey, Clélie Nallet.

Toutes mes pensées les plus Lamicales vont également à la formidable équipe de recherche de LAM, qui m'a accompagnée dans cette aventure à tous les points de vue, en la figure de son directeur René Otayek tout d'abord, puis de sa directrice Céline Thiriot, qui ont toujours soutenu mes missions de recherche au Kenya et en Éthiopie ainsi que ma participation à de nombreux colloques et conférences. Un merci tout particulier à Christine Deslauriers, Hélène Charton, Laurent Fourchard, Emmanuelle Spiesse, Alice Corbet, Vincent Bonnecase, Jean-Hervé Jézéquel, Daouda Gary-Tounkara, Maéline Le Lay, Ophélie Rillon, Christine Chivallon et Didier Nativel. Merci aussi à toute l'équipe de LAM : Chantal Chaussy, Christiane Andren, Sonia Le Camus, Valérie Alfaut, Marie-Hélène Durrens pour leur travail et leur disponibilité. Un merci tout particulier à mes deux bibliothécaires préférées, Magali Meunier et Caroline Sagat, pour leur tolérance et leur énergie. Je remercie également l'école doctorale EDPS2 pour avoir participé au financement de ma participation à de nombreux colloques et congrès depuis octobre 2011.

Je remercie également très chaleureusement François-Xavier Fauvelle, sans qui je n'aurais jamais découvert le métier de chercheur s'il ne m'avait pas fait confiance en me donnant la chance de découvrir l'Éthiopie au cours de mon stage sous sa direction au Centre Français des Etudes Éthiopiennes (CFEE) alors que je n'étais qu'étudiante en licence. Je lui dois une vocation.

Je remercie toute l'équipe scientifique du Centre Français des Etudes Éthiopiennes pour avoir nourri ce travail de leurs précieuses réflexions pluridisciplinaires sur l'Éthiopie et m'avoir accompagnée tout au long de ce projet de recherche entamé en

2008. Je remercie tout particulièrement Claire Bosc-Tiessé, Marie-Laure Derat et Anais Wion pour leurs conseils et leur amitié, ainsi que pour l'amitié chaleureuse de leurs familles qui a souvent adouci mes séjours à Addis-Abeba. Merci à toute l'équipe de recherche du CFEE d'avoir soutenu mes projets de terrain et apporté son soutien tant scientifique que financier à cette recherche. Je remercie tout particulièrement Eloi Ficquet et Giulia Bonacci, ainsi que tous les employés du CFEE qui sont devenus de véritables amis et se sont relégués être de précieux informateurs, au premier rang desquels Aberra, Wonguelawit, Haylou, Hailé, Zani, Tomatchache, Sisai, Amare, Alalign, Benchi, Gisesh, Tenshai et Abeba.

A l'Institut Français de Recherche en Afrique à Nairobi, je remercie tout particulièrement Christian Thibon, alors directeur de l'institut, qui a toujours pris le temps de discuter de mes travaux et de me présenter auprès de collègues kényans en lien avec mon sujet de recherche. Un grand merci à Marie-Aude Fouéré, alors secrétaire scientifique de l'IFRA, pour m'avoir permis de participer à de nombreux projets de recherches, des conférences et autres « brown bag seminars », ainsi qu'à l'école d'été en Sciences et Humaines et Sociales chapeautés par l'IFRA. Merci également à Hervé Maupeu pour sa lecture toujours éclairante de la politique kényane, ainsi qu'à Claire Médard pour son aide dans la phase de rédaction de cette thèse et pour m'avoir prêté de précieux ouvrages sur le Kenya. Merci également à Gabrielle Lynch pour le partage de connaissance et de littérature grise sur la région de Nandi Hills. Enfin, je suis très enthousiaste à l'idée de collaborer à nouveau avec l'IFRA, en la personne de sa nouvelle directrice Marie-Emmanuelle Pomerolle, dans le cadre de mon projet post-doctoral à venir. Merci également à l'équipe de l'IFRA : Marion Asego, Amélie Muthundo, Colas Lemaire et Standford pour leur travail et leur disponibilité.

Je remercie également mes collègues, ami.e.s, docteur.e.s, doctorant.e.s rencontré.e.s en Éthiopie et au Kenya durant mes terrains, et plus particulièrement Jean-Nicolas Bach, Clélie Nallet, Guillaume Blanc, Thomas Guindeuil, Marie Bridonneau, Medhi Labzaë, Katja Douze, Adeline Pierrat, Margaux Hermann, Clément Ménard, Paul Petroch, Samir El Ouaamari et Marion Abril, à qui je dois mes premiers pas à Addis-Abeba. Je n'aurais jamais pu vivre la vie que je souhaitais à Nairobi sans l'aide précieuse de Dominique Connan, Lisa Elena Fuchs, Yonathan Gez, Olivier Marcel, Martin Ledant, Pauline Bernard, Francesca Di Matéo, Emmanuelle Bertrand et Mathieu Renaud. Merci à Nick Daniels de m'avoir présenté à ses contacts à Nandi Hills, qui est par la suite devenu le cœur de mon terrain. Merci aussi à celles et ceux que l'on nomme les « ami.e.s de thèse » même s'ils sont bien plus que cela : Armelle Gaulier, Amandine Brizio, Camille Bedock, Damien Vallot, Coline Salaris, Vincent Caby, Bartoloméo Cappellina, Clothilde Hugon, Martin Mourre, Clélia Coret, Marie Deleigne, Cindy Morillas, Céline Ségalini. Un merci tout spécial à Laure Squarcioni, Nadia Darif, Gabrielle Angey, Rémi Gilardin, Adrien Degeorges, Léa Barreau et Baptiste Kotras : vous êtes les prochains sur la liste !

Un merci tout spécial à Guillaume Blanc et Thomas Guindeuil, qui ont aiguillé cette recherche lors de premières discussions tantôt enflammées, tantôt bibliographiques autour des usages politiques du patrimoine en Éthiopie. Merci également à Jean-

Nicolas Bach pour les précieuses discussions théoriques autour de l'articulation entre le système ethnofédéral et la problématique muséale en Éthiopie, qui donnera je l'espère naissance à un bel ouvrage collectif dans les années à venir. Merci aussi à Dominique Connan pour ses aiguillages théoriques et pratiques, sa lecture de mon objet de recherche et un terrain fabuleux à l'arrière des berlines d'un politicien luhya en campagne. Un grand merci également à Marie-Aude Fouéré, qui s'est toujours intéressée à mes travaux jusqu'à prendre son sac à dos pour m'accompagner sur le terrain au Kenya. Ses précieux conseils de lecture, son intérêt pour ma recherche et son amitié précieuse entre Nairobi et Paris ont véritablement porté ce travail. Enfin, merci à Elise Demeunelaere pour les très nombreux éclairages qu'elle a pu apporter à ce travail, les archives, les contacts et les informations qu'elle a accepté de partager avec moi dans la perspective de travailler à quatre mains sur les implications de la patrimonialisation du Pays Konso. Ce travail ne serait pas ce qu'il est sans ses précieux commentaires et sa confiance. Je remercie également Hélène Charton pour m'avoir transmis ses archives personnelles autour de la création d'une première galerie historique au Musée National de Nairobi, ce qui m'a permis d'ajouter une perspective critique à la réalisation de ce projet muséographique. En Éthiopie, je remercie tout particulièrement Mamitu Ilma, alors conservatrice du Musée National d'Addis-Abeba, Yonas Beyene (ARCCCH), Shiferaw Bekele (professeur d'histoire à l'Université d'Addis-Abeba), Ato Menkir, Ato Geressu Cawso, Ato Gebede Geletu, Tchoutchou et le *Kalla* Gesaghen pour avoir pris le temps de m'expliquer en détail leurs positions et projets lors de nombreux entretiens. Enrico Castelli a également été un informateur clé, dont la lecture des enjeux politiques à Karat-Konso a nettement orienté mes premières hypothèses de travail.

Au Kenya, je remercie tout particulièrement le Pr. Karega-Munene, David Okello et Wycliffe Oloo, Directeur du musée de Kisumu puis Directeur Régional des sites et monuments aux National Museums of Kenya (NMK). Sans ses recommandations auprès des différents conservateurs et personnels des NMK, ainsi que l'aide précieuse de Sarah KASSim (NMK), je n'aurais pas pu avoir accès aux archives du NMK. Je remercie également mes deux assistants de recherche, Dixon Rop et Flemming Olendo, ainsi que Jack Obonyo et les différents conservateurs des musées communautaires et régionaux que j'ai pu rencontrer. A Nairobi, je pense tout particulièrement à Agnes et Bowers, mes parents kényans partis trop tôt, à Claire Adeka Olendo, Sue et Rose, qui m'ont fait découvrir les codes, les secrets et les astuces de la vie kényane. A Nandi Hills, je remercie chaleureusement Francis Talam et mon amie Johan, ainsi que toute l'équipe du Tea Planters Inn, tout particulièrement Nancy et Mike.

Enfin, je tiens à remercier mes ami.e.s paimpolais, begnodais, rennais, maroco-charentais, bordelais, tourangeaux, parisiens, la bande de Saint Jacques et la famille Corouge (et affiliés) pour leur soutien sur ces 5 dernières années, malgré les joies et les peines, les départs et les retours de terrain et les angoisses des derniers mois de l'écriture. Ma gratitude va tout particulièrement à ma famille pour m'avoir supportée dans tous ces états : à ma mère Arlette, mon père Charles, ma grand-mère Maïec, Sylvie, et aussi Léa, Tom, Théo, Marie, Tanguy et Victor, mes incroyables frères et sœurs qui constituent une intarissable source d'inspiration et de réconfort. Je leur dédie également ce travail, qui doit beaucoup à leur belle énergie.

Introduction

Faut-il brûler les musées d'ethnographie ? Telle est la question percutante posée par l'anthropologue Jean Jamin en 1998, à laquelle une quinzaine de chercheurs tentent de répondre au sein d'un numéro spécial de la revue d'anthropologie *Gradhiva*¹. La question de la pertinence du musée ethnographique, qui ne serait qu'« un espace pour l'ingestion de l'autre, et un simulacre d'ouverture à l'altérité en laissant penser que cet autre devenu même est enfin assimilable » (Gonseth, Hainard & Kaehr, 2004 : 13) y est alors débattue à l'occasion de l'ouverture prochaine du Musée du Quai Branly à Paris. Ces vifs débats illustrent la crise sans précédent qui touche les musées ethnographiques en France, mais également dans l'ensemble des pays occidentaux. Cette remise en question du musée ethnographique est née en Amérique du Nord, nourrie par des chercheurs américains et canadiens qui voient dans le musée un nouvel objet afin de questionner la gestion de la diversité et l'intégration des minorités nationales, dans la lignée des travaux des penseurs du multiculturalisme². Les deux ouvrages collectifs dirigés par l'anthropologue américain Ivan Karp, *Exhibiting Culture : the Poetics and Politics of Museums Display* (1991) et *Museums and Communities. The Politics of Public Culture* (1992) marquent plus particulièrement un tournant dans l'analyse en sciences humaines et sociales du musée ethnographique. Leurs critiques portent sur une institution qu'ils dénoncent comme réifiante et caricaturale, à la muséographie exotique au travers de laquelle elle donne à voir des communautés dont elle cherche en vain à préserver l'authenticité. Des expositions sont alors boycottées au Canada, les collections africaines du Natural History Museum de Washington sont fermées au public en raison des vives critiques qu'elles suscitent (De L'Estoile, 2010 : 20).

¹ L'ouvrage dirigé par M. Gonseth, J. Hainard et R. Kaehr, dont la couverture résume le débat en montrant un masque africain menacé par une hache, réunit une quinzaine de contributions autour de la question posée par Jean Jamin dans son article « Faut-il brûler les musées d'ethnographie ? », 1998, *Gradhiva*, 24, Paris.

² Will Kymlicka, 2001, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, La Découverte et Syros (France), Traduction de *Multicultural citizenship : a liberal theory of minority rights*, 1995.

La remise en question de l'existence comme de la pertinence du modèle ethnographique s'articule autour d'une question principale : faut-il fermer ces institutions, les figer comme un objet d'étude du rapport aux colonies à l'unique attention des chercheurs³, ou les renommer, les rénover, les transformer ? Cette réflexion rejoint un débat qui a alors lieu en France, où des chercheurs issus de différentes disciplines questionnent le rapport au fait colonial dont sont imprégnées les collections ethnographiques de ces « musées des autres », décrits par Benoît De L'Estoile comme des « musées consacrés à l'ethnographie et aux arts dits premiers, primitifs ou tribaux [qui tentent de répondre] à la question : « Qui sont les Autres ? » (De L'Estoile, 2010 : 15). À la suite de ce débat, deux grandes tendances émergent : un certain nombre de professionnels des musées optent pour une reconversion de leurs collections ethnographiques en collections esthétiques, choix à l'origine du projet du Musée du Quai Branly par exemple, dont les collections proviennent de l'ancien musée de l'Homme et du Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie⁴ (MAAO). Dans le même temps, une seconde solution est avancée : les musées ethnographiques doivent se repositionner en tant que musées communautaires, un musée dédié à une identité territoriale et « au sein duquel le groupe social, culturel ou professionnel n'est pas seulement la matière formant l'image mais est aussi l'acteur principal⁵ ». Ils doivent revenir, appartenir ou collaborer avec les communautés dont ils sont censés exposer l'histoire et la culture. Ce repli sur la communauté est pensé par les professionnels des musées comme les chercheurs comme le seul moyen de transformer ces « musées des Autres » en « musées de soi » (De L'Estoile, 2010 : 12), détachés d'un point de vue occidental

³ L'idée de transformer le musée ethnographique colonial en objet d'étude est notamment évoquée au sujet du Musée Royal de l'Afrique Centrale à Tervuren, en Belgique, véritable plaidoyer colonial voulu par Léopold II, second roi des Belges (1835-1909), qui a inspiré Hergé pour la réalisation de l'album *Tintin au Congo*. Voir à ce sujet Dayez-Burgeon Pascal, 2011, « Un musée subliminal : le Musée africain de Tervuren », *Hermès, La Revue* 3/2011 (n° 61), p. 154-155.

⁴ Pour une vision générale des étapes de la création du Musée du Quai Branly et des controverses qui accompagnent ce projet à partir du milieu des années 1990, voir l'article de Nélia Dias, 2001, « Esquisse ethnographique d'un projet. Le Musée du Quai Branly », *French Politics, Culture and Society*, 19, 2, p. 81-101.

⁵ Cette définition générale est empruntée à Germain Bazin, André Desvallées et Raymonde Moulin, dans l'article « MUSÉOLOGIE » de l'*Encyclopædia Universalis*.

et s'adressant tout autant au visiteur extérieur qu'à un visiteur appartenant à la culture qu'ils cherchent à représenter, redéfinissant dans le même temps la mission du musée ethnographique en lui donnant une nouvelle raison d'être : la constitution ou le renforcement d'une appartenance communautaire à l'échelle de la nation, de la ville ou du groupe ethnique.

Le débat scientifique et politique sur la dimension post-coloniale des musées ethnographiques ne s'est pas concentré uniquement sur les musées ethnographiques des anciennes métropoles coloniales. Il amène également une remise en question des modèles muséographiques des anciennes colonies africaines. Cette remise en question recouvre une double temporalité. Aux lendemains des indépendances, le musée est avant tout perçu comme un « pur produit » d'importation en Afrique, pour reprendre l'expression développée par Bertrand Badie et Pierre Birnbaum au sujet l'« État importé » en Afrique⁶. Ce « musée importé » avait pour vocation de justifier le projet colonial et à documenter les modes de vie des populations colonisées afin de mieux les comprendre, pour mieux les contrôler. Une vaste entreprise de « décolonisation » des musées nationaux menée par les élites africaines nouvellement au pouvoir transforme ces anciens lieux de mise en scène de la domination coloniale en véritable ode aux nations africaines et à leurs libérateurs. Le tableau que brosse la géographe Anne Gaugue des représentations de la nation au sein des musées nationaux africains souligne les transformations subies par ces derniers à partir des années 1950⁷ (Gaugue, 1997). Ses travaux soulignent que la « greffe » a pris : le musée est devenu une institution africaine à part entière, mettant en place à la suite des indépendances des expositions consacrées à l'unité nationale et aux projets politiques des dirigeants nouvellement élus. Entre les années 1950 et 1970, nombre de musées coloniaux se transforment ainsi en véritables musées nationaux : le père de la nation, leader du mouvement d'indépendance, y est alors

⁶ B. Badie & P. Birnbaum, 1978, *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset ; B. Badie, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992, p. 223.

⁷ La temporalité et la nature de ces transformations varient en fonction des États africains. Ces différences seront abordées dans la première partie de notre travail, plus particulièrement dans les sections 1 et 2 du chapitre 1.

mis en exergue, et la transformation des collections ethnographiques exprime avant tout l'idée nationale.

Les musées nationaux africains connaissent une seconde remise en question dans les années 1990. Les débats qui animent alors la muséologie ethnographique trouvent un écho dans les changements politiques qui parcourent l'Afrique, présentés comme significatifs d'« une nouvelle vague de transitions démocratiques⁸ ». De nombreux pays africains se dotent en effet de nouvelles Constitutions, s'ouvrent au pluralisme politique et connaissent leur première alternance depuis l'indépendance. Ce mouvement de démocratisation entame une modification progressive de la muséographie nationale, qui ne peut plus être dédiée à un parti unique ou à un seul homme politique (Gaugue, 1997 : 97). Au Kenya par exemple, l'exposition « Vers l'indépendance » (*The struggle for independence*) du Musée National de Nairobi, inaugurée en 1976 par le premier Président du Kenya Jomo Kenyatta, est fermée pour rénovation suite à l'élection du Président Daniel Arap Moi en 1978. Ce renouveau politique en Afrique est présenté par les dirigeants et les intellectuels africains comme l'occasion d'une véritable rupture non pas avec la colonisation, comme c'était le cas dans les premières décennies de l'indépendance, mais avec le *leg colonial*, c'est-à-dire les continuités qui perdurent entre le passé colonial et le présent⁹.

⁸ Cette expression est empruntée à Samuel Huntington, 1991, *The Third Wave : democratization in the late twentieth century*, Norman, University of Oklahoma Press, 366 p. Cet ouvrage s'inscrit dans la lignée des travaux portant sur la notion de « transition démocratique » qui ont largement été remis en question dans les années 1990 pour leur dimension normative. Voir à ce sujet la synthèse des théories et des critiques émises à l'encontre de la transitologie : N. Guilhot & P. Schmitter, 2000, « De la transition à la consolidation. Une lecture rétrospective des democratization studies », *Revue Française de Science Politique*, 50 (4-5), p. 615-631.

⁹ Voir à ce sujet l'article de Jean-François Bayart et Romain Bertrand, 2006, « De quel « *leg colonial* » parle-t-on ? », *Revue Esprit*, 2006/12, p. 134-160. Les auteurs expliquent que le *leg colonial* ne se résume ni à l'organisation territoriale et politique des États africains indépendants, ni à une reproduction mécanique de l'ordre colonial. Dans la lignée de leur argumentaire, nous cherchons à comprendre les modalités de la transmission éventuelle de cet héritage au travers des permanences et des modifications des muséographies africaines à partir des indépendances et, dans un second temps, à partir des années 1990.

Cette remise au goût du jour du musée ethnographique en Afrique s'ancre dans un double contexte, à la fois national et local. Dans le contexte national, les collections ethnographiques des musées nationaux font l'objet d'importantes rénovations. Cette transformation s'inscrit dans une perspective post-coloniale, c'est-à-dire dans l'acceptation, en vue du dépassement, du passé qui unit les puissances coloniales à leurs anciennes colonies. Les musées nationaux sont « renommés », leur structure réinventée, leur discours transformé dans une logique « du haut vers le bas ». Cependant, ces rénovations sont toujours largement financées par les organisations internationales, qui préconisent cette fois l'exposition de la diversité ethnique au sein des musées comme un signe tangible de démocratisation et d'ouverture politique. Au début des années 1990, l'« African Heritage Initiative » portée par des professionnels du patrimoine et des chercheurs internationaux, inaugure la protection des archives en Ouganda et au Sud-Soudan, tandis que la rénovation du Livingstone Museum en Zambie, de la House of Culture en Tanzanie, ou encore du Lake Malawi Museum est appuyée par d'importants financements internationaux. Les musées nationaux d'Addis-Abeba et de Nairobi font tous deux l'objet d'un plan de restructuration financé par l'Union Européenne dans la première décennie des années 2000. Ces grands projets de rénovations sont l'occasion pour de nombreux chercheurs et politiciens africains, qui occupent des fonctions au sein de ces institutions internationales, de dénoncer une forme de « néocolonialisme culturel » à laquelle il faut définitivement mettre un terme. Les propos tenus par Alpha Oumar Konaré en 1991, archéologue alors président du Conseil International des Musées (ICOM) avant de devenir Président du Mali en juin 1992, illustrent bien ce point de vue. Regrettant que « les professionnels africains n'aient pas engagé une réflexion plus délibérément éloignée du modèle occidental de musée », il affirme qu'« il faut tuer le modèle occidental de musée en Afrique pour que s'épanouissent de nouveaux modes de conservation et de promotion du patrimoine¹⁰ ». Plus largement, les thématiques abordées par les musées se politisent : ils ne présentent plus seulement l'identité nationale, mais aussi les

¹⁰ Discours d'Alpha Oumar Konaré sur la place et le rôle des musées en Afrique en 1991 aux rencontres de l'ICOM, cité par Yves Robert, 1992, *Quels musées pour l'Afrique, patrimoine en devenir*, Actes des rencontres Bénin, Ghana, Togo, 18-23 novembre 1991, Paris, ICOM, p. 13.

grandes problématiques politiques, sociales, économiques qui ont façonné leur histoire (musées de l'esclavage, etc). Les musées nationaux africains tentent de se transformer, en passant d'un musée colonial de type « musée des Autres » à un « musée de soi », pour reprendre l'expression de Benoît De L'Estoile. Au sein de cette muséographie renouvelée, la place accordée aux objets ethnographiques comme au rôle joué par différents groupes ethniques dans l'histoire nationale diffère cependant en fonction des appartenances politiques et ethniques des élites africaines au pouvoir. Le Musée National se transforme en une mise en récit de l'identité ethnique à des fins de légitimation politique, et les galeries ethnographiques adoptent une présentation différenciée de la participation des différents sous-groupes nationaux à l'indépendance et à la construction de la nation. Ainsi, les « nouveaux » musées nationaux africains, avec leurs collections ethnographiques rénovées ou les expositions qui ouvrent leurs portes à partir des années 1990, deviennent « des théâtres où se joue la « politique des identités » (De L'Estoile, 2010 : 21). Au tournant des années 2000, les musées nationaux sont donc devenus non pas des « musées de soi » tels que le préconise Benoît De L'Estoile, mais plutôt des « musées de soi et des autres » (Bondaz, 2014 : 295) parcourus de tensions liées aux messages politiques et à l'interprétation de l'histoire nationale qui y est dorénavant exposée.

Dans un contexte plus local, cet engouement se traduit par l'apparition d'un nouveau type de musée, le musée ethnographique communautaire, alors qu'il fait justement l'objet d'une importante remise en question au Nord. Au tournant des années 2000, le recours à une nouvelle forme de musée ethnographique local se généralise. Ces musées locaux ne sont pas sans rappeler les « musées de société » français, qui ont pour vocation à exprimer la diversité de l'histoire nationale en mettant en avant la culture, le rôle, les pratiques d'un sous-groupe national en particulier. Souvent désignés en France ou dans les pays anglo-saxons comme des musées de société ou « éco-musées », ces institutions locales prennent le plus souvent, dans le contexte africain, le nom de « musées communautaires » ou « community museums ». L'United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) présente dès les années 1990 le musée ethnographique

comme étant au service du développement durable des communautés locales¹¹. Des financements internationaux émanant de l'UNESCO et du Conseil International des Musées (ICOM) hébergé par l'UNESCO visent à intégrer les musées aux Objectifs du Millénaire pour le Développement (ODM), en tant que projets de développement et outils économiques capables de transformer le patrimoine culturel en produit touristique. Ces nouveaux musées, qui s'inscrivent plutôt dans une démarche de « musée de soi contre les autres », sont souvent présentés comme la matérialisation d'un contre-discours ethnonationaliste, centré autour de la participation d'un groupe ethnique particulier à l'épopée nationale. Ils sont analysés par les chercheurs comme le lieu de la mise en récit d'une contestation du récit national, d'une confrontation à l'autorité gouvernementale et à sa propre version de l'histoire « officielle », ou encore comme le fruit d'initiatives privées, pour ne pas dire « indigènes », qui réclament de façon légitime leur droit à la reconnaissance de leur spécificité culturelle.

Notre hypothèse est ici que ces musées sont à comprendre avant tout comme des espaces intermédiaires de négociation entre les groupes qui les portent, l'État qui les finance ou les autorise, et les organisations internationales qui soutiennent et influencent les projets patrimoniaux des gouvernements. Ce sont des institutions ancrées au niveau local, qui occupent une place importante dans le paysage politique national. Souvent présentés comme des projets de développement communautaires, ces musées nous renseignent plutôt sur l'émanation de projets politiques autochtones comme sur la reconfiguration de rapports de pouvoir qui précédaient à leur création. Ces institutions s'inscrivent dans des contextes politiques particuliers au début des années 2000, à savoir l'application effective du pluralisme politique au Kenya et le renforcement de l'autoritarisme en Éthiopie. Or, force est de constater que malgré

¹¹ Le document « Notre diversité créative » publié par l'Unesco en 1997 officialise la prédominance dorénavant accordée au rôle du patrimoine culturel pour le développement des communautés, suivi par le Sommet de Costa Rica sur les Musées et les Communautés durables et mes Deuxièmes rencontres internationales des écomusées au Brésil en 2000, qui avaient pour thème principal « Communauté, Patrimoine et Développement Durable ». Pour une mise en perspective de la mise à l'agenda international du musée au service du développement durable des communautés, voir Raymond De La Rocha-Mille, 2000, « Un regard d'ailleurs sur la muséologie communautaire », *Publics et Musées*, n°17-18, p. 157-174.

cette différence certaine, l'apparition de musées communautaires témoigne, au Kenya comme en Éthiopie, d'un retour de l'identité ethnique en politique, qui est à la fois brandie comme une bannière par les gouvernements, mais également utilisée comme une catégorie opératoire ou une ressource par des acteurs particuliers, qu'on appellera ici des « entrepreneurs de patrimoine ». Dès lors, il faut décentrer le regard pour s'intéresser à ce que le musée fait au politique, et non plus seulement à ce que la politique fait des musées, thème tout particulièrement traité par la littérature européenne sur le sujet à travers les travaux de Dominique Poulot et de Pierre Nora en France notamment¹². La parution du troisième ouvrage collectif dirigé par Ivan Karp en 2006 inaugure le renouveau critique des *Museums Studies* et s'intéresse justement à ce que le musée ethnographique nous dit des recompositions identitaires et de la réinvention de la tradition à des fins politiques¹³. C'est plus particulièrement dans ce champ d'études critiques que s'inscrit cette recherche doctorale, en abordant la question du rôle politique joué par les musées ethnographiques africains, avec pour angle d'approche l'étude de deux musées communautaires est-africains, le musée-mausolée dédié à Koitalel Samoei au Kenya et le musée Konso dédié au groupe Konso en Éthiopie¹⁴.

Dans cette introduction, nous exposerons le contexte de cette recherche centrée sur les musées communautaires comme objets d'études inédits de la politisation du patrimoine africain (1), avant d'explicitier la problématique, les hypothèses de recherche et la thèse de ce travail (2). Nous présenterons ensuite notre démarche méthodologique (3), qui fait usage d'une comparaison binaire basée sur des enquêtes ethnographiques multi-situées, avant de revenir sur les différents

¹² Pierre Nora, 1984-1992, *Les lieux de mémoire*, 7 vol., Paris ; Dominique Poulot, 2008, « Gloires et opprobres politiques au musée », *Sociétés & Représentations* 2/2008 (n° 26), p. 197-217.

¹³ Ivan Karp, Corinne Kratz, Lynn Szwaja, and Tomas Ybarra-Frausto (eds), *Museum Frictions: Public cultures/global transformations*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 2006, p. 602.

¹⁴ Il serait abusif de dire que tous les musées communautaires que nous avons pu visiter au cours de notre enquête sont avant tout des espaces politiques. Nous avons identifié, à la suite de notre stage au Centre Français des Etudes Éthiopiennes à Addis-Abeba en 2008-2009 et grâce à un premier terrain exploratoire au Kenya de février à juin 2012, deux musées communautaires susceptibles d'illustrer notre problématique.

terrains de recherche que nous avons menés en Éthiopie et au Kenya entre 2011 et 2016. Enfin, nous exposerons l'organisation générale de cette thèse, qui se divise en trois grandes parties théoriques et empiriques (4).

1. Présentation de la recherche : bâtir des mémoires locales pour forger une appartenance nationale

1.1 Une entrée par la politisation du patrimoine

En ce début de XXI^e siècle, la politisation du patrimoine en Afrique s'impose comme un objet d'étude à part entière¹⁵. Les gouvernements africains ont entamé dans les années 1990 de vastes politiques nationales patrimoniales : nombre de musées nationaux ou régionaux se dotent de nouvelles expositions sur des thèmes pour le moins politiques qui traitent de mémoires douloureuses, comme l'esclavage ou l'apartheid. L'Afrique du Sud a notamment mis en place de nombreux musées qui visent à commémorer l'apartheid : le District Six Museum a ainsi ouvert ses portes à Cape Town (1994), suivi de près par l'ouverture du Lwandle Migrant Labour Museum (2000) et du Hector Pieterse Museum à Soweto (2003) (Perterson, Gavua & Rassool, 2015). Le Ghana a également poussé la porte de la commémoration de l'esclavage, avec l'ouverture de musées de l'esclavage (ou « slave castles ») le long de sa côte atlantique, tout comme la Tanzanie remet au goût du jour les lieux de l'esclavage associés à l'ancien sultanat arabe, disséminés sur ses côté et à Zanzibar, transformant progressivement Stone Town en une véritable ville musée¹⁶.

¹⁵ Le terme de politisation est ici compris comme le processus par lequel un individu, un groupe, une organisation développe un intérêt pour la politique ou s'affirme comme une entité politique (Lagroye, 2003).

¹⁶ Voir à ce sujet : Marie-Aude Fouéré, (Re)Presenting the History and Memories of Slavery: The Controversial Case of the Slave Market in Zanzibar. *Past Experience, Current Challenges and Future Direction, Addis Ababa, First International Conference of IES Museum*, Nov 2013, Addis Ababa, Éthiopie ; Stephanie Wynne-Jones and Martin Walsh, 2010, "Heritage, Tourism, and Slavery at Shimoni: Narrative and Metanarrative on the East African Coast", *History in Africa*, 37, p 247-273.

À travers la mise en place de ces nouvelles expositions historiques et politiques, les musées nationaux africains traitent toujours de la question du vivre-ensemble et d'une histoire nationale complexes. Cette problématique recouvre une résonance particulière dans le contexte africain, où le patrimoine est utilisé par les dirigeants des États indépendants comme un nouveau moyen de gestion de la diversité culturelle intrinsèque à leur population. Si les muséographies précédentes étaient principalement différentialistes, un nouvel universalisme s'impose avec la mise en place de muséographies qui visent à présenter la diversité culturelle, qui s'affirme à partir des années 2000 comme un nouveau modèle de construction de l'altérité dans les musées nationaux africains. Le principe de la diversité culturelle comme valeur commune à l'humanité toute entière est véhiculée par des organisations internationales comme l'UNESCO ou l'ICOM, qui jouent le rôle de bailleurs et de conseillers influents dans les projets de rénovation des musées africains. Avec l'adoption le 15 octobre 2001 de la Déclaration universelle sur la diversité culturelle comme bien commun de l'humanité lors de l'ouverture de la 31^e conférence générale de l'UNESCO, le patrimoine culturel devient le nouvel objet par lequel célébrer la grandeur des nations africaines. Les cérémonies de commémorations, qui prennent la forme de cérémonies en l'honneur des nouveaux héros et héroïnes de la nation au Kenya ou des différentes nationalités éthiopiennes lors de nombreux festivals et fêtes annuelles, témoignent de cet usage politique sans précédent de la « patrimonialisation » par les gouvernements éthiopiens et kényans. Dans son acception première, la patrimonialisation désigne un processus de reconnaissance et de mise en valeur par les pouvoirs publics d'édifices, d'espaces hérités, d'objets et de pratiques traduisant l'idée d'une appartenance commune (Di Méo, 1994 ; Heinich, 2009 ; Fagnoni, 2013). La patrimonialisation sera ici comprise comme un « rite d'institution » du patrimoine au sens de Bourdieu (Bourdieu, 1982), « un rite de passage par lequel un objet, un paysage, une pratique passe le grade, reçoit son diplôme en patrimoine et quitte la vie sociale « ordinaire » (Hertz & Chappaz-Wirthner, 2012 : 5) pour s'imposer comme un véritable cadre institutionnel.

Cependant, un différentialisme inhérent à l'adoption du principe de la diversité culturelle parcourt ces nouvelles expositions. Alors que les gouvernements

et l'UNESCO y voient l'avènement d'une nouvelle forme d'universalisme, le patrimoine culturel propre à chaque groupe relève du particularisme en ce que les collections ethnographiques mettent dorénavant en valeur des objets patrimoniaux d'un point de vue communautaire et non plus uniquement national. Dans le même temps, la culture devient un alibi pour diffuser des opinions et des revendications d'ordre politique. Les musées communautaires, à la croisée de ces deux dynamiques, sont justement un espace de tension où se négocie concrètement la mise en récit de « soi » et des « autres » permise par ces politiques patrimoniales. Ces politiques patrimoniales, qui ont donné la possibilité à ces projets de musées de se développer, sont finalement au cœur d'une possibilité de remise en question de la mémoire nationale, puisque ces musées la décortiquent, l'exposent sous un autre angle, cherchent à transformer l'histoire nationale en histoire locale ou tout du moins, à articuler l'histoire locale autour des moments fondateurs de l'histoire nationale. Par ce processus de préservation du patrimoine culturel local, les musées communautaires africains s'imposent comme l'un des principaux instruments de la mise en récit d'une mémoire nationale, désormais revendiquée ou remise en question par différents sous-groupes nationaux.

Si des études récentes s'intéressent à la question de la représentation de la nation (Gaugue, 1997 ; Hughes et al., 2014) ou la persistance d'une certaine esthétique post-coloniale au sein de ces muséographies (De L'Estoile, 2010 ; Bondaz, 2014), peu de travaux s'intéressent concrètement au musée comme espace politique ou encore, comme espace de politisation (Karp & Kratz, 2006 ; Peterson, Gavua & Rassool, 2015). Cette critique a notamment inspiré le courant des Critical Heritage Studies qui a pris forme avec la création, en 2012, d'une association pluridisciplinaire et internationale, l'Association of Critical Heritage Studies (ACHS)¹⁷. Les auteurs qui s'y rattachent insistent sur la nécessité d'interroger les

¹⁷ La première conférence de l'ACHS a eu lieu à Göteborg, Suède, du 5-8 juin 2012, réunissant plus de 500 participants autour d'une soixantaine de panels, de sessions thématiques, d'ateliers et de tables rondes. « Le manifeste fondateur de l'ACHS appelait à la mise en œuvre et à la valorisation d'études critiques et d'interventions innovantes afin d'interpeller les jeux de pouvoir et les intrications économiques et culturelles que sous-tendent les définitions et les pratiques traditionnelles du patrimoine ». Pour plus de détails

rapports de pouvoir qui traversent l'identification, la fabrication et les usages du patrimoine à l'échelle locale et globale, afin de souligner que le musée s'imbrique dans des relations de pouvoir et participe de la reconfiguration de la compétition politique. Le musée est souvent appréhendé comme un projet politique mais rarement pensé comme un objet d'étude politique. Nous nous proposons justement d'appréhender le musée ethnographique sous cet angle en nous intéressant aux usages et pratiques qui les traversent, tant du point de vue des gouvernants que du point de vue des gouvernés auxquels ces musées sont dédiés. De cette façon, nous sortons de l'impasse inhérente à une analyse par trop manichéenne d'un Musée National centralisateur, dont la muséographie vise à représenter l'unité dans la diversité de nations « arc-en-ciel », qui s'opposerait à des musées communautaires perçus comme des institutions uniformes, dont la muséographie basée sur un « modèle territorial omniscient » s'appuie sur la vision que les communautés ont d'elles-mêmes¹⁸. Le musée est toujours au centre de négociations de la mise en récit de la mémoire, de l'histoire et de l'identité, qui prennent lieu à la fois en son sein mais aussi dans son environnement immédiat. Ces musées communautaires s'intègrent en effet aux stratégies plus larges portées par les acteurs locaux, nationaux et internationaux impliqués dans la préservation d'un patrimoine communautaire. Cette recherche visera non seulement à présenter les musées communautaires comme de potentiels espaces de socialisation politique, mais surtout comme de nouvelles arènes qui offrent une vision particulièrement originale des rapports de pouvoir tels qu'ils sont étudiés par la science politique classique.

Au-delà de ses possibles usages touristiques et économiques, le musée communautaire participe avant tout à la formulation de revendications identitaires territorialisées. Ces revendications identitaires se cristallisent autour de l'idée d'un

sur ce réseau auquel participent par exemple Dominique Poulot et Michel Rautenberg, voir l'appel à contribution de la dernière conférence, « Le patrimoine, ça change quoi ? », Appel à contribution, *Calenda*, Publié le lundi 30 mars 2015, <http://calenda.org/323263>, ainsi que le site de l'association : <http://www.criticalheritagestudies.org/>

¹⁸ Galangau-Quérat Fabienne, Nivart Anne, Jonchery Anne, « Les musées en Namibie au cœur d'une société en mutation », *Hermès, La Revue* 3/2011 (n° 61), p. 148-153.

patrimoine local à préserver (Di meo, Castaingts & Ducournau, 1993 ; Lardon, Maurel & Piveteau, 2001), mais également autour d'une reconnaissance culturelle qui constitue une nouvelle façon de réclamer une reconnaissance politique (Smith and Waterton, 2009 ; Smith and Campbell, 2011). Le patrimoine, en tant qu'héritage historique et support d'une identité collective, façonne le territoire : il participe à la construction sociale d'un espace pensé comme consubstantiel par la communauté qui participe à le nommer, le transformer, le politiser. Dans ce contexte, le patrimoine, communément défini comme « un ensemble d'attributs, de représentations, de pratiques fixé sur un objet non contemporain (chose, œuvre, idée, témoignage, bâtiment, site, paysage, pratique) dont est décrétée collectivement l'importance présente », doit avant tout être pensé « comme ce qui est censé mériter d'être transmis du passé, pour trouver une valeur dans le présent » (Lazarotti, 2003 : 692-693). Ainsi, cette recherche a la prétention de pousser l'analyse hors les murs des musées que nous nous proposons d'étudier, afin de traiter des usages politiques du patrimoine en ce qu'il permet à l'État comme à des groupes sociaux de se projeter, par des projets de valorisation culturelle, dans un futur commun. Le patrimoine est ici mobilisé comme une entrée heuristique afin d'interroger la réinvention de la tradition, la légitimité politique des élus locaux et le retour de l'autochtonie comme discours politique. Ce discours, construit autour de récits des origines, du mythe de l'unité du « nous » contre « les autres », cadre le débat politique des deux pays que nous étudions¹⁹. Les études de cas sélectionnées en Éthiopie et au Kenya ont vocation à illustrer comment le patrimoine est devenu une ressource politique, un capital sur lequel les États, les individus et les groupes s'appuient dorénavant pour donner à voir leur projet idéologique ou faire entendre leurs revendications politiques.

¹⁹ Pour une synthèse de l'autochtonie comme discours politique, voir Peter Geschiere, 2009, *The perils of belonging: autochtony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 283 p. Sur les rapport entre autochtonie et politique en Afrique, voir également le numéro special coordonné par Armando Cutolo, 2008, *Politique Africaine* sur les Enjeux de l'autochtonie en Afrique, « Autochtonie et gouvernementalité en Afrique », 2008, *Politique Africaine*, N°112, 2008/4, 208 p.

1.2 Présentation des études de cas (Éthiopie/Kenya)

Au Kenya, c'est plus clairement avec le retour du multipartisme effectif en 2002, le lancement d'une campagne de réunification et de pacification nationale après les violences de 2007-2008 et la mise en place d'une politique de décentralisation politico-administrative avec l'entrée en vigueur d'une nouvelle Constitution en 2013 que la mémoire fait son retour sur la scène politique. Ce retour de la mémoire, qui prend la forme très concrète de monuments, de statues ou de nouvelles expositions muséales, met fin à la « chape de plomb » qui pesait sur l'histoire de la libération nationale sous les régimes politiques de nature autoritaires qui se sont succédés après l'indépendance et plus particulièrement sur le rôle joué par le mouvement de rébellion des combattants Mau-Mau à partir des années 1950. La politique d'ouverture mémorielle mise en place par le président Mwai Kibaki au moment de son élection en 2002 marque le retour des héros nationaux « au secours de l'alternance », expression empruntée à la politiste Marie-Emmanuelle Pommerolle, afin de soutenir le nouveau gouvernement en place (Pommerolle, 2006 : 91). Or, rapidement, plusieurs sous-groupes nationaux qui se pensent comme marginalisés vis-à-vis du pouvoir central, plus particulièrement dans le cadre de la redistribution post-coloniale des ressources foncières et économiques accaparées pendant la colonisation par les fermiers européens, profitent de cette opportunité pour obtenir le soutien du gouvernement de Mwai Kibaki afin de mener à bien la reconnaissance de leurs héros locaux. Cette reconnaissance, qui prend la forme de l'établissement de mausolées d'État et de musées communautaires, permet de présenter non seulement les différentes personnalités locales ayant joué un rôle important dans l'histoire nationale, mais également de porter des revendications autochtones sur l'accès à la terre et aux positions politiques garanties par la nouvelle Constitution. Rapidement, des acteurs comme les descendants supposés de ces héros locaux, qui se présentent comme les porte-paroles de communautés ethniques à l'unité imaginée et en pleine réinvention, s'emparent de l'usage politique de la mémoire promu par le gouvernement pour exprimer leurs propres revendications.

Cela consiste en un retour en force de l'ethnie²⁰, et plus particulièrement en un durcissement de l'identité ethnique, qui se manifeste au sein de ce travail de mémoire, mené par des « entrepreneurs de cause » disposant des ressources nécessaires afin d'initier une action collective, souvent rattachés dans nos cas d'étude à des groupes d'intérêts constitués sur une base communautaire (MacCarthy & Zald, 1977 ; Cefaï, 1996 ; Neveu, 2000). Cette mise en récit de la mémoire communautaire participe à une remise en débat de la mémoire collective nationale, autour de ses moments fondateurs et de figures historiques mobilisées par le gouvernement et les communautés. Au Kenya par exemple, la pluralisation de la mémoire nationale, d'abord pensée comme un instrument de réconciliation nationale en même temps qu'un instrument de légitimation du nouveau gouvernement de Mwai Kibaki, l'instigateur du multipartisme effectif, va notamment amener à des « conflits mémoriels » autour des figures commémorées, qui font ressortir des pans plus sombres et polémiques de l'histoire de l'indépendance et des premières décennies qui l'ont suivie. Ainsi, le retour de la mémoire prend une coloration politique avec la mise en place de la décentralisation politico-administrative promise par la nouvelle Constitution. Les élus locaux des gouvernements des Comtés, ces nouvelles structures décentralisées du pouvoir en fonction depuis les élections de mars 2013 et dont les frontières administratives recourent les districts ethniques mis en place pendant la colonisation, revendiquent dorénavant la reconnaissance de héros et héroïnes locaux au sein de « Hall of fame » à la muséographie fortement ethnicisée. En même temps qu'émergent de ces héros communautaires, le

²⁰ Dans cette étude, nous utilisons le terme d' « ethnie » comme une catégorie d'analyse bien qu'elle constitue également une catégorie de pratique, en ce qu'elle est avant tout une construction identitaire. De nombreux travaux d'historiens et d'anthropologues ont en effet démontré que l'ethnie est le résultat de l'organisation coloniale des sociétés africaines, mais qu'elle constitue également une auto-identification qu'il convient d'étudier de façon empirique (Amselle & Mbokolo, 1985 ; Chrétien & Prunier, 1989). Nous reviendrons, au sein des deux parties réservées à nos études de cas, sur les mécanismes complexes qui ont vu émerger l'ethnicité comme une configuration politique centrale en Éthiopie et au Kenya. Nous considérons ainsi l'identité comme un creuset qui permet de « saisir la nature relationnelle et dynamique de la race, de l'ethnie et de la nation : celles-ci sont alors considérées comme des produits fluides et contingents de processus réitérés et cumulatifs de catégorisation, de codage, cadrage et interprétation. Au lieu de demander “qu'est-ce que la race, l'ethnie, la nation ?” [nous nous demanderons plutôt] comment, quand et pourquoi on interprète l'expérience sociale en termes raciaux, ethniques, ou nationaux » (Brubaker, Loveman & Stamatov, 2004 : 53).

gouvernement entreprend de matérialiser, par le biais d'une première galerie historique et politique et la réorganisation générale de la muséographie du Musée National de Nairobi, l'avènement d'un nouvel ordre social et politique basé sur la pluralisation du récit national. La restructuration des musées Sud-africains dans les années 1990 avait ce même objectif (Peterson, 2015 : 31) : l'inspiration kényane est justement tournée vers cette autre colonie britannique, inspiration mise en évidence par la littérature grise à laquelle nous avons pu accéder. Ainsi, le musée communautaire dédié au héros local du Comté de Nandi, le chef Koitalel Samoei, sert à la fois les intérêts politiques du gouvernement kényan, mais également les intérêts des nouveaux élus du Comté de Nandi, ainsi que les acteurs impliqués dans la reconnaissance de cette figure locale, parmi lesquels ses descendants supposés et le Conseil des Anciens Nandi.

Dans le cas éthiopien, le recours à des catégories administratives ethniques participe avant tout d'une logique institutionnelle et constitutionnelle. L'« ethnie » n'est pas explicitement mobilisée par le gouvernement de l'Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front (EPRDF) au pouvoir depuis 1991 : c'est le terme amharique de « peuple », décliné en « Nations, Nationalités et Peuples », qui apparaît dans la Constitution de 1995. Cette Constitution entérine l'adoption d'un modèle ethnofédéral suite à la chute du régime militaro-marxiste du Derg mis en place par la junte militaire du général Mengistu (1987-1991). Malgré l'adoption du régime ethnofédéral à partir des années 1990, les critiques adressées à ce modèle restent vives. Elles s'articulent autour de la remise en cause d'une identité éthiopienne unitaire, désignée sous le terme d'« éthiopianité » (Bureau, 1985) ou « ethiopianess » par le Premier Ministre Méles Zenawi, à la tête de l'État éthiopien de 1991 à sa mort en août 2012. Cette conception politique de l'identité nationale, fondée sur les Nations, Nationalités et Peuples, des appartenances « primordiales » pour reprendre l'expression de Juan Linz pour désigner les identités régionales espagnoles (Linz, 1981), est au cœur de la réinvention de l'« éthiopianité » portée par le parti au pouvoir depuis 2007, bien que cette « éthiopianité » reste marquée par les héritages complexes d'une Éthiopie impériale et millénaire (Bach, 2011 : 17).

Le projet politique du « parti hégémonique²¹ » de l'EPRDF se traduit par l'exposition de l'« éthiopianité » au sein de la muséographie ethnographique du Musée National d'Addis-Abeba. Cependant, suite aux resserrements autoritaires qui suivent les élections de 2005, dont l'EPRDF sort largement vainqueur mais également menacé pour la première fois par des manifestations et la montée en puissance des partis d'opposition, différentes nationalités éthiopiennes mobilisent les catégories constitutionnelles de Nations, Nationalités et Peuples pour faire entendre leurs critiques (Triulzi, 1983). C'est le cas des nationalités Afar, qui réclament un musée dans leur État-région depuis quelques années ; Oromo, qui ont obtenu la création d'un premier mémorial dans leur État-région en l'honneur des martyrs de la lutte Oromo contre les armées de l'Empereur Ménélik II à Anolé ; et Konso, qui utilisent dorénavant le patrimoine comme une nouvelle ressource pour revendiquer leur droit à gouverner leur propre territoire politique au sein de la fédération.

Ainsi, alors qu'au Kenya, la négociation autour de l'interprétation du passé en termes politiques se fait au sein même des musées, que ce soit le Musée National de Nairobi ou le musée-mausolée de Koitalel Samoei, le cas éthiopien souligne plutôt que les rapports de pouvoir sont restructurés ou réorganisés par la présence d'un premier musée ethnographique en région Sud, ou plus largement, par l'intégration du musée Konso à un projet plus vaste de reconnaissance du patrimoine national éthiopien. Dans les deux cas, le musée communautaire apparaît comme une arène politique, c'est-à-dire comme un espace de négociation ou différentes sources d'autorité entre en conflit, à savoir les autorités officielles et les autorités traditionnelles, représentées par les Conseils des Anciens Nandi au Kenya et par un chef de clan à Konso, le *Kalla*²² Gesahegn. Avant d'aborder la méthode empirique adoptée lors de nos différentes missions de terrain et les outils mobiliser pour

²¹ Giovanni Sartori propose de définir un parti hégémonique comme un parti dominant autoritaire qui met en place des élections mais contrôle à la fois leur résultat et les partis d'opposition afin d'empêcher l'alternance. Giovanni Sartori, 1976, *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*, Volume I, Cambridge University Press, 370 p. et plus particulièrement le tableau 30, p. 230, qui présente une typologie des systèmes partisans.

²² Le terme *Kalla* désigne en langue konsigna un chef de clan particulier. Nous reviendrons sur cette distinction dans la partie II de notre étude.

appréhender ces deux musées communautaires, il nous dans un premier préciser la problématique qui structure cette réflexion.

2. Problématique et Hypothèses de recherche

1.1 Problématisation du sujet : le musée communautaire comme objet d'étude politique

Il nous semble pertinent de comprendre les musées communautaires comme des constructions symboliques possédant une portée stratégique évidente sur le plan politique, agissant dans le même temps comme de puissants vecteurs identitaires. Ils permettent d'identifier des figures et des événements qui semblent au premier abord au centre de la mémoire collective mais qui ne sont que des icônes réinventées et des temporalités historiques mobilisées lors de moments politiques bien précis. Dans le même temps, leur portée symbolique, leur capacité à agir sur les représentations de la nation et le processus de réappropriation dont ils sont l'objet en font des clés incontournables des identifications individuelles et collectives des sociétés ou des groupes qui les ont produites. Aborder la mémoire selon une approche sociologique (Gensburger & Lavabre, 2005), ce n'est pas seulement s'intéresser aux modalités selon lesquelles la mémoire est construite par les individus, les groupes ou les institutions dans un principe de « vase-communicants » entre le passé et le présent, mais aussi aux modalités par lesquelles elle se verbalise, se matérialise et se négocie. De fait, l'ambivalence des musées communautaires, compris comme des espaces en pleine mutation et qui fonctionnent comme de véritables laboratoires mémoriels, engage un débat de fond sur le rôle social et politique joué par ces institutions mais également sur leur rôle dans une réinvention négociée du récit national.

Pourtant, la littérature sur les musées communautaires a tendance à les réduire à de simples « musées de société », c'est-à-dire à des institutions éminemment locales, la communauté ethnique étant perçue comme une entité

essentialisante à la culture aussi authentique qu'immuable²³. Ce biais touche plus particulièrement les travaux sur les musées communautaires kényans, qui sont pensés comme de puissants vecteurs de pacification dans le contexte d'une sortie de conflit très policée à la suite des violences post-électorales de 2007-2008²⁴. Comme le rappelle Hubert Pérès au sujet des monuments aux morts français²⁵ : « outre cette généralité qui les rend presque trop familiers car présents dans toutes les communes et dans le paysage français, les monuments aux morts souffrent sans doute de leur pseudo-évidence symbolique. Leur apparente lisibilité semble dispenser d'en chercher le sens ailleurs que dans leur caractère commémoratif. L'édifice s'explique lui-même avec ostentation comme un hommage rendu aux morts, morts honorés pour avoir sacrifié leur vie pour la France. Et c'est fondamentalement autour du thème mortuaire et sacrificiel que les monuments nourrissent généralement débats et réflexion » (Pérès, 1989 : 665). Pourtant, l'édification de ces monuments aux morts dans l'ensemble des communes françaises témoigne justement du lien indefectible qui unit la « petite patrie » à la grande, matérialisant ainsi l'imbrication de l'histoire locale et de l'histoire nationale²⁶ (Chanet, 1996). De la même façon, nous chercherons dans cette étude à dépasser la dichotomie réductrice qui réduirait les musées, les monuments, les mausolées à des institutions imposées « par le haut » ou instaurées « par le bas » pour nous intéresser plutôt au musée communautaire comme le lieu de négociation d'une histoire, d'une mémoire et d'une identité collectives.

²³ Ivan Karp, Christine Mullen Kreamer & Steven D. Lavine (eds), *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, Washington D.C, Smithsonian Institution Press, 1992, 614 p.

²⁴ Anne E. Coombes, Lotte Hughes & Karega-Munene, 2013, *Managing Heritage, Making Peace: History, Identity and Memory in Contemporary Kenya*, I. B Tauris ed., 258 p.

²⁵ Hubert Pérès, 1989, « Identité communale, République et communalisation. A propos des monuments aux morts des villages », *Revue française de science politique*, Volume 39, Numéro 5, p. 665-682.

²⁶ Dans la même perspective, Yves Hélias s'intéresse au « traitement symbolique de la mort » au travers des signes présents sur les monuments aux morts, qui témoignent avant tout du « pouvoir étatique d'envoyer à la mort ». Voir Yves Hélias, 1979, « Sémiologie politique des monuments aux morts », *Revue française de science politique*, 4-5, août-octobre 1979, p. 747.

Nous chercherons dans cette étude à dépasser la banalisation du rôle joué par des institutions muséales dans la reconfiguration des pratiques politiques, en postulant que ces musées « dévoilent » l'État. Ils révèlent en effet la conception que les gouvernements ont de la société qu'ils dirigent, ainsi que du rôle et de la nature de l'État dont ils cherchent à renforcer la légitimité. Pour reprendre les termes de Bernard Lacroix, l'État se donne en effet à voir « aux acteurs [...] à travers les mots avec lesquels il s'est construit [, qui] concentrent un ensemble d'enjeux passés et présents, un ensemble de luttes sur la définition du passé qui ont à voir avec les transformations et les consolidations de l'État au présent » (Lacroix, 1985 : 52). Comment les musées communautaires mettent en évidence les processus par lesquels l'État impose ou négocie une identité commune auprès de ses citoyens ? Quels types d'interaction entre État et société sont révélés par ces musées ? Comment donnent-ils à voir sous un nouvel angle une construction nationale toujours renégociée ? Enfin, comment le musée communautaire s'affirme-t-il comme l'une des « arènes » au sein desquelles se négocie la mise en récit collective, par l'État et les différents groupes sociaux, de l'identité nationale ? La mise en place de musées communautaires par les gouvernements permet d'interroger l'État, les fondements de sa légitimité, ses mécanismes de fonctionnement, les catégorisations identitaires qu'il met en place, mais également, dans le mouvement inverse, à interroger la réappropriation de ces politiques patrimoniales par la société, ou plus particulièrement, par les groupes visés par ces dynamiques étatiques.

En effet, s'il s'agit pour les gouvernements de légitimer le pouvoir de l'État, les groupes sociaux élaborent de leur côté des stratégies de récupération et d'appropriation de ces politiques, plus qu'elles ne s'y opposent frontalement. Cette interaction témoigne d'un processus de négociation qui se matérialise par une coproduction institutionnelle et politique des normes patrimoniales et de la construction du récit national par les acteurs étatiques (gouvernement, autorités patrimoniales) et non-étatiques (associations, entrepreneurs de cause, groupes d'intérêts). L'interdépendance de l'action étatique et de l'évolution des formes de négociation des acteurs non-étatiques nous amènent à penser les lieux où ces processus de négociation se donnent à voir, bien souvent qualifiés d'« arènes »

(Hagman & Péclard, 2011). La notion d'arène est polysémique : c'est tout à la fois un espace relationnel territorialisé (Le Meur, 1995), un centre actif de l'ordre social « où ont lieu les événements qui affectent de la façon la plus extrême les vies des membres [de la société] » (Geertz, 1983 : 155). Plus largement, l'arène désigne aussi un espace de confrontation correspondant à une entité physique (une « arène villageoise » au sens de Pierre-Yves Le Meur, ou à l'échelle du royaume au sens de Clifford Geertz) ou désincarnée (arène médiatique ou institutionnelle) qui se donne à voir par l'entrée en compétition, autour d'un enjeu politique identifié, de différents acteurs étatiques et non-étatiques disposant d'un ensemble de règles et stratagèmes partagés. Le musée communautaire, ancré dans un territoire politique, espace de ritualisation des commémorations communautaires et des célébrations politiques locales, n'est pas si éloigné de la définition donnée par Clifford Geertz du royaume comme « arène » politique territorialisée. Cependant, le musée communautaire adresse des enjeux politiques qui ne se limitent pas à l'échelle locale et s'inscrivent au contraire dans le champ politique national. En ce sens, les musées communautaires s'affirment comme des arènes politiques à part entière. Ce constat rejoint des approches récentes en science politique qui utilisent la notion d' « arène » afin de décrire l'influence sur le processus décisionnel ou l'action publique des dispositifs mis en place par les entrepreneurs de cause pour se saisir d'une nouvelle « ressource » (Faure, 1997 ; Gourges, 2010). Dans ce travail, nous chercherons à montrer que ces deux projets de musées fonctionnent comme des « arènes politiques », des interfaces locales qui donnent à voir des rapports de pouvoir politiques nationaux, « où des groupes stratégiques hétérogènes s'affrontent, mûs par des intérêts (matériels ou symboliques) plus ou moins compatibles » (Olivier De Sardan, 1993 : 13).

Il s'agira dans ce travail d'étudier la reformulation des rapports entre État et société dont ces musées se font les témoins. Nous évoquons ici l'État au-delà de la définition classique²⁷ proposée par Max Weber pour proposer une lecture dynamique

²⁷ A savoir, l'État comme « une entreprise politique de caractère institutionnel lorsque et en tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime à l'intérieur d'un territoire géographique déterminable » (Weber, 1995 : 57).

de la formation de l'État en Afrique. Nous reprenons ainsi la démarche proposée par John Lonsdale et Bruce Berman²⁸, qui s'intéressent à la combinaison d'un processus du « state building » (construction de l'État), « l'effort conscient visant à créer un appareil de contrôle » et de « state formation » (formation de l'État), c'est-à-dire le « processus historique dont le déroulement est un processus de conflits (en grande partie inconscient et contradictoire), de négociations et de compromis entre différents groupes » (Lonsdale, 1992 : 5). Dans cette perspective, nous nous intéressons moins à comprendre l'État selon une logique sectorielle nécessaire à l'analyse des politiques publiques (Muller, 1990, Boussagnet & Halpern & Jacquot, 2015), mais plutôt à l'État dans une conception symbolique, idéologique et cognitive (Bourdieu, 1993 ; Ferguson, 2006, Eisenstadt, 1980). Cette démarche ne nous empêchera pas cependant d'analyser les politiques publiques patrimoniales ou mémorielles définies dans le cadre des projets politiques de « refondation » ou de « renaissance » entamés par les gouvernements kényan et éthiopien au début des années 2000.

Les cas d'études choisis, le musée-mausolée de Koitalel Samoei au Kenya et le musée Konso en Éthiopie, soulignent que ces musées communautaires sont mobilisés dans le cadre de négociations contemporaines qui s'articulent autour de problématiques anciennes, comme l'accès à la terre et aux fonctions politiques de communautés « indigènes » marginalisées. Ces musées s'inscrivent en effet dans des enjeux de pouvoirs qui préexistaient à leur création : leur apparition a créé un nouvel espace d'expression de négociations, de critiques décomplexées, parfois virulentes, des gouvernements et leur incapacité à régler des conflits anciens. Le musée-mausolée dédié à Koitalel Samoei permet ainsi, via les cérémonies et rencontres politiques qu'il héberge constamment, de nouvelles formes d'allégeance à l'État, à certains partis ou figures politiques nationales. En considérant le musée non plus comme un « lieu d'observation », mais bien un « lieu observé », le musée s'affirme non seulement comme un terrain de recherche à part entière, mais aussi

²⁸ Cette approche rejoint par ailleurs l'analyse de Charles Tilly sur le rôle joué par de nombreux acteurs non-étatiques dans la formation des États européens au Moyen-Âge (Tilly, 1985 : 172).

comme une arène, c'est-à-dire un cadre interprétatif des conflits politiques sous-jacents à ces enjeux commémoratifs²⁹.

1.2 Questions de recherche et Hypothèses

La question des musées est véritablement au cœur de la construction de la légitimité de l'État : ce dernier fonde en effet sa légitimité dans des sources multiples, qui coexistent et interagissent, cette non-hiérarchie des différentes sources de légitimité de l'autorité politique ayant été qualifiée de « pluralisme normatif » (Darbon, 2003). Différents acteurs étatiques comme non-étatiques s'emparent de ces sources de légitimité, créant des règles hybrides et des pratiques concurrentes comme cohérentes. C'est tout particulièrement pertinent dans les cas kényan et éthiopien, où les communautés que nous étudions disposent d'autorités traditionnelles ou coutumières (chefs de clan, Conseil des Anciens) qui ont leur propre mode de gestion des conflits et du foncier par exemple. Les projets de musées à Nandi Hills, au Kenya, et à Karat-Konso, en Éthiopie, s'inscrivent dans des contextes socio-historiques différenciés. Ils se distinguent également dans la trame institutionnelle qui a vu leur création, qui relève d'un processus segmentaire³⁰ qui les rattache à moyen terme à l'appareil d'État et au projet politique des gouvernants. Ces musées communautaires, à la rencontre entre les intérêts gouvernementaux et ceux des porte-paroles des communautés concernées, invitent en ce sens à penser la reconfiguration des rapports de force entre le national et le local à partir d'un

²⁹ Fabrice Grognet affirme ainsi que « le musée, autrefois espace d'analyse des données de « terrain » anthropologique, devient [...] terrain lui-même » (Grognet, 2008 : 457). Voir également les positions de Laurier Turgeon et Elise Dubuc, « Musée d'ethnologie ; nouveaux défis, nouveaux terrains », *Ethnologues*, vol. 24, n°2, 2002, p. 5-8, citation p. 9 ; ainsi que les travaux récents de Julien Bondaz, *L'exposition postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan, coll. Connaissance des hommes, 2014, 352 p.

³⁰ Au sens où les initiateurs locaux de ces projets sont rejoints à moyen terme par une multitude d'acteurs de la sphère étatique et internationale.

moment de refonte du projet national, ce qui nous amène à formuler un certain nombre de questions de recherche.

Comment les musées donnent-ils à voir la diversité comme problématique politique? Par quels outils l'État reconstruit-il une histoire commune à l'ensemble des communautés qui le compose? Au-delà de l'organisation politico-administrative étatique, quels sont les vecteurs de la légitimation de l'écriture d'une histoire officielle? Par quel type d'interactions, par quels processus l'identité nationale s'impose, se négocie, se construit? Comment et à partir de quels référents historiques (événements marquants, figures héroïques, périodes temporelles) l'État invente-t-il ou réinvente-t-il une histoire commune, une « communauté imaginée » (Anderson, 1996) en perpétuelle tension, en recomposition permanente? Par ailleurs, quelle est la nature du rôle joué par des organisations interationales comme l'UNESCO ou l'ICOM dans la mise en place des politiques patrimoniales gouvernementales? Quelles sont l'impact des normes internationales du patrimoine sur l'identification d'un patrimoine désigné comme « culturel », « communautaire », « en danger »? De quelle manière les musées, les mausolées, les monuments, en tant que laboratoires des identités locale et nationale, contribuent à la réinvention du récit national? Que nous disent des politiques de reconnaissance des héros nationaux du paysage politique au Kenya? Comment les musées communautaires nous permettent de comprendre la nature de l'État éthiopien et la façon dont il se donne à voir? Comment comprendre l'imbrication des revendications identitaires locales et nationales quand celles-ci peuvent paraître antinomiques mais façonnent la vie politique? Enfin, quels rôles jouent les dites « communautés » dans ce processus? De quelle marge de manœuvre disposent les individus et les groupes dans la mise en récit de leur histoire et plus largement, dans la constitution d'une histoire officielle?

Comment les musées-mausolées alimentent-ils les compétitions politiques actuelles, tant nationales que locales, en remettant la question mémorielle au cœur du débat, révélant ainsi le changement d'appréciation de l'histoire dans le fonctionnement politique contemporain? Comment les musées, en tant que

laboratoires des identités locales et nationales, sont-ils au cœur de la renaissance d'États en mal de légitimité ? Comment les musées communautaires alimentent-ils et reconfigurent les compétitions politiques actuelles ? Enfin, comment ces musées participent-ils de la redéfinition des territoires du politique en permettant à des groupes d'intérêts locaux de s'affirmer en exposant ce qu'ils présentent comme « leur » histoire, « leur » mémoire, « leur » identité, « leur » patrimoine ? En résumé, que nous disent les musées communautaires de ces grandes questions politiques ? **Comment donnent-ils à voir au chercheur les rouages de la construction nationale et de la compétition politique en Afrique comme ailleurs (Thiesse, 1999) ?**

Hypothèse 1. Dans un premier temps, ces projets de musées permettent de repenser les rapports bien souvent présentés comme conflictuels, entre l'histoire nationale, (ancrée dans un processus de construction par le haut) et l'effacement nécessaire des aspérités qui l'entachent au profit de la constitution d'un récit officiel. Cela se traduit par la mémorialisation (la mise en mémoire) et la patrimonialisation (la mise en patrimoine), de héros ou héroïnes nationaux, de sites historiques et de pratiques culturelles mises en avant au détriment d'autres, invisibilisées, dans les musées nationaux. Pour autant, les musées communautaires s'imposent comme de nouvelles « zones de contact³¹ » à la fois physiques, symboliques et rhétoriques au sens de James Clifford, des espaces de dialogue entre la mémoire locale et nationale qui contribuent à la négociation et la mise en place des politiques mémorielles gouvernementales . Ce changement de regard intègre la nécessité de prendre en compte les pratiques sociales post-coloniales en s'intéressant à la pluralité des acteurs qui gravitent autour des projets mémoriels, ces « entrepreneurs de mémoire³² » décrits par Michael Pollak comme des intermédiaires capables d'encadrer la mémoire d'un groupe par un discours organisé

³¹ J. Clifford, « Museums as Contact Zones », in J. Clifford (ed.), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 188-219.

³² Michael Pollak, 1993, « Mémoire, oubli, silence », *Une identité blessée, études de sociologie et d'histoire*, Paris, éd. Métailié, 1993, p. 15-39 et plus particulièrement p. 30.

et idéologique. Ces intermédiaires agissent également comme des « entrepreneurs politiques » puisqu'au-delà de leurs discours, ils sont les acteurs d'une « prise de pouvoir sur les affaires publiques du village³³ ». En effet, un ensemble de « groupes stratégiques » (conseil des anciens, élus locaux, mouvements religieux, agences de développement, etc) sont mis en lumière par ces musées communautaires. Le Conseil des Anciens Nandi, qui est avant tout un groupe de notables fortement impliqué dans la vie sociale, politique et économique du Comté, est parvenu à créer un discours identitaire structuré et figé faisant de la culture Nandi une sorte de vérité anthropologique, le patrimoine ou la mémoire n'étant finalement que des ressources parmi d'autres mobilisées par ces notables afin de peser dans les prises de décisions locales. Ils participent à la restructuration des relations de pouvoir en utilisant la mémoire de Koitalel Samoei comme ressource pour provoquer les reconfigurations politiques auxquelles ils aspirent. Ainsi, loin d'être un simple projet et vecteur de pacification sociale, le musée communautaire permet la confrontation directe de différentes autorités (ici l'État et les autorités coutumières notamment) qui voient leur légitimité entrer en concurrence autour de ce projet de musée. Les musées communautaires s'ancrent ainsi dans un contexte de négociation permanente mettant fin aux présupposés opposant de façon réductrice les initiatives mémorielles locales aux commémorations nationales imposées par les gouvernements.

Hypothèse 2. La comparaison amène à une réflexion plus large sur les stratégies d'États qui, dans un contexte politique différent (resserement de l'autoritarisme en Éthiopie, ouverture au pluralisme au Kenya), adoptent une politique symbolique similaire afin de mettre en scène, de façon symbolique, la « renaissance » de leur légitimité politique. La mise en scène d'une démocratisation effective, qu'elle soit de façade (Éthiopie) ou concrètement illustrée par des réformes administratives (Kenya) est commune à ces deux pays. Cette mise

³³ Philippe Lavigne-Delville, « Courtiers en développement ou entrepreneurs politiques? Les responsables d'associations villageoises de développement dans une région d'émigration internationale », In Bierschenk T., Chauveau J.-P., Olivier de Sardan J.-P., (dir.), *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projet*. Mayence, APAD, Institut für Ethnologie, J. Gutenberg Universität, Paris, Karthala, 2000, p. 165-188, citation p. 166.

en scène prend la forme au Kenya d'une pluralisation mémorielle, que nous définissons ici comme le passage d'une « mémoire exclusive », souvent incarnée par un seul homme, héros nationaliste et/ou père de la nation, par un groupe ethnique ou un parti politique ayant mené la lutte pour l'indépendance, à une « mémoire inclusive », c'est-à-dire à la mise en valeur, par un processus de reconnaissance officiel et symbolique (lois, commémorations annuelles, projets muséographiques) de nouvelles personnalités qui ont participé à des titres divers à la construction nationale. Cette pluralisation de la temporalité nationale, dorénavant pensée comme un processus continu, est centrée autour de la période coloniale pour le cas du Kenya et de la chute du précédent régime du Derg dans le cas éthiopien.

Hypothèse 3. Au-delà d'être devenu l'outil symbolique de projets politiques nationaux, le patrimoine est également devenu un marché globalisé, ce que souligne Derek Peterson lorsqu'il parle d'« Heritage, inc.³⁴ », indissociablement lié aux productions culturelles présentées comme ethniques. Le concept foucauldien d'« entrepreneur de lui-même³⁵ » souligne que les pratiques de certains acteurs du patrimoine sont dorénavant fondées sur une rationalité économique orientée vers la potentialité d'un gain futur. Ce concept permet de mieux comprendre l'apparition de stratégies innovantes de la part des acteurs locaux du patrimoine afin de saisir les opportunités du marché international associé au patrimoine culturel. Cette reconfiguration néolibérale, qui replace l'individu au centre de ces stratégies, est d'autant plus intéressante à étudier qu'elle s'inscrit paradoxalement dans un référentiel communautaire. Dans le cas kényan tout particulièrement, la reconfiguration de la

³⁴ Derek Peterson reprend cette expression aux anthropologues John L. & Jean Comaroff, qui s'intéressent également à l'ethnicité comme marché (2009, *Ethnicity, inc.*). Les auteurs ont notamment souligné comme le « local », l'« authentique » peut dorénavant être acheté et consommé, notamment sous forme de productions culturelles (littérature, art, peinture, art culinaire).

³⁵ Un entrepreneur de lui-même « étant à lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de ses revenus » (Foucault, 2008 : 232). Michel Foucault, 2004, *Naissance de la biopolitique : Cours au collège de France (1978–1979)*, Paris, Seuil.

figure de l'entrepreneur permise par le néolibéralisme est particulièrement frappante et rappelle l'entrée en politique d'une nouvelle élite économique de « professionnels » africains en politique³⁶. Ainsi, les « entrepreneurs de patrimoine » capitalisent aujourd'hui sur ce secteur : ce sont eux qui dressent l'inventaire leur patrimoine culturel, réinventent leur histoire et consolident ainsi leur appartenance ethnique afin de la rendre plus attrayante et conforme au marché patrimonial. Cette subjectivation souligne que les politiques patrimoniales produisent un « assujettissement³⁷ », qui fait de l'individu un sujet au double sens foucauldien du terme, c'est-à-dire un sujet docile mais également un sujet moral disposant de sa propre subjectivité et capable d'agir en conséquence. En ce sens, cette recherche cherche à montrer comment le patrimoine est devenu un mode politique d'organisation de groupes d'intérêts. Se poser comme légitime détenteur d'un savoir authentique et patrimonialisé sur la culture de son groupe d'appartenance est avant tout un capital politique, qui permet à certains acteurs de bâtir leurs propres carrières. Pour cette raison, notre étude se concentre autour de quelques figures particulières, celles des professionnels de la culture ou de ceux qui se présentent comme ses légitimes détenteurs, que nous avons choisi de désigner comme des « entrepreneurs de patrimoine ».

1.3 Thèse défendue : le musée communautaire comme arène de négociation entre l'Etat et les « entrepreneurs de patrimoine »

La thèse de notre travail est que cette « inflation patrimoniale » (Choay, 2009) d'une ampleur sans précédent entame des reconfigurations de pouvoir à l'échelle de la scène politique nationale en permettant l'émergence de nouvelles arènes politiques locales. L'apparition d'« entrepreneurs de patrimoine » aux prétentions politiques reconfigure les rapports de pouvoir en favorisant l'émergence

³⁶ Leonardo R. Arriola, 2013, *Multiethnic Coalitions in Africa. Business Financing of Opposition Election Campaigns*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

³⁷ Michel Foucault, 1975, *Surveiller et Punir*, p. 111 ; Jean-Pierre Audureau, 2003, « Assujettissement et subjectivation: réflexions sur l'usage de Foucault en éducation », *Revue française de pédagogie*, volume 143, Philosophie et éducation, p. 17-29.

de revendications politiques sous couvert de la préservation de la culture. Les « entrepreneurs en patrimoine » sont des « entrepreneurs de soi » mais aussi des entrepreneurs du « nous ». Les « entrepreneurs de patrimoine » ont en effet pour spécificité d'être des entrepreneurs de soi tout en se présentant également comme les entrepreneurs d'une cause collective. Ainsi nous nous proposons d'utiliser ici la notion d'« entrepreneur de patrimoine », au sens où l'intérêt tant scientifique, politique, économique et identitaire porté à la préservation de la diversité culturelle transforme le patrimoine en capital. Nous avons fait le choix de les nommer ainsi afin d'englober ici les notions d'« entrepreneurs de mémoire » (Pollak, 1987), d'« entrepreneur de l'identité » (Martin et al., 2010), d'« entrepreneur de cause » (MacCarthy & Zald, 1977) et d'« entrepreneur politique » (Wagner, 1966). Les « entrepreneurs de patrimoine » que nous étudions sont tout à la fois : ils mobilisent en effet le patrimoine, la mémoire et l'identité collective pour se poser en entrepreneurs de cause, statut qui leur permet bien souvent d'accroître leur légitimité en tant que potentiels entrepreneurs politiques, leurs actions bénéficiant à l'ensemble du groupe tout en nourrissant leurs propres stratégies. Ces « entrepreneurs de patrimoine » se font les porteurs d'une cause qui prend la forme d'un mouvement politique communautaire, organisé autour d'un chef de clan en Éthiopie, et du renouvellement des élites politiques par l'élection de nouveaux représentants locaux au Kenya. Au sein de l'arène politique constituée par le musée communautaire, ils continuent de jouer selon les règles du jeu politique propre au contexte politique dans lequel ils évoluent, s'insérant dans les réseaux traditionnels du clientélisme au Kenya par exemple ou pratiquant, en situation autoritaire éthiopienne, des boycotts discrets qui ont récemment évolué vers des manifestations pacifiques largement réprimées par le gouvernement.

Le patrimoine est cependant un capital réversible, car s'il favorise l'émergence de nouvelles figures entrepreneuriales en politique, il permet également aux gouvernements pro-actifs, cherchant à contrôler tout à la fois la sphère du patrimoine national et l'expression de la diversité, de récupérer ces projets *à posteriori* (dans le cas de l'Éthiopie) ou de les utiliser également à des fins de mise en scène du changement politique (dans le cas du Kenya). Malgré deux situations

politiques et deux histoires nationales distinctes, les gouvernements éthiopiens et kényans ont fait des choix similaires : présenter l'unité dans la diversité. Dans le cas éthiopien, la situation n'est plus tenable : l'autoritarisme du parti au pouvoir est de plus en plus remis en question, remise en question alimentée par des tensions latentes vis-à-vis des promesses non-tenues du fédéralisme ethnique. Dans le cas kényan, la situation est tout aussi fragile : suite aux violences post-électorales de 2007-2008, la situation politique reste tendue bien que l'élection du président Uhuru Kenyatta en 2013 se soit passée dans un calme tout relatif³⁸. La pluralisation des mémoires, qui a servi à illustrer le changement politique lié à la première alternance de 2002, d'abord pensée comme un secours providentiel au service du projet politique de Mwai Kibaki, a finalement « ouvert la boîte de pandore », permettant l'émergence de conflits commémoratifs autour des nouvelles figures « plurielles » de l'histoire nationale. Ainsi, dans les deux cas, les catégories identitaires que constituent les « Nations, Nationalités et Peuples » dans le cas éthiopien, ou l'appartenance à un groupe ethnique au Kenya, s'imposent comme des ressources politiques majeures, les « entrepreneurs de patrimoine » usant du patrimoine communautaire comme d'un nouveau capital tant politique qu'économique.

Si l'autochtonie n'est pas un phénomène nouveau (Geshiere, 2009), elle prend ici une forme nouvelle et s'exprime à travers la mise en récit d'une histoire locale qui doit dorénavant s'articuler à l'histoire nationale. C'est par la mise en valeur du patrimoine, et sous couvert de celle-ci, qu'un discours identitaire exclusif et xénophobe prend forme. Ce discours, mobilisé en politique, sert avant tout des intérêts locaux pragmatiques, comme l'accès aux infrastructures publiques dans le cas Konso, ou la création d'une université publique locale dans le cas Nandi. La politisation des identités ethniques, longtemps promue au Kenya dans le cadre de la constitution de fiefs électoraux régionaux et remobilisée par le gouvernement de l'EPRDF avec la mise en place de la Constitution ethnofédérale de 1995, échappe ainsi dans une certaine mesure au contrôle de l'État. Cette politisation de l'identité

³⁸ Voir à ce sujet l'analyse particulièrement intéressante de Mathieu Mérino sur les nouvelles localisations des violences en contexte électoral, et plus particulièrement la carte présentant les violences périphériques ayant eu lieu principalement dans les Comtés du nord et du nord-est du Kenya de janvier 2012 à juin 2013 (Mérino, 2013 : 75).

ethnique est dorénavant réappropriée par ceux qui ont été identifiés comme appartenant à cette catégorie, qui la mobilise à présent « contre » l'État ou « contre » les autres groupes. Cette recherche interroge ainsi le concept de « capital d'autochtonie³⁹», ici compris comme l'ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisées, afin de saisir le sens que peuvent revêtir aujourd'hui les arguments de ceux qui, sous couvert d'un patrimoine à préserver, font de leur ancrage local une ressource politique. Nous avançons l'idée, ancrée dans une démarche bourdieusienne, que ce « capital d'autochtonie » est tout particulièrement mobilisé par des individus issus de groupes sociaux qui ne disposent pas d'un capital économique ou politique suffisamment conséquent afin de faire entendre leurs revendications⁴⁰. Ce durcissement de l'identité ethnique est particulièrement visible au sein de la muséographie mise en place dans les musées communautaires que nous étudions. Ces musées communautaires participent en effet à la matérialisation patrimoniale de ce discours de l'autochtonie. Dans le cas du Kenya, le musée devient un lieu d'énonciation de soi et permet la restructuration d'un nationalisme Nandi entamée dans les années 1970. Dans le cas éthiopien, le musée Konso alimente et renforce la légitimité d'un chef de clan, le *Kalla Gesahegn*, lui donnant ainsi la possibilité inédite d'exprimer ses positions politiques à l'encontre de l'EPRDF au nom de l'ensemble de sa communauté. Loin d'être le fruit d'un discours figé, ces musées s'imposent ainsi comme de véritables arènes politiques, qui permettent de décrypter des enjeux à la fois politiques et identitaires. Au-delà des rapports de force qui apparaissent au premier abord comme une opposition frontale entre le gouvernement et les communautés locales, cette analyse se propose de souligner que le musée est avant tout un espace d'interaction entre

³⁹ Émilie Aunis, Joachim Benet, Arnaud Mège, Isabelle Prat (dir.), introduction, *Les territoires de l'autochtonie. Penser la transformation des rapports sociaux au prisme du "local"*, PU Rennes, coll. « Espace et Territoires », 2016, 142 p.

⁴⁰ L'adoption d'une démarche bourdieusienne nous semble être une valeur ajoutée au sens où la notion de « capital » suggère une accumulation (qui n'est possible que de manière relationnelle) d'un ensemble de ressources (institutionnelles, partisans, sociales, linguistiques, matérielles, etc.) par un individu, capital qui lui permet ainsi de se distinguer des autres acteurs sociaux composant le groupe et de s'imposer comme un « entrepreneur » par la nature, le volume et la qualité des ressources qu'il détient. Voir également à ce sujet les travaux de Jean-Noël Retière, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, n°63, 2003, pp. 121-143.

l'Etat et ces communautés, où la mise en récit de soi et du groupe a souvent pour origine une volonté d'intégrer la mise en récit officielle de l'histoire nationale.

3. Méthodologie

1. Les méthodes de terrain

1.1 Le musée comme « nouveau terrain »

Le musée fait partie des nouveaux objets de recherche promus par l'anthropologie ces dernières années (Bondaz, 2014 ; Ghasarian, 2002 ; Leservoisier et Vidal, 2007), quand d'aucuns y voient la possibilité d'un renouveau de l'investigation anthropologique (Peressini, 1999). Fabrice Grognet affirme ainsi que « le musée, autrefois espace d'analyse des données de « terrain » anthropologique, devient [...] terrain lui-même » (Grognet, 2008 : 457). Benoît De L'Estoile décrit quant à lui le musée « comme un terrain privilégié des représentations occidentales et de nos façons de gérer l'héritage colonial » (De L'Estoile, 2008 : 668). Si l'auteur présente l'institution d'un « musée de l'Autre » comme nécessaire à une anthropologie de soi, il est intéressant de retourner la perspective afin de comprendre les représentations des identités locales et nationales véhiculées par les musées africains aujourd'hui. Ce changement de regard permet d'établir une histoire institutionnelle des musées en Afrique, impliquant la nécessaire prise en compte la réalité post-coloniale. C'est la démarche que nous avons adopter dans cette étude, en ancrant notre analyse dans le « nouveau terrain » qu'est le musée, et en le considérant non plus comme un « lieu d'observation » mais bien un « lieu observé » (Turgeon et Dubuc, 2002). Nous avons ainsi appliqué les trois axes de recherche identifiés par Turgeon et Dubuc : dans un premier temps, faire l'ethnographie des collections et des collectionneurs (y compris le conservateur du musée) semble essentiel pour la construction une histoire sociale du musée (axe 1), de même qu'étudier les déplacements des objets composant l'espace muséal et les échanges et transactions dans lesquels ils s'inscrivent (axe 2). Le dernier axe développé par Turgeon et Dubuc nous intéresse en premier lieu, en ce qu'il donne les clés de compréhension pour comprendre le musée comme un terrain de recherche à part entière. En d'autres termes, « il ne s'agit plus de faire du musée ou de la collection un objet anthropologique, ni d'interroger le musée comme forme historique ou comme lieu d'études sur la culture matérielle, mais bien de proposer une approche ethnographique des musées » (Bondaz, 2014 : 17), c'est-à-dire de mettre en place

une méthodologie d'enquête, des propositions et des hypothèses de recherche qui fassent du musée le lieu d'observation par excellence des pratiques sociales. Cette démarche n'est pas sans rappeler celle adoptée par l'anthropologue Richard Handler au sujet du « Colonial Williamsburg », une ancienne ville pionnière reconstituée en Virginie. Richard Handler constate que les expositions et des spectacles historiques qui y ont lieu sont avant tout centrés sur l'histoire américaine, malgré l'implication d'une diversité d'acteurs. Il rappelle à cette occasion l'importance d'aborder le musée avant tout comme une « arène sociale » : « aussi précieuses que soient la plupart [des] recherches [sur les musées], seul un très petit nombre d'entre elles se concentrent sur le musée en tant qu'arène sociale dans laquelle des personnes issues de milieux différents interagissent de manière à produire, échanger et consommer des messages. Quelques spécialistes s'intéressent aux aspects de l'histoire ou de la dynamique institutionnelle, mais il n'y a presque aucune enquête ethnographique effectuée au sein des musées, conçus comme des arènes d'activités organisées et continues. Il en résulte que la plupart des recherches concernant les musées se déroulent en occultant ce qui se passe en leur sein » (Handler & Gable, 1997 : 9).

Nous tenterons de remédier à ce manque dans cette étude, en utilisant une méthode ethnographique qui replace le musée au centre de l'analyse. Le musée est ici compris comme une arène sociale ou plus précisément, une « zone de contact » (Clifford, 1997). La notion de « zone de contact » élaborée par l'anthropologue James Clifford est inspirée de celle de Mary Louise Pratt au sujet de la rencontre coloniale, qui enquête sur les « espaces sociaux où des cultures disparates se rencontrent, entrent en conflit et se confrontent entre elles, souvent dans des relations fortement asymétriques de domination et de subordination⁴¹ » (Pratt, 1992 : 4). Cette conception quelque peu philosophique du musée ethnographique comme un « voyage » par lequel un visiteur entre en contact avec des objets, peut être transposée dans une démarche épistémologique qui pense le musée de façon

⁴¹ « What I like to call “contact zone”, social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often as highly asymmetrical relations of domination and subordination – like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today». Voir également : Mary Louise Pratt, 1992, “Introduction”, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London and New York, Routledge, p. 4.

dynamique et conflictuelle. Le musée communautaire s'impose alors sous une « forme relationnelle », comme le lieu d'une rencontre et d'un dialogue (Bondaz, 2014 : 31) entre une communauté et une institution, mais également entre un visiteur et un discours muséographique particulier sur cette communauté. Penser le musée comme terrain, c'est également un moyen de « ne pas réduire le musée à un problème d'adéquation ou d'adaptation entre modèles occidentaux et sociétés africaines » et ainsi approfondir le travail réflexif déjà mené par de nombreux muséologues (Bondaz, 2014 : 296). Nous nous proposons ainsi de centrer l'analyse sur les relations souvent conflictuelles entre les acteurs locaux, nationaux et internationaux qui participent à la mise en place de ces musées communautaires, en nous intéressant en priorité aux usages qu'en font les conservateurs, les associations communautaires, les visiteurs, les politiciens mais également les « entrepreneurs de patrimoine ».

1.2 Genèse de l'étude et chronologie de terrain

Cette recherche, basée sur une comparaison, est construite sur plusieurs enquêtes de terrain de longue durée en Éthiopie et au Kenya⁴². La préparation en amont de ces enquêtes a différé d'un pays à l'autre : j'ai eu l'occasion de séjourner en Éthiopie bien avant d'entamer mon master recherche à l'Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, en octobre 2010. J'ai découvert ce pays à travers un stage

⁴² J'ai fait le choix dans cette partie méthodologique de l'introduction, de m'exprimer à la première personne du singulier. L'exercice réflexif de présentation de la posture adoptée me semble justifier ce recours à la première personne. Il serait en effet absurde de retracer la genèse de cette recherche, ainsi que mon cheminement personnel, les méthodes choisies et ma posture de chercheuse sur le terrain en usant du pluriel « nous ». Ce dernier sera par contre mobilisé dans les parties analytiques de l'introduction et du reste de ce travail, en ce que cette recherche est avant tout le produit d'un cheminement tant personnel que collectif, fait de lectures, de rencontres, des commentaires accompagnant la relecture d'articles que j'ai pu soumettre, de précieuses discussions avec des collègues et avec des informateurs et des participants à cette recherche, qui m'ont permis de mieux comprendre le contexte dans lequel je construisais mes enquêtes. Toutes ces raisons, associées avec la nécessaire objectivation des données produites, m'amène à choisir le « nous » sur le « je », en tentant de retranscrire ici, la « juste mesure, s'il en est une, de l'implication et de l'explication subjectives en sciences sociales » (J.-P.O de Sardan, 2000 : 419). À ce sujet, voir l'article de Jean-Pierre Olivier de Sardan, 2000, « Le « je » méthodologique : implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, 41-3, p. 417-445.

professionnel au Centre Français des Etudes Éthiopiennes (CFEE), à Addis-Abeba, alors que j'étais étudiante en licence 3 à l'Institut d'Etudes Politiques de Rennes. Ce stage de 9 mois, réalisé de septembre 2008 à juillet 2009, m'a permis de questionner l'histoire politique et l'identité nationale éthiopienne. Ce stage m'a fait découvrir ce qu'était un travail de recherche, jusqu'alors inconnu, et m'a encouragé à développer les réflexions ébauchées par mon rapport de stage puis mes deux mémoires de recherche en un travail de thèse. Ce premier contact avec le monde de la recherche, et notamment des chercheurs alors en détachement au CFEE, comme François-Xavier Fauvelle, Marie-Laure Derat, Claire Bosc-Tiessé, mais aussi de jeunes chercheurs alors en thèse de doctorat, comme Jean-Nicolas Bach, Thomas Guindeuil, Marie Bridonneau et Guillaume Blanc, m'a permis de construire mes futures pistes de travail. C'est dans ce riche contexte pluridisciplinaire que j'ai choisi de travailler sur l'Éthiopie pour mon mémoire de recherche en science politique. Je me suis attachée à questionner la folklorisation des groupes périphériques minoritaires éthiopiens par les autorités fédérales comme un processus politique, et plus spécifiquement des groupes de l'État-région du Sud de l'Éthiopie, la Southern Nation Nationalities and People's Region (SNNPR). Pour illustrer ce phénomène, j'avais choisi de travailler sur le musée Konso, dont j'avais été témoin de la complexe création au cours de mon stage professionnel. Durant ce stage, j'avais en effet travaillé avec l'équipe scientifique du CFEE à la mise en place du projet. J'ai pu assister aux coulisses de sa complexe réalisation en participant à une mission de recherche du CFEE (mars 2009) qui m'a permis de suivre, en amont de ma propre étude, les différentes étapes de ce projet de musée ethnographique à Karat-Konso. La réalisation de ce premier mémoire a donné lieu à un terrain de recherche de 3 semaines dans la ville de Karat-Konso et à Addis-Abeba (février 2010). Il a été complété par une mission de recherche doctorale d'un mois (novembre 2012), durant laquelle j'ai pu mener des entretiens complémentaires et accéder aux premières données comptables et documents politiques au sujet du musée Konso, détenus par le Bureau de la Culture de l'administration locale de Karat-Konso.

Encart n°1

Chronologie analytique des missions de recherche Éthiopie/Kenya

Ces terrains ont été articulés selon 4 phases structurantes de notre recherche :

1) Phase 1 : deux terrains et exploratoires (Éthiopie, février 2010 – Kenya, février-juin 2012). Durant ces premiers terrains, je me suis attachée à tester les hypothèses et lectures établies en amont du terrain pour formuler une question de recherche principale.

2) Phase 2 : une phase d'enquête préliminaire menée auprès des groupes stratégiques, c'est-à-dire des groupes que j'ai identifiés comme constitués d'un ensemble d'acteurs occupant supposément la même position par rapport à un problème donné et des acteurs patrimoniaux identifiés (Éthiopie, novembre 2012 – Kenya : février-juin 2012).

3) Phase 3 : première synthèse des résultats d'enquête, où j'ai également produit mes interprétations issues de mes observations de terrain. Cette phase a donné lieu à une réélaboration de ma question de recherche (Bordeaux, juillet 2012-mars 2013).

4) Phase 4 : une phase de bilan, avec la mise en forme de la thèse, qui a induit également la nécessité, dans le cas kényan, de poursuivre l'enquête suite aux élections de 2013, en vue de participer à la cérémonie entourant le musée communautaire que j'avais choisi d'étudier au Kenya (Kenya : juillet-août 2014, célébration du musée-mausolée de Koitalel Samoei : 3 semaines de terrain en octobre-novembre 2014).

Mon premier terrain de recherche (février 2010), limité dans le temps en raison de l'obligation de présence qui était la mienne dans la formation que je suivais alors à l'Institut d'Etudes Politiques, a principalement consisté en des entretiens avec les responsables du Musée National, les représentants des autorités de la culture de l'État-région du Sud (SNNPR) mais aussi de l'administrative locale de Konso (le Konso Special Woreda), ainsi qu'avec certains acteurs du projet au niveau local, à savoir Dinoté Kusia mais surtout, le *Kalla Gesahegn*. J'avais alors choisi d'étudier l'impact de la politique ethno-fédéraliste du gouvernement de Méles Zenawi, premier ministre éthiopien, sur une identité périphérique du sud de l'Éthiopie, les Konso. Cette première série d'entretiens m'a permis de réarticuler la problématique de mon mémoire de recherche, articulé autour de « *La folklorisation de l'identité Konso par le gouvernement fédéral, discours et perspective* », à une réflexion plus large, proche de l'anthropologie politique, autour de «

l'Éthiopie contemporaine, « Un Museo dei Popoli »? Le cas Konso». La création d'un musée communautaire en partenariat entre le Musée du Quai Branly, le CFEE, l'Ambassade de France et le Special woreda de Konso a encore recentré l'analyse sur le musée Konso comme « arène politique » au regard de l'entrée en compétition de ces différents acteurs autour de ce projet de musée.

Le Kenya s'est imposé dans un second temps, dans l'idée qu'une comparaison avec le musée Konso pourrait s'avérer particulièrement stimulante dans le cadre d'une recherche doctorale. La préparation d'un premier terrain (avril-juin 2012) a consisté en d'importantes lectures sur l'histoire et le contexte politique kényan. Ces lectures ont été nourries et complétées par les connaissances de mon premier directeur de thèse, Denis-Constant Martin, qui a lui-même été directeur de l'Institut Français de Recherche en Afrique à Nairobi (IFRA-Nairobi, qui était alors le Centre de Recherche, d'Échanges et de Documentation Universitaire – CREDU) au début des années 1980. Sa connaissance de la culture politique de l'Afrique de l'Est, au Kenya comme en Tanzanie⁴³, a nourri mes premières questions de recherche. Christian Thibon, alors directeur de l'IFRA-Nairobi et tout particulièrement intéressé par les questions politiques touchant à la classification du « patrimoine de second rang » au Kenya, a également participé à l'orientation de sites visités lors de ce premier terrain exploratoire. Marie-Aude Fouéré, anthropologue travaillant alors sur la mémoire de Nyerere, a également égayé ma réflexion de ses précieux conseils méthodologiques et ses conseils de lecture, m'accompagnant à l'occasion sur le terrain (visite du musée-mausolée de Koitalel Samoei à Nandi Hills et lors d'une seconde visite, pour ma part, des mausolées de Tom Mboya à Mfangano Island, sur le lac Victoria, et de Achieng Oneko et de Jaramogi Odinga Oginga à Bondo-Nyamera). L'approche inductive mise en place dans le premier temps de mon enquête m'est apparue particulièrement riche du point de vue de la collecte de données. Deux collègues et amis, Dominique Connan et Olivier Marcel, alors doctorants respectivement en science politique et en géographie, m'ont également été d'une aide précieuse lors de mes premiers terrains. Ce sont les premiers à m'avoir

⁴³ Denis-Constant Martin, 1988, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Karthala.

conseillé d'aller visiter le musée-mausolée dédié à Koitalel Samoei, ouvert depuis décembre 2007 dans la petite ville de Nandi Hills, arguant qu'il s'agissait là d'une étude de cas tout à fait intéressante en raison des problématiques politiques qui entouraient la région des « Highlands », au coeur des violences post-électorales de 2007-2008 (**cartes 6 et 7**). Ce fut l'un des premiers musées que je visitais lors de mon terrain exploratoire de 2012, mais ce n'est qu'après avoir constaté par moi-même, au regard de la trentaine de musées que j'ai pu visiter et des entretiens menés avec leurs conservateurs durant ces 4 mois que j'ai fait le choix d'en faire l'étude de cas principale pour cette thèse de doctorat. (cf. liste des entretiens menés en **annexe 0**).

1.3 Ouvrir la « boîte noire » des sources mobilisées

Cette recherche se base sur des sources primaires et secondaires. Les sources primaires ont été recueillies en Éthiopie et au Kenya au cours de mes missions de recherche, sur une durée totale effective de 13 mois. Il s'agit principalement d'articles de périodiques éthiopiens et kényans, de discours politiques recueillis sur le terrain et traduits sur place, d'entretiens réalisés auprès de personnalités officielles et d'acteurs de la sphère patrimoniale (voir la **liste des sources primaires** présentées en **bibliographie** de ce travail). Les journaux officiels ont été principalement mobilisés, à savoir *The Ethiopian Herald*, le journal du parti de l'EPRDF, et les deux principaux quotidiens lus au Kenya, *The Standard* et *The Daily Nation*, ainsi que la presse vernaculaire régionale à travers le journal hebdomadaire en langue Kalenjin *KASS Weekly*. Ce travail accorde également une place importante aux sources dites secondaires, en ce qu'il se base sur un certain nombre de travaux scientifiques présentés en bibliographie, mais également sur les communications et les échanges que j'ai pu avoir avec des chercheurs, historiens, politistes, anthropologues, géographes, spécialisés autour de mes objets ou de mes terrains de recherche. Enfin, cette recherche accorde une grande importance à ce que l'on nomme « la littérature grise », cette littérature qui sort du circuit de l'édition et du domaine public, qui consiste principalement en des documents et des rapports officiels auxquels j'ai pu accéder sur le terrain, mais aussi les communications, les

« working papers » et les différents échanges et versions d'un même rapport dans le temps. Cette littérature, présentée parmi les sources primaires et visible en annexe de ce travail (**annexes C, E et F**) constitue un matériau particulièrement précieux pour comprendre la structuration des controverses et la mise à l'agenda politique des enjeux patrimoniaux qui accompagnent la création de ces musées communautaires. Cette littérature grise constitue le matériau de recherche principal de cette recherche et contribue à l'originalité de l'étude menée. Cette littérature m'a en effet permis de vérifier de nombreuses informations informelles et de contourner ainsi les limites inhérentes à des entretiens essentiellement menés auprès d'entrepreneurs de cause se présentant comme les porte-paroles de leur communauté ou d'entrepreneurs politiques aguerris à l'exercice de la « verbalisation de soi » (Lahire, 2002 : 394). Ces derniers injectent en effet de la cohérence dans leur mise en récit de soi qui peut « fausser » l'enquête (Martin et al., 2010 : 34). Les nombreux entretiens informels menés lors de mes observations participantes de terrain ont été consignés sous la forme notes de terrain, qui ponctuent ce travail et font parfois l'objet d'encarts thématiques (cf. **liste des encarts** disponible dans la table des annexes).

Nous avons également travaillé sur un ensemble de rapports, pour la plupart confidentiels, de nature à la fois scientifique mais aussi politique lorsqu'ils sont émis par les autorités gouvernementales du patrimoine, respectivement les National Museums of Kenya (NMK) au Kenya et l'Authority for Research and Conservation of Cultural Heritage (ARCCCH) en Éthiopie. J'ai principalement travaillé sur les rapports des National Museums of Kenya, en particulier le rapport préliminaire établi en août 2007 par la force opérationnelle de reconnaissance des héros et héroïnes nationaux, mais également sur des rapports scientifiques du Centre Français des Etudes Éthiopiennes (CFEE) à Addis-Abeba, qui était en charge du projet de musée à Karat-Konso. En tant que stagiaire puis chercheuse, j'ai disposé d'un accès régulier aux rapports d'activités, aux notes personnelles, aux communications et documents récoltés par l'équipe scientifique du CFEE sur le musée Konso, notamment produits par Quiterie de Roquefeuil, Clara Porto, Claire Bosc-Tiessé, Raphaël Roig, Clément Ménard, Patricia Guillemain et Thomas Guindeuil.

Ce travail est également basé sur des données empiriques collectées au cours de mes nombreuses observations participantes : observation participante lors des visites des musées étudiés, observation participante lors des célébrations et des réunions entourant les musées étudiés, observation participante également des cérémonies politiques associées à l'inauguration ou la commémoration annuelle de sites ou de personnalités centraux pour mon étude. Les discours politiques prononcés lors de ces occasions ont fait l'objet de traductions, complétées par la prise de note réalisée lors des observations participantes menées sur le terrain (**annexe I et encart n°27**). Des entretiens viennent compléter ces observations participantes. Je ne suis pas parvenue à mener des entretiens collectifs, bien que la méthode du « focus group » ait pu se révéler particulièrement fructueuse dans l'étude des stratégies des membres du Conseil des Anciens Nandi. Les entretiens collectifs s'avèrent particulièrement intéressants en ce qu'ils permettent une prise de parole « tout spécialement adapté[e] à l'analyse des groupes minoritaires ou marginaux qui, dans un entretien individuel, sont plus rétifs à parler d'eux [là où l'entretien collectif] fournit un matériau moins riche si l'on tente de cerner les ambivalences, les tensions, les écarts qui s'expriment à l'échelle individuelle » (Martin et al., 2010 : 34). Je n'ai pas eu l'occasion de mettre en place cette technique dans le cadre de mes enquêtes en raison du fait que le Chairman du Conseil des Anciens Nandi a régulièrement refusé que je participe à leurs réunions en huis-clos. Par ailleurs, les entretiens individuels que j'ai pu mener de façon semi-directive ne se sont pas toujours révélés fructueux, bien souvent en raison de « la langue de bois » pratiquée par les officiels du patrimoine et les politiciens que j'ai eu l'occasion d'interroger (Le Bart, 2003). J'ai tenté également de mettre en place des entretiens biographiques auprès des descendants et des membres de la famille de Koitalel Samoei en utilisant la technique des « Age Events » (qui permet d'associer la mise en récit de soi au contexte politique plus large), mais cela ne s'est pas révélé concluant, mes interlocuteurs refusant de se plier à cet exercice. J'ai rapidement abandonné cette méthode pour la remplacer par une série d'entretiens individuels.

Des entretiens ont ainsi été conduits auprès d'un grand nombre d'acteurs hétérogènes : responsables d'ONG, de *Community based organizations* (ou CBO,

ces organisations opérant à un niveau local, souvent restreint aux niveaux les plus bas des échelons territoriaux) ou d'associations et d'organisations patrimoniales à tendance confessionnelle (de nombreux centres culturels sont également des lieux de vie dont les responsables professent des valeurs religieuses) ; politiciens élus ou en campagne ; employés des différentes administrations patrimoniales qui m'ont parfois aiguillé sur les relations interpersonnelles complexes qui pouvaient expliquer l'échec de tel ou tel entretien avec l'un de leur collègue ; journalistes kényans rencontrés sur le terrain au moment de la campagne électorale de 2013, etc. Si ces entretiens ont rarement pu être enregistrés, les informations précieuses que l'ensemble de ces interlocuteurs m'ont fournis sont cependant présentes dans ce travail, le nuancent et le ponctuent, la prise de note ayant largement été mobilisée lors de ces entretiens souvent inattendus (cf. voir la liste non-exhaustive des entretiens menés durant cette recherche en **annexe 0**). J'ai également consulté les archives nationales au Kenya, qui m'ont renseignée sur les contentieux fonciers propre à la région de Nandi Hills. Ce sont plutôt les archives des National Museums of Kenya qui m'ont été utiles afin d'analyser le discours tenu par mes interlocuteurs au sujet des injustices foncières qu'ils évoquaient à chaque entretien (**encarts n°19.A et 20**). J'ai également confronté le discours de mes interlocuteurs à des témoignages d'époque à travers la lecture des journaux personnels du Colonel Richard Meinertzhagen et les travaux de A. T. Matson sur la révolte Nandi, rédigés dans les années 1900-1920. J'ai également comparé ces travaux à la récente publication d'une bibliographie qui lui est dédiée par l'un de ses descendants, Kipchoge Arap Chomu, mais également aux documents officiels rédigés par le Conseil des Anciens Nandi, pour qui les travaux de Matson constituent une source d'inspiration centrale.

2. Retour sur une démarche multi-située et ethnographique

2.1 L'apport de la comparaison

La comparaison nous a semblé féconde, car elle permet d'appréhender un même phénomène de manière diverse, de saisir des réalités concrètes pour en

dégager des généralités. Ce processus dialectique a fait ses preuves chez les pères de la sociologie politique comme Alexis de Tocqueville, dont l'intérêt porté à un système politique américain a constitué une distanciation nécessaire à l'analyse des mécanismes sociaux qu'il souhaitait étudier. Dans cette introduction, nous nous contenterons de présenter la comparaison comme méthodologie choisie. Les résultats généraux issus de cette comparaison seront présentés au fur et à mesure des chapitres et font l'objet d'un récapitulatif problématisé dans la première partie de notre conclusion générale.

Cette comparaison est avant tout centrée sur la mise en perspective de contextes nationaux différents, par le biais de l'étude d'un objet unique : le musée communautaire, illustrant des communautés présentées ou qui se présentent comme « marginalisées » par l'État central. Dans cette perspective, nous envisageons le musée en tant qu'espace où se rencontrent et s'affrontent des acteurs de la politisation de la mémoire, de la valorisation du patrimoine, de la réinvention de la tradition qui s'inscrivent eux-mêmes dans différents échelons du pouvoir. Si le cadre national reste au cœur de notre réflexion, cette comparaison nous permettra cependant de saisir la spécificité des rapports sociaux et politiques à la mémoire nationale et au patrimoine local tels qu'ils sont révélés par ces deux musées communautaires, mais également de dégager des généralités théoriques sur le rapport entre musée et politique. L'étude du musée doit à notre sens éclairer les permanences et les reconfigurations des pratiques politiques qui accompagnent sa création. Le choix d'une comparaison entre l'Éthiopie, un pays qui n'a pas connu de colonisation extérieure mais dont les Empereurs ont mené ce qui est parfois présenté comme « une colonisation interne », et le Kenya, ancienne colonie de peuplement britannique, nous a paru particulièrement fécond. En effet, malgré leurs trajectoires historiques radicalement différentes, ces pays connaissent tous deux une crise cognitive et politique dans les années 2000, où leurs gouvernements respectifs voient leur légitimité à gouverner remise en question. Le Premier Ministre Méles Zenawi entame ainsi un projet politique de « renaissance » éthiopienne, tandis que le Président Mwai Kibaki entame la « refondation » de la nation kényane. Ces projets politiques accordent dorénavant une place de premier plan à la préservation

du patrimoine culturel national, qui implique à la fois la rénovation de leurs musées nationaux et la création de nouveaux musées ethnographiques. Ainsi, comparer ces musées à l'aune de ces projets politiques permet d'interroger la façon dont les gouvernements éthiopiens et kényans s'efforcent d'incarner l'unité nationale, faisant du patrimoine « un instrument institutionnel, matériel et symbolique que les États-nations mobilisent aujourd'hui encore afin d'offrir à leurs populations une mise en cohérence de leur monde » (Blanc, 2015 : 45). Nous avons fait le choix de comparer strictement deux pays, et plus particulièrement deux musées communautaires appartenant à chacun de ces deux pays. Cette comparaison binaire permet d'adopter une méthode socio-historique que nous avons tenté de mettre en place ici (Vigour, 2005). Elle implique également la comparaison des musées nationaux de Nairobi et d'Addis-Abeba, en charge en Éthiopie comme au Kenya de la gestion des musées régionaux, ainsi qu'une comparaison plus générale du contexte politique de ces deux pays.

Par ailleurs, la comparaison me paraissait également être importante dans le champ des études éthiopiennes, où l'Éthiopie est trop souvent considérée comme un îlot politique et culturel. L'Éthiopie est en effet très peu comparée en raison de la trajectoire spécifique de l'État éthiopien, présenté comme une puissance millénaire mythifiée ancrée dans une tradition politique impériale. Cette étude de cas constitue la première inspiration de ce travail : bien qu'elle reste mineure comparée à nos nombreux terrains kényans, elle permet cependant de mettre en perspective les évolutions de l'autoritarisme en Éthiopie et les usages politiques du patrimoine mis en place par l'EPRDF depuis 2005. Par ailleurs, les processus politiques qui parcourent aujourd'hui l'État éthiopien nous paraissent riches à explorer dans le cadre d'une étude comparée avec le Kenya, qui se tourne également vers le marché patrimonial international (Gazibo, 2001). Cette double comparaison nous a permis de déterminer une série d'indicateurs qualitatifs qui ont orienté nos enquêtes de terrain : (1) Le degré d'implication du gouvernement et des autorités patrimoniales dans le projet de musée, (2) Le rôle joué par les acteurs du patrimoine se présentant comme les porte-paroles de leur communauté, (3) l'implication des organisations internationales (UNESCO, ICOM) dans la définition du patrimoine communautaire,

(4) le public visé, la fréquentation du musée l'intégration du musée et leur intégration à un circuit touristique nouveau, (5) La présentation du musée dans les discours politiques et dans la presse, (6) La permanence d'un message ethnicisant et essentialisant véhiculé par les muséographies nationales et communautaires, (7) La progressive politisation des musées communautaires au Kenya et en Éthiopie. À cette comparaison binaire s'ajoute enfin une comparaison sectorielle entre les politiques du patrimoine en Éthiopie et au Kenya et leur connection à la sphère politique. Les jeux d'échelles entre le local, le régional, le national et même, dans le cas Konso, du glocal⁴⁴, cette relation directe entre le local et l'international, sont centraux dans cette étude. Nous avons justement choisi de bâtir notre recherche sur les relations qui existent entre ces différentes échelles de politisation du patrimoine et de la mémoire et sur l'évolution de la relation entre ces différents pôles. Si cette comparaison binaire et sectorielle est explicite, elle implique un troisième point de comparaison implicite qu'il nous faut évoquer ici : une comparaison « de soi » avec « l'Autre ». En effet, bien qu'elle s'effectue « de façon sous jacente, la comparaison binaire alimente naturellement toute approche de l'Autre, appréhendé comme « différent », c'est-à-dire sans cesse rapporté à la culture de l'observateur » (Dogan & Pelassi, 1980 : 127). Ma posture et mon ancrage dans la culture et l'identité bretonne, qui a elle aussi ses propres mythes politiques, n'est pas étrangère à ce travail de recherche, ni à l'intérêt que j'avais de « donner la voix » à des entrepreneurs de cause colportant un récit de l'altérité marqué par une marginalisation historique. Cette interrogation sur des processus similaires en Éthiopie et au Kenya est fortement imprégnée par mes propres interrogations sur les usages politiques, tournant parfois au repli communautaire, de l'identité politique bretonne.

⁴⁴ Voir à ce sujet Chloé Josse-Durand, 2015, « Le musée Konso au cœur de l'arène : quand les courtiers en développement (re)dessinent les contours du champ politique éthiopien », *EchoGéo*, 31.

2.2 Des enquêtes multi-situées

L'enquête multi-située, où le chercheur se déplace d'un site étudié à l'autre, nous est apparue comme une méthode complémentaire de la comparaison binaire. L'enquête multi-située permet de produire des connaissances en privilégiant l'interaction du « bas » vers le « haut »⁴⁵. Cette étude s'insère dans une perspective micro-sociologique centrée sur des musées locaux abordés dans leur relation avec les autres acteurs des projets de musées (locaux, nationaux, internationaux), sans pour autant laisser de côté la logique de l'action publique ou le contexte idéologique dans lequel ils émergent. Si ce type d'enquête s'est progressivement banalisé dans le champ des sciences humaines et sociales⁴⁶ avec les travaux de Georges Marcus (1995, 2009), de Akhil Gupta et James Ferguson (1997) ou plus récemment d'Antonius Robben (2007), il reste que « la variation des sites étudiés est une ressource incontournable de toute recherche qualitative qui se veut comparative sur le plan empirique » (Olivier de Sardan, 2011 : 39). Mener plusieurs enquêtes de terrain de longue durée me paraissait tout particulièrement nécessaire pour le Kenya, où je n'avais jamais séjourné auparavant, ce qui rejoint la définition de la démarche ethnographique empirique proposée par Olivier Schwartz comme un mode d'enquête qui « repose sur une insertion personnelle et de longue durée du sociologue dans le

⁴⁵ J.- Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, 1992, *Le politique par le bas en Afrique noire : Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, Collection Les Afriques, 268 p.

⁴⁶ Nous faisons ici référence aux travaux de George Marcus 1995 et 2009, « L'ethnographie du/ dans le système-monde. Ethnographie multi-située et processus de globalisation », dans Cefaï D., Costey P., Gardella E., Gayet-Viaud C., Gonzalez P., Le Méner E., Terzi C. (eds.), 2009, *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales ; d'Akhil Gupta et James Ferguson, 1997, « Discipline and Practice : « The Field » as Site, Method, and Location in Anthropology », dans Akhil Gupta et James Ferguson (eds), *Anthropological Locations*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press ; et d'Antonius Robben, 2007 : « Multi-Sited Fieldwork », in Antonius C. G. M. Robben et Jeffrey A. Sluka (éds.). : *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Oxford : Blackwell, 331-335. Voir également : Jean-Pierre Olivier de Sardan, 2011, « L'anthropologie peut-elle être un sport collectif ? », ECRIS, vingt ans après... », dans Nikolaus Schareika, Eva Spies, Pierre-Yves Le Meur (eds), *Auf dem Boden der Tatsachen. Festschrift für Thomas Bierschenck*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, p. 31-44.

groupe qu'il étudie » (Schwartz, 1993 : 267). L'approche ethnographique qu'implique tout enquête multi-située, centrée sur l'études des pratiques et des comportements qu'implique l'étude du politique par le bas nous est également apparue comme complémentaire des méthodes qualitatives de la science politique classique (analyse de discours, journaux, archives officielles, sociologie des élites politico-administratives), ainsi élargies à une ethnographie des chercheurs et universitaires internationaux (ici principalement français, kényans et éthiopiens) et le rôle qu'ils jouent dans la conservation, la politisation et l'inflation du patrimoine.

Le choix d'une enquête comparée et multi-située est également une invitation à ne pas à se limiter à l'étude de situations ou de « cas » ancrés dans une histoire, un territoire unique⁴⁷. Tout comme l'histoire connectée, l'enquête multi-site participe d'une posture de recherche qui permet de mettre à jour des convergences et des différences, des permanences et des reconfigurations entre nos deux études de cas. Cette démarche permet de sortir du cadre des aires culturelles, limitées par une approche géographique parfois déterministe des problématiques sociales et politiques en Afrique. Comparer l'historiographie de pays qui n'ont a priori que peu de points communs nous semble nécessaire à la mise en perspective de l'histoire de la construction nationale au Kenya et en Éthiopie pour mieux en saisir les enjeux. Cette recherche se propose ainsi de questionner la complexité de situations nationales et régionales particulières à partir d'une étude multi-située qui met en lumière une multiplicité d'acteurs et de facteurs. L'enquête multi-située permet également d'éviter une analyse par trop surplombante en associant l'étude du niveau macro à des observations enracinées dans la confrontation d'études de cas précises, afin d'élaborer une analyse connectée des projets de renaissance nationale menés par les gouvernements kényan et éthiopien depuis le début des années 2000.

⁴⁷ Voir à ce sujet la démarche de G. Marcus, 2009, « L'ethnographie du/ dans le système-monde. Ethnographie multi-située et processus de globalisation », dans Cefai D., Costey P., Gardella E., Gayet-Viaud C., Gonzalez P., Le Méner E., Terzi C. (eds.), 2009, *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales ; ainsi que J.-C Passeron & J. Revel, 2005, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », in *Id.*, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Enquête », 4, p. 9-44.

2.3 Modalités de l'ethnographie

Etudier le musée comme « zone de contact » et comme « forme relationnelle » (Bondaz, 2014 : 31) suppose l'adoption d'une méthode ethnographique. Elle permet en effet de s'imprégner en profondeur d'une réalité politique et sociale particulière en la testant « par l'expérience » ou « en action ». Cette approche permet également, par l'étonnement, par le doute, par le détour, d'aiguiller le chercheur sur « les bonnes lignes d'investigation, les situations à observer, les catégories à utiliser [et les catégories utilisées par les acteurs], les acteurs à suivre et les discours à décrypter⁴⁸ ». La méthode ethnographique centrée sur l'expérience, sur l'étude d'actions abordées dans un contexte précis, ancre l'analyse dans la confrontation du chercheur à ses propres postulats, lui permet d'élaborer de nouvelles hypothèses. Cette démarche transforme les péripéties de l'enquête, qui constituent parfois une barrière à la compréhension des phénomènes étudiés, en fournissant de nouveaux éléments à l'analyse scientifique. La validité des constats et hypothèses établis à la suite de ces observations ethnographiques ne sont pas réduits pas à l'« espace-temps de l'enquête » : l'ethnographie « est toujours comparative, qu'elle soit multi-située (soit à cheval sur plusieurs sites, soit en suivant des flux et des processus) ou qu'elle se centre sur un cas (mais un cas se fait sur fond d'un jeu de ressemblances et de différences avec d'autres cas) » (Cefai, 2009). L'ethnographie permet de rendre compte en détail des interactions menées sur le terrain, elle rend justice aux observations les plus évidentes comme à celles qui semblent a priori les plus insignifiantes. Elle permet d'étudier des moments de véritables « mises en scène » comme les célébrations ou les réunions politiques où chaque individu joue un rôle prescrit par une situation donnée, ce que Goffman appelle la « façade ». La démarche ethnographique permet également de saisir les enjeux politiques sur la « scène » (l'espace où a lieu la représentation) mais aussi dans « les coulisses », où cette représentation de soi se suspend, où tous les individus n'ont pas le droit d'entrer, où certains acteurs peuvent se départir de la conduite

⁴⁸ Daniel Cefai, 2009, « Les politiques de l'enquête (II) : Vers une anthropologie critique », *La Vie des idées*, 18 mai 2009, en ligne : <http://www.laviedesidees.fr/Vers-une-anthropologie-critique.html>. Voir également D. Cefai, « Le corps : point-zéro de l'enquête », dans *L'Enquête de terrain*, Paris, 2003, p. 544.

sociale imposée par l'évènement. L'ethnographie est une méthode qui nous a permis de saisir ces moments de tension ou de relachement de soi, tout comme les « ratés » qui les accompagnent et qui traduisent (ou trahissent) bien souvent les intentions cachées des acteurs étudiés. En conséquence, la description est l'une des modalités de l'enquête ethnographique, que nous mobilisons dans ce travail sous la forme de descriptions analytiques des expositions des musées que nous étudions, du déroulement des visites, des interactions entre acteurs lors des cérémonies et célébrations, ou encore de portraits d'« entrepreneurs de patrimoine » présentés sous la forme d'encarts descriptifs (**encarts n°21, 24, 26**). Cette pratique de la description nous permet d'accéder à l'« émicité », ici comprise comme la capacité à rendre compte des représentations des acteurs étudiés, en rendant compte de leurs pratiques par la description et l'observation⁴⁹. Ainsi, « l'émicité » et la « descriptivité » nous semblent des propriétés fondamentales de l'enquête de terrain, qui témoignent, à travers des dispositifs qualitatifs raisonnés (**encarts n°3, 4, 23**), de l'ancrage empirique de nos interprétations (Olivier de Sardan, 2004 : 44).

Pour prendre un exemple concret, un premier temps de notre terrain au Kenya a consisté à répondre à la nécessité de visiter un grand nombre de musées communautaires. J'ai ainsi mené un premier terrain exploratoire afin d'identifier notre étude de cas principale. J'ai visité plus d'une trentaine de musées régionaux au Kenya, mobilisés pour la plupart dans cette étude. C'est en ce sens que notre enquête, explicitement comparative, est finalement ancrée dans une réflexion multi-située, qui nous a au préalable permis d'identifier les études de cas retenues en Éthiopie et au Kenya. Au cours de mes terrains exploratoires, je me suis également laissé porté par une démarche inductive. De nombreuses observations en marge de mon objet d'étude ont été réalisées de cette manière : j'ai assisté par exemple à un certain nombre de messes dominicales, afin de voir si le personnage de Koitalel Samoei, mentionné comme un « patriarche » dans les livres d'éducation culturelles,

⁴⁹ Voir à ce sujet la réflexion méthodologique de l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de Sardan, qui a particulièrement influencé ce travail, notamment : Jean-Pierre Olivier de Sardan, 2004, « La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique », *Espaces Temps*, Volume 84, Numéro 1, p. 38-50 ; 1998, « Emique », *L'Homme*, 147, p. 151-166 ; 2003, « Observation et description en socio-anthropologie », *Enquête*, 3.

apparaissait dans les sermons prononcés par les différents religieux à Nandi Hills. Si cette observation s'avèra parfois peu productive, Koitalel Samoei n'étant jamais cité lors de ces prêches, elle m'ouvrit cependant les portes de la maison d'un pasteur pentecôtiste, ancien instituteur, qui avait à sa disposition la thèse de doctorat de Kipkoech arap Sambu. Cet ouvrage, *The Kalenjin People's Egypt Origin Legend Revisited*, soutenue aux États-Unis en 2007, a été crucial dans l'identification du rôle de premier plan joué par cet intellectuel de la diaspora dans la réactivation d'un nationalisme Nandi, à l'origine de nombreuses émissions radios et d'articles dans la presse vernaculaire et présenté comme un « héros Nandi » dans le musée-mausolée de Koitalel Samoei.

De fait, les critiques souvent portées à la méthode ethnographique (carences théoriques, manque de montée en généralité ici contrebalancés par le choix d'une étude comparée et multisituée) semblent injustifiées à partir du moment où cette méthode de terrain, basée sur l'observation participante, est complétée par des méthodes de la sociologie politique, comme la multiplication d'entretiens semi-directifs, l'analyse de discours et de la presse. Il nous semble au contraire que ces méthodes ethnographiques et anthropologiques se combinent particulièrement bien avec la méthodologie de la science politique centrée sur les stratégies d'acteurs et la construction de la légitimité de l'État. En effet, la comparaison nous permet de sortir du biais monographique et ethnocentriste de certains travaux sur le politique en Afrique, qui font aujourd'hui l'objet d'une large remise en question. Loin du mythe de l'anthropologue solitaire et expert de son terrain, repositionner la comparaison au cœur de notre démarche ethnographique de production des données permet de mettre à distance un cadre de pensée positiviste, monographique et traditionaliste. Nous nous inscrivons plutôt dans un cadre méthodologique constructiviste et thématique, ancré dans l'analyse de la compétition politique et d'« États en action » qui se dévoilent par la mise en place de politiques de la mémoire. Pour reprendre les termes d'Hugh Gusterson, le chercheur en sciences humaines et sociales est aujourd'hui au cœur d'engagements polymorphes (« polymorphous engagements »), interagissant avec des interlocuteurs et/ou informateurs dispersés sur des sites différents, collectant des données par téléphone ou par le biais de courriels, puisant

dans des corpus de sources pluridisciplinaires tout en prêtant une attention aiguisée à la culture politique des pays étudiés (Gusterson, 1997 : 116). Cette description correspond tout à fait à ma posture et mes pratiques de chercheur de terrain : si j'ai fait le choix d'une étude multi-sites, c'est également parce qu'elle correspond à ma vision de la recherche en science politique, qui s'attache à décloisonner les disciplines en variant méthodes et multiples matériaux⁵⁰.

3. Réflexivité du chercheur sur son terrain

3.1 Rôles et perceptions de l'« enquêtrice »

Pour reprendre la métaphore dramaturgique développée par Erving Goffman, si le monde social est un théâtre, il existe autant de choix de mise en scène possible de soi que d'interactions au sein de l'enquête. Toute situation d'interaction se caractérise par le fait que les individus en présence cherchent à avoir des informations les uns sur les autres, dans le but d'évaluer ou tout du moins de prévoir ce qu'on attend d'eux, et inversement ce qu'ils peuvent attendre des autres⁵¹. Ainsi, dès lors que je pensais avoir saisi quelques informations me permettant de situer mon interlocuteur (gestes, vêtements, niveau de langage, signes extérieurs de richesse), j'essayais d'« agir de façon à donner, intentionnellement ou non, une expression de [moi-même afin que] les autres à leur tour [en retirent] une certaine impression » (Goffman, 1973 : 12). J'ai pu identifier plusieurs « expression de moi-même » que je souhaiterais évoquer ci-après, en ce que ces différentes mises en scènes ont largement contribué à façonner mes enquêtes de terrain ainsi que les données et résultats obtenus (voir **encart n°2 infra**). Cette typologie peut sembler factice, puisque bien souvent ces rôles ont varié et évolué en fonction d'évènements imprévisibles ou de la constitution d'une relation de confiance ou de défiance avec mes interlocuteurs. Il m'est par ailleurs impossible d'accéder à la perception de l'ensemble de mes interlocuteurs et des rôles qu'ils m'assignaient en fonction de leur propre subjectivité. Ces interactions restent cependant teintées d'une

⁵⁰ Voir à ce sujet : Hannerz Ulf, 2003, «Being There... And There... And There! Reflections on Multi-Site ethnography », *Ethnography*, vol. 4, n°2, p. 201-216.

⁵¹ Voir : Goffman Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1, La présentation de soi*, Paris, Minuit.

violence symbolique certaine, marquée par l’empreinte coloniale ou la suspicion d’un complexe de supériorité, et également par la relation asymétrique qui s’imposait de fait entre mon statut socio-économique et celui de mes interlocuteurs. Cette violence symbolique, souvent douloureuse pour moi mais pour mes interlocuteurs également, a largement pesé dans la relation à l’autre, ainsi que sur la conduite de l’enquête ethnographique. Malgré mes efforts réguliers pour atténuer cette double distance, je suis et reste une femme blanche, européenne, universitaire de surcroît, « qui véhiculait une image de la « dominante », « éduquée », « civilisée » et « développée », comme le dit si justement Alicia Rinaldy⁵².

Encart n°2

La mise en scène de soi ou les multiples strates de l’enquête : un capital réversible

- La Journaliste ou l’espionne

En tant qu’européenne en Afrique, ma présence sur le terrain a fait resurgir le passé colonial, tout particulièrement au Kenya, mais mon accent français me trahissait rapidement et participait à apaiser cette tension latente. Mes interlocuteurs me demandaient souvent, notamment les mois précédents et suivant les élections générales de mars 2013, si j’étais une journaliste incognito ou un observateur de l’Union Européenne. La méfiance à mon égard était alors palpable, dans un contexte où les discours politiques en faveur des candidats aux élections Uhuru Kenyatta et William Ruto se faisaient alors d’autant plus virulents que la CPI les poursuivaient alors pour crime contre l’humanité en raison de leur participation aux violences post-électorales de 2007-2008. Certains de mes interlocuteurs Nandi m’accusaient ainsi de faire partie d’un complot étranger visant à stigmatiser les leaders qu’ils s’étaient choisis. Il tentait de me convaincre de leur innocence lors des violences post-électorales de 2007-2008. Mes interlocuteurs s’adressaient alors non pas seulement à moi, mais à travers moi à l’ensemble des Français, aux Européens

⁵² Alicia Rinaldy, juin 2014, « “Voyons si nous nous comprenons” : la réflexivité comme processus et expérience partagée dans l’enquête ethnographique », *¿Interrogations?*, n°18, Implication et réflexivité – I. Entre composante de recherche et injonction statutaire [en ligne].

en général. Les entretiens étaient alors particulièrement difficiles à mener, les personnalités politiques étant ultra-sollicitées, se méfiant de toute prise de parole pouvant les compromettre.

- **La touriste**

Dans un pays comme le Kenya, où le *safari* est une activité touristique de premier plan, de même que l'Éthiopie, qui accueille de nombreux visiteurs de toutes nationalités, j'étais souvent assimilée par mes interlocuteurs à cette catégorie familière qu'est la touriste. Le statut de touriste nourrissait bien souvent moins de méfiance à mon égard, et il m'est arrivé de l'utiliser dans certains cas pour ne pas orienter les discours déjà très politisés des conservateurs ou des responsables des sites que je visitais. Souvent, je me dévoilais chercheuse une fois la visite terminée, revenant alors sur les lieux avec mon guide pour cette fois approfondir mes observations. Si en Éthiopie, le touriste nourrit la fierté nationale, notamment celle de montrer à un occidental les beautés d'un pays convoité mais jamais réellement colonisé par l'Italie, au Kenya, être touriste implique une perception plutôt péjorative, qui peut s'avérer très inconfortable. Mes interlocuteurs essayaient avant tout de « me plaire » et de m'accompagner partout moyennant dividendes, ce qui nuisait grandement à la discrétion comme à la réalisation de mon enquête. C'est donc un statut que j'adoptais plus facilement en Éthiopie, pays par ailleurs autoritaire où j'enquêtai sans permis de recherche, qu'au Kenya, où le statut de chercheuse m'ouvrait plus de portes et me protégeait également des nombreux désagréments associés au statut de touriste.

- **La jeune débutante**

Pour avoir accès à certaines données, j'ai bien souvent joué sur la perception genrée que mes interlocuteurs avaient de ma personne. J'ai bien souvent joué la « jeune débutante », celle qui pose des questions simples, n'a pas tout bien compris, doit être prise par la main. Cette posture, outre le fait de conforter son interlocuteur dans sa position de dominant, ce qui est parfois nécessaire au sein de l'enquête, permet également d'adopter une posture « en retrait », qui permet à l'autre de nous livrer l'entière version de son histoire, le laissant libre d'exprimer son opinion sur une situation donnée. J'ai souvent usé de ce rôle lorsque je sentais une forte verticalité entre moi et mon interlocuteur, ou une hiérarchie bien souvent imposée par ce dernier et à laquelle je devais me plier. Cette posture convient particulièrement bien à la conduite d'entretiens semi-directifs, notamment avec des politiciens ou des entrepreneurs de cause que j'ai pu rencontrer au Kenya.

- **La chercheuse confirmée**

Ce rôle est certainement celui que j'ai le moins joué durant mon enquête. Pourtant, il est celui qui correspondait le plus à mon statut réel. Il m'a été particulièrement utile cependant auprès des chercheurs de l'ARCCH (Éthiopie) ou des National Museums of Kenya, qui n'ont pas hésité à se porter garants de mes travaux afin d'obtenir mon permis de recherche kényan. Ils ont également partagé avec moi des informations précieuses lors de conférences

ou de tables rondes académiques organisées dans différentes universités éthiopiennes et kényanes. Ce rôle a été accentué par mon association systématique avec l'IFRA-Nairobi et le CFEE à Addis-Abeba : j'étais souvent perçue comme membre à part entière d'une institution prestigieuse, ce qui n'était pas totalement vrai mais pouvait jouer à mon avantage. J'organisais en effet régulièrement des conférences ou des projets avec l'IFRA auxquels les chercheurs kényans et éthiopiens étaient conviés, fonctionnant ainsi selon une logique du « don/contre-don⁵³ » évoquée par Marcel Mauss.

- **L'experte ou la porteuse de projet de développement**

En Éthiopie, j'étais identifiée comme faisant partie du centre de recherche français en raison de ma présence, en tant que stagiaire du Centre Français des Etudes Éthiopiennes, lors de la mise en place du musée Konso en 2008-2009. Je n'étais pas tant perçue comme une chercheuse que comme une messagère, transmettant des rapports des autorités du Woreda de Konso ou des responsables locaux du projet vers l'équipe scientifique du CFEE, renseignant par là-même l'institut de recherche sur l'avancement ou les manquements du projet. Chacune de mes missions de recherche se couplait d'un rapport au CFEE et d'un cahier de doléance de la part de mes interlocuteurs. Cette situation a nourri ma légitimité auprès de mes interlocuteurs locaux, notamment auprès des autorités administratives éthiopiennes du Wereda de Konso qui voyaient en moi une porteuse de ce projet de développement ou comme une experte dont les paroles ou l'influence pourrait permettre d'obtenir de nouveaux financements. Cela a moins été le cas pour le Kenya, où j'étais avant tout identifiée comme une doctorante indépendante.

- **La femme convoitée**

Dans ce contexte particulier, être une jeune femme blanche revient également à être perçue tantôt comme une personne respectable disposant d'un statut social et économique prestigieux, ou comme une femme aux mœurs légères (il est assez mal interprété, en Éthiopie comme au Kenya, de voyager seule). Mon statut d'étudiante, puisque je me présentais d'emblée comme telle, était souvent (et justement) associé, dans le contexte kényan comme éthiopien, à un statut social aisé, perception renvoyant elle-même à mon pays, la France, toujours présenté comme un pays riche et développé. En fonction de mes interlocuteurs, j'essayais cependant de sortir de cette catégorisation en expliquant que je venais moi-même d'un milieu rural, d'une ville de 9000 habitants, que mes parents n'avaient pas fait de longues études, que j'étais l'aînée d'une famille nombreuse, que j'étais « sortie » de ma condition sociale d'origine tout comme ils aspiraient eux-mêmes à le faire. À l'inverse, lorsque je cotoyais les milieux plus aisés, notamment la classe politique, je ne tenais pas le même discours, jouant alors sur le prestige symbolique et financier supposément associé à ma nationalité et à mon statut de doctorante, ce qui me valait alors une certaine écoute de la part de mes interlocuteurs. Dans les deux

⁵³ Marcel Mauss, 2007, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Grands textes », 248 p.

cas, je restais souvent une femme convoitée. Il était difficile, bien que j'étais consciente du fait que j'étais alors perçue comme la clé d'une ascension sociale, pour ne pas dire comme un « trophée » pour certains, de garder mon calme face aux nombreuses propositions de mariage qu'on me fit sur ces 5 dernières années.

Si j'étais catégorisée, et observée à mon tour, cela m'a également permis de remettre en perspective mes propres aprioris vis-à-vis de mes interlocuteurs. Si mes observations de la classe politique kényane notamment ne m'a pas amenée à revoir mes perceptions quant à la corruption, à la domination symbolique et économique et aux pratiques douteuses des élus kényans, j'ai rapidement remis en question ma perception des deux groupes sur lesquels je travaille. En effet, j'ai fait le choix d'étudier des groupes qui se sentent marginalisés ou laissés pour compte par les pouvoirs étatiques ; qui occupent un territoire périphérique ou tout du moins éloigné du centre économique et politique que constitue la capitale ; et qui sont principalement des paysans, peu éduqués, ayant un accès limité aux soins et aux infrastructures publiques. Je n'ai fait le parallèle avec mon milieu d'origine bien plus tard, alors que mon père, resté jusque-là interdit quant à mon sujet de recherche, s'exclama pour la première fois : « finalement, tu travailles sur des Bretons, mais en Afrique ! ». Le terrain m'a ainsi permis de réinterroger mes propres catégories, qui avaient tendance à enfermer mes interlocuteurs dans des jugements de valeurs manichéens, opposant « le pauvre et gentil paysan » au « riche et manipulateur politicien ». La singularité et la complexité des trajectoires personnelles et professionnelles et les stratégies propres à chacun de mes interlocuteurs sont apparues rapidement au cours des entretiens. L'analyse de leur discours et mes nombreuses observations participantes ont rapidement fait éclater cette catégorisation binaire, me renvoyant moi-même à une question essentielle imposant une « réciprocité entre l'observateur et le sujet » (Devereux, 1980 : 45) : quelle recherche étais-je venue mener ma propre identité bretonne, elle-aussi associée à la paysannerie, mon appartenance à un groupe se présentant comme marginalisé et/ou méprisé, mon rôle de citoyenne dans la constitution de revendications politiques nationalistes ? Il n'est pas question d'utiliser cette introduction comme une catharsis, mais il me semble primordial d'aborder avec

honnêteté ce point, qui explique partiellement, ou tout moins initialement, le choix d'un tel objet de recherche.

Aller sur le terrain, ce n'est pas seulement l'opportunité d'observer, d'écouter, et de récolter, de collecter mes propres données. Il s'agissait aussi de contourner les normes genrées que m'imposait ma société d'origine, par le biais du choix d'un terrain lointain, situé dans des zones difficiles d'accès et peu raccordées au réseau des transports et d'électricité, en voyageant seule, par le biais des transports en commun, en dormant dans des hôtels plus que bon marché qui s'avèrent souvent être des hôtels de passe. Or, une fois sur le terrain, je me suis retrouvée violemment confrontée aux perceptions portées à mon encontre, provoquées certes par mon genre, mais amplifiée par mes choix d'enquête. La dimension sexuée de l'enquête de terrain fait l'objet de travaux de scientifiques visant à mettre des mots sur l'« indicible » du terrain, participant à mettre à jour la « boîte noire » des terrains sensibles et participant à l'exercice réflexif du chercheur comme de la chercheuse⁵⁴. Il est évident qu'être une femme est tout autant un atout qu'une contrainte une fois sur le terrain, et ce quelque soit le sexe de mes interlocuteurs ou la nature genrée (milieu féminin, masculin ou mixte) du contexte social dans lequel j'évoluais. Le fait d'être une femme dans une société politique (qu'il s'agisse du Kenya comme de l'Éthiopie) où les fonctions à responsabilité sont essentiellement masculines s'est cependant avéré être un précieux outil d'accès au terrain. J'étais l'objet de toutes les attentions et les sympathies (plus ou moins intéressées) et je n'avais donc pas de difficulté à engager la conversation avec les personnes que je souhaitais interroger. auprès des femmes politiciennes ou éduquées, j'étais également accueillie avec respect mais avec plus de méfiance. Elles semblaient attendre de moi des comportements similaires aux leurs en public, mais cette méfiance tombait dès lors que nous avions des échanges en l'absence de leurs collègues masculins, dans des lieux intimes (chez elles) ou neutres (un café ou un restaurant). Une fois ces différences intégrées, imprégnée par ces codes de sociabilité, j'ai pu améliorer rapidement mes prises de contacts avec mes interlocuteurs. Malgré cela, il m'est souvent arrivé de ne pas parvenir à mener des entretiens avec des

⁵⁴ Cette réflexion sur le « sexe de l'enquête », qui a fait l'objet d'un ouvrage collectif et interdisciplinaire dirigé l'ethnologue Anne Monjaret et la sociologue Catherine Pugeault en 2006.

politiciens au Kenya, voire à ne pas ou plus souhaiter les rencontrer, en raison du jeu de séduction bien souvent déplacé qu'ils mettaient en place malgré moi, refusant de répondre à mes questions si je ne montais pas dans leur chambre d'hôtel ou dans leur voiture aux vitres teintées. J'ai également dû faire attention de nombreuses fois à ma tenue vestimentaire, qui, pour reprendre les termes de l'un de mes informateurs, m'« auraient fait passer pour une fille légère » et aurait nuit à l'obtention d'entretiens.

Ainsi, les différents rôles que j'ai été amenée à jouer sur le terrain ont nourri mon enquête et souvent permis de croiser mes données. La multiplicité des postures que j'ai pu adopté sur ces deux terrains m'a permis d'« accumuler un matériau d'enquête plus dense et plus nuancé », mais également d'identifier, dans l'interaction avec mes interlocuteurs, leurs « stratégies défensives » ou de contournement lors des entretiens (Di Trani, 2006 : 256).

Encart n°3

La méthode ethnographique et inductive comme engagement du chercheur sur son terrain

« Expertise publique, anthropologie appliquée, impliquée ou critique, les étiquettes sont nombreuses pour décrire la palette de possibilités de postures d'engagement. Une chose est sûre : la figure de l'observateur désintéressé, entretenant l'illusion d'une science détachée sur des objets lointains, n'est plus crédible en tant que telle. Le savoir ethnographique est privé de sens hors de ses contextes de production, de diffusion, de réception et d'application. Il est un type d'expérience en action. Et l'enquête comprend quant à elle un ensemble d'opérations qui ont leur propre performativité, transforment d'ordinaire les sites où elles prennent place et produisent des conséquences souvent immaîtrisables en aval. De ce point de vue, on sent dans Les politiques de l'enquête se dessiner une posture du chercheur engagé, qui ne peut plus fermer les yeux sur les conditions morales et politiques de son enquête, mais qui pour autant ne se transforme pas en militant et continue d'appliquer les canons de la recherche scientifique ».

« Au-delà du doute et de l'étonnement, l'incertitude, l'inquiétude et l'inconfort sont le lot de l'ethnographe. À lui les bonheurs d'un savoir dont son corps, en prise sur des situations, est l'organe et le médiateur, à travers des séries d'épreuves – de compréhension de situations, de découverte de soi et de reconnaissance de l'autre – qui procurent une forme de jubilation à quiconque les a traversées. À lui, aussi, les malaises de la duplicité, les irritations du malentendu, les tourments de la suspicion, les explosions d'indignation et les

angoisses de rejet. Mais dans tous les cas, l'ethnographie n'est pas seulement une méthode, et rien de plus. Les politiques de l'enquête montrent comment l'ethnographie fait émerger une nouvelle science du « politique », beaucoup plus dense dans ses descriptions des formes de vie des acteurs, beaucoup plus pertinente dans sa compréhension de leurs contextes d'expérience et d'action, beaucoup plus réflexive dans la maîtrise de ses tenants et de ses aboutissants, beaucoup plus engagée dans son souci des conséquences sur le terrain d'enquête ».

Daniel Cefai, « Les politiques de l'enquête (II) : Vers une anthropologie critique », *La Vie des idées*, 18 mai 2009.

« Chercher, c'est en ce sens non pas tester des hypothèses, mais construire du sens chemin faisant en opérant des concessions importantes entre ce qu'on apprend du terrain et ce qu'il faut en comprendre. [...] Au sens fort, il s'agit de la mise en œuvre d'une imagination réaliste assise sur des traces livrées par le terrain. 3) Après, trouver une manière de transcender la perspective limitée imposée par le lieu et par l'époque en dégagant des caractéristiques transversales. 4) Enfin, et éventuellement, seulement si c'est nécessaire donc, c'est œuvrer à un travail de développement conceptuel, c'est-à-dire. transformer des réalités spécifiques observables en des idées générales. »

Marc-Henry Soulet, 2013, *Les mondes pluriels de Howard S. Becker. Travail sociologique et sociologie du travail*, La Découverte, Paris, p. 204-205

J'ai appris, à mes dépens, qu'il était nécessaire d'être tout particulièrement attentif aux acteurs avec qui l'on s'implique en tant que chercheur, et ainsi de mener une réflexion, en amont de chaque terrain, afin de s'extraire des jeux d'acteurs et éviter d'être pris à partie. Le *Kalla Gesahegn* se présente comme le « roi » des Konso (alors qu'il est un chef de clan et que la société Konso n'a jamais connu de Roi) et cherche à gagner en visibilité grâce à la construction du musée Konso. Ma présence a contribué à lui conférer une visibilité touristique accrue et à nourrir sa légitimité auprès d'organisations internationales impliquées dans le projet comme l'UNESCO. Enfin, il me paraît évident que mes travaux ne se contentent pas de s'insérer dans le champ académique et de nourrir les sciences sociales : il est évident que mon apport, mes articles, mêmes les ouvrages que j'ai parfois offerts ou ramenés à mes interlocuteurs viennent également « nourrir » leur cause. Ma recherche alimente inévitablement la légitimité de leurs revendications, donnant du grain à moudre aux discours d'indentification à un groupe ethnique en particulier comme cela a été le cas auparavant pour certains travaux anthropologiques, utilisés par la suite par les groupes étudiés qui s'en servent ensuite dans leur bricolage

identitaire, ou pour réaffirmer « leurs droits ». Olivier Marcel, géographe travaillant sur la patrimonialisation au Kenya, souligne justement cet « effet boule de neige » qui échappe bien souvent au chercheur. Il évoque en ces termes son implication dans un projet de musée communautaire nubien à Nairobi : « mes préoccupations de recherche ont alimenté leurs ambitions de développement. De façon réflexive, ce sont ces ambitions qui ont nourri à leur tour cet article » (Marcel, 2011 : 129). Ces constats ont perpétuellement alimenté ma réflexivité sur la place du chercheur dans l'« inflation patrimoniale » (Choay, 2009). Le chercheur a par ailleurs tendance à entretenir une relation étroite avec des acteurs visibles et actifs du patrimoine, ayant leur propre agenda et des stratégies pour le mener à bien. Jean-Pierre Olivier de Sardan et Thomas Biershenk ont particulièrement bien montré comme le chercheur peut se trouver manipulé ou dépendant de « courtiers en développement », qui s'imposent comme des interlocuteurs essentiels, disposant de ressources nécessaires au chercheur sur le terrain, comme la maîtrise de l'anglais ou la mise à disposition d'un réseau pour lequel le courtier demande une contrepartie matérielle ou symbolique (Bierchenk, Chauveau & Sardan, 2000). De la même façon, être chercheur tout en participant à un projet patrimonial ne nous permet pas toujours de nous soustraire de l'agenda des bailleurs de fonds, ce qui pose un certain nombre de problèmes déontologiques. C'est tout particulièrement vrai pour le cas du musée Konso, où les injonctions du Musée du Quai Branly et de l'Ambassadeur de France ont eu un impact direct sur la réalisation même de la muséographie, notamment sur les panneaux rédigés en français et en anglais plutôt qu'en Konsigna.

La question de la marge de manœuvre dont dispose le chercheur sur le terrain et la distance du chercheur à son objet est largement remise en cause par un terrain comme le mien, où l'on est souvent perçu, quant on ne se présente pas comme tel, comme partie-prenante du projet muséal que l'on étudie. Enfin, le choix de m'intéresser à la multiplication de musées communautaires en Éthiopie et au Kenya participe de l'« inflation patrimoniale » que je cherche à interroger : en tant que chercheuse, je participe également à la légitimation de la « mise à l'agenda » du patrimoine et à la définition des priorités patrimoniales par les gouvernements comme par les institutions internationales. Pour en donner un exemple concret, l'UNESCO m'a récemment invitée à présenter, par le biais du Centre Français des Etudes Éthiopiennes d'Addis-Abeba, le patrimoine Konso

lors du 5^e anniversaire de son classement au patrimoine mondial de l'humanité, en novembre 2016.

3.2 Déroutement de l'enquête et difficultés rencontrées

La majeure partie des enquêtes de terrain ont été menées dans les villes de Nandi Hills et à Karat-Konso, bien que j'aie également travaillé depuis les capitales. De nombreux entretiens et notamment, l'étude des archives, de la presse et des discours politiques ont en effet été menés respectivement depuis Nairobi et Addis-Abeba, en raison de la présence des Instituts de Recherches Français à l'Etranger (IFRE), de leurs fonds documentaires importants et de la constitution d'un réseau académique éthiopien, kényan mais aussi international nécessaire à ma recherche. C'est également dans ces capitales que sont localisées les administrations gouvernementales et les organisations non-gouvernementales en charge des musées auxquels je m'intéressais. Bien souvent, j'ai dû alterner entre des missions de terrain de deux semaines à Nandi Hills et à Karat-Konso, pour rentrer ensuite sur Nairobi ou Addis-Abeba puisque mes interlocuteurs, qui évoquaient des problèmes particuliers, n'avaient pas reçu de réponse des administrateurs nationaux. Ainsi, par le biais d'aller-retour réguliers, je me suis rapidement rendue compte qu'il était plus facile de collecter des données et de réunir des informations en obtenant d'abord des « confidences » de mes interlocuteurs sur place, permettant ensuite d'orienter mes questions et de dépasser la « langue de bois » de mes interlocuteurs officiels à la capitale (Lebart, 2001, 2003). Par ailleurs, disposer d'informations de première main, récoltées sur le terrain suscitait l'intérêt de mes interlocuteurs officiels. Ces derniers, bien souvent pris par leur fonction ou ne parvenant pas à obtenir des fonds du gouvernement pour se rendre sur place. Nandi Hills étant située à 8-9h de route de Nairobi et Karat-Konso à plus d'une journée de route d'Addis-Abeba, les informations que je distribuais avec parcimonie à mes interlocuteurs officiels me permettaient ainsi d'obtenir des rendez-vous et d'orienter mes entretiens en fonction des informations à ma disposition, nourrissant ma légitimité auprès des interlocuteurs des deux pôles. Au fur et à mesure de mes terrains réguliers au Kenya, une confiance s'est ainsi installée, les administrateurs kényans me demandant par exemple de prendre des photographies de telle ou telle dégradation du musée,

lorsqu'ils ne demandaient pas mon avis d'experte sur la position de tel ou tel acteur sur place, signe d'une confiance accrue. Ce sont des premiers entretiens totalement ratés avec l'administration éthiopienne, notamment avec les autorités du Bureau de la Culture de l'État-région de la SNNPR en la personnalité d'Almaz Beyero, qui m'ont fait prendre conscience de la nécessité d'adopter une telle stratégie. Par ailleurs, ce mode de fonctionnement n'est pas propre à l'Éthiopie puisque je l'ai retrouvé dès mes premiers terrains au Kenya : ce jeu autour de la rétention d'information m'a rapidement permis d'identifier les hiérarchies propres à l'organisation politico-administrative de ces deux pays. À chaque échelon de pouvoir, il semble que l'information disponible constitue un réel capital, une ressource pour « peser dans la balance », dans la prise de décision ou pour orienter les projets menés en région. Cette tension, palpable lors de mes premières enquêtes, a renforcé mon intérêt pour les rapports de force politiques à l'œuvre entre ces différents acteurs et leur administration référence et a confirmé l'importance de saisir ces interactions en dehors des bureaux établis au sein de la capitale.

Je me suis rapidement rendue compte que la présence de mon assistant de recherche kényan, Flemming Olendo, originaire de la région mais ayant grandi à Nairobi m'était très utile sur le terrain, mais limitait les échanges avec mes interlocuteurs. Il était souvent désigné comme un « étranger », un « américain » ou un « born tao », l'équivalent de citadin au Kenya. Ils s'interrogeaient sur la nature de notre relation et ne lui faisait pas totalement confiance, quand ils ne se plaçaient pas dans une relation de rivalité masculine avec lui pour l'obtention « de mes bonnes faveurs ». Alors que j'étais immobilisée à Bordeaux, en octobre 2014, je ne pouvais assister à la cérémonie dédiée à Koitalel Samoei, en raison des cours que je donnais alors à l'Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux. Je lui demandais donc de se rendre sur place pour prendre des photographies de la cérémonie afin de préparer mon terrain pour l'année suivante. S'il a été accepté dans l'enceinte du musée, c'est surtout parce le conservateur du musée ne voulait pas être impoli à mon égard, mais il n'a jamais eu accès à l'intérieur du musée, où les discussions politiques avaient lieu. De même, lors de la campagne électorale de mars 2013, il a été pris à parti par un politicien alors qu'il prenait des notes lors d'un meeting politique. Les deux

gardes du corps du candidat lui ont pris son carnet et l'ont brutalement questionné. Au même moment, je suivais un politicien en campagne dans la ville voisine de Kitale, embarquée dans son 4x4 et protégée par ses assistants, ma présence lui conférant un certain prestige, une légitimité supplémentaire⁵⁵. Par la suite, j'ai proposé à Dixon Rop, un jeune étudiant en sociologie à l'Université de Moi dans la région de devenir mon assistant. Fils de petits commerçants (ses parents tiennent un magasin au centre de Nandi Hills), connu et apprécié dans le village, notre collaboration a été plus simple et productive, au sens où il connaissait bien les membres du Conseil des Anciens et qu'il avait également un point de vue critique sur les pratiques de la « génération au-dessus » qui a contribué à ma compréhension de certaines situations et/ou tensions locales. En Éthiopie, je n'ai pas travaillé avec un assistant de recherche. Cependant, TchouTchou, qui officiait alors en tant que guide local, m'a souvent donné des informations et des conseils sur les personnes à interroger à Karat-Konso.

3.3 Limites du terrain

J'ai été confrontée aux limites classiques d'un terrain de recherche individuel en science politique. Pour mener une étude de la réception du message muséal auprès des visiteurs afin de mettre en évidence les représentations véhiculées par les expositions étudiées, il m'aurait fallu être en mesure de mener plusieurs séries d'entretiens approfondis auprès d'un échantillon de visiteurs significatif, ce qui n'a pas été possible pour deux raisons principales. Premièrement, l'absence d'intégration de mon doctorat dans un programme de recherche collectif n'a pas permis d'enrichir cette recherche par une collecte de données systématique. Mes tentatives de confier cette tâche à mes assistants de recherche n'ont pas porté leurs fruits en raison de la technicité d'un tel dispositif. Deuxièmement, les injonctions qui sont aujourd'hui celle des doctorants en sciences humaines, qui doivent enseigner

⁵⁵ Voir à ce sujet l'article à paraître, Dominique Connan et Chloé Josse-Durand, « Le pays du miel et du lait. Ethnographie d'un professionnel de la politique au Kenya », Cahiers d'Etudes Africaines, à paraître, disponible en ligne sur la plateforme HAL.

au cours de leur thèse afin de répondre aux attentes d'un système de recrutement universitaire de plus en plus sélectif, ne m'ont pas permis de passer autant de temps que je l'aurais souhaité sur le terrain afin de mener à bien une étude qualitative à l'aide d'outils quantitatifs qui auraient indéniablement enrichis ce travail.

Par ailleurs, travailler avec des politiciens et des fonctionnaires d'État est souvent problématique, ce qui n'est pas spécifique au terrain africain. Le rapport hiérarchique sous-jacent à la conduite d'entretiens avec des politiciens élus peut influencer la nature des informations échangées. La difficulté d'interroger des « entrepreneurs en politique » (qui prennent au Kenya le surnom de « big men » théorisés par Jean-François Médard) qui sont avant tout des professionnels de la « verbalisation de soi » évoquée par le sociologue Bernard Lahire rejoint les difficultés précédemment évoquées au sujet des entretiens avec des entrepreneurs de cause qui maîtrisent parfaitement la mise en récit d'eux-mêmes. Souvent, les entretiens menés sont parsemés d'omissions et de non-dits dont l'interprétation reste problématique. Ces difficultés ont pu être palliées par la pratique d'une « triangulation complexe » des informations recueillies (Olivier de Sardan, 1995), en multipliant les entretiens menés avec mes informateurs en fonction de leur statut social, de leur position par rapport au groupe ou par rapport à la situation étudiée afin d'identifier des « différences significatives » nécessaires à l'analyse.

Enfin, ma subjectivité constitue également une limite à ce travail : il n'a pas toujours été évident de travailler avec des acteurs « que l'on n'aime pas » (Avanza, 2008), notamment lorsque les acteurs que l'on cotoie sont les porte-paroles d'un discours autochtone et xénophobe qui se traduit par des actes violents, comme ce fut le cas pour de nombreux politiciens et des anciens Nandi impliqués dans les violences post-électorales de 2007-2008 au Kenya. À l'inverse, certains de mes interlocuteurs sont devenus des « acteurs qu'on aime bien », qui nous protègent parfois sur le terrain et rendent possible la conduite de notre recherche. Ce fut le cas notamment du conservateur du musée de Koitalel Samoei, Francis Talam ou du chef de clan le *Kalla* Gesahegn à Konso, qui ont largement contribué à façonner cette recherche. Un autre problème est celui de la tentation de soutenir la cause de ceux

que l'on étudie et de s'engager à leurs côtés, car ils ne présentent comme des minorités opprimées, des victimes, à la fois de l'ordre colonial (pour le cas du Kenya) ou d'un gouvernement autoritaire (dans le cas de l'Éthiopie). Et même lorsque, consciente de la nécessité de m'en tenir à une certaine « neutralité axiologique⁵⁶ », je restais très vigilante concernant la position à adopter, il est arrivé que cette injonction surpasse ma vigilance à mon insu.

Cela m'amène vers une autre limite de ce terrain, celle d'avoir être associée « aux mauvaises personnes », ce dont je ne me suis rendue compte qu'au fur et à mesure de mes enquêtes, d'où l'importance de segmenter la recherche en plusieurs enquêtes de moyennes durées réalisées à des périodes distinctes. Dinoté Kusia par exemple fut l'un de mes informateurs principaux à Karat-Konso. Figure controversée au niveau local, considéré comme un « arriviste » et comme un « menteur », parfois comme un « fauteur de troubles qui mange à tous les rateliers⁵⁷ », accusé même de malversations et de harcèlement sexuel, je n'ai compris que tardivement les rumeurs qui l'entouraient malgré les nombreuses informations qu'il pouvait me donner sur la situation à Konso et l'avancement du musée, dont il convoitait par ailleurs le poste de directeur. J'ai dû prendre mes distances avec lui et le cotoyer moins fréquemment afin de pouvoir nouer des relations avec d'autres informateurs d'importance. Il a alors tenté de contrôler ces rencontres, s'imposant à plusieurs reprises lors d'entretiens que j'avais prévu de mener seule, ce que je n'ai pu éviter en raison du fait que j'étais très visible dans le bourg de Karat-Konso et qu'il y avait peu de lieux où je pouvais mener mes entretiens. Au Kenya, ce sont mes rapports avec le journaliste Kipchoge arap Chomu qui m'ont valu également un biais : à plusieurs reprises, des Anciens ont refusé de me rencontrer, ce que je mettais sur le compte de mon statut de jeune femme étrangère qui m'excluait déjà des cérémonies perpétrées par les anciens, bien qu'à l'occasion certains acceptaient de discuter avec moi. C'est lors de mon tout dernier terrain, en octobre-novembre 2014,

⁵⁶ Pour reprendre l'expression du sociologue Nobert Elias, pour qui un travail de recherche ne peut être véritablement scientifique que s'il respecte une stricte « neutralité axiologique » (*Wertfreiheit*) qui s'apparente à une norme comportementale qui doit absolument être intégrée par le chercheur sur le terrain (Elias, 1993 : 12-13).

⁵⁷ Notes de terrain, Karat-Konso, novembre 2012.

lors de la célébration du 109^e anniversaire de la mort de Koitalel Samoei que j'ai pu me rendre compte de sa véritable position. Connu pour avoir été un pasteur évangéliste aux mœurs douteuses, ayant des problèmes d'alcool et de nombreuses maîtresses dans sa paroisse de Baraton, il est arrivé complètement saoul à la célébration, arranguant la foule et envoyant des messages d'insultes par texto aux membres du gouvernement local attendus à la cérémonie parce qu'ils étaient en retard. Avec l'aval des Anciens présents à la cérémonie, le conservateur du musée-mausolée l'a alors enfermé à clé dans son bureau le temps de la cérémonie afin qu'il dégrise et surtout, qu'il ne perturbe pas la célébration.

Mener cette enquête m'a poussé à endosser des « caquettes » différentes, produisant le sentiment à la fois grisant et schizophrénique d'avoir à ma disposition « catalogue d'identités » que je me devais de mobiliser habilement. Mais il est bien souvent arrivé que le rôle que je pensais jouer m'échappe, nuisant ainsi à la collecte de données précieuses. À ce titre, je souhaiterais prendre un exemple concret. Le gouvernement du Comté de Nandi hills fonctionne par le biais d'un groupe « What's App », cette application internet très à la mode au Kenya grâce à laquelle les différents élus et leurs assistants partagent des informations. Sur ce réseau social, ma venue à Nandi Hills avait déjà été annoncée à Kapsabet, le chef-lieu du Comté à environ 15 kilomètres de la ville dans laquelle je résidais pour étudier le musée-mausolée de Koitalel Samoei. Cette annonce what's app me présentait comme une chercheuse titulaire venue porter main-forte aux nouveaux élus du Comté, mandatée par l'Ambassade de France pour étudier les possibilités de développement de la région et développer des partenariats financiers mais aussi académiques autour de la nouvelle université prévue à Nandi Hills. Accompagnée du conservateur du musée de Koitalel, qui m'avait briefé à plusieurs reprises sur les propos à tenir au gouverneur, je me retrouve donc actrice principale d'une réunion où je dois défendre la culture Nandi, la nécessité d'améliorer le musée-mausolée de Koitalel, comme me l'a demandé le conservateur qui s'efface totalement lors de l'entretien. Je me trouve alors dans une position très ambiguë, où je dois faire preuve de « loyauté » face à mon informateur principal et le soutenir face à un politicien qui ne l'écoute que rarement. Après m'être présentée, je tente de présenter tant bien que mal l'état

d'avancement du musée, les problématiques sociales qui l'entourent, les manques de sa muséographie, autant d'informations dictées en amont de l'entretien par le conservateur. Une fois mon discours terminé, le gouverneur prend la parole et me remercie durant une vingtaine de minutes de donner tant de la visibilité à la culture Nandi et à leur histoire glorieuse, précisant que je m'intéresse à eux plus que ne le ferai leur gouvernement. Grâce à moi, le Comté de Nandi va obtenir une renommée internationale qui permettra au Gouverneur Cléophas Lagat de ne plus dépendre du gouvernement central pour mener à bien leurs projets. Il me présente ensuite à ses différents ministres que je rencontre individuellement dans leurs bureaux suite à cet entretien. Ces entrevues se sont avérées contreproductives, orientant nos échanges sur ce que mon pays, la France, pouvait apporter en termes de financements et de partenariats avec le nouveau Comté de Nandi.

En tant que chercheur, on est souvent soi-même aux prises avec une violence symbolique qu'il est parfois difficile d'accepter mais qui est nécessaire à la conduite du terrain. L'accès hautement contrôlé aux lieux de pouvoir m'a particulièrement marquée à chaque fois que je me rendais au gouvernement local du Comté de Nandi. Une grille gardée par un policier armé y sépare la salle d'attente et le couloir de l'administration. Des résidents font la queue après s'être déclarés à l'entrée : demande de réattribution de terre, levée de fonds pour le développement d'une église, problème de voisinage, revendications diverses. Pour ma part, j'entrais directement dans le couloir menant aux différents ministères par une porte dérobée et gardée également, ce que les résidents avaient vite compris. Il n'était pas rare qu'une personne se présente quotidiennement et patiente la journée entière dans cette petite salle d'attente bombée. Certains tentaient lors de mes nombreux passages de me transmettre leur dossier papier afin que je plaide leur cause auprès des autorités concernées. Cette anecdote met en évidence des rapports de force auxquels je participais malgré moi en réalisant mon terrain. Cotoyer des fonctionnaires, des hommes politiques importants, des élus, des officiels, que ce soit ceux du Woreda de Karat-Konso ou les élus du Comté de Nandi au Kenya, me réduisait à un relais d'un réseau clientéliste de redistribution matérielle. Souvent, à la sortie d'un entretien avec le gouverneur du Comté, mes interlocuteurs me demandaient : « And

he gave you nothing ? ». J'étais également au coeur d'un réseau de redistribution symbolique, perçue comme la détentrice des informations cruciales ou secrètes sur la conduite des affaires politiques et publiques concernant le développement du Comté de Nandi, ou alors comme un soutien du parti de l'EPRDF à Karat-Konso, puisque je fréquentais très régulièrement les bureaux comme les membres de l'administration locale.

Enfin, l'accès compliqué aux archives des nouveaux comté, déplacées et perdues durant mes deux derniers terrains au Kenya (2013-2014), ne m'a pas permis de consulter les titres de propriété foncière des terrains entourant le musée-mausolée de Koitalel Samoei à Nandi, des parcelles qui étaient pourtant au cœur des réclamations du Conseil des Anciens mais présentées comme appartenant au Club de Golf de Nandi Hills. J'ai tenté de mettre en place des questionnaires à l'entrée du musée-mausolée de Koitalel Samoei, mais ces derniers ont été pour la plupart remplis de façon incomplète par mes interlocuteurs, notamment parce que j'avais mal jugé la difficulté de noter, de 1 à 10 par exemple, les différentes galeries et expositions du musée, ce qui a rendu nombre de ces questionnaires inutilisables (voir l'**encart n°23** et l'**annexe G**). J'ai également perdu, à la suite de mon second terrain au Kenya, mon ordinateur portable ainsi que mon dictaphone dans une altercation avec un voleur à la tire, ce qui m'a valu de mener un terrain supplémentaire pour récupérer les photographies et documents perdus, sans pouvoir cependant exploiter les entretiens que j'avais alors conduits auprès de nombreux responsables des National Museums of Kenya dans l'ensemble des musées régionaux. Ce fut également un terrain difficile, en raison de la prise de risque chronique qu'engendrèrent mes choix de terrain. Loger dans des hôtels mal-famés au Kenya ou en Éthiopie, se restreindre à jouer un rôle dans de petits villages où il était à la fois mal vu et dangereux de sortir seule le soir et où l'électricité, le réseau téléphonique ou internet ne fonctionnaient que rarement. L'isolement et le contrôle social qui s'imposaient à moi sur le terrain, en parallèle d'une situation quotidienne de surexposition où ma compagnie (pour des questions de gloire sociale ou dans l'espoir d'une rétribution matérielle) ont pesé sur cette recherche. Au-delà de la recrudescence des attaques menées par Al-Shabaab au Kenya ces deux dernières

années, des problèmes d'insécurité quotidienne m'empêchaient souvent de rester longtemps sur mes terrains. Enfin, les dépenses financières conséquentes, liées au loyer de la chambre d'hôtel que j'occupais plusieurs semaines durant à Nandi Hills (il ne me semblait pas raisonnable de vivre dans une maison ou dans une famille comme c'était le cas à Nairobi) ont tout à la fois rythmé et limité cette recherche.

En conclusion, mener une enquête ethnographique sur des terrains reculés et peu étudiés, dans des musées aux implications parfois minorées par les politistes, est un choix qui a des avantages et des inconvénients⁵⁸. « Les constats les plus banals restent pertinents et revêtent facilement un cachet d'originalité pour la simple raison qu'ils n'ont pas encore été énoncés [, ce qui] garantit l'exclusivité de l'analyse. Par ailleurs, il faut assumer seul l'interprétation des données empiriques, avec parfois l'impression d'une « carte blanche » invalidante (faisant courir le risque de toujours être mis en doute par des lecteurs sceptiques) » (Zaki, 2006 : 116).

4. Annonce du plan

Dans une première partie, nous remettrons en perspective d'un point de vue socio-historique l'évolution des formes muséales ethnographiques et leurs implications politiques. La transformation du « cabinet de curiosité » en « musées de l'Ailleurs » a contribué à forger un regard exotique sur les objets ethnographiques étrangers. Les musées ethnographiques ont ainsi participé au XIXe siècle à la légitimation du projet colonial en métropole, avant de s'exporter en Afrique. La persistance de muséographies ethnographiques « exotisantes » structure encore aujourd'hui le débat autour de la pertinence de ces institutions muséales et participe à la remise en question des musées ethnographiques africains à partir des années 1990. Dans un premier chapitre, nous reviendrons sur la genèse historique du musée et les débats qui entourent les musées ethnographiques au Nord, afin de présenter la problématique muséale africaine et d'en saisir les enjeux généraux. Le musée

⁵⁸ Lamia Zaki, 2006, « L'écriture d'une thèse en sciences sociales : entre contingences et nécessités », *Genèses*, 4, n° 65, p. 112-125.

ethnographique, sous sa forme européenne puis coloniale, sera abordé dans le contexte de sa genèse européenne, en revenant sur les cabinets de curiosité à l'avènement de l'objet ethnographique comme objet patrimonial. Le musée communautaire africain sera ensuite questionné au regard de ces évolutions et des débats muséologiques et académiques qui l'entourent. Ce sera l'occasion de présenter la généalogie des musées communautaires tels qu'ils ont d'abord été pensés au Nord, sous la forme d'écomusées en France ou de musées de plein-air en Angleterre, avant de dresser une typologie générale des musées communautaires et de leurs usages en Afrique. Nous reviendrons également sur le musée comme le lieu de la mise en scène du pouvoir politique, en l'abordant comme un « dispositif de pouvoir » au sens de Michel Foucault. Dans un deuxième chapitre, nous nous intéresserons au musée comme la matrice d'une mémoire communautaire, comme un espace de mise en récit de l'identité collective mais également comme le producteur d'une identité « pour agir », mobilisée par les « entrepreneurs de patrimoine » comme un « acte de pouvoir » (Hall, 1998 ; Laclau, 2000 ; Somers, 1994). La question de la mise en récit de l'identité collective nous amènera ainsi à questionner le lien entre musée, identité et mémoire, en abordant cette dernière comme un phénomène social. Les débats théoriques autour de la notion de mémoire collective feront l'objet d'une analyse critique, qui visera à souligner que le phénomène mémoriel est avant tout une ressource identitaire mobilisée à des fins politiques. Nous présenterons ainsi le musée ethnographique communautaire comme l'un des « cadres sociaux » de la constitution d'une mémoire collective, au sens de Maurice Halbwachs. Cette première partie vise à présenter à la fois le musée comme « forme historique » mais aussi comme « forme relationnelle » (Bondaz, 2014 : 296), deux aspects indissociables de l'étude des musées communautaires que nous souhaitons mener dans ce travail. Nous reviendrons sur le corpus théorique traitant de l'usage de la mémoire, de l'identité et des musées en politique en faisant un état des lieux de la littérature à ce sujet tout en la questionnant au regard du contexte de ces deux musées, de façon à infirmer, confirmer ou apporter de nouveaux éléments de réflexion nécessaires à l'analyse de nos deux études de cas

La deuxième partie de ce travail sera consacrée à notre étude de cas première, le musée Konso, premier musée communautaire éthiopien qui ouvre ses portes dans l'État-région Sud en décembre 2009. Nous reviendrons, dans un premier temps, sur la construction de l'Éthiopie comme territoire politique, afin de replacer la création de ce musée dans une chronologie politique nécessaire à la compréhension des enjeux inhérents au régime politique spécifique dans lequel le musée Konso s'inscrit : le fédéralisme ethnique. Mis en place dans les années 1990 par le gouvernement éthiopien de l'EPRDF, ce système politique connaît une large remise en question à partir du milieu des années 2000. Dans ce contexte, le musée Konso s'affirme comme un véritable révélateur des critiques et de la perte de vitesse du parti hégémonique au pouvoir depuis plus de 25 ans. Nous verrons ainsi dans un premier chapitre comment ce musée participe de la mise en scène d'un fédéralisme ethnique efficient en donnant vie aux catégories ethnofédérales de « Nations, Nationalités et Peuples » promues par la Constitution de 1995. Au-delà de s'instituer comme une véritable vitrine pour le parti au pouvoir, ce musée issu de la coopération culturelle entre les autorités du patrimoine éthiopiennes et l'Ambassade de France, le Musée du Quai Branly et l'UNESCO s'impose cependant comme une véritable « arène politique », permettant aux acteurs locaux de ce projet de se positionner comme les porte-paroles de la communauté Konso. Ainsi, avec l'entrée des Konso dans le roman national, Dinoté Kusia, l'instituteur aux ambitions muséales, ou le *Kalla Gesahegn*, un chef de clan aux ambitions politiques, s'imposent comme des « entrepreneurs de patrimoine ». Un second chapitre visera ainsi à mettre en évidence leurs usages de la culture Konso, qu'ils mobilisent comme une ressource et un alibi afin d'exprimer leurs revendications politiques dans une situation de resserrement autoritaire depuis les élections de 2005.

Notre troisième partie est consacrée à l'étude de cas kényane, qui met en lumière que la pluralisation de la mémoire nationale entamée sous le premier gouvernement de Mwai Kibaki (2002-2007) est mobilisée au secours de l'alternance. Ce projet politique de l'unité dans la diversité apparaît comme une nouvelle esthétique muséale avec la première alternance de 2002, entraînant une importante rénovation du Musée National de Nairobi. L'ouverture d'une première galerie

historique, « *Historia ya Kenya* », en novembre 2010 s'accompagne d'importants débats, qui révèlent que les musées sont également des lieux symboliques de la mise en récit de l'identité et de la mémoire collective au Kenya. La mise en place d'un régime mémoriel pluriel après les élections et les violences post-électorales de 2007-2008 augure une pluralisation du récit national qui entraîne une vaste campagne de reconnaissance des héros et héroïnes kényans inspirée du modèle sud-africain. Cette reconnaissance s'accompagne de « conflits commémoratifs », notion que nous utilisons dans ce premier chapitre pour évoquer les tensions politiques révélées par le choix d'un héros national au détriment d'un autre. Nous nous attacherons à décrire les controverses politiques qui accompagnent ces projets patrimoniaux et qui se donnent à voir lors de l'érection de statues, de l'inauguration de monuments et de mausolées ou lors des commémorations nationales. Le retour de la mémoire au secours de l'alternance se traduit également par l'apparition de nouveaux musées communautaires en province. Un dernier chapitre sera ainsi dédié au musée-mausolée de Koitalel Samoei, ce chef de clan Nandi mythifié qui s'impose comme la pierre de touche de la réinvention d'un nationalisme ethnique Nandi. Les élites locales Nandi, au premier rang desquelles le Conseil des Anciens Nandi à l'origine de ce projet de musée, cherchent dorénavant à se présenter comme une entité autonome et distincte des Kalenjin, ce groupe ethnique plus large créé par le président Daniel arap Moi dans les années 1970 afin de s'assurer une base électorale dans la vallée du rift kényane. Ce musée construit ainsi la communauté et entame le renforcement de l'autochtonie comme capital politique, avec l'intronisation d'un nouveau leader : William « Samoei » Ruto. Le conseil des anciens Nandi émerge ainsi comme un groupe d'intérêt au fonctionnement particulier. Son rôle dans la reconfiguration des relations de pouvoir au niveau local est ancré dans des revendications plus anciennes sur les terres colonisées des hauts plateaux de la vallée du Rift, qu'ils présentent dorénavant comme leurs terres ancestrales. Le rôle joué par ces « anciens », parmi lesquels le conservateur du musée-mausolée de Koitalel Samoei, dans la réinvention d'un nationalisme Nandi participe également à la mise en lumière du rôle joué par ceux que nous appellerons les « entrepreneurs de patrimoine » dans la reconfiguration des rapports de pouvoir tant au niveau local qu'à l'échelle nationale.

Ainsi, ce travail entend moins analyser les politiques publiques du patrimoine en tant qu'instruments de l'action publique, mais plutôt « l'État dans ce qu'il a de plus spécifique, c'est-à-dire la forme particulière d'efficacité symbolique qu'il exerce » (Bourdieu, 1993 : 58). Nous nous intéresserons plus particulièrement à ce que les acteurs non-étatiques font de cette « concentration des ressources symboliques » en se les appropriant, en les contournant, en les réutilisant au sein de leurs propres mobilisations (Bourdieu, 1993 : 111). En incluant également l'analyse des usages politiques de la mémoire étatiques et internationaux, ce travail cherche à renverser la perspective en adoptant une entrée microsociologique et ethnographique en science politique, étudiant les déterminants et les modalités de la reconstruction nationale du point de vue des musées communautaires. Cette approche « par le bas », articulée aux niveaux d'analyse macro (État, idéologie, cadre institutionnel) et micro (les institutions et acteurs du patrimoine, les élites politiques locales) invite ainsi à une réflexion plus générale sur la construction, la qualification et les perceptions des régimes politiques, entamant une réflexion sur la nature de l'État qui se dévoile à travers ces nouvelles politiques mémorielles et patrimoniales, ainsi que sur le rôle joué par ces nouveaux « entrepreneurs de patrimoine » dans la reconfiguration de la compétition politique.

Nous tenterons ainsi, en conclusion, de mettre en évidence les différentes stratégies des « entrepreneurs de patrimoine » dans un contexte d'ouverture au pluralisme (Kenya) ou en situation de resserement autoritaire (Éthiopie). Cette conclusion nous permettra également de monter en généralité et de souligner les reconfigurations comme les permances des rapports de pouvoir politiques entamées, renforcées ou permises par l'avènement de musées communautaires qui s'imposent, dans les deux cas que nous étudions, comme des institutions locales éminemment politiques.

Partie I : De l'usage politique de la mémoire, de l'identité et des musées

Cette première partie entend revenir sur les implications théoriques qui lient la mémoire et l'identité aux usages politiques des musées, appliquées au cas particulier des musées communautaires africains. Afin d'interroger l'articulation de ces notions, nous reviendrons dans un premier temps sur la naissance des collections, expositions et musées ethnographiques en Europe, afin de mobiliser ce retour historique dans notre réflexion théorique. Cette partie cherchera tout à la fois à mettre en évidence les relations entretenues par les institutions muséales et le pouvoir sur le temps long, mais également le « pouvoir » des musées, ici abordés comme un objet d'étude politique.

Chapitre 1 : Dans un premier temps, nous reviendrons sur la naissance du musée ethnographique, qui trouve son fondement en Europe. La progressive institutionnalisation des objets appartenant à des collections privées ou détenus dans des cabinets de curiosité, pensés à partir du XVIII^e siècle comme un « patrimoine commun » à préserver, va conduire à l'affirmation de l'institution muséale⁵⁹ comme lieu privilégié de conservation (Boëtsch, 2011 ; Berthou, 2004) (**sous-section 1.1**). Confrontés à des bouleversements historiques majeurs, les musées connaissent un tournant à partir de la Révolution française et s'organisent autour de l'affirmation d'une conception républicaine du patrimoine national (Poulot, 2001 ; 2005). À partir du XIX^e siècle, la conquête coloniale et les expositions universelles sont concomitantes de l'avènement des premiers musées ethnographiques en France et en Europe (Blanchard, Boëtsch & Snoep, 2011 ; Schneider, 2011) (**sous-section 1.2**). Les musées ethnographiques s'exportent alors en Afrique au service du projet colonial dans un premier temps, avant que les nouvelles élites africaines se réapproprient leurs muséographies au moment des indépendances (**sous-section 1.3**). Ce retour historique et théorique sur l'invention du musée ethnographique et son

59 Nous utilisons l'expression « institution muséale » pour faire référence au musée en tant qu'organisation relevant du champ culturel. Dans cette perspective, nous nous alignons sur la méthode et les outils de l'analyse stratégique des organisations et plus particulièrement sur les travaux de Michel Crozier, développés dans la partie 2.3 de la section 2 de ce chapitre, qui considère les organisations en tant qu'institutions sociales.

implantation en Afrique nous permettra de détailler les usages qui sont faits des musées à travers les époques, et de définir cette institution sans nous limiter à une analyse chronologique des missions qui lui ont été assignées dans le temps long (Davenne, 2004 ; Poulot, 1986, 1992, 2001). Dans l'ensemble de ce premier chapitre dédié à l'histoire des musées ethnographiques, leur importation en Afrique coloniale et enfin leur transformation sous des formes communautaires ou territoriales, nous avons choisi de détailler plus particulièrement le cas français, en le considérant comme significatif des phénomènes observables dans l'ensemble des pays européens à la même période⁶⁰. Nous reprenons ainsi le présupposé de l'historienne Anne-Marie Thiesse alors qu'elle entreprend de rendre compte de la diversité de la construction des identités nationales du XVIIIe au XXe siècles : « rien de plus international que la formation des identités nationales. Le paradoxe est de taille puisque l'irréductible singularité de chaque identité nationale a été le prétexte d'affrontements sanglants. Elles sont bien pourtant issues du même modèle, dont la mise au point s'est effectuée dans le cadre d'intenses échanges internationaux » (Thiesse, 1999 : 11).

Ces étapes majeures pour la compréhension de l'avènement du musée nous permettrons d'aborder, dans une deuxième section, la place occupée aujourd'hui par les musées dans le processus de « mise en patrimoine », également appelé la patrimonialisation. Cette prééminence du musée dans la « mise en patrimoine » implique un retour critique sur la catégorie même de patrimoine, ainsi que sur la « logique patrimoniale » qui s'affirme à la fin du XXe siècle (Davallon, 2006). Ce n'est qu'après la Seconde Guerre Mondiale qu'on assiste à une progressive décentralisation de l'institution qui se traduira, en France, par l'apparition de « musées de société » ou « petits musées » ethnographiques (Ballé, 2003 : 28). Si le cas français nous permettra de réfléchir sur l'avènement des « écomusées », nous reviendrons également sur l'histoire des musées communautaires en Grande-Bretagne. Ces premiers musées communautaires ont en effet inspiré la mise en place de petits musées d'ethnographie africains. Ils constituent des modèles de références dont l'analyse éclaire la création de musées communautaires au

⁶⁰ Nous avons également fait le choix d'illustrer notre propos par des références historiques et muséales communément acquises par nos lecteurs afin de faciliter la compréhension d'une partie historique dont nous ne pouvons faire l'économie dans ce travail, mais qui ne constitue par l'essence de notre recherche.

Kenya et en Éthiopie. Si ces musées est-africains ne s'inscrivent pas dans la « sphère d'influence » française, ils sont en effet inspirés des recommandations et des modèles de musées communautaires enterrinés par l'UNESCO et l'ICOM à partir des années 1970 (**sous-section 2.1**). Ces mesures internationales ont participé à la mise en place d'une multitude musées communautaires, d'abord en Afrique de l'Ouest à l'image des banques culturelles maliennes, mais qui varient en fonction du contexte national dans lequel ils voient le jour. Ils prennent ainsi la forme de centres culturels communautaires ou de Community Peace Museums (CPM) en Ouganda ou au Rwanda, souvent financés par des organisations religieuses ou des associations des droits de l'homme. Au Kenya, les musées communautaires se multiplient dès les années 1990, tandis que les autorités éthiopiennes s'essaient à ce nouveau modèle muséal avec l'établissement du musée Konso au milieu des années 2000 (**sous-section 2.2**). Cette « logique patrimoniale » ne se limite pas à l'Afrique : les musées communautaires connaissent un essor international sans précédent au cours des 30 dernières années. Dans un monde globalisé, où la culture est devenue un bien économique, l'institution muséale est redéfinie à l'ère du « tout patrimonial » (Choay, 2009). Dans le même temps, une réflexion sur le statut de l'institution muséale – une « organisation » plus qu'une « entreprise culturelle » (Tobelem, 2010) – nous permettra de dépasser l'analyse du musée ethnographique tel qu'il a été pensé lors de sa création au XIX-XXe siècles en plaçant au centre de la réflexion la médiation opérée par la muséographie entre les visiteurs et les objets exposés. Dans cette perspective, la réception du « message muséal » (Davallon, 2006) par les usagers des musées contribuera nettement à la mise en évidence les mécanismes de la transmission d'un message politique qui s'opère au sein des musées ethnographiques ainsi que du rôle politique dont sont également investies ces institutions (**sous-section 2.3**).

En effet, si le musée ethnographique doit avant tout être envisagée par le biais de la transmission d'un discours et la conception de sa muséographie, il nous faudra revenir dans une troisième section sur le « principe organisateur » des expositions muséales (Davallon, 2006 : 39), et donc sur les usages stratégiques du patrimoine. Ces usages convergent vers une réflexion autour de la muséographie comme « discours », les institutions muséales étant avant tout le lieu de la matérialisation d'un lien social, la condition de production de représentations et d'un sentiment d'appartenance à une même

communauté (Classen, 2007 ; Thiesse, 1999, Anderson, 1996). Ainsi, la muséographie peut être pensée comme un « discours » basé sur un ensemble de techniques et de stratégies produisant une forme d'« assujettissement » (Foucault, 1984 ; Davallon & Flon, 2000) (**sous-section 3.1**). Ce sentiment d'appartenance trouve en effet ses fondements dans une identification ou un rejet de la vision du monde proposée par la muséographie. La présence de mécanismes de pouvoir, organisés autour d'un principe organisateur, participent à la co-production du sens par le visiteur, toute scénographie étant polysémique et pouvant être interprétée différemment malgré ces efforts de cadrage du sens. Les émotions, provoquées et portées par des techniques muséales, soulignent l'importance d'analyser le « dispositif muséal » comme un opérateur matériel du pouvoir au sens de Michel Foucault. De fait, les représentations suscitées par l'« expérience émotionnelle » de la visite ainsi que les techniques muséales à l'œuvre dans la production de cette émotion feront l'objet d'une analyse détaillée (Foucault, 1984 ; Ludl, 2008). (**sous-section 3.2**). Bien que la muséographie évolue en fonction du profil des professionnels des musées et le contexte socio-historique dans lequel s'inscrivent les musées communautaires que nous avons évoqués, nous explorerons ici l'hypothèse selon laquelle le musée a pour objectif de matérialiser, par l'exposition d'objets et un certain nombre de principes et techniques muséographiques, l'existence d'une « communauté imaginée » bien souvent politique. Les muséographies communautaires ont en effet ainsi été pensées comme un instrument de contestation du récit officiel de la « communauté imaginée » nationale (Anderson, 1996) qui s'exprime au travers des musées d'État (**sous-section 3.3**).

Chapitre 1 : La naissance du musée ethnographique : de l'institutionnalisation d'un « patrimoine commun» aux musées de l'« ailleurs »

Ce chapitre revient en filigrane sur l'ambivalence de la notion de patrimoine, qui se réfère tout d'abord à un héritage matériel et financier, avant de désigner progressivement la « totalité des biens hérités » selon une conception plus inclusive mais également plus « éclectique » du patrimoine qui vient transcender l'opposition entre le matériel et l'immatériel (Choay & Merlin, 1988 : 471-472). Ce glissement nous permettra de remettre en perspective les conséquences de la mise en place d'une « logique patrimoniale » (Davallon, 2006 : 131) qui va profondément influencer la mission et les fonctions de l'institution muséale. La profonde transformation des musées ethnographiques s'est accélérée au début du XXI^e siècle, une période bien souvent désignée comme « l'ère du tout-patrimonial » (Choay, 2009). L'« inflation patrimoniale » a en effet conduit à la multiplication de musées en tout genre, ainsi qu'à l'internationalisation des normes véhiculées par les organisations internationales (UNESCO, ICOM) en charge de la conservation du patrimoine mondial de l'humanité, également très influentes dans la définition des missions des musées communautaires africains. Cette diversification des échelles, des significations, des acteurs comme des fonctions de l'institution muséale induit une nécessaire réflexion socio-historique sur les évolutions du musée ethnographique, dont la mission s'est adaptée à la fois aux logiques de marché et à une conception de plus en plus internationale de l'objet patrimonial.

Section 1 : Des cabinets de curiosité à la naissance du musée moderne

Le mot « musée » trouve sa racine dans l'Antiquité gréco-romaine. L'étymologie latine (*museum*) désigne alors les collections romaines privées qui réunissaient statues grecques, pierres rares, parfums et épices, tandis que le terme grec (*mouseïon*) fait référence au « temple des Muses », ces 9 divinités gréco-romaines qui symbolisent une forme d'art et de savoir. Ce n'est que tardivement, à

partir du XVe siècle, que le musée adopte sa définition contemporaine avec l'avènement des premières formes d'expositions que constituent les cabinets de curiosité et les premières collections privées dédiées à un « ailleurs » exotique (**sous-section 1**). Ces collections ethnographiques archaïques s'ouvrent cependant peu à peu au grand public en raison de l'influence des conquêtes coloniales et des expositions universelles qui se tiennent alors dans les métropoles européennes. Celles-ci propulsent l'ethnographie à la fois comme une science mais aussi une manière d'exposer la culture des peuples colonisés (**sous-section 2**). Au début du XIXe siècle, le musée ethnographique est exporté en Afrique dans un contexte de domination coloniale et impériale. Les collections servent alors à documenter le mode de vie des populations autochtones afin d'optimiser le contrôle administratif et politique des territoires colonisés, tout en mettant en scène la supériorité et la grandeur de la civilisation européenne (**sous-section 3**).

1.1 De la « trouvaille » aux collections ethnographiques

Le XVe siècle est marqué par l'avènement des premières formes muséales, les cabinets de curiosité. Selon l'anthropobiologiste Gilles Boëtsch, ces collections « où se côtoyaient des objets d'histoire naturelle – empaillés ou séchés –, des squelettes, des corps humains momifiés ou conservés de multiples façons, des coquillages bizarres et des carapaces, des « fossiles », des médailles, des antiquités ou des œuvres d'art » constituent « l'ancêtre à la fois des muséums d'histoire naturelle et des musées d'art » (Boëtsch, 2011 : 78). Ces cabinets, à la mode auprès des aristocrates et des bourgeois provinciaux parce qu'ils constituent un signe de richesse et de distinction sociale, se répandent avec l'idéal moderniste de la Renaissance. Ils prennent la forme des « chambres d'art et de merveilles » (*Kunst und Wunderkammer*) dans les pays germaniques, des collections royales et princières comme celles de François de Médicis à Florence ou de l'Archiduc Ferdinand au château d'Ambras au Tyrol, sans compter les collections privées constituées par de nombreux amateurs, savants, grands bourgeois ou négociants. Ces expositions esthétiques visant à surprendre et à impressionner sont cantonnées au domaine privé : les objets exposés, conservés dans des pièces décorées réservées à cette fonction, n'instruisent que les visiteurs, les précepteurs et les enfants de bonne naissance invités

sur recommandation du propriétaire de la collection. Ce n'est qu'au XVII^e siècle que le terme musée prend le sens que l'on connaît aujourd'hui, s'affirmant comme un espace d'exposition, de conservation, de classification d'objets, de documents, d'œuvres d'art à des fins culturelles, scientifiques et pédagogiques avec la constitution, à la Renaissance, des premières collections royales ou princières (Davenne, 2004). Au XVIII^e siècle, sous l'impulsion de quelques souverains et notables éclairés, les collections se réorganisent et les premiers catalogues d'exposition sont mis en place. On assiste alors à un début de professionnalisation de la gestion des œuvres et des objets à exposer. Cette professionnalisation est symbolisée par la figure de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), archéologue et antiquaire allemand qui joue un rôle emblématique dans l'institutionnalisation de la profession de conservateur⁶¹. Luigi Lanzi, qui réorganise les tableaux des collections de Pierre-Léopold de Habsbourg-Lorraine, alors duc de Florence, ou Christian Von Mechel, qui installe la collection de tableaux des Habsbourg selon un modèle systématique et chronologique au château du Belvédère à Vienne, participent également à l'ouverture des collections auprès d'un public principalement composé d'artistes, d'amateurs et de connaisseurs d'art (Pommier, 2000).

C'est au siècle des Lumières, marqué par l'héritage des grandes collections aristocratiques issues de la Renaissance et la concrétisation des idéaux d'éducation et de démocratisation de la Révolution que s'impose la définition classique de l'institution muséale. Dès 1765, l'*Encyclopédie* présente le musée comme un « établissement dans lequel sont rassemblées et classées des collections d'objets présentant un intérêt historique, technique, scientifique et spécialement artistique, en vue de leur conservation et de leur présentation au public ». Cette définition est, encore aujourd'hui, à la croisée de celle proposée par le Dictionnaire Larousse des noms communs – « musée : lieu, édifice où sont réunies, en vue de leur conservation et de leur présentation au public, des

⁶¹ Après des études de théologie, Winckelmann publie en 1755 un ouvrage où il défend l'art classique grec, *Réflexions sur l'imitation des œuvres des Grecs en peinture et en sculpture*, qui lui vaudra bien souvent d'être considéré comme le père de l'histoire de l'art. Il devient par la suite le bibliothécaire du Cardinal Albani à Rome, avant d'être nommé conservateur des antiquités romaines et des bibliothèques du Vatican.

collections d'œuvres d'art, de biens culturels, scientifiques ou techniques⁶² » – et de celle du *Trésors de la Langue Française* – « musée : établissement ouvert au public où sont conservés, répertoriés, classés des objets, des documents, des collections d'intérêt artistique, scientifique ou technique, dans un but socioculturel, scientifique et pédagogique ». Les muséographies ethnographiques se dotent alors d'un discours universaliste qui porte également les arguments d'une prédominance européenne sur les autres cultures. Pourtant, ces aspirations à la modernité et à la sortie de l'obscurantisme, portées par l'établissement de collections pensées comme support de la connaissance, restent résolument « exotiques⁶³ », présentant les objets exposés du point de vue de l'observateur occidental et civilisé comme à la fois « étranges » et « étrangers ». Si les cabinets de curiosités sont en effet divisés en 4 catégories – *naturalia* (créatures et objets naturels, dont les monstres font partie), *exotica* (plantes et animaux exotiques), *artificialia* (objets créés ou modifiés par l'homme, parmi lesquels les œuvres d'art) et *scientifica* (les instruments scientifiques), leur composante exotique s'affirme au XVIIIe siècle (Boëtsch, 2011). Cette composante exotique, rassemblant principalement des coraux et des herbiers, des cristaux rares et des coquillages, des fossiles et des animaux empaillés, s'ouvre aussi à des objets associés aux croyances populaires alors en vogue en Europe. Il n'est pas rare d'y trouver des cornes de dragons et les squelettes d'êtres ou animaux mythiques qui contribuent à nourrir un ensemble de représentations romantiques de civilisations résolument perçues comme lointaines et étranges.

Si le musée ethnographique naît du cabinet de curiosité, il subit une complète transformation au XIXe siècle. En effet, le cabinet de curiosité devait « juxtaposer et associer un ensemble d'éléments remarquables » alors que le musée vise à « réunir des objets en fonction d'un critère précis, essentiellement historique » (Berthou,

62 Définition du Dictionnaire de la langue français Larousse en ligne, consulté le 23/01/2015, lien internet : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/mus%C3%A9e/53378#2kzW7wjjj6RIA5vc.99>

63 Tzetaņ Todorov définit l'exotisme comme une valorisation de l'autre qui a pour corollaire une critique de soi et des siens (Todorov, 1989 : 298), définition qui se rapproche des projets de certains penseurs des Lumières, comme Montesquieu et ses *Lettres Persanes* de 1721. Nous entendons cependant le terme « exotique » au sens où l'a défini Denis-Constant Martin, comme la construction de l'idée d'un « Autre » qui est alors « transmué pour devenir une figure idéale qui n'a plus grand-chose à voir avec sa réalité, [...] érigé en modèle qui aide à se forger une image de soi favorable » (Martin, 2010 : 78-79).

2004 : 5). L'auteur considère que le tournant du cabinet au musée, ou ce qu'il appelle l'« invention du musée », se caractérise par une profonde modification du sens et de la valeur des objets exposés ainsi que le mode d'exposition de ces derniers. L'objet n'est plus une « trouvaille » mais un « patrimoine ». Sa valeur se mesure à la lumière de sa provenance, et non plus seulement en fonction de ses caractéristiques exotiques ou mystérieuses (Berthou, 2004 : 4). Ainsi, un changement de perspective s'opère avec la création des premiers musées de sciences naturelles, dont les collections seront les premières à destination du grand public (Poli, 2007). Cependant, cette rationalisation des expositions muséales n'est pas pour autant empreinte de neutralité scientifique : de nombreux travaux ont démontré que les musées d'histoire naturelle ont été la pierre de touche de la diffusion d'une idéologie exotisante qui contribue à l'invention de la figure du « sauvage » véhiculée par les zoos humains et les expositions universelles de la fin du XIXe siècle (Blanchard, Boëtsch & Snoep, 2011).

Le début du XIXe siècle est considéré comme le premier âge d'or des musées en raison de leur multiplication sur le continent européen⁶⁴. L'institution participe en effet à la diffusion de l'encyclopédisme et des savoirs, comme une nouvelle forme de pédagogie dont certains des principes trouvent leur origine dans *L'Émile ou De l'Éducation* de Rousseau (1762). La Révolution Française bouleverse le rôle joué par l'institution. Elle fait du patrimoine culturel la propriété légitime de la nation et du musée l'un des outils de l'éducation du peuple français (Poulot, 2001, 2005). Par la suite, de nombreuses d'œuvres d'art sont ramenées à Paris par les administrateurs de Napoléon depuis les

⁶⁴ Le second âge d'or des musées en Europe correspond à l'après-guerre : à la fin de la Seconde Guerre mondiale, les musées se multiplient durant la période de réconciliation et de pacification des relations entre pays européens. Au-delà des mesures prises dans l'urgence pour faire face à la destruction et la dispersion des œuvres d'art et des collections durant le conflit (Ballé, 2003 : 18), des politiques d'échange culturel voient le jour à l'échelle nationale et internationale, les réserves s'ouvrent et les collections sont nouvellement réparties. Le processus de construction européenne et la coopération entre États permettent aux collections muséales de s'exporter dans le cadre d'expositions temporaires itinérantes. En conséquence, le champ d'action des musées s'élargit : les institutions se dotent d'une mission informative en éditant catalogues, journaux, ouvrages, parfois en mettant en place des salles de documentation et des fonds documentaires. Les musées deviennent des espaces de débats, de rencontres entre les artistes et le public où des animations éducatives sont progressivement mises en place à l'attention du (jeune) public.

« Républiques sœurs » de la France, ces pays conquis lors des guerres révolutionnaires puis impériales. Les musées se propagent alors dans l'ensemble des pays européens, entraînant notamment la création du musée d'art à Bologne (1796), situé au cœur même de l'Académie des Beaux-arts, qui naît ainsi « d'une opportunité plutôt que d'une nécessité » afin de protéger les œuvres italiennes des saisies françaises (Camarota, 1997 : 1). Le Rijksmuseum, à Amsterdam (1808) ou encore le musée du Prado à Madrid (1809) sont inspirés par la création du premier musée républicain français, le Muséum Central des Arts, qui ouvre ses portes en 1793. Ce musée, qui deviendra par la suite le Louvre, ne se contente pas de révéler aux citoyens français la diversité jusqu'alors ignorée des œuvres issues des sciences et des arts. Il matérialise avant tout le nouvel ordre de la France démocratique, « Liberté, Égalité, Fraternité » en ce qu'il est le symbole de « la liberté de visite et [...] l'égalité de tous devant la Nation, patrimoine fraternel de l'humanité et spécialement d'un "peuple libre" » (Poulot, 2009 : 5).

On pourrait ainsi identifier un double phénomène à l'origine du musée moderne : il s'agit avant tout d'une nouvelle perception de l'objet, qui constitue un héritage à préserver, porteur d'une connaissance à transmettre, et d'une réponse aux bouleversements sociaux et politiques qui posent la question concrète de la conception d'un lieu où conserver des objets qui deviennent un patrimoine commun, pour ne pas dire « républicain ». La fonction des musées ne se cantonne pourtant pas à la conservation : la valorisation, par la mise en exposition, pose la question du message porté par ces institutions, qui sont conçues comme les témoins de l'histoire d'une société politique, mais également comme les messagères du pouvoir en place au moment de leur création. Il nous faut à présent revenir sur l'apparition d'un type de musée qui nous intéresse particulièrement dans cette étude : les musées ethnographiques, musées spécifiques visant à produire une vue d'ensemble d'une culture abordée au prisme de ses productions matérielles.

1.2 L'influence des expositions universelles sur l'« objet ethnographique »

La seconde moitié du XIXe siècle marque un tournant dans la muséographie européenne : de nouveaux musées sont créés en réaction aux grandes métamorphoses du siècle. En France, en raison de l'industrialisation notamment, le souci de préserver le folklore et le mode de vie rural français est porté par de nombreux travaux menés par des intellectuels aux parcours éclectiques, inspirés de l'Académie celtique⁶⁵ et du Félibrige⁶⁶, qui mettent en place d'importantes campagnes de collecte de la littérature orale dans les campagnes françaises ainsi que les premiers inventaires d'objets. De cette dynamique naîtront les deux premiers musées d'ethnographie français : le Musée du Trocadéro, fondé en 1878 et qui deviendra par la suite le musée de l'Homme, et le Musée National des Arts et Traditions populaires, qui seront réunis dans les mêmes locaux en 1937.

Dans le même temps, il existe une réelle volonté de la part des États d'exposer les objets ramenés d'ailleurs, dispersés dans différents musées, cabinets et bibliothèques comme autant de symboles de la conquête coloniale. L'apparition de musées ethnographiques en Europe doit être comprise au prisme de l'histoire des spectacles exotiques, des *ethnic shows* ou encore, des « expositions anthropozoologiques » comme les nomme Carl Hagenbeck, un zoologiste, marchand d'animaux et directeur de cirque à l'initiative de cette « professionnalisation de groupes humains » qui prend une ampleur sans précédent au tournant du XIXe siècle (Schneider, 2011 : 136). Ces « musées temporaires de l'ailleurs » ont également pour fonction de « montrer » et donc de justifier les théories alors dominantes de l'inégalité des races et de la supériorité de la civilisation européenne. Ce phénomène ne touche pas uniquement les pays colonisateurs : Vladimir

⁶⁵ L'Académie celtique est fondée en 1804 par trois intellectuels parisiens passionnés par les monuments celtes, gaulois et francs. Souvent présentée comme l'origine de l'ethnologie française par ses défenseurs, l'Académie celtique a largement inspiré les travaux des « folkloristes », parmi lesquels Paul Sébillot, qui crée en 1882 la Société des Traditions populaires et organise à Paris le premier congrès du même nom en 1889.

⁶⁶ Le Félibrige est une association de défense et de promotion de la langue provençale et des « parlers d'oc » fondée en 1854 par sept poètes provençaux. Cette association donna lieu à la publication, en 1855, d'un almanach entièrement rédigé en provençal, ainsi qu'au premier dictionnaire provençal-français en 1859. Elle initia également l'organisation de joutes littéraires ainsi qu'un congrès annuel visant à permettre l'expression de la culture littéraire des pays de langue d'oc, toujours d'actualité.

Arseniev revient sur la constitution trouble des collections africaines du musée d'Anthropologie et d'Ethnographie Pierre-Le-Grand à Saint Pétersbourg, composées de 13 000 objets ethnographiques possiblement ramenés du Dahomey lors de campagnes secrètes menées en Afrique par la marine française et russe dans les années 1940⁶⁷ (Arseniev, 1999 : 681-682). Benoît De L'Estoile rappelle également que le musée ethnographique a été l'un des pivots de légitimation scientifique de l'Empire colonial français et dresse un tableau de ces « musées des autres » qui servent avant tout à la légitimation du gouvernement colonial (De l'Estoile, 2007). Ces débats ne se sont pas éteints avec la colonisation, bien au contraire : ils sont toujours d'actualité, comme le soulignent les ouvrages parus ces dernières années au sujet du Musée du Quai Branly, ce « musée de l'oubli » émanant avant tout d'une volonté présidentielle éminemment politique⁶⁸ (Price, 2007) qui déconnecte les objets ethnographiques de leur contexte historique (Hirsh et al., 2008).

Les expositions universelles ont influencé la manière de concevoir les muséographies ethnographiques en Europe, mais elles ont également contribué à forger une certaine vision des colonies. Comme le rappelle justement William Schneider, « pour les grandes puissances coloniales, ces exhibitions ne pouvaient qu'assurer la promotion des conquêtes coloniales dans l'opinion publique » (Schneider, 2011 : 141). Cette mise en scène officielle des colonies touche progressivement la France, l'Angleterre, la Belgique, et s'intensifie dans le cadre des expositions qui se tiennent au début du XXe siècle à Wembley, Paris, Porto, Glasgow jusque dans les années 1920 (Schneider, 2011 : 143). Cet investissement de plus en plus impérieux des États coloniaux dans les

⁶⁷ Il s'agit de 13000 objets dont l'histoire « a commencé, semble-t-il, pour la création du fonds africain de l'Académie des Sciences de Russie, dans les années 40 ou 50 avec la mystérieuse collection du capitaine Leopold Garrault. Nous sommes peu renseignés sur cet officier de la marine française. Au retour du Dahomey lui-même ou quelques-uns de ses compagnons d'armes ont rapporté des objets plus ou moins ordinaires qui constituent l'ensemble de la collection 659. Rien n'indique la nature de ces objets et leur mode acquisition par l'Académie des Sciences de Russie sauf la mention suivante : don du capitaine Garrault. Peut-être agissait-il de simples souvenirs de voyage remis en signe d'amitié ou à titre d'échange à un collègue russe. Peut-être l'Amirauté était-elle le dépositaire initial de ces objets « souvenirs », parmi d'autres venus d'Océanie, de l'océan Indien ou d'autres régions du globe visitées par la marine russe » (Arseniev, 1999 : 682).

⁶⁸ A l'occasion des 10 ans du Musée du Quai Branly, ce dernier a été renommé le Musée Jacques Chirac, le 20 juin 2016. C'est la première fois qu'un musée français est renommé en l'honneur d'un président de son vivant.

expositions universelles est la traduction de la volonté de représenter et matérialiser, dans l'imaginaire collectif, les colonies récemment annexées. Le gouvernement français organise par exemple un pavillon sur le Sénégal lors de l'exposition universelle de 1889 qui se tient à la capitale parisienne. Ainsi, le terme d'« exhibition ethnographique » préfigure à la fois le musée ethnographique, la scène et la centralité du public dans la conception muséographique des musées de l'« ailleurs ».

Les premières expositions universelles de 1851 à Londres et en 1855 à Paris, indissociables des jardins et parcs zoologiques qui sont créés en Europe entre le XVIIIe et le XIXe siècles, naissent également d'une volonté d'offrir au public européen des attractions populaires d'un nouveau genre : « ces jardins se tournent très vite vers l'exotisme et les espèces rares, afin de répondre à la demande de leur public. Leur objectif est de montrer une zoologie originale, empreinte d'exotisme et accompagnée d'une mise en scène théâtrale, afin de répondre au goût alors en vogue » (Schneider, 2011 : 130). Rapidement, l'engouement populaire pour ces expositions qui présentent des « spécimens humains » africains, indiens, lapons, ou encore inuits dans leur habitat naturel reconstitué, rejoint l'intérêt scientifique manifesté à l'époque par les anthropologues, qui effectuent alors des études sur les groupes présents à Paris et dans les autres capitales européennes (Blanchard, Boëtsch & Snoep, 2011 : 28). Si l'exposition universelle de 1878 à Paris accompagne la création du musée du Trocadéro, le premier musée ethnographique français, pour Christine Barthe, responsable scientifique au Musée du Quai Branly, c'est avant tout l'anthropologie – qui émerge comme discipline scientifique en Europe à partir des années 1840 – qui nourrit les premiers musées ethnographiques (Barthe, 2011). L'anthropologie naissante est dans un premier temps très proche du savoir médical et prend la forme d'une discipline alors nommée l'anthropologie physique. Elle est marquée par les techniques de l'anthropométrie, cette pratique visant à mesurer le corps humain et à établir des différences qui nourriront un modèle racial divisant l'espèce humaine en grands sous-groupes géographiques. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, professeur de zoologie et administrateur du Musée National d'histoire naturelle, ou le zoologue et anatomiste Georges Cuvier participent activement à la conception de ces premiers musées ethnographiques dédiés à l'« ailleurs », où il n'est pas rare de retrouver des corps « indigènes » empaillés ou moulés jusque dans les années 1980-1990. Saartjie Baartman, également connue sous le nom de la « Vénus Hottentote », en est l'un des cas

emblématiques : le corps de cette femme sud-africaine qui fut exhibée de son vivant a été moulé à la suite de son décès à l'initiative de Georges Cuvier, puis exposé dans la galerie d'anthropologie physique du musée de l'Homme à Paris jusqu'à la fin des années 1970 (Fauvelle, 1999 ; Bancel, Blanchard, Boëtsch, Deroo & Lemaire, 2004 ; Boëtsch, 2011 : chapitre 4). Il a à nouveau été exposé au musée d'Orsay en 1997 à l'occasion d'une exposition sur « la sculpture ethnographique au XIXe siècle, de la Vénus hottentote à la Tehura de Gauguin ». Ce lien ténu entre science anthropologique et spectacle ethnographique a connu de nombreux prolongements et continue d'alimenter les critiques formulées aujourd'hui à l'encontre des musées ethnographiques⁶⁹.

La notion d'« objet ethnographique », qui naît de cette conception anthropométrique, s'impose avec l'apparition des expositions universelles. Comme le rappelle Fabrice Grognet, « la notion d'« objet ethnographique » remonte au début du XIXe siècle, époque où l'ethnographie, description des peuples, se cherche vis-à-vis de l'anthropologie (liée à l'histoire naturelle), de l'archéologie, de la paléontologie et de la géographie. [...] Dès lors, la démarche ethnographique en émergence passe inmanquablement par l'étude des artefacts déjà présents en France bien que dispersés dans différentes institutions (Muséum national, Louvre, Bibliothèque nationale), ainsi que par l'acquisition de nouvelles collections dans un contexte d'expansion coloniale. Autrement dit, et contrairement à la « curiosité » des cabinets du XVIIIe siècle, l'objet ethnographique qui émerge au XIXe siècle n'a de sens que mis en relation avec d'autres, constituant ainsi une collection, base de la réflexion et du discours scientifique » (Grognet, 2005 : 3). Ainsi, une nouvelle façon de concevoir et d'exposer les objets de l'« ailleurs » s'affirme avec les musées ethnographiques. La collection de tels objets et leur préservation s'imposent comme un discours scientifique à part entière. L'apparition des premiers musées ethnographiques doit être abordée au regard de la progressive professionnalisation de leur personnel, qui participe à la fois de leur institutionnalisation et de leur

⁶⁹ Les demandes de restitution du corps de Saartje Baartman par les autorités sud-africaines se heurtent tout d'abord au double refus des autorités et des scientifiques français, au nom de l'inacceptable érosion du patrimoine de l'État et de la science. Une loi spéciale est alors votée le 6 mars 2002 et le 3 mai suivant, une cérémonie officielle a lieu pour le retour du corps de Saartje Baartman au Cap, en présence du Président sud-africain.

multiplication. La communauté épistémique des professionnels de musée joue en effet un rôle grandissant dans la conception des muséographies comme des méthodes anthropométriques, ainsi que dans la diversification des types de musées dits « ethnographiques », qui s'exportent vers les colonies à la fin du XIXe siècle.

1.3 L'importation d'un modèle en Afrique

Les musées ethnographiques apparaissent en Afrique dans un contexte de domination coloniale et impériale. Le musée de Saint-Louis (alors capitale du Sénégal colonial) créé par le gouverneur Faidherbe en 1863 est le premier musée public et permanent des colonies. La majorité des musées mis en place par les Britanniques et les Portugais sont des musées de sciences naturelles et des musées centrés sur l'histoire de la colonisation européenne. Ces musées de l'Afrique « tropicale⁷⁰ », – que l'on ne peut pas réellement qualifier d'africains, mais plutôt de coloniaux – ont pour principale fonction de renforcer le lien entre la métropole coloniale et les territoires conquis (Gaugue, 1997). Ces musées coloniaux ont également vocation à affirmer une certaine continuité entre l'histoire de la métropole et les territoires conquis, sans pour autant valoriser l'histoire de ces derniers. Dans les territoires d'occupation britannique notamment, des musées sont érigés en hommage aux personnages importants de la nation et permettent ainsi de créer ou de renforcer un lien entre la métropole et la colonie. Un premier musée est par exemple créé en Rhodésie suite au décès de la Reine Victoria en 1901 dans la capitale, Salisbury (aujourd'hui renommée Harare), tandis que la mort du Roi George en 1936 entraîne la création d'un premier musée dans le Tanganyika en son honneur à Dar es-Salaam (Gaugue, 1997 : 7).

Ces premiers musées connaissent un tournant dans l'entre-deux guerres, période durant laquelle les musées d'histoire naturelle prédominent, mais dont les

⁷⁰ Le terme d'Afrique tropicale est le terme utilisé par la géographe Anne Gaugue au moment où elle réalise son étude sur les musées nationaux africains, d'où l'usage ici des guillemets afin de resituer cette expression dans son contexte d'énonciation première (Gaugue, 1997).

collections – ethnographiques, archéologiques, historiques – se diversifient. Les administrations coloniales ouvrent en effet des sections entières réservées aux cultures africaines et aux découvertes archéologiques de leurs colonies. Le musée de la Vie Indigène à Léopoldville (actuel Kinshasa) inauguré dans les années 1930 au Congo Belge, les musées de Dundo (1936) et de Luanda (1938) en Angola, les musées de Zanzibar (1925), de Khartoum (1932), de Livingstone (1934) et de Dar es-Salaam (1940) dans les territoires britanniques sont parmi les premiers à se doter de collections ethnologiques conséquentes. Ainsi, à partir des années 1940, les musées coloniaux se transforment progressivement en « centre de recherche » sur les cultures et l’histoire africaine, dans le but de faciliter les politiques coloniales en exposant une meilleure connaissance des peuples africains (Bondaz, 2014). Cependant, ces musées ne sont pas une fin en soi : « cette science africaine doit être une utilité immédiate. Dans des domaines tels que la géologie, la botanique ou la météorologie, les recherches permettent la mise en valeur économique des territoires colonisés. Quant aux sciences humaines notamment ethnologie et la géographie, elles sont des “sciences politiques au premier chef”. Étudiant les mœurs et coutumes des indigènes, elles permettront une politique coloniale plus efficace car elles s’appuient sur une connaissance précise des peuples autochtones » (Gaugue, 1997 : 731).

L’image de l’Afrique diffusée par ces musées diffère cependant d’une colonie à l’autre. Dans les colonies belges et françaises, ces musées « centre de recherche » sont avant tout une mise en scène de l’ethnographie coloniale, des découvertes et des trophées⁷¹ accumulés par les explorateurs, les scientifiques et les colons. Ces découvertes nourrissent leur volonté de se présenter comme des pionniers, porteurs d’une mission scientifique et civilisatrice. Dans les colonies de peuplement d’Afrique, comme le Kenya, la Namibie, l’actuelle Zambie (ancienne Rhodésie du Sud) et le Zimbabwe (ancienne Rhodésie du Nord), le musée ethnographique est

⁷¹ Nous utilisons volontairement ici le terme de « trophée », qui connote une victoire à la chasse ou dans une compétition, afin de souligner le côté « chasse aux objets africains » qui a caractérisé certaines enquêtes ethnologiques. L’ouvrage de Michel Leiris, *L’Afrique fantôme* (1934) s’interroge sur la légitimité du pillage auquel se livre l’équipe de l’ethnologue Marcel Griaule lors de sa deuxième expédition ethnographique, nommée la Mission Dakar-Djibouti, de mai 1931 à février 1933. Il indique dans ce carnet de route que de très nombreux objets ont été achetés, parfois pris de force, aux populations africaines.

surtout utilisé pour représenter la supériorité des civilisations européennes. Pour ne prendre qu'un exemple, qui révèle que la valorisation du patrimoine africain sert avant tout le cadre du projet colonial, le *Great Zimbabwe*, l'un des plus grands sites bâtis de l'Afrique subsaharienne, est attribué à une civilisation blanche. Ce site exceptionnel souvent présenté comme une cité royale, composé d'un ensemble de 150 ruines, d'une acropole et d'un grand enclos, a été occupé de façon intermittente dès le VI^e siècle. Karl Mauch, le premier scientifique à documenter le site en 1872, conclut à une occupation européenne du site qu'il compare au temple de Salomon à Jérusalem. Cette interprétation, qui présente les constructions du *Great Zimbabwe* comme le produit d'une civilisation d'origine biblique (Sabéenne puis Phénicienne) est reprise par Cecil Rhodes en 1890, alors directeur de la *British South Africa Company* en charge des deux Rhodésie (Zambie et Zimbabwe) et constituera l'explication officielle présentée au musée établi sur place jusqu'à l'indépendance près d'un siècle plus tard. C'est pourtant ce même nom, « Zimbabwe », qui signifie « maison de pierre » dans la langue shona, qui sera choisi par l'ensemble des partis politiques zimbabwéens lorsque le pays accède à l'indépendance, choix qui venait justement réaffirmer l'historicité, niée par la colonisation, de la nouvelle nation zimbabwéenne (Fontein, 2006a & 2006b). « Depuis cette date, le musée du site met en scène, non sans excès, l'origine nationale de cette civilisation, et le Grand Zimbabwe est devenu un symbole national » (Gaugue, 1997 : 41).

Anne Gaugue établit également une distinction intéressante entre les musées mis en place dans les différentes colonies britanniques : dans les colonies de peuplement comme l'Afrique du Sud par exemple, le musée avait avant tout pour vocation de démontrer la supériorité des colons blancs sur la population africaine⁷², alors que dans les autres colonies, comme le Ghana (indépendant en 1957) ou le Nigeria (indépendant en 1960), il s'agit plutôt de documenter les modes de vie des populations autochtones. Les musées qui apparaissent à Lagos et Accra à la fin des années 1950 adoptent une muséographie moins marquée par cette volonté de mettre

⁷² Les colons britanniques et afrikaners furent à l'initiative des musées en Afrique du Sud, ce qui explique en partie la différence entre musées d'Afrique du Sud (et de Rhodésie) et d'Afrique de l'Ouest (Dubin, 2007 ; Peterson et al., 2015).

en scène la domination coloniale, également centrée sur l'ethnographie des populations colonisées (Gaugue, 1997 : 727). Ce n'est qu'à partir du moment où l'indépendance apparaît inéluctable que « le musée se donnera aussi pour objectif d'éduquer la population autochtone. Ainsi, à Gorée, le musée historique de l'A.O.F [Afrique Occidentale Française] (1954) se donnait pour but de « participer directement à l'effort de culture moderne du plus grand nombre en Afrique noire en aidant les Africains à se situer dans le monde où ils vivent [...] »⁷³ (Zerbini, 1991 : 17). Après les indépendances, un projet politique en a remplacé un autre, assurant ainsi l'importance et le développement des musées ethnographiques au-delà de la période coloniale : « à l'indépendance, les dirigeants des États africains ont eu recours au musée pour diffuser la représentation de leur projet politique, l'unité africaine ou, dans la plupart des cas, la construction d'une unité nationale ; à ce titre, il est censé valoriser l'histoire nationale et les cultures nationales et présenter les divers groupes du pays les uns aux autres » (Gaugue, 1997 : 8). A la fin des années 1990, c'est-à-dire au moment où l'étude d'Anne Gaugue prend fin, il existe 217 musées publics en Afrique subsaharienne, dont 79 ont été ouverts par les autorités coloniales, et 138 créés par les États indépendants⁷⁴. Selon le Conseil International des Musées Africains (AFRICOM), il n'y a pas un seul pays africain aujourd'hui qui ne soit pas doté d'au moins un musée⁷⁵.

⁷³ *Guide du Musée Historique de l'A.O.F*, 1955, IFAN, Dakar, page 3, cité par L. A. Zerbini, (1991 : 17).

⁷⁴ A l'exception des micro-états insulaires, de l'Éthiopie et de la République Sud-africaine, qui aurait nettement augmenté les chiffres et donc fausser les données recueillies selon l'auteure

⁷⁵ Le Conseil international des musées africains (AFRICOM), est une organisation non gouvernementale panafricaine qui dépend de l'ICOM. Elle « a pour ambition de contribuer au développement des sociétés africaines en stimulant la vocation des musées en tant que générateurs de culture et agents de cohésion culturelle ». Une partie des bureaux sont localisés à Nairobi, l'équipe est cependant très réduite et se résume à un Président (opérant depuis Cotonou) et à la directrice de l'organisation, Dr. Rudo Sithole, que nous avons pu rencontrer lors de nos séjours à Nairobi. L'AFRICOM est plus un département africain de l'ICOM qu'une organisation à part entière, comme en témoigne l'unique page réservée à cette organisation hébergée sur le site officiel de l'ICOM : <http://icom.museum/les-comites/organisations-affiliees/organisations-affiliees/conseil-international-des-musees-africains/L/2/>

Section 2 : Exposer les Arts et Traditions d'ici et d'ailleurs

Si les musées ethnographiques s'exportent rapidement vers les colonies dans la première moitié du XIXe siècle, le tournant des décolonisations à partir des années 1960 et la crise de leurs prédécesseurs européens dans les années 1970 entament une vaste remise en question de l'imagerie coloniale à l'origine des collections ethnographiques africaines. Dans le même temps, l'apparition de musées ethnographiques communautaires en France et en Angleterre inaugure une nouvelle conception de la mission du musée ethnographique comme de sa muséographie. La vision locale développée par les muséologues qui portent ces projets, et notamment George-Henri Rivière en France, influence les politiques des institutions internationales en charge de la préservation du patrimoine (UNESCO et ICOM), mais également les présidents des nouveaux États indépendants africains, comme Alpha Konaré (Mali) ou Leopold Sédar Senghor (Sénégal). La rénovation des musées ethnographiques coloniaux entamée par les nouvelles élites politiques est alors portée par les professionnels de musée qu'elles nomment en charge de « décoloniser » les collections ethnographiques⁷⁶ (**sous-section 2.1**). Ce changement de perception influe alors sur la mise en place de différents modèles de musées ethnographiques communautaires, qui se multiplient sur le continent à partir des années 1980, dont nous tenterons de dresser un aperçu général tout en centrant notre propos sur une typologie des musées communautaires kényans et éthiopiens (**sous-section 2.2**). L'apparition de musées communautaires en Afrique ne peut se comprendre sans une remise en perspective globale de l'internationalisation des normes du patrimoine, de l'influence grandissante de l'UNESCO dans la promotion de la diversité culturelle à partir des années 1970 et de l'apparition de véritables logiques de marché patrimoniales qui augurent d'un « nouvel âge des musées » (Tobelem, 2010) (**sous-section 2.3**).

⁷⁶ Ce point a fait l'objet d'un développement complémentaire en introduction (cf. 1.1 Une entrée par la politisation du patrimoine en Afrique). Pour éviter les redondances argumentatives, nous renvoyons le lecteur à cette partie de notre exposé.

2.1 L'influence des premières muséographies communautaires. L'exemple des écomusées français et des « folk museums » anglais

En dehors de l'existence de quelques musées d'Art régionaux au début du XIX^e siècle, des musées d'un nouveau genre voient le jour dans les régions françaises dans les années 1970, sous l'impulsion des collectivités territoriales qui souhaitent dorénavant être dotées de musées propres⁷⁷. Les musées de sociétés ou « écomusées » font ainsi leur apparition. Ils désignent un ensemble hétéroclite de musées ethnographiques regroupant des musées d'ethnologie régionale, des techniques ou du patrimoine industriel, ayant pour point commun de replacer des questionnements autour de l'interaction entre l'homme et la société au cœur de leur muséographie. La catégorie « écomusée » constitue donc un ensemble hétérogène, regroupant des musées de plein air, d'anciennes zones industrielles et des parcs naturels, des centres miniers et des musées textiles présentant un savoir-faire et des techniques anciennes. Ces musées se voient dotés d'une mission nouvelle : replacer le public et les acteurs locaux au centre de leur logique de conservation et de mise en valeur d'un patrimoine régional ou de « terroir », dans une perspective tournée vers l'intérieur (projet pédagogique) mais aussi vers l'extérieur (développement du tourisme). Les objets exposés sont désignés par les acteurs sociaux concernés par le patrimoine en question, qui jouent donc un rôle central dans la définition de ce qui devient par ce même mouvement « leur » patrimoine. La muséographie se base ainsi sur la mémoire « de ceux qui ont participé à l'activité ou le mode de vie dont ces objets sont les témoins » (Davallon, 2008 : 134). Les écomusées ont également pour fonction d'évoquer les grandes mutations du siècle passé en remplaçant la nostalgie d'un temps révolu par

⁷⁷ La naissance de ces « petits musées » ou « plus petits musées » en France a été possible par la mise en place d'une décentralisation par vagues qui contribue à la diversification des missions assignées à l'institution (Ballé, 2003 : 28). La mise en place des écomusées a été appuyée par l'attribution des Fonds régionaux d'art contemporain aux collectivités territoriales. Créés par Jack Lang en 1982, ces collections publiques d'Art contemporain gérées par les conseils régionaux ont permis au Ministère de la Culture et de la Communication de présenter les écomusées comme le résultat positif de la décentralisation et comme le pivot d'une plus grande diffusion de l'Art dans les régions françaises. La loi de 2010 sur la décentralisation a prolongé ce projet en redéfinissant les relations entre collectivités territoriales et les musées (Thuriot, 2011), à l'image du Centre Pompidou-Metz, premier musée décentralisé que les 600 000 visiteurs accueillis en 2010 placent au premier rang des institutions muséographiques de France en dehors de la région parisienne (Martinez, 2011).

une réflexion sur l'évolution de la société (Gueneau & Maubant, 1997 ; Desvallées, 2000). L'écomusée des forges d'Inzinzac-Lochrist par exemple revient sur le traumatisme que constitua la fermeture de l'une des plus grandes industries bretonnes en 1966 et contribue, sur la base d'un travail de collecte entamé par des passionnés et des bénévoles, à « forger » une mémoire ouvrière locale et régionale (Chartier, 2004 ; Lavabre, 1994).

L'influence de la vision de Georges-Henri Rivière⁷⁸ dans la mise en place des écomusées français est indéniable : il définit le musée de société comme « un instrument qu'un pouvoir et une population conçoivent, fabriquent et exploitent ensemble [...]. Un miroir où cette population se regarde, pour s'y reconnaître, où elle recherche l'explication du territoire auquel elle est attachée, jointe à celle des populations qui l'ont précédée, dans la discontinuité ou la continuité des générations. Un miroir que cette population tend à ses hôtes, pour s'en faire mieux comprendre, dans le respect de son travail, de ses comportements, de son intimité⁷⁹ ». Si les « écomusées » français sont considérés comme les premiers prototypes d'un musée ethnographique d'un nouveau genre, l'idée de rassembler des témoignages oraux ou matériels sur les modes de vies et les conditions de travail d'un groupe défini fait l'objet de vives critiques de la part des muséologues comme des sociologues. Les controverses concernant ces structures censées faire connaître le mode de vie d'hier pour appréhender celui d'aujourd'hui se concentrent principalement sur la tendance passéiste d'une muséographie idéalisant les vertus de la France rurale, présentant les populations de façon archaïque, incapable de susciter un « tourisme

⁷⁸ George-Henri Rivière, qui joua un grand rôle dans l'établissement du Musée National des Arts et Traditions Populaires (MNATP) et ancien sous-directeur, aux côtés de Paul Rivet, du Musée d'ethnographie du Trocadéro, est à l'origine de la conceptualisation de l'écomusée. Il le présente comme un « musée-laboratoire », qui doit être « à la fois centre de recherche, conservation, documentation, et, par ses expositions et présentations, établissement éducatif à l'intention des publics les plus variés » (Chiva, 1985 : 2). Cette conception nouvelle de l'institution muséale a inspiré par la suite nombres de musées français et étrangers, ainsi que nombre de musées africains comme nous nous attacherons à le démontrer dans cette section.

⁷⁹ Définition proposée par George-Henri Rivière le 13 janvier 1976, à l'occasion des colloques qui se sont tenus sur l'écomusée au Creusot de novembre 1975 à janvier 1976, CRACAP, *informations*, n°2/3, 1976. On voit se dessiner l'influence de George-Henri Rivière, qui insiste déjà sur le rôle central que doit jouer la population au sein d'un projet muséal, sur le rôle des musées communautaires tels qu'ils sont définis par l'ICOM (Davallon & Flon, 2000).

intelligent », animée par une restitution exotique de la vie quotidienne des communautés concernées (Davallon, 2006 : 133 ; Desvallées, 2002).

C'est également au cours des années 1960-1970 que se développent les « open-air museums » (ou musées de plein-air) en Angleterre, qui visent à « capturer l'histoire locale au travers d'un environnement reconstruit, en se spécialisant dans l'artisanat, l'environnement, le commerce propres à cette région, s'intéressant à la fois à la géologie locale et à l'histoire des techniques de construction » (Garwood, 2014 : 42). Comme pour les écomusées français, l'apparition de ces musées de plein-air (*open museums* ou *outdoor museums*) est étroitement liée au déclin des sociétés industrielles. Le Beamish Museum, qui ouvre ses portes en 1970, en est un bon exemple. Il s'agit d'un domaine d'un peu moins de 100 hectares de forêts et de champs qui présente différents habitats et architectures traditionnelles *in situ* (des maisons géorgiennes, des fermes traditionnelles) ainsi qu'un château qui abrite des collections d'objets présentant le mode de vie de la région du nord-est de l'Angleterre (Walsh, 1992 : 98). L'objectif premier de ces musées est de « ramener l'histoire à la vie » (*bring history to life*). La mise en scène du quotidien dépasse cependant le simple cadre muséographique : l'usage de costumes, d'acteurs (rôle souvent assuré les personnels du musée, notamment les « educational officers » responsables des visites scolaires) est une pratique répandue des musées régionaux britanniques⁸⁰. À l'image du Museum Folk of Welsh Life, dont la muséographie est basée sur des récits de vie et des collectes de témoignages oraux, la plupart de ces musées ethnographiques considèrent la collecte d'objets encore en usage par ces communautés comme un aspect essentiel de leur mission de conservation (Garwood, 2014 : 57). Contemporain du National Museum of Wales, qui ouvre ses portes à l'ouest de Cardiff en 1949, le Welsh Folk Museum⁸¹ est aujourd'hui considéré comme le musée de plein air

⁸⁰ « Such methods of telling real stories through fictional activity are now reasonably commonplace in museums, ranging from education officers dressing up and playing a part, to trained actors interacting with visitors with dialogue about the displays, to full scripted performances about objects or exhibitions, themes or stories not presented in permanent displays » (Garwood, 2014 : 56).

⁸¹ Également désigné à l'époque sous le nom de Museum of Welsh Life, il est aujourd'hui renommé le St Fagans History National History Museum du nom de la ville où il fut ouvert au public en novembre 1948. Le terrain est une donation du Comte de Plymouth (Garwood, 2014 : 40).

le plus visité en Europe⁸². Les membres du personnel y parlent en langue galloise, et le site est constitué de plus de 40 édifices présentés comme typiques du Pays de Galles, dont certains ont été déplacés pierre par pierre pour être intégrés au musée. Les principaux bâtiments (des fermes, des logements ouvriers en fer, une école et une église médiévale) hébergent des ateliers où l'on peut observer les artisans – forgerons ou sabotiers – pratiquer leur art, tandis que les collections présentées dans les galeries du Château de St Fagans, un manoir ancien de 400 ans, exposent des costumes traditionnels du Pays de Galles, du matériel agricole, « ainsi qu'une galerie d'approche concrète qui ressemble à ce que signifie être Gallois et vivre au Pays de Galles aujourd'hui⁸³ ».

Un type de musée spécifique, à la croisée du musée ethnographique classique et de l'écomusée, se développe également en Angleterre à partir des années 1970 : les « Historic Houses museums », dédiés à une personnalité bien particulière, réelle (Charles Dickens, Charles Darwin), fictive (Sherlock Holmes) ou populaire (Paul Mc Cartney). Ces formes de musées ont inspirées certains musées en Afrique, comme le Karen Blixen Museum à Nairobi ou la Rimbaud House à Harar, en Éthiopie. Un musée est inauguré en 1986 à la mémoire de Karen Blixen, propriétaire terrienne de la région de Nairobi, qui écrit ses « mémoires africaines » entre 1917 et 1931 dans un ouvrage paru en 1937, *I had a farm in Africa*. La transformation de sa maison de Ngong Hills en musée a été expressément demandée par les autorités danoises en 1986 suite à la sortie du film à succès *Out of Africa* adapté ses mémoires. Les autorités danoises ont racheté sa propriété pour ensuite l'offrir au gouvernement kényan le jour de l'indépendance du Kenya, le 12 décembre 1963. Après avoir été un centre de formation pour les femmes jusqu'aux années 1980, le musée Karen Blixen est aujourd'hui « un musée des étrangers pour les étrangers [et] 77% des visiteurs de ce lieu sont des touristes ». C'est par ailleurs le seul musée « qui ne figure pas dans le programme des visites scolaires » par les écoles kényanes (Gaugue, 1997 : 79). L'on peut formuler les mêmes critiques qu'à l'encontre des

⁸² L'entrée y est par ailleurs gratuite en raison des nombreuses subventions et dons privés sur lesquels il s'appuie. Voir à ce sujet le site internet officiel du musée : <http://www.museumwales.ac.uk/stfagans/francais/>

⁸³ Ibid.

musées régionaux anglais, la muséification (Karen Blixen Museum) ou la réhabilitation fantaisiste (le bâtiment désigné comme la « Maison d'Arthur Rimbaud » n'existait pas de son vivant) de ces sites historiques étant particulièrement sujettes aux tendances passéistes ou à l'idéalisation de personnages mythifiés tournant à l'exagération.

Enfin, les musées anglais ont souvent été critiqués parce qu'ils reflètent une idéologie dominante, qu'elle soit impérialiste, capitaliste, masculine ou de la classe moyenne (Garwood, 2014 : 8), ce qui souligne leur rôle en tant qu'entités sociales complexes. En Angleterre, l'apparition des musées est avant tout liée au domaine archéologique, et la conservation du patrimoine est officiellement instaurée par l'Ancient Monument Protection Act de 1882. Cette loi met pourtant une dizaine d'années à prendre effet puisqu'elle est avant tout considérée comme une atteinte au droit à la propriété privée (Walsh, 1992 : 71). L'idée de conservation du patrimoine est donc légèrement différente de la conception française, puisque l'opinion commune considère que le patrimoine doit être protégé non pas par l'État, mais plutôt par les propriétaires terriens (*landowners*), l'absence d'une révolution à la française engageant la permanence d'une conception privée de la conservation patrimoniale. De fait, une certaine mythologie se développe suite à la récupération, à la fin de la Seconde Guerre Mondiale, de la conservation du patrimoine par des classes moyennes britanniques et des forces conservatrices qui, selon Kevin Walsh, donneront naissance à un type bien particulier de musées : les fameux musées de plein-air. Ces derniers constituent une ode à la maison de campagne britannique (« country house »), et plus largement au mode de vie rural des Lord anglais : « There is no doubt that it is the country house which for many people symbolizes the idea of the “heritage” in Britain, or more specifically, in England. It is this type of heritage which should be defined as State heritage, and is clearly a part of a wider hegemonic struggle of the traditional Conservatives to maintain their position in British society » (Walsh, 1992 : 75-76). Cette forme muséale spécifique va largement s'imposer comme le modèle par excellence du musée ethnographique en Angleterre⁸⁴, notamment

⁸⁴ L'accès libre aux musées nationaux a été introduit en Ecosse, au Pays de Galle et puis en Angleterre en 2001, suivi en 2002 par un programme de mise en valeur régional

lors du second « boom muséal » que connaît le pays à presque un siècle d'écart (1880-1980)⁸⁵.

Les musées de plein-air ont plus particulièrement été critiqués en raison du sentiment de nostalgie qui prédomine dans la conception du site et de la muséographie⁸⁶. Par ailleurs, ces musées s'apparentent à un parc d'attraction, tout en usant de l'émotion pour faire passer un message aux visiteurs qui entache une compréhension critique des processus historiques présentés (Walsh, 1992). Ces microcosmes muséaux donnant une vision idéalisée du passé dans un environnement artificiel ont influencé les musées communautaires des anciennes colonies britanniques, notamment au Kenya. C'est tout particulièrement le cas des *Bomas of Kenya* (Les Villages du Kenya), la première institution ayant pour vocation de préserver les valeurs culturelles kényanes⁸⁷ qui ouvre ses portes à Nairobi en 1973, ou encore des musées régionaux et communautaires kényans qui présentent des villages traditionnels au sein de leurs jardins, tels les musées régionaux de Kitale (1974) et de Kisumu (1980). Ces musées de plein-air reprennent par mimétisme la structure muséographique (archives, textes explicatifs, vitrines ethnographiques) de musées anglais classiques tel le British Museum, sans se limiter aux expositions d'intérieur : l'usage privilégié de « living history practices⁸⁸ », expression évoquant l'intégration de pratiques théâtrales et artisanales au sein du dispositif muséal, souligne

(« Renaissance in the Regions ») à hauteur de 300 millions de livres sterling par le gouvernement central, qui se donne une décennie pour rénover les musées régionaux anglais.

⁸⁵ Dans les années 1980, on estime que plus de deux nouveaux musées ouvrent chaque semaine. Avec ce second « boom muséal » apparaissent également les premières critiques à l'encontre d'une véritable industrie du patrimoine, où l'histoire est avant tout embellie et exploitée à des fins financières, critiques qui seront présentées dans la sous-section 2.3.

⁸⁶ Christine Garwood est particulièrement critique de cet « effet de nostalgie » : « these types of building or objects still in use have a direct appeal to the personal memory of visitors, which deepens their interest, empathy and emotional attachment to the past. Albeit seductive, this type of presentation can discourage critical engagement with and understanding of historical processes, while selling the idea that we can travel back in time » (Garwood, 2014 : 58).

⁸⁷ Voir à ce sujet l'article de Kahithe Kiiru, 2014, « Bomas of Kenya: local dances put to the test of the national stage », *Mambo!*, Volume 12, n°1.

⁸⁸ Selon Christine Garwood, « The terme living history has become the catch-all name for a range of dramatic interprétative techniques, ranging from craft demonstrations and re-enactments by enthusiasts to costumed interpreters who talk to the visitors as a character » (Garwood, 2014 : 45).

que le plaisir et la satisfaction des visiteurs sont au centre de la visite. Ces effets de « divertissement » (*entertainment*) basés sur l'expérience sensorielle et émotionnelle des visiteurs favorisent une mise en scène, parfois édulcorée et sentimentaliste, de la vie quotidienne, mise en scène dans ces musées régionaux lors de nombreux festivals et activités « traditionnelles » qui ont lieu dans les villages recomposés abrités dans les jardins de ces institutions. Ils témoignent de la mise en place d'une industrie du plaisir, d'une logique touristique et économique, d'une « disneylandisation⁸⁹ » de l'histoire locale qui font l'objet de vives critiques dès les années 1970-1980.

L'influence du modèle des écomusées français en Afrique est avérée. George Henri Rivière, premier directeur de l'ICOM (1948-1965), préconisait dans les années 1970 l'association des communautés africaines aux projets de musées « régionaux » ou « locaux ». C'est le cas du projet de musée de la « négritude⁹⁰ » portée par Léopold Sédar Senghor, premier Président du Sénégal (1960-1980), une idéologie qui vise à la mise en avant de l'ensemble des valeurs de la civilisation du monde noir et leur contribution à l'édification de la civilisation de l'universel. L.-S. Senghor démarche l'UNESCO en 1971 avec le projet d'un musée des Civilisations Nègres, réalisé à partir des collections du musée de Dakar et dont la conception muséologique revient en partie à George Henri Rivière⁹¹ (Gaugue, 1997 : 17-18). L'influence de George Henri Rivière au sein de

⁸⁹ Cette critique d'une « Afrique disneylandisée » ne se limite pas aux murs des musées communautaires. Au Kenya, les villages masaïs « typiques » sont reconstruits pour les besoins du tourisme. La disneylandisation de populations assignées dans un folklore figé à destination des touristes, est universelle : Masaïs, Bushmens, Dogons d'Afrique, Yanomamis, Kayapos et Guaranis d'Amérique du sud, Dayaks de Bornéo, femmes girafes karens en Asie orientale, etc. Sur ces questions en Afrique, voir l'ouvrage de Marc Augé, 1997, *L'impossible Voyage, le tourisme et ses images*, Rivages ; pour un point de vue plus général, Sylvie Brunel, *La Planète disneylandisée*, 2006, éditions Sciences Humaines.

⁹⁰ L'idée de « négritude » a été promue par Aimé Césaire, qui la définit comme « la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noir, de notre histoire et de notre culture ». Voir à ce sujet : Aimé Césaire, 1936, *Liberté 3*, p. 269-270.

⁹¹ L'ambitieux projet présenté par George-Henri Rivière en 1975 devait traiter de l'environnement et l'écologie, l'économie, l'évolution de l'humanité, l'histoire de l'Afrique, les cultures traditionnelles et les religions. Le musée aurait également été entouré d'un parc qui aurait accueilli un centre artisanal et des reconstitutions d'habitats africains. Le projet ne voit pas le jour, mais est remplacé par une multitude d'expositions temporaires dans les années 1960-1970 hébergées par le Musée dynamique, qui ouvre ses portes à Dakar en 1966.

l'ICOM et de l'UNESCO souligne que le modèle des écomusées français a inspiré les musées ethnographiques qui se sont par la suite développés sur le continent africain. Bien souvent désignés comme des « musées communautaires » qui présentent les modes de vie des populations locales, leur artisanat et leur ancrage sur un territoire donné, les musées ethnographiques africains sont cependant moins thématiques que les écomusées français. Il est rare de trouver un musée communautaire africain dédié à une pratique spécifique, comme un musée du costume par exemple. Ces institutions sont davantage pensées selon une muséographie thématique centrée sur la mise en valeur du patrimoine d'une communauté en particulier.

Comme nous l'avons vu, les formes prises par les musées ethnographiques sont diverses et ont connu une évolution de l'« ailleurs » (expositions universelles, musées coloniaux) vers le « proche » (musées des traditions et des arts populaires, l'écomusée), du « général » (le musée d'État) vers le « particulier » (le musée communautaire). Sa définition appartient à plusieurs entités, bien souvent nationales pour ce qui est des musées des sciences, d'art ou ethnographiques, parfois plus locales dans le cas des écomusées, et de plus en plus internationale, une perspective qui fera l'objet d'une réflexion critique tout au long de ce travail. Cependant, ce retour historique sur les origines du musée et les nombreux exemples mobilisés nous permettent déjà de distinguer les fonctions à la fois politique, économique et sociale attribuées aux différents types de musées ethnographiques évoqués. Deux types de musées ethnographiques essentiels à notre étude se dessinent : (1) les musées nationaux (ou musée d'État), à vocation universelle et souvent comparatiste, qui rassemblent des artefacts, des objets et des œuvres d'art provenant de plusieurs groupes ; (2) les musées communautaires, dont les expositions témoignent de l'histoire ou de certains aspects de la vie sociale d'un groupe auquel appartiennent les conservateurs. Ces deux types de musées, à la fois proches dans leurs choix d'exposition thématiques, produisent pourtant des représentations différenciées de la réalité sociale. Ces musées ethnographiques restent en effet avant tout des « musées de soi » et « pour soi » qui participent de la perception d'une culture à laquelle les visiteurs se sentent appartenir ou non, et d'une histoire à laquelle ils s'identifient ou au contraire, au sein de laquelle ils se sentent marginalisés.

2.2 Typologie indicative des musées communautaires africains

Cette recherche se propose d'étudier la multiplication de musées communautaires en Afrique de l'Est, un espace où ce phénomène a été peu documenté contrairement à l'Afrique de l'Ouest ou l'Afrique du Sud⁹². En Afrique de l'Ouest, nous pensons plus particulièrement aux travaux sur les « banques culturelles » initiées au Mali (1997) puis au Togo et au Bénin, véritable réseau de musées communautaires ayant pour objectif de mettre un terme au trafic illicite d'objets d'art africain florissant dans les années 1980. Les conservateurs de ces musées proposent aux détenteurs de ces objets de les mettre « en dépôt » au sein du musée ethnographique, en échange de l'obtention d'un micro-crédit à faible taux d'intérêt⁹³. Depuis leur mise en place, les banques culturelles ouest-africaines sont présentées comme des « écomusées solidaires » qui fonctionnent sans heurts⁹⁴. Pourtant, les travaux de Ciraj Rassool et Sandra Prosalendis, ainsi que ceux de Webber Ngoro et Gilbert Pwiti soulignent au contraire que la multiplication des musées communautaires mis en place sous la houlette de l'État provoque une « aliénation » des communautés sud-africaines concernées, déconnectées de la conception comme de la gestion de ces nouveaux musées⁹⁵.

En Afrique de l'Est, certains de ces musées communautaires sont liées à des initiatives de paix et de réconciliation, comme c'est le cas par exemple en Ouganda, dans la région de Rwenzori, tels le Bukangama Community Museum, l'Obudingiya Bwa

⁹² Voir à ce sujet les travaux de Ciraj Rassool & Sandra Prosalendis (eds), *Recalling Community in Cape Town*, 2001, et C. D. Ardouin & E. Arinze (eds), 1995, *Museums and Community in West Africa*, Washington DC.

⁹³ On retrouve là encore l'influence d'Alpha Omar Konaré dans la mise à l'agenda des musées communautaires, au sein de l'UNESCO mais aussi en Afrique de l'Ouest où ils se développent dès les années 1980, alors que les premiers musées communautaires apparaissent au Kenya et en Éthiopie dans les années 1990-2000. Voir à ce sujet : Alpha Omar Konaré, 1985, « Ecomuseums for the Sahel : A programme », *Museum* 148/67 (4), p. 23-26.

⁹⁴ Voir à ce sujet : Aldiouma Baba Mory Yattara, 2007, « Les Banques culturelles du Mali : une expérience porteuse d'espoir », *Africultures*, 2007/1, n°70, p. 174-179 ; C. D. Ardouin & E. Arinze (eds), 1995, *Museums and Communities in West Africa*, Washington DC.

⁹⁵ Webber Ngoro et Gilbert Pwiti, 2005, « Heritage Management in southern Africa : local, national and international discourse », in G. Corsane (ed.), *Heritage, Museums and Galleries*, Londres ; Ciraj Rassool & Sandra Prosalendis (eds), 2001, *Recalling Community in Cape Town*, Cape Town.

Baamba Museum et le Koogere Foundation Museum à l'ouest de l'Ouganda. Ces musées ont pour objectif de mettre fin aux conflits qui opposent différents groupes ethniques de la région. Leurs muséographies ethnographiques sont centrées sur les pratiques traditionnelles de paix, de justice et de réconciliation qui lient ces trois groupes⁹⁶. Des musées de chefferies se développent également sur ce modèle dans l'ancien royaume du Buganda en Ouganda et au Cameroun. Les musées communautaires de la mémoire du génocide fleurissent aussi au Rwanda. Ces mémoriaux rwandais donnent à voir les revers de la politique mémorielle entamée par le gouvernement d'union nationale avec la mise en place en octobre 1995 de la Commission pour le mémorial du génocide et des massacres au Rwanda⁹⁷. Alors que le pays ne connaissait auparavant aucun monument à l'exception d'un mausolée en l'honneur de Dominique Mbonyumutwa (héros de la « révolution sociale » de 1959), les années 1990-2000 voient fleurir des musées hybrides qui prennent la forme de cimetières, de mémoriaux, de musées, d'ossuaires, de statues et de parcs à thème dans l'ensemble du pays (Dumas & Korman, 2011).

Dans le cas du Kenya, c'est principalement la mémoire des combattants Mau-Mau qui est présente au sein du Musée National de Nairobi depuis les années 1970, comme dans le musée régional associé à cet événement historique, le Kapenguria Museum⁹⁸. Pour autant, aucun musée régional n'est concrètement dédié à la mémoire d'autres groupes ayant souffert de la colonisation, présentant essentiellement des muséographies ethnographiques dépourvues d'explications historiques. C'est le cas par exemple du Musée de Narok, exclusivement dédié à la culture Maasai, alors que leurs terres ont fait l'objet de nombreux traités bilatéraux en leur défaveur lors de la colonisation (Coombes, Hughes & Munene, 2014). Des Community Peace Museums (CPM) ainsi que des Cultural Centers (CC) voient le jour un peu partout dans le pays à partir d'initiatives privées, dotés pour la plupart de galeries ethnographiques constituées au fil de l'eau et

⁹⁶ A ce sujet, voir la thèse en cours de Nelson Abiti Adebo, *Post Conflict Memorial preservation for reconciliation and the promotion of peace: The Case of the Pabbo Internal People's Displaced Camp Memorial*, Makerere University, Ouganda.

⁹⁷ Hélène Dumas & Rémi Korman, « Espaces de la mémoire du génocide des Tutsis au Rwanda. Mémoriaux et lieux de mémoire », *Afrique contemporaine* 2/2011 (n° 238), p. 11-27.

⁹⁸ Pour rappel, les combattants Mau-Mau qui participent à la marche vers l'indépendance du Kenya dans les années 1950 agissent au nom du peuple Kikuyu. Nous détaillerons le rôle ambigu de ce mouvement insurrectionnel dans la partie III de notre travail, plus particulièrement dans les sous-sections 1.1 et 1.2 de la section 1 du chapitre 5.

bien souvent politisées. Les CPM sont un produit de la décennie 1990 : ils sont le résultat à la fois du développement de multiples ONG investies dans les secteurs de la préservation de l'environnement, des droits de l'homme et de la réconciliation, un terme à entendre également comme la restauration du dialogue intercommunautaire après les différents affrontements inter-ethniques que connaît le Kenya dans les années 1980-1990. Ces institutions auraient donc plusieurs spécificités : tout d'abord, elles visent un public local, plus particulièrement les écoles avoisinantes, et non les touristes internationaux ; ensuite, elles ont pour vocation de développer et transmettre la culture traditionnelle (bien souvent désignée sous les termes d'« intangible heritage ») des communautés qui les portent. La mission de ces musées est ainsi de préserver le patrimoine et l'histoire locale et en même temps resserrer les liens entre générations, notamment par la tenue de nombreux « workshop » réunissant jeunes, anciens ou des groupes de femmes, c'est-à-dire des ateliers collectifs qui prennent la forme de discussions, un format fréquemment utilisé au Kenya. La confédération gérant ces musées, fondée en 1998 sous le nom de Community Peace Museums Program (CPMP) avant de devenir la Community Peace Museums Foundation (CPMF), était initialement en charge de 22 projets de CPM, dont seulement 10 sont toujours en activité aujourd'hui (Hughes, 2014 : 8-9).

Des associations ou des ONG financées par des groupes religieux américains de type évangélistes et pentecôtistes sont également souvent impliquées dans ce type de musée. Pour ne prendre qu'un exemple, je me suis rendue, sur les conseils de la conservatrice du musée de Meru, au Thiiri Cultural Center, un centre culturel visant à promouvoir le développement de la communauté Meru par la culture et la musique autour du slogan « where good things happen ». Ce centre m'avait été indiqué par la conservatrice du musée régional de Meru lors de mon terrain exploratoire de 2012 car on y trouve une sorte de mini-musée ethnographique, en plus de ses chambres d'hôtel, sa piscine et son aire de jeu pour enfants. Ce musée, composé d'objets également visibles au musée régional de Meru, me semblait particulièrement intéressant parce qu'il était au centre d'ateliers où l'équipe locale du centre expliquait les usages concrets de ces objets aux jeunes générations du village. Comme l'indique sa brochure, « the Thiiri Center is dedicated to creating a space for the community to rediscover and learn more about their culture and the

indigenous knowledge and skills that can bridge the past, present and future and provide new opportunities to empower individual, group, and community [...] and uplift each person in the community with a spirit of belonging, fellowship, love and faith⁹⁹». Il s'est avéré que ces ateliers n'étaient pas au cœur des activités proposé par ce centre : il s'agissait avant tout d'une initiative religieuse sous couvert d'un projet culturel. Le centre culturel a été ouvert par l'évêque Lawi Imathiu appartenant à l'Église méthodiste et aujourd'hui géré par une religieuse américaine, Sœur Marilyn. Cette dernière loue principalement ces salles à des touristes de passage quand elle ne les utilise pas pour « prier pour la communauté » (*community prayers*), terme qui n'est jamais désigné clairement et se réfère plutôt à une communauté de croyants¹⁰⁰. Nous avons choisi de laisser ce type de musées de côté car, s'ils pourraient constituer des objets passionnants d'une recherche ciblée sur les initiatives religieuses qui entourent la préservation du patrimoine culturel, ils font déjà l'objet d'un programme de recherche mené par Hughes Lotte et Annie Coombes sur les usages du patrimoine au Kenya dans une perspective de réconciliation nationale¹⁰¹. Dans ce contexte, le musée-mausolée de Koitalel constitue une étude de cas doublement intéressante, en ce qu'il s'agit du premier musée communautaire financé par l'État qui ne soit pas un Community Peace Museum, et qui ne soit pas affilié à une organisation religieuse kényane ou étrangère.

Les musées communautaires de ce type n'existent pas du tout en Éthiopie, où les actions des organisations internationales ou des ONG restent très largement sous le contrôle du gouvernement depuis la loi de 2008, qui contrôle sévèrement les projets de développement étrangers en Éthiopie. Une équipe d'archéologues espagnols tente en vain depuis le début des années 2000 d'établir un musée

⁹⁹ Citation tirée de la brochure officielle du Thirii Center, également disponible en ligne sur le site : <http://www.thiiri.co.ke/thiiri2015/>

¹⁰⁰ Notes de terrain, Meru, mars 2012.

¹⁰¹ Ces deux chercheuses montrent cependant que certains de ces « musées de la paix » restent marqués par des tensions politiques, comme c'est le cas du *Lari Community Peace Museum*, que nous avons choisi de présenter dans la section sous-section 2.2 du chapitre 6 en ce qu'il apporte un éclairage sur les enjeux politiques qui entourent la mémorialisation du mouvement Mau-Mau.

communautaire à Asosa, la capitale du Benishangul-Gumuz, l'État-région du nord-ouest de l'Éthiopie¹⁰². Malgré le soutien des autorités locales depuis 2005, le projet de musée n'est pas accepté par les autorités fédérales pour des raisons politiques. Il vise en effet à retracer l'histoire des populations nilo-sahariennes de la région maintenues en esclavage par le Sheikh Khoyele al-Hassan, qui détenait le pouvoir dans la région au milieu du XIXe siècle jusqu'à son annexion à l'Empire éthiopien en 1897 (Gonzalez-Ruibal & Martinez, 2006). Dans un contexte national où l'esclavage interne reste un tabou, ce projet de musée dérange et, par conséquent, ne reçoit pas l'aval des autorités patrimoniales éthiopiennes. Par ailleurs le développement des musées communautaires reste problématique pour le gouvernement de l'EPRDF en ce qu'ils rappellent la « théorie des nationalités » instaurée par le précédent régime militaro-marxiste du Derg (1974-1991). Le musée ethnographique ouvert à Karat-Konso en décembre 2009 est ainsi le premier musée communautaire officiel de l'Éthiopie fédérale qui ne soit pas à ce jour un musée ethnographique privé¹⁰³.

Nous ne nous attardons pas sur cette présentation des différents types de musées communautaires africains et plus particulièrement est-africains. En effet, notre propos, dans ce travail, n'est pas de mener un inventaire exhaustif des musées existants, voire d'en faire une typologie, mais d'éclairer, à partir de cas d'études choisis et approfondis, les usages stratégiques du patrimoine qui se donnent à voir lors de la mise en place des musées communautaires. Ces cas feront l'objet d'une analyse détaillée dans les deux parties qui concernent le Kenya et l'Éthiopie. Dans un dernier temps, il nous faut replacer ces musées dans un contexte plus large, en dressant un état des lieux plus général de l'internationalisation des musées

¹⁰² Alfredo Gonzalez-Ruibal & Victor M. Fernandez-Gonzalez-Ruibal & Martinez, 2006, « Exhibiting cultures of contact: a museum for Benishangul-Gumuz (Ethiopia) », *Archaeology, Ethics, and Globalization*, Stanford Archaeology Center, Université de Stanford, Février 18-19, p. 1-30.

¹⁰³ Le Harar Museum, un musée communautaire privé dédié à la culture Harari, existe dans la ville d'Harar, au nord-est du pays, depuis les années 1990 (Tarsitani, 2009). Nous reviendrons en détail sur les différents musées éthiopiens, qui sont cependant bien moins nombreux qu'au Kenya, dans la IIe partie, chapitre 3, section 2.

communautaires à l'« ère du tout patrimonial » sous l'impulsion de l'UNESCO et de l'ICOM.

2.3 L'ère du « tout patrimonial » : vers un « nouvel âge » des musées ?

Le terme de patrimoine, qui appartient tout d'abord au vocabulaire ecclésiastique en référence à un héritage transmis, bâti ou mobilier, est dorénavant utilisé pour désigner un ensemble d'objets ayant une importance pour la collectivité. En France, ce basculement s'opère avec la déclaration du 2 novembre 1789 de l'Assemblée constituante française, qui transforme les biens du clergé en « biens nationaux ». Comme le rappelle justement Marie-Anne Guérin, « la notion de patrimoine au sens culturel est apparue avec la Révolution française (Deloche, 1989 ; Bercé, 2000 ; Poulot, 1997; Sire, 1996), mais surtout avec l'idée de nation, le patrimoine jouant un rôle majeur dans la construction des identités nationales aux XIXe-XXe siècles » (Guérin, 2008 : 231 ; Thiesse, 1999 ; Anderson, 1992 ; Hobsbawm, 2001). Dominique Poulot s'est attaché à décrire les moments clés de la construction de la notion d'un « patrimoine commun » en France¹⁰⁴ (Poulot, 1997, 1998, 2001). Selon lui, l'émergence de l'idée d'un patrimoine national s'effectue en trois temps : tout d'abord, la Révolution et les débordements de cette dernière (ce que Poulot nomme le « vandalisme ») a amené une réflexion sur la nationalisation des biens et par conséquent, sur la création de musées. Dans un deuxième temps, cette « logique patrimoniale » (Davallon, 2006 :131) s'affirme au XIXe siècle avec l'apparition des premiers monuments historiques impulsée par François Guizot, Ministre de l'Instruction publique à l'origine d'une Inspection générale des monuments historiques, se transforme peu à peu en une logique institutionnelle et une administration étatique systématique du patrimoine. C'est ainsi que le musée devient petit à petit une institution encadrée par des lois et que le statut juridique

¹⁰⁴ L'approche proposée par Françoise Bercé est légèrement différente : selon elle, « c'est [la] conversion de la valeur d'usage des monuments en une valeur éducative susceptible de justifier leur conservation qui fonde la notion de monument historique, et non l'émergence de la notion de patrimoine » (Bercé, 2000 : 17).

des objets, auparavant « biens privés », évolue vers des « biens publics », c'est-à-dire en patrimoine national (Vallat, 2008).

La définition du patrimoine repose désormais sur une logique internationale, et les normes du patrimoine se sont progressivement globalisées. Dès les années 1970, l'institutionnalisation des musées s'internationalise avec la ratification de la convention de l'UNESCO pour la protection du patrimoine mondial en 1972, signée par 191 États-parties à ce jour (dont 58 États africains), qui sont ainsi « encouragés à intégrer la protection du patrimoine culturel et naturel dans les programmes de planification régionaux, à mettre en place du personnel et des services sur leurs sites, à entreprendre des études scientifiques et techniques sur la conservation et à prendre des mesures pour conférer à ce patrimoine une fonction dans la vie quotidienne des citoyens¹⁰⁵ ». L'ICOM, créé en 1946 par des professionnels des musées, vise à « incarner la communauté muséale mondiale¹⁰⁶ » en fixant les normes de la préservation, la conservation et la transmission des biens culturels. ONG dédiée à la cohésion des musées à l'international, elle met en pratique les programmes et prérogatives énoncées par l'UNESCO tout en jouant un rôle consultatif auprès du Conseil économique et social des Nations Unies. De fait, l'ICOM participe activement à l'internationalisation des pratiques muséales tout en tendant à les harmoniser selon la théorie des « 5 C » proposée par l'UNESCO. En 2007, le Comité du patrimoine mondial a en effet accepté la proposition émise par la Nouvelle Zélande de favoriser le rôle des communautés dans la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial et un cinquième « C » pour « communautés » a été rajouté aux 4 objectifs stratégiques adoptés par le comité en 2002, parmi lesquels figuraient déjà « crédibilité », « conservation », « développement des capacités » et « communication¹⁰⁷ ». Le musée ethnographique est alors doté de nouvelles fonctions définies par l'ICOM, définition bien souvent considérée par les

105 Citation issue du site officiel de l'Unesco : <http://whc.unesco.org/fr/convention/>

106 Citation issue du site officiel de l'ICOM : <http://icom.museum/lorganisation/licom-en-bref/L/2/>

107 *Le « cinquième C » pour communautés*, décision du comité 31 com13B. Lien internet : <http://whc.unesco.org/fr/decisions/5197/>

professionnels des musées et certains courants académiques, comme la définition de référence des musées à l'international¹⁰⁸. Cette définition harmonisée, mais également plus large, du musée dans les statuts de l'ICOM témoigne de la diversité des rôles que doit jouer, selon les normes internationales, cette « institution permanente, à but non lucratif, au service de la société et de son développement, ouverte au public, qui acquiert, conserve, étudie, communique et expose, à des fins de recherches, d'éducation ou d'agrément, des témoins matériels de l'activité humaine et de l'environnement¹⁰⁹ ». L'apparition des musées communautaires en Afrique est à mettre en perspective avec les nouvelles catégories patrimoniales et définitions muséales qui caractérisent l'ère du « tout patrimonial ».

Cette approche internationale du patrimoine, renforcée depuis les années 1980 par la prééminence d'institutions comme l'UNESCO et l'ICOM dans la définition et la préservation du patrimoine mondial, a en effet amené certains auteurs à définir la fin du XXe siècle et le début du XXIe siècle comme l'ère du « tout patrimonial » (Choay, 2009) ou de l'« inflation patrimoniale » (Vallat, 2008). Françoise Choay situe en effet une rupture dans les années 1960 : c'est à cette époque selon elle que « la culture du monument décrit par Riegl s'est transformé en industrie patrimoniale associée à une politique culturelle « œcuménique » et mondialisée conduite par les organismes internationaux » (Choay, 1992, citée par Rautenberg, 2008 : 9). Ce sont ensuite les sciences sociales qui se sont intéressées à cette question dans les années 1990, provoquant également l'inflation et le succès de la notion de patrimoine : « ce beau et très ancien mot était, à l'origine, lié aux structures familiales, économiques et juridiques d'une société stable, enracinée dans l'espace et dans le temps. Requalifié par divers adjectifs (générique, naturel, historique...) qui en ont fait un « concept nomade » ; il poursuit aujourd'hui une carrière autre et retentissante » (Choay, 1992 : 9 ; Choay, 2009 ; Rautenberg, 2008). Jean-Michel Tobelem résume cette inflation patrimoniale en ces termes : « la croissance des musées dans le monde – inattendue si l'on se réfère aux analyses des

¹⁰⁸ L'ICOM, dans la rubrique définition du musée, explicite par ailleurs que « cette définition fait référence dans la communauté internationale ». Lien internet : <http://icom.museum/la-vision/definition-du-musee/L/2/>

¹⁰⁹ Site internet de l'ICOM, *ibid.*

années 1960 qui annonçaient leur déclin, voire leur mort – est un phénomène majeur de notre temps. On a pu souligner à cet égard qu’il est difficile d’imaginer une activité humaine qui n’ait pas donné lieu à un ou plusieurs musées : le jouet, le pruneau, la mine, le chapeau, le cheval, les lunettes, la batellerie, la musique, la prison, la magie, le préservatif, le vin, l’école, la chaussure, le temps, sans oublier les sapeurs-pompier... Il semble donc établi aujourd’hui qu’aucun aspect du monde contemporain n’échappe aux musées : il existe un musée de l’Ancienne culture sexuelle de la Chine à Shanghai, un Musée National de l’Histoire des funérailles à Houston, un musée de l’Asperge à Schlunkendorf en Allemagne et même un musée international des Toilettes à New Dehli... » (Tobelem, 2010 : 13). Anne Gombault évoque quant à elle un « boom muséal » depuis les 30 dernières années : selon elle, l’importante augmentation du nombre de musées constatée entre 1960 et 1990 aux États-Unis, (de 2000 musées à 5000), en Allemagne (de 1000 à 4000), en France et en Grande Bretagne (de 1000 à plus de 2000) s’explique par la capacité d’adaptation de l’institution muséale, qui a su se diversifier en investissant de nouveaux secteurs et en se spécialisant de plus en plus, se multipliant sous une forme plus locale (Gombault, 2003 : 190).

Jean-Michel Tobelem s’est également intéressé à cette transformation profonde de l’institution muséale à l’ère du « tout patrimonial » : dans son ouvrage *Le Nouvel âge des musées* (2010), il montre que le fonctionnement des musées, longtemps considérés comme des institutions non-lucratives, est également influencé par des logiques de communication, la commercialisation de la culture, la globalisation et la financiarisation de l’économie. Ces logiques multisectorielles et transnationales ont profondément modifié la façon de travailler et de penser le musée des professionnels des musées et de la culture depuis les années 1980, désormais aux prises avec les réductions budgétaires qui touchent le service public, le mécénat et leur insertion sur le marché¹¹⁰. Les raisons structurelles de ce changement trouvent

¹¹⁰ Néanmoins, Anne Gombault rappelle que la logique internationale a des impacts qui varient en fonction du contexte historique et politique propre à chaque pays : dans le cas français par exemple, de la Monarchie à la République, l’État est toujours fortement intervenu dans le domaine culturel, ce qui fait que la plupart des musées français sont des institutions publiques et bénéficient de subventions structurelles (Gombault, 2003).

leurs origines dans la globalisation de l'économie culturelle qui aurait permis l'émergence de nouvelles structures muséales. C'est à ce phénomène qu'il fait référence quand il évoque un « nouvel âge des musées », qui correspondrait à la période actuelle « où un ensemble de publics et différents groupes expriment des attentes et des besoins, voire des exigences, à l'égard des musées, eux-mêmes pleinement intégrés dans le corps social (du point de vue culturel, pédagogique, touristique et économique) » (Tobelem, 2010 : 16). Ce « temps des actionnaires » consiste en la dernière étape des changements survenus dans l'industrie muséale depuis le « temps des propriétaires » d'avant les années 1950, au cours duquel les musées ne rendaient compte qu'à leurs tutelles publiques (Tobelem, 2010 : 15-16). Des travaux entamés dès les années 1990 montrent également que l'introduction d'activités commerciales, le recul des subventions étatiques et la recherche accrue de potentielles sources d'autofinancement conduisent à une diversification et une complexification des missions des musées, de leurs objectifs, de leur public, de leur production et par conséquent, à une modification de leur identité (Bayart & Benghozi, 1993).

Ce nouvel âge du musée, qui viendrait se substituer aux « âges » précédents, nous amène à une nécessaire réflexion sur le musée comme « entreprise culturelle » (Tobelem, 2010 : 20). Cette expression, utilisée par de nombreux professionnels des musées, doit pourtant être maniée avec précaution. Elle peut en effet s'avérer « trompeuse » car, si les musées doivent faire face à une logique entrepreneuriale, il n'en reste pas moins que les musées à volonté purement lucrative sont extrêmement rares et que la grande majorité des musées peine à atteindre un équilibre budgétaire sur leurs fonds propres (Tobelem, 2010 : 18). La « nouvelle gestion publique » inspirée par les principes du *New Public Management* a contribué à instaurer de nouveaux objectifs aux musées – à savoir l'accroissement de leur autonomie de gestion, la mise en place de la concurrence pour l'allocation de ressources ou encore la mise en place de procédures d'audit et d'évaluation des performances –, ce qui a conduit « à l'élaboration progressive d'un nouveau modèle [de musée] hybride » (Tobelem, 2010 : 22 ; Pettigrew, 1997). Nous choisirons donc de nous aligner sur les travaux de Jean-Michel Tobelem et de Claire Ballé pour affirmer que le musée n'est « ni une entreprise ni une entreprise culturelle, c'est une organisation d'un type particulier, dont il convient de définir la spécificité » (Tobelem, 2010 : 19 ; Ballé,

2003, 2010). Si Jean-Michel Tobelem a développé le concept d' « organisation culturelle de marché » (Tobelem, 2010 : 23) qui, en raison de son exposition à des mécanismes de l'offre et la demande, pousse les professionnels à mettre en place des stratégies visant à répondre aux objectifs de prise en compte des attentes du public selon une efficacité managériale, nous nous limiterons dans ce travail à évoquer l'institution muséale comme une organisation sociale relevant du champ culturel¹¹¹. Dans cette perspective, nous nous alignons sur la méthode et les outils développés par Michel Crozier dans sa préface à l'ouvrage *Organizations* édité par James March et Herbert Simon en 1958, qui considèrent « les organisations en tant qu'institutions sociales¹¹² » (March & Simon, 1979 : 94).

Dans ce travail, « institution muséale » est donc pensé comme synonyme d'« organisation muséale », selon l'analyse stratégique des organisations proposée par Michel Crozier. Cette terminologie sera en effet utile à l'analyse puisque nous nous intéressons plus particulièrement aux logiques d'acteurs qui traversent et définissent les musées communautaires africains. En effet, nous avons souligné que s'ils fonctionnent comme une organisation sociale répondant à des critères bureaucratiques (Weber, 1995 : 89), les musées communautaires que nous étudions sont à la fois traversés par des logiques internationales impulsées par l'UNESCO et l'ICOM et conditionnés par des stratégies propres à ces organisations (Crozier, 1963, 1970, 1977). Cependant, les musées communautaires sont également le produit d'« entrepreneurs de patrimoine » qui ont la capacité de réunir des ressources et de les utiliser pour répondre à leurs objectifs individuels. C'est dans l'objectif de resituer les musées communautaires africains au cœur de ces stratégies d'acteurs qui s'insèrent dans des dynamiques globalisées que nous nous

111 Pierre Bourdieu comprend le monde social comme divisé en ce qu'il nomme des « champs ». Il lui semble, en effet, que la différenciation des activités sociales a conduit à la constitution de sous-espaces sociaux, comme le champ artistique ou encore le champ politique, spécialisés dans l'accomplissement d'une activité sociale donnée (Bourdieu, 1993). Bien que Bourdieu conçoive ces champs comme dotés d'une autonomie relative les uns par rapport aux autres, la vision que nous adoptons ici est plus souple et sera détaillée dans la suite de notre étude, notamment dans les sections 2 et 3 du chapitre 4.

112 Pour plus de précisions concernant l'interrelation des concepts d'institution et d'organisation, voir l'article de Salvador Juan, « Le combat de l'*Organisation* et de l'*Institution* », *SociologieS*, Théories et recherches, en ligne. Lien : <http://sociologies.revues.org/582>

sommes attachée à mettre en perspective leur multiplication sur le continent africain à partir des années 1990.

Section 3 : Éléments de réflexion théoriques sur le « pouvoir » du musée

Cependant, étudier le musée comme une « organisation » et rendre compte du poids de l'impulsion patrimoniale internationale comme des gouvernances managériales sur ces institutions locales ne suffisent pas à rendre compte de la complexité du fonctionnement du musée. Il faut ainsi évoquer son fonctionnement « intérieur » comme son fonctionnement « en dehors », c'est-à-dire son inscription dans son environnement politique et social. Dans un premier temps, il est essentiel d'appréhender le musée en tant qu'il est un lieu et un dispositif de collection, conservation, valorisation et exposition d'items matériels. Nous mettrons plus particulièrement l'accent sur les étapes de la collecte et de l'exposition. Ces deux étapes permettent de penser le musée comme un « médiateur » entre le lointain et le proche, le passé et le présent. Lointain et proche parce que les objets sont collectés ailleurs pour être accessibles au visiteur à l'instant de la visite, passé et présent parce que nombre d'objets sont des items historiques que le visiteur d'aujourd'hui observe, scrute, touche parfois. D'un point de vue méthodologique, le musée communautaire apparaît donc comme le lieu de l'élaboration d'un discours sur le « lointain » et sur le « passé » qui vise les visiteurs à travers les objets exposés. Explorer les modalités et les enjeux de la muséographie est donc au cœur d'une démarche attachée à saisir le musée comme espace discursif mais aussi comme espace ou dispositif de pouvoir. Quels objets sont collectés et exposés ? Comment le sont-ils, par qui et pour qui ? Comment se construit et fonctionne la transmission du message au sein du dispositif muséal mis en place ? Quels sont les effets visés par les concepteurs, intentionnels ou moins intentionnels, et quels sont les effets réels, sachant que le déchiffrement du sens par les visiteurs ne suit pas toujours le sens projeté ? Cette section a pour objectif de faire dialoguer des approches de la muséologie critique avec certains concepts clés en usage dans la science politique, telle la notion de « dispositif de pouvoir » élaborée par Michel Foucault.

Le musée est un dispositif discursif : à la fois « média » et « médiateur » (Davallon, 2006), la muséographie est avant tout un « discours » à part entière, bien souvent ancré dans une stratégie politique (**sous-section 3.1**). Outre le fait d'être animée de telles « stratégies discursives », pour reprendre les termes de Jean Davallon, la muséographie est également traversée par des mécanismes de pouvoir qui se basent sur la diffusion d'un discours dominant et sur l'émotion ressentie par les visiteurs. Évoqués respectivement par Michel Foucault au sujet d'institutions comme la prison ou les asiles et par Constance Classen au sujet des institutions muséales, ces mécanismes contribuent à l'élaboration d'un discours unique, d'une vérité essentialiste sur les sociétés et les pratiques qu'ils présentent. C'est tout particulièrement le cas du Musée National, qui s'affirme comme un véritable « dispositif de pouvoir » (**sous-section 3.2**). Cependant, le musée communautaire vient remettre en perspective ces deux approches, en ce qu'il est avant tout pensé selon un modèle contestataire, comme le lieu d'un « contre-discours » remettant en cause le récit national et un moyen pour des groupes sociaux de contourner l'État afin de se donner à voir selon leurs propres prérogatives (**sous-section 3.3**).

3.1 La muséographie comme « discours »

Avec l'institution de musées d'État, la « trouvaille » a laissé la place à l'objet patrimonial. Comme le rappelle l'historien Krzysztof Pomian, le fait d'« amasser des objets pour les exposer au regard », dans une démarche intentionnelle, constitue tout à la fois la naissance de l'objet patrimonial – l'objet perdant son utilité pratique (valeur d'usage et d'échange) pour acquérir une valeur patrimoniale conçue comme soudainement intrinsèque à l'objet – et le point de départ d'un processus de patrimonialisation (Pomian, 1987 : 16). La constitution d'une collection muséale ne peut se faire sans la transformation d'un objet « utile » en un objet patrimonial ; elle est le fruit d'un processus qui extrait l'objet de ses modalités d'usage et de circulation habituelles. La collection s'établit en deux temps : tout d'abord, par le choix d'un thème autour duquel construire une exposition, puis par le choix des objets qui vont être exposés parmi l'ensemble des objets collectés, certains objets ethnographiques particuliers étant sélectionnés au détriment d'autres. Une grande partie des objets faisant partie d'une collection vont en effet rester « invisibles », à

l'abri du regard, dans les réserves du musée. Les autres, ceux qui seront « visibles » seront le résultat d'une sélection minutieuse¹¹³. Ces objets dits « sémiophores », chez Pomian, en ce qu'ils sont porteurs de signification mais dépourvus de leur fonctionnalité pratique, restent pourtant profondément liés à l'« invisible » car ils « représentent le lointain, le caché, l'absent », c'est-à-dire les individus qui les ont façonnés et le contexte au sein duquel ils avaient un usage bien précis, usage qui leur a été retiré par le principe même de la collecte et de la mise en exposition (Pomian, 1987 : 42-43). En cherchant à comprendre la constitution de collections comme un fait anthropologique, Kryztof Pomian prend l'exemple des offrandes¹¹⁴ réservées à l'usage des divinités. Une fois exposées dans un musée, ces offrandes ne constituent plus des « intermédiaires entre l'ici-bas et l'au-delà » mais des intermédiaires entre le spectateur et l'« inconnu » : « les offrandes peuvent donc être à l'intérieur du monde profane lui-même des objets qui représentent le lointain, le caché, l'absent. Autrement dit, elles sont des intermédiaires entre le spectateur qui les regarde et l'invisible d'où elles viennent » (Pomian, 1987 : 32). Le rapprochement opéré par l'exposition entre des objets ethnographiques disparates mais regroupés selon « une homologie de fonctions » impose que la collection, au cœur du dispositif muséal, fasse l'objet d'une réflexivité critique (Pomian, 1987 : 30). Ainsi, la distinction que Pomian effectue entre le « visible » et l'« invisible » souligne que la muséographie est au cœur même de la constitution de représentations chez les visiteurs.

Cette interaction entre l'« extérieur » – la perception – et l'« intérieur » – les représentations – peut être comprise par une étude détaillée des modalités de la réception du message par le public. La nouvelle muséologie critique a notamment souligné que ce message est l'objet d'interprétations différenciées. Par ailleurs, de nouveaux outils venus de la psychologie sociale et des sciences cognitives

¹¹³ Pomian insiste sur le rapport entre le « visible » et « l'invisible » qui caractérise « tout ensemble d'objets maintenus hors du circuit d'activités économiques dans un lieu clos aménagé à cet effet et exposés au regard » (Pomian, 1987 : 32).

¹¹⁴ Le terme d'offrande est défini par Pomian comme « l'objet qui avait été donné au dieu et reçu par lui suivant les rites, [...] qui participe à la majesté ou l'inviolabilité d'un lieu » (Pomian, 1987 : 32).

s'attachent à retranscrire l'expérience individuelle de la visite par un ensemble de techniques novatrices. C'est le travail entrepris par Christine Ludl qui, dans sa thèse de doctorat sur les représentations de la migration, s'attache à prouver que les individus ne constituent pas les acteurs passifs d'une logique qui voudrait que les représentations ne soient que la « copie ou un reflet » du monde : « nos représentations du monde sont, à travers un processus de construction active, préstructurées par notre esprit » (Ludl, 2008 : 244). Pour appuyer cet argument, l'auteure se fonde sur l'approche défendue par les théoriciens de la *Gestaltpsychologie* et le philosophe Ernst Cassirer, qui ont montré que les objets que nous percevons s'intègrent dans des « systèmes auto-organisant » dont nous faisons également partie (Ludl, 2008 : 264). Ces systèmes auto-organisant nous permettent de penser la constitution mutuelle du réel par nos représentations et notre imaginaire, « les représentations se rapportant au réel « comme il est », les imaginaires au futur, à ce qu'on souhaite, à un idéal, au subjonctif et au possible » (Ludl, 2008 : 314). Les représentations suscitées par la collection fonctionnent ainsi comme une toile de fond au regard de laquelle chaque individu évalue sa situation présente, et à partir de laquelle l'individu est en mesure de développer des alternatives à cette situation. La notion de représentation est cependant plus complexe, en ce qu'elle désigne ici trois phénomènes distincts : les représentations que les concepteurs des musées souhaitent projeter des objets exposés ; l'image que les visiteurs se forgent de ce qui est ainsi « représenté » ; les représentations sociales partagées sur la base desquelles vont se développer à la fois des projets de musées et les représentations que les visiteurs vont s'en faire. Ainsi, dans le cas du musée ethnographique où les objets exposés stimulent, créent, modifient ou tout du moins alimentent les représentations et les imaginaires des visiteurs, il semble que la muséographie soit au centre d'un « cercle perpétuel de construction mutuelle du réel » (Ludl, 2008 : 316), et qu'en conséquence, le musée constitue l'un des « systèmes auto-organisant » de la réalité sociale (Ludl, 2008 : 264).

L'approche communicationnelle du patrimoine développée par Jean Davallon consiste également à appréhender la muséographie comme un discours en elle-même. Le musée est alors un « média » qui diffuse un « message muséal »

(Davallon, 1999, 2006). Jean Davallon identifie l'institutionnalisation d'un patrimoine commun comme un « moment clé » dans la construction d'un discours muséal général, à l'attention de l'ensemble des citoyens : « tantôt il part d'un sentiment social partagé d'un attachement à une mémoire, des modes de vie, des relations et des objets ; tantôt d'une raison savante ou scientifique qui impose une conservation (le cas extrême est celui des bibliothèques ou des archives) ; tantôt d'une décision politique ou de la loi qui oblige, tantôt d'un caractère sacré des objets qui en fonde l'impératif » (Davallon, 2006 : 137-138). Là où « le monument sépare, isole, [...] le patrimoine contextualise, relie » (Rautenberg, 2008 : 10). Dès lors, il est essentiel de revenir sur le glissement sémantique¹¹⁵ qui a favorisé l'usage du terme « patrimoine » comme une notion inclusive au sens où elle renvoie à « l'immatériel, le social, le commun » (Rautenberg, 2008 : 9). Cet usage du patrimoine nous invite à évoquer ici la patrimonialisation comme un processus collectif, comme la « mise en commun » d'un ensemble d'objets patrimoniaux qui servent dorénavant à définir « ce que nous sommes ». Le patrimoine est en effet « devenu synonyme de lien social » dans ses développements contemporains (Poulot, 2008 : 19). Le musée est ainsi au cœur de la « mise en patrimoine » et fonctionne comme une matrice de l'identité collective, notion sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant. Dès lors, comment comprendre les modalités de production d'un « imaginaire patrimonial collectif »? Il faut ici évoquer l'« image intérieure » que se fait l'individu d'un patrimoine commun : « comprendre aujourd'hui le patrimoine commence probablement par comprendre le patrimoine qui est dans nos têtes et que nous partageons, c'est-à-dire comprendre la production

¹¹⁵ L'une des conséquences de ce glissement sémantique est également le « flou » qui entoure désormais la notion de patrimoine, qui se décline en fonction des adjectifs auxquels elle est associée. Ce flou se retrouve dans la définition du patrimoine que donne justement Jean-Yves Andrieux : « [...] le patrimoine recouvre à la fois le temporel (le palais de l'Élysée) et le spirituel (le Sacré-Cœur de Montmartre), le réel (le monument aux morts) et l'immatériel (la cérémonie du 11 novembre), le multiple (la langue) et l'unique (le sceptre de Charles V ou la chappelle reliquaire de la Martyre), l'industriel (la fonte Art Nouveau) et l'artistique (la maison de Victor Horta à Bruxelles, 1898), le tout (la grande Guerre) et la partie (Verdun), le genre (le patrimoine naturel) et l'espèce (le paysage), le signe (la cathédrale de Reims, le Panthéon) et le sens (la monarchie, la république) » (Andrieux, 1997 : introduction).

sociale d'un imaginaire patrimonial collectif » (Rautenberg, 2008 : 18), qui n'est pas un acquis mais qui est constamment produit par des jeux de résonance.

La muséographie est l'un de ces jeux de résonance. On pourrait la définir un agencement d'objets dits « sémiophores » et de textes explicatifs visant à expliciter l'usage et l'origine de ces objets. Au-delà de ces explications textuelles, souvent complétées par les explications verbales des guides du musée, qui produisent simultanément du sens, c'est plus particulièrement de la mise en scène des objets et de leur agencement que naît le discours. La muséographie est la mise en forme d'un tel message muséal intelligible. La muséographie opère par le truchement du langage écrit (par exemple, dans le cadre des panneaux explicatifs) et parlé (par exemple, dans le cadre d'une visite guidée, des documentaires projetés dans le musée ou des sons produits par certains dispositifs interactifs) qui vise à persuader, à transmettre un message, à produire une certaine représentation mentale du thème traité par l'exposition. En ce sens, la muséographie s'apparente à un « discours¹¹⁶ » tel qu'il a été étudié par les sciences humaines et sociales à partir des années 1960 : un « fil argumentatif » est perceptible dans la lexicométrie, c'est-à-dire le choix des termes regroupés au sein des textes explicatifs, l'agencement des panneaux dans une exposition et les objets mis en valeur au sein des collections. L'ensemble de ces stratégies muséographiques ont pour but de fixer l'attention du spectateur sur un aspect en particulier du thème de l'exposition et d'orienter son interprétation. Ainsi, l'analyse du discours est ici moins comprise comme une analyse critique de corpus écrits par la lexicométrie ou l'étude statistique des plans d'énonciation que comme l'analyse des usages discursifs concrets du langage des images et des objets au sein du musée afin de faire apparaître les règles de construction du langage muséographique (Bonnafous & Temmar, 2008 ; Fiala, 2008). Chaque muséographie voit en effet le jour dans une situation historique et politique particulière qui met en jeu des rapports de pouvoir. Tout comme les linguistes « examinent ce que l'étude de l'utilisation du langage peut nous apprendre sur le langage lui-même et sur les

¹¹⁶ Nous tenterons également de relier les caractéristiques du discours muséal avec ce que les chercheurs de la tradition foucauldienne appellent le « discours », qui s'apparente plutôt à des corpus d'idées et de pratiques sociales en circulation dans la sous-section suivante qui porte sur le musée comme dispositif de pouvoir.

locuteurs [...], s'intéressent à la structure et à la fonction de fragments de discours ou de textes au-delà de l'unité de la phrase [et] examinent comment la structure des phrases est influencée par leur fonctionnement dans les contextes sociaux dans lesquels elles se déploient » (Mellet, 2016 : 255), nous examinerons dans ce travail la structure même de la muséographie afin d'en comprendre le message politique.

Les auteurs rattachés au courant de la muséologie critique¹¹⁷ se sont plus particulièrement intéressés à l'analyse du discours muséal. Deux types de muséographies illustrent les stratégies de captation et d'orientation de l'interprétation par les visiteurs. Nous reviendrons ici sur la muséologie d'interprétation, qui a donné naissance à deux types de muséographies : la muséographie de l'analogie et de la rupture. Éric Flon et Jean Davallon se sont ainsi attachés à expliciter l'antagonisme entre ces « deux manières d'exposer¹¹⁸ » (Davallon & Flon, 2000 : 70) en revenant sur la définition que donne Freeman Tilden de la muséologie d'interprétation, « une activité éducative qui cherche à révéler les significations des choses et leurs relations (entre elles et nous), en ayant recours à des objets originaux, à une expérience personnelle directe et à des médias illustratifs, plutôt qu'en communiquant simplement des informations factuelles¹¹⁹ » (Tilden, 1974, cité dans Montpetit, 1996).

¹¹⁷ Ce courant théorique vise à transformer la muséologie en une « méta-discipline » qui s'attacherait à étudier l'institution muséale de façon réflexive. Ce courant a notamment mis en évidence que le type de muséographie choisi par un conservateur et son équipe influe sur l'interprétation du contenu de l'exposition par les visiteurs. A ce sujet, voir : Jesus Pedro Lorente et Nicole Moolhuijsen, « La muséologie critique : entre ruptures et réinterprétations », *La Lettre de l'OCIM*, 158 | 2015, 19-24.

¹¹⁸ Le paragraphe qui suit reprend l'analyse proposée par Jean Davallon et Émilie Flon, qui reviennent sur la notion d' « interprétation » à la lueur des travaux de Montpetit et de Tilden afin de mieux comprendre les différents degrés de scientificité des expositions muséographiques (Davallon & Flon, 2000 : 70-73).

¹¹⁹ Le journaliste Freeman Tilden est l'un des premiers à s'être intéressé au concept d' « interprétation » alors qu'il menait dans les années 1950 une étude auprès des animateurs et guides de parcs nationaux américains. Selon lui, « l'interprétation du patrimoine est une activité éducative qui vise à révéler des significations et des relations grâce à l'utilisation d'objets originaux, par l'expérience personnelle, et par les médias illustratifs, plutôt que de simplement de communiquer des informations factuelles ». Il dresse une typologie visant à comprendre la popularité de ces sites auprès des visiteurs qu'il a également interrogé dans son ouvrage paru en 1957, *Interpreting our Heritage*, Chappel Hill, University of North Caroline, Carolina Press, 119 p.

La muséologie d'interprétation a d'abord été développée dans le cadre de la préservation du patrimoine naturel, notamment pour la mise en place de parcs naturels. Elle a également inspiré les « musées de site » ou musées de plein air, dont les conservateurs ont adopté une démarche similaire en mettant en place des « expositions interprétatives » (Montpetit, 1996). De la muséologie d'interprétation sont nées deux types d'expositions : les objets patrimoniaux peuvent être présentés selon une muséographie analogique ou une muséographie de la rupture. La muséographie analogique nous intéresse particulièrement en ce qu'elle est particulièrement pratiquée dans les musées ethnographiques africains. La muséographie analogique expose les objets ethnographiques en cherchant à reproduire un environnement *in situ*, dans une tentative de créer l'illusion d'un tout cohérent auprès des visiteurs. Elle est définie par le muséologue Raymond Montpetit comme « un procédé de mise en exposition qui offre à la vue des visiteurs des objets originaux ou reproduits, en les disposant dans un espace précis, de manière à ce que leur articulation en un tout forme une image, c'est-à-dire fasse référence, par ressemblance, à un certain lieu et état du réel hors du musée, situations que le visiteur est susceptible de reconnaître et qu'il perçoit comme étant à l'origine de ce qu'il voit » (Montpetit, 1996 : 58). Cette muséographie est typique des expositions ethnographiques thématiques que l'on retrouve dans le Musée National d'Addis-Abeba comme dans le Musée National de Nairobi¹²⁰. On retrouve également cette muséographie analogique dans certains musées régionaux et communautaires, comme le musée Konso, construit sous la forme d'un village Konso miniature, la galerie ethnographique étant entourée d'une place publique et de nombreuses cases traditionnelles, et dans le cas du musée-mausolée de Koitalel Samoei, entouré d'un jardin de plantes traditionnelles et d'une reproduction d'une maison familiale Nandi accompagnée de son grenier à grain. On y reviendra lors de l'exposé détaillé de nos études de cas.

La muséographie de la rupture, au contraire, laisse plus de liberté au visiteur dans la façon dont il aborde le discours muséal. Mise en pratique par Jacques Hainard au musée d'ethnographie de Neuchâtel par exemple, la muséographie de la rupture repose sur l'idée de permettre une libre interrogation et interprétation chez le visiteur selon un principe

¹²⁰ A ce sujet, voir la section 1 du chapitre 6 dédiée à une analyse critique de la muséographie ethnographique du Musée National de Nairobi, ainsi que la section 2 du chapitre 3 sur la muséographie thématique du Musée National d'Addis-Abeba.

d'une mise en dialogue polysémique des objets exposés. Néanmoins, ces expositions, qui demandent un effort d'interprétation et d'imagination de la part du visiteur, ont souvent été présentées comme les héritières d'une conception élitiste du musée. Dans cette perspective, la muséographie analogique pourrait être également critiquée par le fait qu'elle induit une réflexion précise chez les visiteurs en naturalisant et essentialisant des « scènes de vies vraisemblables » où le « visiteur est susceptible d'identifier globalement la scène qu'ils incarnent et de prendre pour acquis qu'une certaine situation de référence, extérieure au musée, est de quelque façon à l'origine de l'ensemble muséographique qu'il contemple » (Montpetit, 1996 : 58). En ce sens, la muséologie d'interprétation, qu'elle fonctionne par ruptures ou par analogies, souligne bien que l'exposition muséale est avant tout le lieu d'un discours orienté, à destination d'un public ciblé.

C'est sur l'existence d'un scénario prédéfini que s'appuie la « mise en scène » des objets et des propos. Ainsi, pour reprendre les termes de l'historien de l'art Donald Preziosi, le musée est « une véritable maison de l'optique, de la vision, qui est en même temps et par conséquence, un lieu d'aveuglement et de mascarade où ce qui est visible est aussi invisible » (Preziosi, 2004 : 76). George-Henri Rivière est le premier, selon Desvallées, à avoir appliqué ce principe du « discours de l'exposition » aux écomusées, une façon de « raconter une histoire » qui permet de rythmer la visite (Desvallées, 1989, 1993). On entend par « mise en scène », plus spécifiquement, la mise en place d'un discours sur des objets exposés, leur mise à distance du monde réel permettant la création d'un scénario qui transforme l'ensemble de la muséographie en un discours qui varie selon la technique muséologie adoptée. Jean Davallon et Émilie Flon explicitent notamment la tension qui existe en effet entre le discours scientifique et le discours subjectif véhiculés par l'exposition muséographique. Une mise en scène « prépondérante » qui ferait référence aux « expositions spectacles » évoquées précédemment, empiéterait sur la présentation scientifique et neutre qui accompagne les objets exposés : « l'utilisation d'une scénographie autour des objets [...] fortement développée est-elle exclusive d'un contenu scientifique ? ». S'il est évident que les expositions qui mettent en place une mise en scène prépondérante peuvent parfois être associées à des « effets scéniques sans contenu scientifique », les auteurs rappellent cependant que « la mise en scène est aussi l'un des instruments principaux de ce que l'on

appelle « l'interprétation », au sein de laquelle « la mise en scène du contenu de l'exposition est mise au service d'un objectif précis : impliquer les visiteurs dans un discours ouvertement subjectif » (Davallon & Flon, 2000 : 71-72). De fait, nous pouvons penser la muséographie comme une « stratégie communicationnelle » porteuse d'un message dont la scientificité comme la politisation doivent être interprétées suivant une approche ethnographique à même de faire ressortir, à partir de données empiriques, les formes de la mise en scène à laquelle est soumis contenu de l'exposition.

3.2 Le Musée National comme « dispositif de pouvoir »

Au-delà des techniques qui structurent l'exposition muséographie à l'intérieur du musée, le musée est avant tout une « institution sociale » qui a également une vie « en dehors » de l'exposition, une place dans la société et dans des politiques publiques. Ainsi, ce sont également les politiques façonnant le discours muséal qui permettent de penser la mise en exposition comme un instrument politique. Il nous faut distinguer un double niveau de discours, entre un « discours muséal » particulier à chaque exposition, lié à une muséographie donnée, et un « discours muséal » plus général, façonné par des choix politiques. Si, comme nous l'avons démontré précédemment, le musée produit un discours qui s'appuie sur les objets qu'il expose et les énoncés qu'il y associe, il apparaît que la muséographie des musées nationaux est bien souvent au service de la glorification d'une idéologie ou d'un projet politique. Deux approches nous semblent plus particulièrement pertinentes pour comprendre comment le musée peut se transformer en une « vitrine » du pouvoir : l'application du point de vue foucauldien sur le pouvoir du Musée National et l'approche sensorielle de la muséographie développée par Constance Classen, qui analyse la transmission du discours muséal par le biais de la production d'émotions par la muséographie.

Comme l'a démontré Benedict Anderson, le musée est l'un des vecteurs de la constitution d'une « communauté imaginée » nationale, qui ne peut finalement n'être définie que de façon sensible, par la conscience d'un passé commun et le sentiment partagé par des individus cohabitant sur un territoire donné d'appartenir

à une même communauté linguistique, culturelle et politique (Anderson, 1996). Benedict Anderson identifie plus particulièrement trois instruments nourrissant ce sentiment d'appartenance dans un chapitre additionnel de son ouvrage, réédité en 1991 : le recensement, la carte et le musée¹²¹. Le musée y est présenté comme l'un de ces « instruments de codifications engagés dans la création d'un monde social » (Chivallon, 2007 : 146). Le Musée National joue en effet un rôle primordial dans la matérialisation d'une possible interconnaissance des individus et des groupes composant l'ensemble national en exposant la culture, l'histoire, les pratiques des différentes régions d'un même pays, tantôt de façon thématique, tantôt de façon chronologique. Cette approche constructiviste de l'identité nationale a connu un grand succès dans la sphère académique, notamment mobilisée pour l'étude de cas non-européens (Birmanie, Thaïlande, Indonésie) afin d'identifier des points communs à l'ensemble des processus de construction nationale¹²². Dans son ouvrage qui retrace *Une histoire des musées en France*, Dominique Poulot revient sur la naissance du musée républicain au XIXe siècle et plus particulièrement sur le rôle que ce dernier a pu jouer dans la construction de l'imaginaire national républicain. « Le musée a toujours et partout entretenu des liens étroits avec les entreprises de glorification politique ; leur dénonciation est d'ailleurs une banalité de la critique de l'institution, accusée de fournir une vitrine prestigieuse aux pouvoirs » (Poulot, 2008 : 197). Dans un souci analytique (comprendre la façon dont le discours muséal est produit par la muséographie et les politiques muséales) et théorique (l'urgence de s'éloigner d'une vision fonctionnaliste de l'institution muséale pour s'intéresser aux effets de vérité et d'authenticité qu'elle produit), il nous est possible de dépasser la « banalité » de cette critique en proposant une analyse des mécanismes par lesquels le musée se transforme en « vitrine » du pouvoir.

¹²¹ La deuxième édition en anglais porte le même titre que la première avec mention de « revised and enlarged version » (voir Benedict Anderson, *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, et B. Anderson, *Imagined communities – Reflections on the origin and pread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991, édition révisée et augmentée). Pour la référence française : B. Anderson, 1996, *L'imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'angl. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte.

¹²² Voir notamment : B. Anderson, 1998, *The Spectre of Comparisons : Nationalism, Southeast Asia, and the World*, New York, Verso.

Au sein d'une exposition, le regard porté par le visiteur sur la muséographie fonctionne selon un principe d'« allers-retours ». Dans un premier temps, le regard est centré sur les objets présentés par « transparence » dans des armoires sous-verre ou des coffres plastifiés, avant de se transformer en un regard introspectif sur la façon dont le visiteur se situe par rapport à ces objets. Le visiteur cherche en effet à créer du sens à partir de l'exposition qui s'offre à son regard, il hiérarchise les objets et tente de déterminer leur cohérence ensemble. Comme le rappelle le philosophe François Jullien, dans sa réflexion sur le paysage, « nous pensons le paysage comme une partie d'un pays ; c'est le dictionnaire qui porte la définition : "*Partie d'un pays que la nature présente à un observateur*". Il y a un vis-à-vis, un face-à-face, un observateur ; le paysage est un objet visuel. C'est un parti pris sémantique et philosophique¹²³ ». L'objet visuel est constitué par un « parti pris sémantique » (celui du commissaire d'exposition, du conservateur, etc.), le paysage est ce que perçoit (décode) le visiteur en fonction de ses attentes, de son bagage culturel et de ses propres représentations. La muséographie agit de la même manière : c'est le regard introspectif que le visiteur porte sur un objet ethnographique qui lui permet de le replacer dans un ensemble de pratiques plus larges. Ainsi, la muséographie peut être pensée comme un « parti pris sémantique ». C'est en ce sens que l'on peut également parler de « vitrine » car ces scènes de vie exposées ou imaginées, constituent également un arrêt sur image qui fige une « vérité », un effet de vérité sur un objet sans vie, qui n'est pas en action, présenté hors de son contexte. Si cette « mise sous verre » traduit l'idée d'« immobilisme », d'un arrêt sur image, c'est avant tout l'une des techniques d'une « mise en scène » visant à mettre en image la culture et l'identité, créant un discours figé sur l'appartenance collective à une entité donnée. Ainsi, la muséographie fonctionne comme un écran sur lequel est projetée une certaine vision de la société, de l'histoire, de la « culture » qui, sans sous-estimer la capacité et la liberté d'interprétation du visiteur, fige des processus sociaux toujours en mouvement, selon un phénomène de muséification de la complexité de la réalité sociale.

¹²³ François Jullien, 2014, *Vivre de paysage ou L'impensé de la raison*, ed. Gallimard.

On pourrait ainsi définir le Musée National comme un « dispositif de pouvoir » au sens foucauldien du terme. Michel Foucault définit en effet le dispositif comme un ensemble hétérogène constitué d'un réseau de relations de pouvoirs explicites et implicites, qui prennent la forme de discours, de règles, de lois, ou d'aménagements architecturaux. Le dispositif a avant tout une fonction stratégique : il est mis en place afin de répondre à « une urgence » à laquelle il s'ajuste en permanence¹²⁴. Ainsi, le dispositif est le « lieu d'inscription des techniques d'un projet social, agissant par la contrainte et visant le contrôle des corps et des esprits¹²⁵ ». Entendu comme un tel « dispositif », le Musée National est investi par de puissants mécanismes de pouvoir au service d'objectifs projetés : il est construit comme un lieu et un mode d'exposition d'un projet social ou politique, qui prend la forme dans le cas des musées nationaux que nous étudions de l'unité nationale dans la diversité¹²⁶. En ce sens, « le musée complète ce dispositif de gouvernance en fournissant la trame de compréhension de la différence entre ces unités, en dressant les généalogies du Même et de l'Autre » (Chivallon, 2007 : 146). Cependant, chez Michel Foucault, le pouvoir n'est pas appréhendé uniquement dans son versant coercitif, véhiculé par des mécanismes de prohibition et d'interdiction : « ces mécanismes de pouvoir, ces procédés de pouvoir, il faut les considérer comme des techniques, c'est-à-dire comme des procédés qui ont été inventés, perfectionnés, qui se développent sans cesse¹²⁷ ». Par subjectivation, Foucault entend le processus par lequel se produit la constitution d'un sujet et de sa soi-disant subjectivité¹²⁸. La

¹²⁴ Voir à ce sujet la définition donnée par Michel Foucault du dispositif : « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar ?*, Bulletin Périodique du champ freudien, n°10, juillet 1977, p. 62-93.

¹²⁵ Beuscart J-S. & Peerbaye A., 2006, « Histoires de dispositifs », *Terrains et travaux*, n° 1, p. 3-15

¹²⁶ Voir à ce sujet les sections correspondantes : sous-section 2.1 du chapitre 3 sur la mise en scène du fédéralisme ethnique au sein du Musée National, et la section 1 du chapitre 6 pour le Musée National de Nairobi sur l'exposition de l'unité dans la diversité après les rénovations de la fin des années 2000.

¹²⁷ Michel Foucault, 1973, *La Vérité et les formes juridiques*, Conférence à L'université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 Mai 1973, in *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Paris, Quarto-Gallimard, 2001, p. 1406-1514

¹²⁸ Les travaux de Foucault proposent une définition progressive de la notion de « subjectivation » dans *L'histoire de la folie* (« pratiques divisantes »), dans *Les mots et les choses* (« modes d'investigation ») ou dans *L'histoire de la sexualité* (« expériences subjectives ») (Vihalem,

subjectivation du sujet est complémentaire des objectivations par lesquelles l'individu se présente à la fois comme objet d'un savoir et d'un pouvoir, selon la tripartition savoir/pouvoir/soi qui structure la pensée foucauldienne. Comme toutes techniques de pouvoir, les techniques muséologiques participent à une subjectivation qui se produit durant la visite, subjectivation qui invite le visiteur à se situer par rapport aux objets exposés. Ce processus de subjectivation interagit avec l'objectivation de la position occupé par ce visiteur vis-à-vis du monde, de l'art ou de la civilisation ainsi présentée. Dans l'approche du musée comme lieu où s'entremêlent savoir et pouvoir, inspirée des travaux de Michel Foucault, le musée est pensé comme un instrument de discipline, d'ordre et d'obéissance¹²⁹. Dans la même perspective, Michel Foucault souligne comment l'école républicaine, au sein de laquelle l'éducation fonctionne comme un mécanisme de pouvoir au service d'un projet politique, est investie d'un ensemble de techniques « qui ne visent pas les individus en tant qu'individus, mais qui visent au contraire la population. En d'autres termes, le XVIIIe siècle a découvert cette chose capitale : que le pouvoir ne s'exerce pas simplement sur les sujets ; ce qui était la thèse fondamentale de la monarchie, selon laquelle il y a le souverain et les sujets. On découvre que ce sur quoi le pouvoir s'exerce, c'est la population¹³⁰ » (Foucault, 1973 : 1465). Appliquée à la naissance du musée d'État, cette réflexion souligne que la transformation de collections privées en expositions publiques a permis la mise en place d'un discours politique à l'intention des « citoyens contribuables » dans leur ensemble, et non seulement à l'intention d'individus compris dans leur singularité de sujets d'expériences (Pomian, 1987 : 9). Cette transformation est à l'origine même d'une muséographie nationale qui a pour vocation d'influencer la constitution de représentations collectives de la nation par le biais d'un ensemble de techniques muséales. La

2009). Les philosophes Alain Badiou et Jacques Rancière ont proposé une redéfinition de la subjectivation, afin de l'aborder comme un processus permettant de penser la catégorie de « sujet » de façon positive en mettant en évidence son potentiel subversif.

¹²⁹ T. Bennet, *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, London, Routledge, 1995 ; voir aussi, pour une même approche foucauldienne, E. Hooper-Greenhill 1992, *Museums and the Shaping of Knowledge*, London, Routledge.

¹³⁰ Michel Foucault, 1981, « As malhas do poder » (« Les mailles du pouvoir » ; 1ere partie ; trad. P. W. Prado Jr. ; conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976), *Barbárie*, n° 4, Dits Ecrits Tome IV, Texte n°315, p. 23-27.

comparaison établie par Tony Bennett entre le musée et la prison comme institutions disciplinaires a cependant suscité de vifs débats¹³¹. Si le musée exerce un certain pouvoir sur les individus, qui deviennent « complices », par la visite, du discours exposé, ce dispositif ne peut prétendre à contrôler les « procédés muets » par lesquels les individus se réapproprient, voire déplacent, le sens initialement voulu (De Certeau, 1980).

Le Musée National se fait pourtant, bien souvent, la voix de l'État : nombreux sont les musées qui ont été créés sur des initiatives présidentielles, ou qui évoluent dans le temps en fonction des gouvernements. Ainsi, « François Mitterrand et Jacques Chirac ont créé ces musées de leur vivant [...] afin d'accueillir des cadeaux protocolaires, comme des présents spontanés de particuliers : leurs collections sont donc marquées par la mise en image du pouvoir, essentiellement à travers les effigies des présidents » (Poulot, 2008 : 198). Le Panthéon, ce « temple républicain » des grands hommes de la nation, ou encore le Musée National de la Légion d'honneur et des ordres de chevalerie créé en 1925 à l'initiative du général Dubail, alors Grand Chancelier de la Légion d'honneur, sont avant tout des musées dédiés à la gloire de la nation française. Certains musées sont par ailleurs entièrement réservés à des personnages politiques, dont la muséographie est avant tout un prétexte pour mettre en avant des idéaux politiques partisans. Il faut pourtant nuancer le succès de ce type de musées dédiés à la gloire présidentielle : les visiteurs du récent musée du Président Chirac (2000) en Corrèze ne dépassent pas les quelques milliers par an (Poulot, 2008 : 198). Ainsi, le Musée National comme dispositif ou ensemble de mécanismes de pouvoir est finalement l'un des moyens mis en œuvre pour imposer à la population une façon de penser la nation¹³². Quel que soit le principe muséographique utilisé, ce dernier produit une réflexion plus ou moins poussée chez les visiteurs, qui

¹³¹ R. Mason 2004, « Review of Witcomb, Andrea, *Re-Imagining the Museum: Beyond the Mausoleum*, H-Museum, H-Net Reviews.

¹³² Cette section, en raison de sa dimension théorique, ne nous permet pas de travailler empiriquement les jeux d'échelles qui permettraient de comprendre comment le Musée National peut « agir » sans même qu'on ait à le visiter, au sens de Benedict Anderson. Nous nous attacherons cependant à mettre en évidence cette articulation entre discours politique national et l'expérience de visite comme discours politique particulier à la lumière de nos études de cas, notamment en proposant des visites critiques et en étudiant la perception des différents musées étudiés dans les parties II et III de ce travail.

tendent à concevoir les objets exposés en corrélation les uns avec les autres, afin d'identifier le « message » porté par la muséographie. C'est cette mise en corrélation des objets s'effectue sur l'arrière-plan des représentations et des savoirs déjà acquis par les visiteurs, et c'est sur la base de cette interaction que se constitue l'interprétation par les visiteurs de ce qui leur est « donné » à voir. Mais l'interprétation produite n'est pas que le fruit d'une intelligibilité ou d'une réflexivité d'ordre analytique, comme le laisse entendre une approche strictement intellectualiste ou rationalisante de l'expérience muséale. Le musée est aussi une expérience émotionnelle qui provoque admiration, émoi, nostalgie, familiarité, surprise, parfois l'énervement¹³³. L'approche sensorielle des musées proposée par Constance Classen (Classen, 2007), par l'accent qu'elle place sur le rôle des affects dans le déchiffrement du message muséal, nous semble donc apporter une perspective novatrice sur le « pouvoir du musée ».

Pour Constance Classen, chaque musée peut être défini par l'« expérience sensorielle » qu'il provoque. Tout comme Kryztof Pomian, Constance Classen montre que le passage du domaine public au domaine privé a profondément modifié les fonctions assignées aux musées. A l'époque des cabinets de curiosité ou des collections privées, les galeries exotiques ou les expositions d'art constituaient avant tout des espaces décoratifs et informatifs au service d'une mise en scène de la richesse des propriétaires d'un lieu prestigieux, notamment lorsque ces galeries étaient exposées dans des palais, observées par des visiteurs qui, dans l'attente d'une entrevue, badinaient et s'y promenaient oisivement. Constance Classen note qu'au-delà de la sensation de rareté et l'admiration que pouvaient susciter les objets exposés, ils provoquaient inévitablement chez ces visiteurs un sentiment de frustration, d'envie, de jalousie¹³⁴. Au contraire, au sein du musée d'État, la sacralisation du patrimoine commun, qui appartient à l'ensemble des

¹³³ L'un des critiques que l'on pourrait formuler à l'approche de Constance Classen est que le terme d'émotion, dans ce contexte, paraît très vague, et nécessiterait d'être explicité en fonction du type d'émotion éveillé par différentes muséographies. En outre, la durabilité des effets de ce qu'on appelle « émotion », notamment en ce qui concerne les représentations et les attitudes politiques, fait débat aujourd'hui dans les sciences humaines et sociales. Voir par exemple à ce sujet : Jacques Cosnier, 2006, *Emotions et sentiments*, (version actualisée de Psychologie des émotions et sentiments, Retz, 1994), Conférences Université Saint-Joseph, Beyrouth.

¹³⁴ Constance Classen nuance cette sacralisation en revenant sur le fait que la possibilité de toucher les objets conservés dans les cabinets de curiosité était également un moyen d'acquérir du prestige social, puisque l'on conférait à la plupart des objets conservés dans les cabinets de curiosités des pouvoirs magiques ou religieux.

visiteurs et plus largement à l'humanité tout entière, fait que l'objet est immobilisé. Protégé, intouchable, sa sacralisation provoque paradoxalement chez le visiteur la sensation d'une rencontre intime (Classen, 2007 : 896-897). Selon l'auteure, les musées nationaux fonctionnent ainsi comme des institutions sécularistes, qui déposent les objets qu'elle expose de leur pouvoir symbolique (Classen, 2007 : 903), mais pour mieux les reposséder, les transformer, détournant ainsi leur pouvoir symbolique. Ce pouvoir symbolique n'a pas pour autant disparu : si les objets en ont été déposés, il semble avoir été tout entier transmis à la muséographie elle-même, ou plus particulièrement, à l'État par le biais des intermédiaires de cette mise en propriété collective que constituent les experts, les muséographes, les scientifiques qui la produisent.

Dans le cas de l'approche sensorielle des musées, tout rapporter à l'émotion s'avère réductionniste. Il y a dans la visite du musée une quête de connaissance qui n'est pas exclusivement d'ordre affectif. Cette approche ne permet pas de saisir l'imbrication qui existe au sein des stratégies muséales visant, dans certains cas, à susciter l'émotion (comme le Musée de la Résistance et de la Déportation en France, ou le Musée de l'Apartheid à Johannesburg), dans d'autres à susciter des saisies intellectuelles (le musée des Arts et Métiers à Paris, le musée des Sciences et Techniques à Milan par exemple). En outre, l'émotion peut être à charge positive ou négative, le même objet exposé peut susciter l'une ou l'autre selon les visiteurs, leurs motivations et leurs histoires personnelles. Par ailleurs, les motivations comme les réactions de visiteurs ne sont pas seulement d'ordre émotionnel, et certaines visites ne suscitent ni l'intérêt ni l'émotion de nombre de visiteurs. Une limite substantielle des approches de Foucault réside dans le fait que ses analyses sont ancrées dans une perspective d'atomisation sociale, liée à une domination totale de l'individu, sous-estimant souvent la capacité de raisonnement et de réaction des sujets dans l'intériorisation de ces normes du pouvoir. Or, tout n'est pas soumission : dans le cas des musées communautaires notamment, il s'agit moins de l'État que des individus particuliers qui participent à la constitution de la muséographie, l'arrangent, la font évoluer de façon collégiale. Il nous faut ainsi revenir sur le fonctionnement du musée communautaire, qui a été pensé comme une institution apte à créer un récit contestant le discours réifiant et nationaliste des musées d'État. Nous nous proposons ainsi de centrer notre analyse sur le pouvoir attribué à la muséographie communautaire de susciter un sentiment d'appartenance à un groupe donné, en donnant

vie à une « communauté imaginée » au sens de Benedict Anderson.

3.3 Le musée communautaire comme contestation du récit officiel

La réification qui s'opère dans les musées nationaux (ou muséification) tient au fait que les objets exposés se voient dépourvus de leur fonction utilitaire et se dotent par la suite d'un sens nouveau imposé par la muséographie. C'est ce phénomène que désigne Pomian lorsqu'il évoque ces « objets qui ne font que s'offrir aux regards alors que dans leur vie antérieure ils avaient un usage déterminé : les pièces de musée ou de collection n'en n'ont plus [...]. Comment peut-on caractériser d'une manière générale et sans céder aux tentations de l'inventaire cet univers [cf. le musée] composé d'éléments si nombreux et si hétéroclites. Qu'ont-ils en commun les uns avec les autres ? [...] les ustensiles, les outils et les costumes recueillis dans une collection ou un musée d'ethnographie ne participent pas aux travaux et aux jours des populations paysannes ou urbaines. Et il en est ainsi de chaque chose qui échoue dans ce monde étrange d'où l'utilité semble bannie à jamais » (Pomian, 1987 : 16). La muséification qui touche des objets de patrimoine désignés comme dignes d'être conservés et exposés rejoint le constat formulé par Benedict Anderson au sujet de l'« imagination muséifiante » (Anderson, 1991 : 181) suscitée par les muséographies nationales, pour ne pas dire nationalistes¹³⁵.

Les musées communautaires ont été pensés comme un moyen d'échapper à ce phénomène de muséification des objets et des collections ethnographiques. L'écomusée en fait partie, comme déjà évoqué plus haut. Georges Henri Rivière a proposé l'écomusée comme une réponse aux musées français qui ne se faisaient que la « voix » de l'État. C'est une même position qui préside aux expositions ethnographiques (notamment dédiées aux civilisations précolombiennes) qu'il contribua à mettre en place au musée de l'Homme dans les années 1930 et qui diffèrent des expositions exotiques du musée permanent des Colonies. La fonction utilitaire de certains objets est rappelée par l'utilisation qui en est faite, c'est-à-dire par la « démonstration » de leur usage en public dans les écomusées

¹³⁵ Sur la production du nationalisme par les musées, voir également F. Kaplan, *Museums and the Making of 'Ourselves': The Role of Objects in National Identity*, London, Leicester University Press, 1994.

comme les musées communautaires. Ainsi, dans le musée-mausolée kényan de Koitalel Samoei, les tenues vestimentaires Nandi sont portées par le conservateur du musée lors des visites par exemple, tandis que le musée Konso éthiopien a consacré un espace aux pratiques agricoles et artisanales Konso. La notion de « communauté imaginée » telle qu'elle a été définie par Benedict Anderson (voir supra) ne s'applique pas qu'à l'échelle de la nation : elle peut également s'appliquer à des groupes de plus petite envergure (les femmes en politique) ou de constitution virtuelle (la communauté des internautes). Dans la même perspective, l'idée de « communauté imaginée » peut être repensée dans un monde désormais globalisé. Ainsi, Arjun Appadurai s'est attaché à décrire des « ethnoscapas », soulignant que l'identité comme la culture sont des notions qui fluctuent au gré de la mondialisation croissante des échanges culturels (Appadurai, 1996). Malgré son succès, le « flou » qui entoure la notion de communauté imaginée a fait l'objet de nombreuses critiques et de tentatives de clarification scientifique¹³⁶. Si la carte et le recensement de la population permettent de construire l'idée de groupe comme entité discrète par la clôture de l'espace (représentée, sur la carte, par les frontières) et la délimitation du nombre d'individus (dont les chiffres – type pourcentages, densités, etc. – peuvent aussi faire l'objet de représentations cartographiques), le musée communautaire joue un rôle ambivalent dans la construction identitaire à l'échelle nationale pour la raison qu'il se voit assigné la difficile mission de représenter une culture particulière.

Au-delà du Musée National tel qu'il a été théorisé par Benedict Anderson, quel est le rôle joué par le musée dans la construction d'une communauté locale ? Benedict Anderson a mis en évidence le rôle joué dans la construction d'un sentiment d'appartenance à une communauté imaginée par ce qu'il appelle des « médias » (dans

¹³⁶ Au-delà de la critique générale de ces travaux proposée par Christine Chivallon (2007), voir également : Thomas Haymes, « What is Nationalism Really ? Understanding the Limitations of Rigid Theories in Dealing with the Problems of Nationalism and Ethnonationalism », *Nations and Nationalism*, vol. 3, no 4, 1997, p. 541-557 ; Alexander J. Motyl, « Imagined Communities, Rational Choosers, Invented Ethnies », *Comparative Politics*, janvier 2002, p. 233-250 ; Anthony D. Smith, « The Nation : Invented, Imagined, Reconstructed ? », *Millennium : Journal of International Studies*, vol. 20, no 3, 1991, p. 353-368 ; Andrew Thompson et Ralph Fevre, « The National Question : Sociological Reflections on Nation and Nationalism », *Nations and Nationalism*, vol. 7, no 3, p. 297-315.

tous les sens du terme) qui suscitent la prise de conscience d'appartenance à un ensemble commun. C'est quand les lecteurs d'un même journal réalisent que d'autres individus, au même moment, lisent également ce journal qu'ils commencent à se penser comme appartenant à un même groupe social¹³⁷. Les musées provoquent des effets similaires : c'est quand les visiteurs visitent un musée qui leur est dédié qu'ils pensent leur appartenance à une même communauté. Ainsi, le sentiment d'appartenance communautaire se nourrit du « média » qu'est le musée. En ce sens, ce n'est pas seulement les pouvoirs politiques qui s'emparent des musées nationaux pour susciter un sentiment d'appartenance à une communauté nationale imaginée : les musées communautaires jouent un rôle similaire à l'échelle de la communauté, constituant par ailleurs un « média » pour des communautés parfois invisibilisées ou sous-représentées dans les muséographies nationales.

Pour appréhender la représentation des communautés infranationales au sein du musée (Chanet, 1996 ; Thiesse, 1999), il semble pertinent de recourir à la notion de « mémoires minorées¹³⁸ » développée par Christine Chivallon. Selon cet auteure spécialiste des mémoires de l'esclavage aux Antilles françaises, les mémoires collectives pourraient se décliner selon le degré d'invisibilité ou de visibilité qui leur est accordé par les gouvernements ou des acteurs internationaux, mais également par les acteurs sociaux qui évoluent autour de ces mémoires, soit en s'y opposant, soit en se présentant comme leur porte-paroles. Certaines mémoires sont dominantes, visibles, majorées car elles sont fortement représentées, tandis que d'autres, les mémoires « minorées », restent à la marge donc peu visibles. La démarche microsociologique dans laquelle nous nous inscrivons, couplée par une

¹³⁷ Aujourd'hui, il faudrait également s'interroger sur la possibilité de transposer ce raisonnement aux nouveaux moyens de communication et d'information, comme internet et les réseaux sociaux notamment, dans la diversité des langues et des codes culturels qui y sont utilisés, et s'interroger sur le type de sentiment d'appartenance qu'ils suscitent.

¹³⁸ Il convient de tenir compte du fait que le travail de Christine Chivallon porte sur un type de musée très particulier, à savoir sur des musées de l'esclavage établis dans un territoire façonné par l'esclavage, et où la mémoire de l'esclavage est encore pesante. Ainsi, le terme de « mémoire minorée » a été forgé dans un contexte particulier, les « mémoires minorées » étant, dans le cadre antillais, bien souvent des mémoires de l'esclavage qui restent des « mémoires non autorisées » (Chivallon, 2011 : 155). Nous le reprenons ici pour désigner des mémoires de groupes qui se pensent en marge du récit national.

approche « par le bas », implique un « détour par les situations locales [afin] d'envisager la possibilité offerte par la revendication mémorielle pour faire advenir au visible l'existence de groupes minoritaires » (Chivallon, 2007 : 70). Les musées communautaires montés par des groupes qui sont les porteurs de « mémoires vives », de « contre-mémoires », de « mémoires insurrectionnelles », de « mémoires non-autorisées¹³⁹ » ou de « mémoires minorées » (Chivallon, 2011), autant de mémoires que d'autres appellent aussi des « mémoires fragmentées » (Dosse, 2001 ; Lavabre, 2001) sont conçus pour remettre en question l'unité identitaire qui a été construite par le gommage des différences pour rendre possible la construction du récit national. Cette idée de « mémoires minorées » se retrouve aujourd'hui dans la littérature académique éthiopianiste sur les communautés éthiopiennes du Sud du pays : on parle de « peripheral people », de « marginalized » ou « excluded minorities of Ethiopia » (Freeman & Pankhurst, 2001 ; 2003). Les conquêtes de l'Empereur Ménélik II au Sud de l'Éthiopie ont eu de fortes répercussions sur la perception de l'État central dans ces régions, aujourd'hui le bastion d'une opposition qui dénonce une forme de « colonisation interne » et revendique parfois le droit des communautés à disposer de leur propre territoire, comme c'est le cas pour les Konso (Pankhurst & Piguet, 2009). Ainsi, l'histoire de ces populations et l'histoire impériale éthiopienne sont inévitablement liées et mobilisées dans les revendications contemporaines de ces communautés (Freeman & Pankhurst, 2003). Dès lors, il est intéressant de comprendre la mémoire minorée comme une « catégorie de discours », une catégorie discursive « efficace en termes de logiques d'action¹⁴⁰ ».

Mobilisé « sous la forme d'appels à des mémoires dites détournées, bafouées, méprisées, écrasées, ou encore effacées, le passé est convoqué à des fins

¹³⁹ Ce terme est emprunté une critique faite aux historiens par Benoit De L'Estoile, qui auraient tendance à « contenir la prolifération des mémoires « non autorisées » (Chivallon, 2007 : 155). Kevin Yelvington (2008 : 236) reproche quant à lui à Pierre Nora de se positionner comme « justicier » dont la mission aurait été de « rendre à la France ses milieux de mémoire éclipsées par l'histoire » (Chivallon, 2007 : 155).

¹⁴⁰ Sur ces questions, le texte d'Achille Mbembé et « les écritures africaines de soi » (cette « identité blessée ») souligne particulièrement bien comment les représentations africaines de soi se forgent dans une double dialectique, celle de l'autochtonie et du cosmopolitisme (Mbembé, 2000).

de reconnaissance sociale souvent couplées à des tentatives de légitimation politique » (Fouéré, 2010 : 11). Ces « mémoires minorées » peuvent rester sous silence, mais elles peuvent aussi être saisies et portées par un ou des acteurs sociaux qui vont influencer sur leur expression publique et, si un projet muséal leur est associé, sur leur mise en forme muséale. Lorsqu'un tel processus de saisie des mémoires prend forme – qui en est en même temps une construction –, il importe d'analyser les expressions mémorielles au prisme du ou des groupes d'intérêt qui s'en revendiquent et agissent pour la mise en place de ces musées. Cette façon d'aborder la mémoire de groupes qui se considèrent comme marginalisés ou exclus du récit officiels et qui tendent à créer la « mise en intrigue » de leur mémoire et de leur identité sera discutée de façon critique, dans la lignée des travaux d'Ivan Karp : « for communities, the struggle over identity is vital to their existence: they often feel that they live or die to the degree that they are accorded or denied social space. Because museums are drawn into the process of according or denying identity to communities, they become embroiled in communities' struggles for public recognition » (Karp et al., 1992 : 14-15). L'ambition de ces multiples mémoires portées par des groupes sociaux se pensant comme minoritaires ou opprimés (classe ouvrière, minorités culturelles ou régionales) est tout à la fois d'accéder à une reconnaissance, en vue de laquelle les objectifs et les registres se mélangent, émotions et stratégies nourrissant des revendications de reconnaissance sociale ou symbolique qui ne sont pas nécessairement qu'institutionnelles. Ainsi, tout comme en France « il y avait autrefois une histoire nationale et des mémoires particulières ; il y a aujourd'hui une mémoire nationale mais dont l'unité est faite d'une revendication [...] en permanente démultiplication et recherche de cohésion¹⁴¹ » (Nora, 1992 : 1009).

En conclusion, il importe de déconstruire l'idée selon laquelle le musée communautaire est le simple produit d'une remise en cause du récit national. En réalité, le musée communautaire est au cœur d'une revendication, de la part de ces

¹⁴¹ P. Nora, 1992, *Les lieux de mémoire*, t. III, *Les France*, 3, *De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, p. 1009.

communautés, de leur reconnaissance au sein du récit national (Karp et al. 1992 ; 1996). Au-delà des acteurs qui s'emparent de sa muséographie et des usages qui en sont faits, les musées communautaires que nous nous proposons d'étudier contribuent également à susciter l'identification à un groupe social ou politique. Leur muséographie est en effet marquée par la dénonciation d'une marginalisation ou d'une injustice historique (musée-mausolée de Koitalel Samoei) ou participe de la mise en place d'une mobilisation collective visant à reprendre le contrôle d'un territoire politique (musée Konso). Le musée communautaire est ainsi une institution éminemment sociale et politique, qui participe par un processus d'emboîtement de revendications qui en font le lieu d'une négociation entre différents acteurs et institutions autour de la mise en récit d'une identité. De fait, les musées sont certes des lieux de mise en scène du pouvoir, mais aussi et avant tout des enjeux de pouvoir à part entière. Il faut à présent s'attacher à expliciter la « mise en récit » de cette « communauté imaginée », qui n'est pas totalement détachée des mécanismes de pouvoir précédemment évoqués, afin de remettre en perspective le rôle politique joué par les musées communautaires.

Chapitre 2 : Le musée communautaire, lieu de la mise en récit de la mémoire et de l'identité « pour agir »

Avec ce deuxième chapitre, nous entrons dans le domaine de la mise en œuvre des outils nécessaires à la conduite de cette recherche. L'étude du musée communautaire nécessite une mise en perspective du « chantier conceptuel sur la manière d'aborder les faits mémoriels » (Chivallon, 2007 : 147), mais également ce que l'on pourrait nommer les « faits identitaires ». Ce chapitre a pour ambition de mêler approches théoriques et réalités empiriques afin de comprendre les relations complexes qu'entretient le musée avec les processus d'« identification » et de « mise en mémoire ». Il les aborde plus particulièrement par le biais d'une réflexion sur les usages et mésusages dont les catégories de « mémoire » et d'« identité », bien souvent brandies comme des bannières collectives de vérité et d'authenticité, font l'objet. Ce phénomène d'usages et mésusages s'observe à l'échelle mondiale, ainsi que dans le contexte africain qui constitue la toile de fond de cette recherche. Il y prend des nuances singulières en raison de la trajectoire historique propre au continent africain, que nous exposerons de façon précise. Nous ne pouvons pas faire l'économie d'un bref retour sur les études historiennes de la mémoire et sur les débats qui ont cherché à définir les rapports ambigus qu'entretiennent les deux termes du couple « mémoire » et « histoire » (Nora), l'imbrication de la « mémoire individuelle » et de la « mémoire collective » (Halbwachs, Ricoeur) ou encore, l'interrelation entre « devoir de mémoire » et « (devoir d')oubli » (Lavabre, Gensburger, Todorov) qui sont bien souvent autant de « mots d'ordre idéologique ou de slogans politiques » (Bonnet, 2004 : 8). Cependant, nous nous intéresserons en priorité ici à la constitution de la mémoire collective, c'est-à-dire à la mémoire comme processus et construction, non comme un ensemble de représentations fixées toujours identiques. C'est par le truchement de ses manifestations que nous la saisirons. Ces manifestations se font par les mots, par les écrits, par les objets, par les actes¹⁴². Décrypter les usages et mésusages de la mémoire implique un angle

¹⁴² Ce que Pierre Nora nomme un « milieu de mémoire », concept flottant mais qui permet de penser les expressions et constructions mémorielles dans leur spécificité.

particulier, celui du collectif, de sorte que les revendications mémorielles – couplées à des revendications identitaires – sont appréhendées en tant que « force d’agir » (Hall, 2008).

Section 1 : Cette première section vise à replacer l’Afrique dans les débats théoriques sur la mémoire collective. Nous reviendrons dans un premier temps sur le rôle joué par le musée communautaire dans la constitution d’une mémoire de groupe, en proposant de l’analyser comme l’un des « cadres sociaux » de la mémoire collective au sens de Maurice Halbwachs (**sous-section 1.1**). Nous reviendrons ensuite sur quelques présupposés autour de la mémoire en Afrique, ce qui nous permettra d’interroger la notion de « lieux de mémoire » développée par Pierre Nora mais appliquée au contexte de l’Éthiopie et du Kenya, et de réfléchir sur la pertinence de ce concept pour évoquer les musées africains à l’aune de leur spécificité (**sous-section 1.2**). Ces remarques mettront en évidence que les termes de « mémoire », d’« histoire » et d’« identité » s’effacent au profit de celui de « patrimoine ». Cette catégorie s’affirme comme une « catégorie de pratique » dans le contexte des musées communautaires africains (**sous-section 1.3**).

Section 2 : Dans cette perspective, nous avons choisi d’aborder la mémoire par le biais d’une approche sociologique, qui ne se limite pas à une approche historique et encore moins à une approche cognitive, mais plutôt aux déterminants contextuels des processus mémoriels et à leur « mise en récit ». En effet, les phénomènes mémoriels ne sont jamais très éloignés des phénomènes de construction identitaire, qu’il s’agisse du processus d’assignation identitaire (« l’identification par ») ou du processus d’identification au groupe (« l’identification à »). C’est ce que Paul Ricoeur a nommé l’« identité narrative », c’est à dire « la mise en intrigue » de soi et du groupe par un ensemble de « bulles de mémoire » qui interagissent et se co-construisent pour faire naître une mémoire sociale partagée (**sous-section 2.1**). L’analyse des modalités de cette « écriture de soi » nous permettra de replacer le musée communautaire au centre de l’analyse. C’est en effet la circulation de représentations constituées par des pratiques mémorielles discursives, qui va constituer le groupe : il n’existe pas de communauté au sens propre, préconstituée,

qui serait une « communauté de mémoire ». Le musée communautaire est l'une des mises en récit du groupe, qui est en même temps une matérialisation (le bâtiment, les objets), que les individus produisent et autour duquel ils s'agrègent (ou non), générant ainsi un sentiment d'appartenance (ou d'exclusion), une « communauté affective » au sens de Maurice Halbwachs (**sous-section 2.2**). Cela sera également l'occasion de discuter l'opposition classique entre le Musée National, qui serait le lieu de la mise en récit de la mémoire officielle produite par les autorités publiques, et les musées communautaires, qui seraient le bastion de la constitution de « contre-mémoires », en proposant une lecture du musée communautaire comme un telle « communauté affective » (Halbwachs, 1950) mais également, comme une « communauté de destin » (Bauer, 1907) menée par des « entrepreneurs ». Ainsi, des « contre-mémoires » aux mémoires vives, nous reviendrons sur les musées communautaires comme instruments privilégiés de la mise en récit de « mémoires minorées » afin d'agir sur la réalité sociale (**sous-section 2.3**).

Section 1 : Replacer l'Afrique dans les débats sur la mémoire collective

Nous verrons tout d'abord sur les modalités selon lesquelles le musée communautaire peut être lu comme un « cadre social de la mémoire » au sens de Maurice Halbwachs, en ce qu'il permet de faire exister, dans le présent, un passé mobilisé en vue de mener des projets collectifs futurs (**sous-section 1.1**). Nous reviendrons ensuite sur les liens entre les musées, la mémoire et l'histoire en Afrique, afin de montrer que la mémoire, ici comprise dans son acceptation sociale, est au cœur des dynamiques politiques contemporaines (**sous-section 1.2**). Cette mobilisation de la mémoire nous permettra dans un dernier temps de mettre en évidence le dépassement, dans le contexte africain, du couple mémoire et histoire par le patrimoine (**sous-section 1.3**).

1.1 Le musée communautaire comme « cadre social » de la mémoire collective

Comme le rappelle Marie-Claire Lavabre, la mémoire peut être abordée par les sciences humaines et sociales sous deux angles : « comme objet *théorique*, conceptuel, et comme objet *réel*, social » (Lavabre, 2007 : 140). C'est la mémoire comme objet *réel* qui nous occupe ici. Les travaux de Maurice Halbwachs nous servent de guide pour étudier la mémoire comme phénomène social et plus spécifiquement pour étudier minutieusement les « mécanismes concrets de la mémoire individuelle ou collective » (Lavabre, 1999 : 480). En effet, la notion s'est banalisée et donne lieu à une « inflation des publications des recherches et des réflexions méthodologiques » (Lavabre, 2007 : 139), ce qui n'était pas le cas dans l'entre-deux guerres, à l'époque où écrivait Halbwachs, mais il n'en reste pas moins que les fonctionnements, mécanismes, processus mémoriels sont, dans le détail, peu explorés et donc peu connus. Cette recherche tente de déjouer l'attrait pour le concept et, au contraire, répondre à la question du « comment fonctionne la mémoire » – bref, au travail de la mémoire en train de se faire.

Dans cette perspective, la mémoire collective pourrait être définie comme la « somme des mémoires individuelles qui ne sont pas simplement nourries « d'images accumulées par un individu au cours de son existence – cette « mémoire pure » que théorisait Bergson (1896) – mais se forgeant et se modifiant dans leur rapport « aux cadres sociaux » (c'est-à-dire ces « mécanismes concrets » évoqués par Lavabre, 1999) dans lesquels les faits ont été vécus, et dans lesquels le processus de remémoration prend place (Halbwachs, 1994). Il y donc toujours « compénétration de la mémoire individuelle et de la mémoire collective » (Namer, 1997 : 294). La mémoire collective, ou la mémoire d'un groupe, fonctionne comme « un courant de pensée continue, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui en est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient » (Halbwachs, 1997 : 132). Pour Pierre Nora, il y a « autant de mémoires

que de groupes¹⁴³ » (Nora, 1984 : XIX). Ainsi, comme le rappelle justement Christine Chivallon, nous nous intéresserons plutôt aux « groupes qui produisent ces contenus (mémoriels) et sur la manière dont ils configurent leur mode d'être au travers de ce contenu » (Chivallon, 2007 : 157).

Dès lors, l'histoire devient un vivier dans lequel se projettent et puisent des groupes sociaux lorsqu'ils cherchent à récupérer des « traces » du passé utilisables dans le présent, « utilisables » au sens où ces traces du passé sont soumises à la « dialectique du souvenir et de l'amnésie » évoquée par Pierre Nora. Ces « traces » servent avant tout à « recréer des courants de pensée collective qui prenaient leur élan dans le passé, alors qu'on n'a prise que sur le présent » (Halbwachs, 1997 : 131). Cependant, au-delà de la juste distinction que Maurice Halbwachs établit entre la mémoire historique et la mémoire collective, Enzo Traverso a justement souligné une limite de cette approche, qui amène à penser les mémoires comme étanches les unes aux autres, et à conclure à l'impossibilité « de faire coexister différents régimes de mémoires » (Chivallon, 2007 : 159). Des travaux comme ceux de Constantin Dobrila, qui s'est attaché à étudier le rapport complexe à la mémoire et à l'histoire d'un « groupe » social, celui de l'intelligentsia roumaine, soulignent au contraire la possibilité de l'existence simultanée d'une pluralité de régimes de mémoires. Il démontre ainsi comment différentes visions de l'histoire communiste en Roumanie s'opposent ou s'imbriquent, s'affirmant comme constitutives de groupes sociaux différenciés, mais remettant également en question l'homogénéité de l'intelligentsia elle-même (Dobrila, 2007). Ainsi, la pluralité des mémoires implique autant d'oppositions que d'imbrications, et souligne par-là la profonde hétérogénéité des groupes porteurs de mémoire(s).

Cette hétérogénéité est intrinsèquement liée à la condition d'émergence de ces groupes, ce que Halbwachs a identifié comme les « cadres sociaux de la mémoire », autrement dit, « les conditions sociales de la production et de l'évocation des souvenirs »

¹⁴³ Pierre Nora utilise le terme de « groupe » au sens de « groupe social », ce qui fait de la mémoire un processus fluide, porté par une multitude de groupes sociaux : « La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants [...] en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et les manipulations [...] » (Nora, 1984 : XIX-XX).

(Lavabre, 2007 : 143). En effet, pour mieux comprendre la constitution des « mémoires minorées » par le musée communautaire, la notion de « cadres sociaux de la mémoire » développée par Halbwachs semble tout à fait éclairante. Selon Halbwachs, « toute pensée sociale est une mémoire » : en ce sens, le « présent du passé », dans sa double dimension de *trace* du passé – éventuellement aveugle à elle-même – et d'*évocation* ou de référence élective au passé, la mémoire, comme « tableau des ressemblances entre le passé et le présent », est aussi l'ordinaire des mondes sociaux, des groupes et des individus qui appartiennent ou s'identifient à ces groupes et réalisent, en dernière analyse, ces mémoires qu'on appelle « collectives » ou socialement partagées » (Lavabre, 2007 : 142). Dans cette même démarche, nous mobiliserons l'approche Halwachsienne afin d'interroger les conditions sociales de l'émergence d'une mémoire collective par l'énonciation d'une expérience passée. Dans cette étude, nous nous intéresserons à la mémoire collective en tant que mémoire « ordinaire », « socialement partagée », en partant du prisme du musée qui, selon Véronique Charléty, « sert de cadre social à la mémoire collective au sens où l'entends Maurice Halbwachs » (Charléty, 1996 : 136).

Au-delà de son étymologie, qui fait du musée le lieu de célébration de la mémoire¹⁴⁴, le musée communautaire peut être considéré comme l'un des cadres sociaux de la mémoire collective en ce qu'il est à la fois le lieu d'une « mise en mémoire », mais qu'il est également au centre de commémorations, de célébrations ou d'évènements sociaux (réunions, pratiques de soins, chants, prières, visites de politiciens) qui ont lieu à l'échelle de la communauté. Comme le rappelle justement Sarah Gensburger, Halbwachs a plus particulièrement apporté trois éclairages cruciaux « au crédit de la mémoire collective [...]. Le premier et le plus évident, c'est qu'on ne se souvient pas seul, mais grâce à l'aide des souvenirs des autres. En outre, nos propres souvenirs sont dépendants des récits que l'on a reçus d'autrui. Surtout, nos souvenirs sont enserrés et encadrés par des récits collectifs, lesquels sont renforcés par la ritualisation sociale (commémorations, célébrations publiques des événements qui ont

¹⁴⁴ A l'origine, le musée désigne d'abord un lieu (un site, une colline) où l'on pratique les arts, afin d'honorer les muses. Dans la mythologie grecque, les muses sont les filles de Zeus et de Mnemosine (mémoire), qui enfanta, selon Hésiode, « neuf filles de même souffle ». Les muses, dont le nom correspond à un art (l'histoire, l'astronomie, la danse, la comédie, etc) sont ainsi nommées les « filles de mémoire ».

structuré la vie des groupes – ce qu’Halbwachs nomme précisément « *les cadres sociaux de la mémoire* »). (Gensburger, 2006 : 20). Ainsi, le musée, compris comme un espace de production et de ritualisation d’un récit collectif peut dès lors être considéré comme l’une des conditions d’émergence de la mémoire collective. Partant de ce principe, la muséographie même est une mise en récit du collectif, tandis que la visite guidée consiste en l’un des « récits que l’on a reçus d’autrui » qui encadre les souvenirs des visiteurs. La visite du musée consiste également en un rituel social, de même que l’ensemble des événements associatifs, qu’ils soient de nature commémorative ou non, qui entourent le musée en tant qu’institution. Ainsi, le musée, en ce qu’il est à la fois « récit » et espace social de « commémoration », est l’un des cadres sociaux de la mémoire collective au sens d’Halbwachs.

1.2 Retour sur quelques présupposés : au-delà d’une « Afrique sans histoire »

S’intéresser aux musées et aux dialectiques mémorielles en Afrique, c’est également briser un lieu commun selon lequel l’Afrique n’aurait pas d’histoire, et par là-même, infirmer le constat que « le drame de l’Afrique, c’est que l’homme africain n’est pas assez entré dans l’histoire [...]. Dans cet univers où la nature commande tout, l’homme [africain] échappe à l’angoisse de l’histoire qui tenaille l’homme moderne [...]. Le problème de l’Afrique, ce n’est pas de s’inventer un passé plus ou moins mythique pour s’aider à supporter le présent mais de s’inventer un avenir avec des moyens qui lui sont propres¹⁴⁵». Contrairement aux présupposés portés par le discours que Nicolas Sarkozy, alors Président de la République française, a prononcé à Dakar en 2004, l’Afrique est en proie à des dynamiques mémorielles fortes

¹⁴⁵Allocution de M. Nicolas Sarkozy, président de la République française, prononcée à l’Université de Dakar, Dakar, Sénégal, le 26 juillet 2007. Cette allocution, aussi connue sous le nom de « discours de Dakar » a été écrite par le conseiller Henri Guaino. L’intégralité du discours du président de la République est accessible en intégralité sur le site du Monde Afrique notamment : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar_976786_3212.html

qui accompagnent l'écriture ou les écritures de cette histoire¹⁴⁶. Jean-Pierre Chrétien, dans l'ouvrage collectif qu'il dirige, revient sur le « déni d'histoire » imputé par Nicolas Sarkozy au continent africain, et explique que ces « déclarations du président de la République sur l'Afrique constitue une position officielle de notre temps », soulignant avec force que les raisons profondes de ces arguments sont trop importantes « pour qu'on laisse une rhétorique occulter un débat de fond » (Chrétien, 2008 : 12). L'historien Jean-François Havard revient sur les fondements de cette idée, qu'il attribue à la fois à l'ethnologie classique, mais aussi à l'importance persistante, bien après les décolonisations, de l'historiographie coloniale et à un dernier phénomène, qui a toute son importance : la constitution, par un ensemble d'acteurs africains (scientifiques, élites, entrepreneurs de mémoire, etc.) d'une mémoire collective africaine et/ou nationale, à des fins de légitimation ou de compétition politiques. « L'idée que les Africains pouvaient être les acteurs de leur histoire et de son écriture n'est pas toujours allée de soi. D'abord, parce que, conformément aux préjugés coloniaux, l'ethnologie classique a longtemps considéré les sociétés africaines comme des sociétés « sans histoire », et il a fallu attendre une nouvelle génération de chercheurs, à la suite notamment de Georges Balandier, pour que l'on s'intéresse aux dynamiques internes des sociétés africaines et à leurs mouvements dialectiques avec les dynamiques dites « du dehors ». Par la suite, ce fut la légitimité même de l'écriture de leur histoire qui fut déniée aux Africains, au profit du modèle de l'historiographie coloniale. Or, à partir des années 1950, les nouvelles élites africaines ont compris que la décolonisation politique devait aussi reposer sur une décolonisation des écritures de l'histoire. Certes, en Afrique, ni plus ni moins qu'ailleurs, l'histoire et la mémoire collective ne sont ni le reflet de vérités intangibles ni la manifestation de phénomènes émergents et spontanés, mais bel et bien le résultat de négociations et de rapports de force continus et plus ou moins conflictuels, entre des historiens, des leaders politiques et autres « entrepreneurs de mémoire », en fonction des enjeux complexes du présent. Les violences et conflits identitaires, *ou plus précisément se donnant à lire à travers le prisme identitaire,*

¹⁴⁶ L'article de Mamadou Diouf résume bien ce dynamisme : Mamadou Diouf, 1999, « Des historiens et des histoires, pour quoi faire ? L'historiographie africaine entre l'État et les communautés », *Revue africaine de sociologie*, 3 (2), p. 99-128.

qui ont agité l’Afrique ces dernières décennies, en ont parfois témoigné de façon douloureuse. Or cette « longue marche de la modernité africaine » et de la construction des identités nationales postcoloniales est encore loin de se stabiliser et reste plus que jamais d’une immédiate actualité» (Havard, 2007 : 79)

En effet, contrairement à ce que les idées reçues véhiculées par le discours de Nicolas Sarkozy le laissent entendre, la modernité est également une réalité africaine, dans un continent de plus en plus urbain et industriel, et connectée aux logiques d’un monde globalisé¹⁴⁷. L’idée que la « globalisation » du monde viendrait briser les fondements de la mémoire collective et les mécanismes « traditionnels » qui véhiculaient celle-ci en Afrique est remise en cause par la diversité et le dynamisme des pratiques mémorielles africaines. Le présupposé d’une « crise de la mémoire » en Afrique, évoqué en 1998 par l’anthropologue Richard Werbner, où le passé serait remobilisé comme une temporalité plus stable en opposition au temps présent marqué par un sens commun de perte et le sentiment que la vie quotidienne ne peut plus être prise pour un acquis » (Werbner, 1998 : introduction) peut être réfutée sur la base de ce constat du dynamisme de recompositions mémorielles du présent et des revendications pour un « avenir meilleur » qu’elles alimentent. Ces dynamiques multiples et renouvelées « témoignent de l’hétérogénéité des contextes et des mécanismes mémoriels aussi bien que de la pluralité de ses acteurs et des enjeux visés, [montrant] qu’un même ensemble de questionnements revient sans cesse, témoignant de constantes dans les processus d’invention, de transmission et d’usages mémoriels » suivant des logiques qui sont loin d’être spécifiques au continent africain (Fouéré, 2010 : 6). Nombre d’auteurs se sont attachés à expliquer l’apparition tardive d’une « mémoire consignée » (Chivallon, 2011 : 153) en Afrique, et sur les processus de conservation de la mémoire spécifique à l’oralité des sociétés africaines¹⁴⁸, qui ont amené à la conclusion que la mémoire en Afrique

¹⁴⁷ Assertion qui n’est pas sans rappeler la théorie « d’occidentalisation galopante du monde » développée par Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1961 : 51).

¹⁴⁸ L’historienne Catherine Coquery-Vidrovitch insiste sur cette différenciation temporelle et linguistique, ancrée dans des traditions orales et spirituelles qui conditionnerait le rapport au temps et à la mémoire des sociétés africaines : « les instruments conceptuels de la conscience nationale étaient dans la culture ancienne différents de ceux de la pensée occidentale. [...] Le temps, non mesurable, était un continuum où ancêtres, vivants et descendants encore à naître faisaient partie du même ensemble ; d’où, là encore, la prééminence de la nomination sur la numération, c’est-à-dire du verbe sur l’écrit » (Coquery-Vidrovitch, 1995 : 127).

correspond plus à des processus immatériels liés à l'oralité que matériels - liés aux livres ou aux monuments. A ce sujet, Enzo Traverso rappelle que pour Hegel, seules les sociétés étatiques (auxquelles l'anthropologie classique oppose les « sociétés acéphales » ou « segmentaires ») ont pu produire une narration de leur histoire par la maîtrise de l'écriture, ce qui amène à la conclusion que « seuls les peuples étatiques dotés d'une histoire écrite possèdent une mémoire » (Traverso, 2005 : 24), une mémoire que l'on pourrait qualifier, selon les termes de Christine Chivallon, de « mémoire consignée », alors que le reste des sociétés ancrées dans l'oralité, « c'est-à-dire le monde non-européen », est considéré comme entretenant une mémoire « faite d'images incapables de se condenser en conscience historique » (Chivallon, 2011 : 153). Une telle conception est également héritée des principes développés par l'anthropologie classique, qui distingue les « sociétés froides » des « sociétés chaudes » au sens de Claude Lévi-Strauss, ou pour reprendre les termes de l'anthropologue Marcel Détiéne, les sociétés « sans histoire » des « sociétés à ou avec histoire », instaurant une distinction déterministe « des prédispositions des sociétés à la conscience de leur historicité » plutôt que de « mettre sur un même plan les « modalités de conscience de soi adoptées par une société, quelle qu'elle soit, à travers la construction du temps ou la perception du passé » (Détiéne, 2000 : 62 -63). Selon nous, ces affirmations sont à nuancer, comme l'ont souligné les travaux d'Alain Marie, au vu du fait que des processus d'individuation sont transversaux et existent également dans les sociétés africaines, notamment dans les villes (Marie, 1997). Par ailleurs, la présence ancienne de l'écrit dans de nombreuses sociétés africaines, notamment dans les pays islamisés, est bien documentée et amène à marquer la rupture avec les oppositions maintenant surannées entre « société de l'oralité » et « sociétés de l'écrit », et avec les conceptions qui en découlent selon lesquelles il y aurait une différence radicale du régime mémoriel en Afrique¹⁴⁹. Pareillement, il est plus que jamais nécessaire de dépasser les dichotomies entre tradition et modernité « qui amènent à penser que la « transmission mémorielle » africaine serait en crise depuis l'avènement de l'Afrique

¹⁴⁹ Pour une approche générale de ces questions en Afrique mais pas exclusivement, les travaux de Karin Barber révèlent comment les productions orales comme littéraires nous renseignent sur les sociétés qui les produisent. Voir notamment Karin Barber, 2007, *The Anthropology of Texts, Persons and Publics: Oral and Written Culture in Africa and Beyond*, Cambridge University Press.

à la modernité » en raison des profondes métamorphoses du régime mémoriel que cette accession à la modernité aurait entraînées (Fouéré, 2010 : 5).

Ainsi, la mémoire est une réalité du présent des sociétés et nations africaines, comme le souligne nombre de travaux : Jewsiecki et Mudimbe (1993), *History Making in Africa*, Jean-Pierre chrétien et Jean-François Triaud (1999) ont démontré, dans *Histoire d’Afrique, les enjeux de mémoire*, la vivacité des mémoires africaine, Christine Deslauriers et Aurélie Roger ont quant à elles souligné les usages politiques qui peuvent être fait du passé colonial dans un aller-retour entre histoires européenne et africaine (*Pratiques politiques du passé colonial en Europe et Afrique*, 2006), quand le numéro spécial des Cahiers d’Etudes Africaines (2010) dirigé par Marie-Aude Fouéré a largement mis en perspective les « Jeux de mémoire » au prisme du politique en Afrique. C’est là où la distinction fondamentale opérée par Halbwachs entre la « mémoire collective » et la « mémoire historique » s’avère éclairante en ce que « le sociologue nous aide avant tout à situer ces différences dans le domaine de la production de modèles sociaux toujours construits sur la base de conceptions relatives à leur temporalité » (Chivallon, 2011 : 156). C’est dans cette perspective que les notions de « régime d’historicité » et de « régime de mémoire » deviennent éclairantes. En effet, la notion de régime d’historicité permet de « mettre en perspective – sans jugement de valeur, sans visée typologique immédiate – des modèles de pensée et d’écriture de l’historicité, en s’attachant à leurs constructions, à leurs logiques de pensée et d’écriture de l’historicité, en s’attachant à leurs constructions, à leurs logiques de structuration, à leurs usages, à leurs crises internes, aux écarts significatifs qu’ils présentent entre eux, mais aussi bien à leur circulation, à leurs rencontres, à leurs heurts » (Détienne, 2000 : 64). Dans ce travail, nous nous attacherons donc à décrire plus particulièrement les régimes d’historicité et les « régimes de mémoire » dans les espaces étudiés en rendant compte de leurs imbrications réciproques¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Cette articulation fera l’objet d’un développement dans le cas du Kenya, au sein de la section 2 du chapitre 5, « La mise en place d’un régime mémoriel « pluriel » après 2007.

1.3 Le dépassement du couple « mémoire et histoire » par la « catégorie pratique » du patrimoine

Dans cette sous-partie, nous nous attacherons à dépasser de façon claire et illustrée la distinction qui a été posée dans de nombreux travaux d'historiens entre la notion de mémoire et la notion d'histoire. Des anthropologues également ont pu valider cette distinction dans leurs études des usages, des pratiques et des représentations produites par les répertoires mémoriels mobilisés dans le présent. On s'intéressera toutefois aux liens ambigus qu'entretiennent ces deux notions, et les réalités qu'elles désignent. Parfois considérés comme synonymes, la notion de mémoire est indéniablement reliée à celle d'histoire par « un faisceau de relations » (Chivallon, 2007 : 148) que nous précisons. Cette interdépendance, qui induit l'interchangeabilité relative des termes dans certains travaux, mais aussi dans les usages ordinaires, nous amène à penser que sans l'accès à l'histoire ne peuvent se constituer des mémoires.

L'Afrique n'est pas en marge de débats sur les rapports entre l'histoire et la mémoire, bien au contraire. L'ouvrage collectif majeur dirigé par Jean-Pierre Chrétien et Jean-Louis Triaud, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, illustre à travers une série d'études de cas, comment les sociétés africaines contemporaines revisitent leur passé pour les besoins d'une histoire en train de se forger (Chrétien & Triaud, 1999). Dans notre réflexion, la mémoire est abordée, comme chez Chrétien et Triaud, dans sa fonction sociale et comme un mode de réinterprétation contemporaine des histoires africaines associé à l'appropriation des normes de commémorations coloniales. Il est important de comprendre que si la mémoire se fait « le contexte d'énonciation de l'histoire », alors « dans tous les cas, les mémoires doivent être comprises, et critiquées, comme des « procédures de vérité » (Chivallon, 2007 : 150). La mémoire collective se construit sur la base de « vérités historiques » qui n'en sont pas toujours. Ce sont ces complexes « ambitions véridatives » (Paul Ricoeur) imputées à la mémoire et plus particulièrement aux acteurs de la mémoire, que nous tâcherons de mettre en relief par l'analyse de ces deux études de cas. La particularité de l'Afrique en ce domaine tient « à l'importance

prise par les œuvres étrangères, censées traduire une vérité supérieure, et à la nature ethnographique et non historique de la plupart de ces écrits » (Chrétien, 1999 : 495). Ainsi, les processus mémoriels africains restent fortement liés à l'expérience coloniale : « partout la mémoire collective absorbe les enseignements de l'écrit ». Cela est d'autant plus vrai pour le cas du Kenya, où les écrits sur lesquels s'appuient les revendications mémorielles des « entrepreneurs de mémoire », à savoir les descendants de Koitalel Samoei, sont en fait deux ouvrages éminemment subjectifs et rédigés à la période coloniale : les mémoires du colonel Richard Meinertzhagen, soldat des forces coloniales britanniques (appelées les Kings Rifles Army) alors détaché dans la région Nandi.

Le débat histoire/mémoire a pris un nouveau tournant depuis l'omniprésence du terme « patrimoine » qui en vient, dans le contexte africain, à évincer les notions de mémoire ou d'histoire. Le discours des acteurs du patrimoine que nous avons pu côtoyer en Éthiopie et au Kenya est symptomatique du poids considérable des significations et des dissensions potentielles portées par ces deux termes. La distinction théorique que l'on peut faire entre histoire et mémoire ne se retrouve ni dans leur pratique, ni dans leur discours. Ce constat rejoint la distinction soulignée par Roger Brubaker et Frederic Cooper entre les usages scientifiques (« catégories d'analyse ») et les usages communs (« catégories de pratiques ») dont ces deux termes font l'objet¹⁵¹. Les termes de « patrimoine » (*heritage*) et de « culture » (*culture, cultural heritage*) sont en effet plus fréquemment utilisés par nos interlocuteurs que les termes de « mémoire » ou d'« histoire ». Ces derniers sont plutôt mobilisés en référence à des célébrations et commémorations ou à des faits constitutifs de l'histoire nationale, au cœur desquels la lutte pour l'indépendance ou l'avènement du régime politique en place occupent bien souvent une place de premier choix¹⁵². Il ne s'agit pas là d'un oubli, bien au contraire : une certaine

¹⁵¹ Voir plus particulièrement l'article de Roger Brubaker & Frederic Cooper, 2000, « Beyond identity », *Theory & Society*, 29(1), p. 1-47, problématique également soulignée par l'article de Martina Avanza et Gille Laferté, 2005, « Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses* 4/2005, n° 6, p. 134-152.

¹⁵² Nous dressons ce constat sur la base des entretiens formels et informels que nous avons pu mener en Éthiopie et au Kenya dans le cadre de cette recherche, présentés en **annexe A**.

confusion semble volontairement entretenue par les autorités en place entre ces deux notions, révélant que la mémoire se doit d'être la manifestation contemporaine d'une histoire unique. Dans son ouvrage *Entre mémoire et Histoire*, Pierre Nora évoque cette transition « du national au patrimonial » dans la France du milieu des années 1970, qui serait « passée en moins de vingt ans d'une conscience nationale unitaire à une conscience de soi de type patrimonial » (Nora, 1992) pour des raisons déjà évoquées dans la première partie de cette étude. En Afrique également, en raison du fait que « toutes les mémoires veulent se faire reconnaître dans l'histoire, le mythe national est remplacé par le patrimoine¹⁵³ » (Moniot, 1999 : 14) ou tout du moins, le récit national se doit dorénavant de coexister avec sa composante patrimoniale. La notion de vérité, qui prend la forme de recours systématiques à la notion d'« authenticité », occupe également une place importante dans ces invocations patrimoniales, notamment parce que les revendications mémorielles sont avant tout mobilisées comme des assertions (ces « procédures de vérités » évoquées par Christine Chivallon) que le chercheur doit perpétuellement déconstruire.

Ainsi, la notion de mémoire (*memory*) n'est pas autant présente dans les discours et les pratiques, c'est-à-dire comme catégorie *emic*, que l'idée qu'il y aurait un devoir de préserver une culture ou un patrimoine en voie de disparition dans le cas de l'Éthiopie, ou de mettre en avant l'importance d'une culture oubliée ou bafouée, dans le cas du Kenya. Ainsi, la distinction analytique entre histoire et mémoire semble d'autant plus importante à démontrer qu'elle permet de comprendre la construction, et donc de déconstruire, le discours des acteurs et des différents groupes d'acteurs gravitant autour des projets patrimoniaux éthiopiens et kényans. Cette distinction dans les usages langagiers permet également de souligner l'influence, dans le choix des termes, des organisations internationales de la « mise en patrimoine » ou des associations des droits de l'homme et des ONG de la « mise en mémoire » qui participent à la confection de ces musées. Cette tendance à l'interchangeabilité, en pratique, des termes d'« histoire » et de « mémoire » avec

¹⁵³ Henri Moniot reprend à son compte le constat établi par Pierre Nora lorsqu'il explique que le capital mémoriel hérité de la III^e République n'est plus pensé comme une tradition, mais plutôt comme un héritage.

les notions de « culture » et de « patrimoine », doit être repensée à l'aune du contexte africain. Elle témoigne en effet d'une remise au goût du jour du « folklore » visant à faire apparaître comme naturel un passé recomposé. Ces processus de réinvention de la tradition analysés par Terence O. Ranger et Éric Hobsbawm, s'ancrent dans un usage partiel du passé, dont seul un fragment sert la réinterprétation complète d'un événement historique ou de pratiques dites « traditionnelles ». Les acteurs de la patrimonialisation que nous étudions en Afrique mobilisent fortement les catégories de tradition et de culture nécessaires à ce processus de réinvention. Ces remarques vont à l'encontre du constat formulé par Michèle Baussant, qui concerne les sociétés occidentales, « de l'importance croissante qu'a prise la notion de « mémoire » depuis la fin des années soixante-dix [...], se substituant parfois à d'autres concepts comme celui de culture, dont la valeur heuristique semblait s'être épuisée » (Baussant, 2005 ; Berliner, 2005).

Comme le rappelle justement Sarah Gensburger, les usages de la mémoire ancrent la légitimité recherchée par les acteurs qui la mobilisent dans « une nostalgie qui confinerait à la pathologie puisqu'on [...] a tendance à en faire la seule instance légitimante de notre vie politico-culturelle ». Plus loin, l'auteure rappelle que l'amalgame entre identité, mémoire et patrimoine et la mise en exergue du passé comporte le risque d'un passéisme dans lequel on ne peut réellement ancrer des perspectives ou des aspirations pour l'avenir : « à trop charger d'affectivité et à trop amalgamer ces deux notions clés *d'identité* et de *mémoire* – toutes les deux aidées dans leur tâche déstructurante par cette troisième nouvelle valeur qu'est le *patrimoine* ; notions dont Pierre Nora écrit qu'elles représentent les « [...] *trois faces du nouveau continent culture* » –, on risque un repli sur le passé national qui, en connotant aussi positivement la valeur « passé », peut à terme s'avérer dangereux pour l'avenir même de la nation. Car la mise en avant systématique du passé n'est pas en soi productrice de sens. C'est ce que pense et qu'a le courage d'écrire Pierre Nora, en conclusion finale des *Lieux de mémoire* » (Gensburger, 2006 : 26). Dans le cas africain, c'est l'inverse. La « mise en récit » nous permettra de nous intéresser plus particulièrement à la construction d'une légitimité, qu'elle soit politique ou

sociale, nourrie par l'imbrication de phénomènes mémoriels à des processus d'identification au groupe.

À partir de ce constat, l'on pourrait avancer une double hypothèse à la disparition du terme de « mémoire » au profit du « patrimoine » en Afrique : d'une part, la culture semble être un terme plus « vendeur » lorsqu'elle est rebaptisée « patrimoine » en raison du fait que le patrimoine s'insère dans une nouvelle offre touristique qui touche fortement le continent africain, celle du « tourisme culturel » et de la patrimonialisation ethnique qui entraînent par ailleurs de profondes recompositions sociales¹⁵⁴. D'autre part, une raison politique se dessine : l'histoire semble menaçante, parce qu'elle retrace, par les faits, les contradictions, les oppositions, les trahisons ; la mémoire, sous les attraits du patrimoine à préserver et de la culture à valoriser, permet d'offrir une vision édulcorée et segmentaire du passé, parce que l'on se souvient autant que l'on oublie, ce que Nora a nommé « la dialectique du souvenir et de l'amnésie¹⁵⁵ » (Nora, 1984 : XIX). C'est également le constat établi par Lotte Hughes dans son étude récente « Managing Heritage, Making Peace » : « it appears that the government of Kenya and Botswana, no doubt others too, perceive « heritage » to be less threatening than « history », and thus the state chooses to invest in cultural heritage instead – something evident even within a national history exhibition [...]. The increasing commodification of culture fits with the state's economic plans – culture is welcomed partly because it can be sold, whereas history can not – and it is an intrinsic component in the branding of Kenya » (Hughes, 2014 : 193). L'auteure va plus loin en retraçant l'histoire de la politique des autorités patrimoniales kényanes, et notamment de l'équipe de scientifiques rattachés aux National Museums of Kenya. Celle-ci emploie très peu d'historiens alors qu'une politique historienne est clairement affichée par le musée, ce qui

¹⁵⁴ Voir à ce sujet les travaux de l'anthropologue Anne Doquet, notamment A. Doquet & S. Le Menestrel (éds), 2006, « Introduction », *Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociale*, Autrepart, Paris (IRD/ Armand Colin), n°40(4), p. 3-12.

¹⁵⁵ John Lonsdale et E.S Atieno Otieno ont notamment repris cette dialectique à leur compte (*remembering and forgetting*) pour expliquer la complexité des mémoires du mouvement Mau-Mau au Kenya, E.S. Atieno Odhiambo & John Lonsdale, 2003, *Mau Mau and Nationhood: Arms, Authority, and Narration*, Ohio University Press, Oxford, James Currey, Nairobi, 306 p.

explique partiellement (d'autres facteurs entrant également en jeu dans la conception muséographique) qu'une grande partie des expositions muséographiques ne présentent pas l'histoire mais le patrimoine matériel et immatériel des différents groupes ethniques kényans. On pourrait faire un constat similaire en Éthiopie, où les catégories ethno-fédérales imposées par la Constitution de 1995 conditionnent en bonne partie la section ethnographique du Musée National d'Addis-Abeba. Au contraire du Musée National de Nairobi qui valorise les différences ethniques, le « gommage » des aspérités ethniques que l'on observe dans les musées éthiopiens repose sur « le choix d'une muséographie thématique [qui] permet d'éluder les diversités culturelles qui contrarieraient un objectif national unitaire », contribuant ainsi à (re)définir l'identité nationale de façon plus inclusive (Téqui, 2009 : 43). Ce constat nous permet de rompre avec une analyse des lieux de mémoire uniquement tournée vers le passé et la nostalgie, mais de considérer plutôt « les articulations entre les représentations du passé et les dynamiques sociales et politiques, au sens large, qui les portent », au présent (Fouéré, 2010 : 7). Ces dynamiques peuvent être analysées à l'aune des phénomènes identitaires qui s'appuient sur la matérialisation des mémoires collectives mais surtout leur « mise en récit » au sens de Paul Ricoeur, narrations qui nourrissent – même créent et inventent, souvent – les identités collectives et font de la mémoire une ressource identitaire.

Ainsi, nous nous plaçons ici dans une démarche qui considère la mémoire comme distincte de l'histoire en tant que « catégories d'analyses » mobilisées par les travaux académiques mais non en tant que « catégories de pratique » en Afrique, c'est-à-dire en tant que « catégories de l'expérience sociale quotidienne, développées et déployées par les acteurs sociaux ordinaires, en tant qu'elles se distinguent des catégories utilisées par les socio-analystes, qui se construisent à distance de l'expérience » (Brubaker, 2001 : 69). Nous nous placerons dans une approche qui considère la mémoire comme un « fait social » complexe tout en essayant de dépasser les oppositions théoriques ou analytiques et en centrant plutôt l'analyse sur les liens ténus qu'entretiennent ces deux catégories, et ce qu'elles recouvrent, lorsqu'elles sont mises en usage dans les discours et les pratiques des acteurs.

Section 2 : Le phénomène mémoriel comme ressource identitaire : la mise en récit du groupe par le musée communautaire

La mémoire a connu en quelque sorte le même sort que le patrimoine : aujourd'hui considérée comme un terme « galvaudé » souvent mobilisé « sans précautions ni rigueur » (Fouéré, 2010 : 6), la mémoire désigne des « phénomènes et objets extrêmement diversifiés » qui ont été traités avec précision par mes approches de Maurice Halbwachs, de Paul Ricoeur et de Pierre Nora, ainsi que les travaux récents de Michèle Baussant (2007) et de Marie-Claire Lavabre (1994, 2000, 2007). Les analyses historiques et sociologiques de la mémoire nous permettent de considérer « comme acquis que la mémoire est une forme de rapport au passé dont la cause finale n'est pas la connaissance la réalité ou l'intelligibilité du passé, mais la vérité du présent, la construction ou le renforcement une identité partagée » (Lavabre, 1994 : 487). Ainsi, la mémoire, comme l'identité, seraient un même palimpseste – métaphore récurrente dans les études sur la mémoire et l'identité - où s'effectuent et se superposent des réécritures successives de l'histoire (mémoire) en même temps que des réécritures de soi (identité). La « mise en récit » de l'identité comme de la mémoire témoigne du caractère éminemment social de ces deux notions. En ce sens, nous chercherons dans cette dernière section à développer différents éléments qui nous permettront de penser les phénomènes mémoriels africains dans leur complexité. Comme le souligne Marie-Aude Fouéré dans son introduction au numéro « Jeux de mémoires en Afrique : « les travaux développés dans le cadre des études historiques sur la mémoire à des espaces et à des époques diverses constituent ici une « boîte à outils » conceptuelle et théorique pour éclairer les dynamiques mémorielles » (Fouéré, 2010 : 5). De la même façon, cette étude n'a pas pour objectif d'« apporter une pierre à l'édifice historique de la mémoire, mais [plutôt d']ouvrir des pistes d'analyse pour saisir anthropologiquement (et empiriquement) les logiques qui guident les processus mémoriels et les significations investies dans ces processus par les acteurs sociaux » (Fouéré, 2010 : 5). Les apports théoriques qui pourront être faits seront construits à partir de l'analyse de nos études de cas, et non le produit d'une réflexion qui prendrait uniquement appui sur la littérature

universitaire. Dans cette partie, nous replaçons la focale plus directement sur notre objet « musée » pour développer notre propos.

Dans une première sous-section, nous nous attacherons à mettre en évidence les mécanismes par lesquels la mémoire est incorporée à l'identité par le biais de la « mise en récit » muséographique. La mémoire collective, comprise comme une construction sociale, permet de penser le musée communautaire comme le lieu où s'opèrent pratiquement les imbrications entre la mémoire et l'identité. (**sous-section 2.1**). Cette réflexion nous amènera à insister, dans un second temps, sur le musée communautaire comme lieu de la mise en récit d'une « communauté affective », l'identité étant toujours affaire d'affects (**sous-section 2.2**). Nous verrons également comment cette narration peut produire et renforcer la cohésion d'un ensemble d'individus, au sens où la mémoire, incorporée au récit identitaire, est mobilisée par les membres de ce groupe, ou tout du moins par certains acteurs qui s'en font les porte-paroles, pour agir sur la réalité sociale au moyen du musée. Le musée communautaire n'est donc pas uniquement « communauté affective » : il participe aussi de la création d'une « communauté de destin » dotée d'une nouvelle capacité d'agir sur le monde social (**sous-section 2.3**).

2.1 Le musée, le lieu de l'incorporation de la mémoire à l'identité

Au sens de Maurice Halbwachs, la mémoire à la fois rend possible et conditionne les rapports sociaux au sein d'un groupe : le degré d'intégration d'un membre au groupe se mesure aux souvenirs qu'il partage – sur un mode énonciatif – avec les autres membres de ce groupe. C'est sur ce constat qu'il pense la « communauté affective » – les affects étant, ici, un effet de l'intégration sociale – comme « nécessaire » à la constitution d'une « communauté de mémoire¹⁵⁶»

¹⁵⁶ Maurice Halbwachs forge le concept de « communauté affective » comme étape nécessaire à la création d'une « communauté de mémoire ». Il explique ainsi, dans la partie de son ouvrage intitulée « Nécessité d'une communauté affective », que la mémoire collective se forge sur le partage de souvenirs. Il utilise ainsi l'image de compagnons de voyage qui se remémorent de manière différenciée les « détails de la route et les divers

(Halbwachs, 1950). Il en va de même de l'identité, qui peut se mesurer au degré de caractéristiques communes énoncées comme étant « partagées » par un ensemble d'individus. La proximité entre les mécanismes mémoriels et identitaires nous amène à penser « l'incorporation » de la mémoire à l'identité, pour reprendre les termes de Paul Ricoeur. Cette incorporation se fait par la « mise en récit », ou la « mise en intrigue » : « c'est à travers la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité » (Ricoeur, 2000 : 103). L'« identification » au groupe, telle qu'elle est définie par Stuart Hall, est mesurée à la hauteur de ces caractéristiques énoncées comme étant communes. Pour citer Hall, elle est se base sur « la reconnaissance de caractéristiques ou d'une origine communes avec une autre personne, avec un groupe – ou avec un idéal -, et sur l'aboutissement naturel de la solidarité et de l'allégeance établies par ce fondement » (Hall, 2008 : 269).

Cependant, pour Paul Ricoeur, la fragilité de l'identité réside dans sa capacité ou son incapacité à se maintenir dans le temps (Ricoeur, 2000 : 98). Christine Chivallon formule ainsi les rapports entre temps et identité, dans une veine proche de Ricoeur : « le recours à l'élaboration mémorielle intervient comme une possibilité de maintien de soi dans le temps, travail qui s'accomplit au moyen de récits » (Chivallon, 2011 : 68). Ces récits peuvent prendre différentes formes quand ils concernent un collectif : récits des origines, mythes fondateurs, autant d'« épisodes tragiques et historiques qui fournissent les modèles pour une série d'histoires héroïques locales qui servent à consolider les liens » du groupe et donc, l'identité collective « défendue », c'est-à-dire en perpétuelle construction, par ce groupe (Martin, 1994 : 203). Ainsi, les mémoires mises en récit rejoignent ce que Ricoeur appelle les « narrations de soi » ou l'« identité narrative ». Il forge aussi le néologisme de « mienneté » dans son ouvrage *Temps et Récit* (1983 : 8-9) pour désigner ce processus de faire « sien » (« mien ») le collectif, de fonder une appartenance. « Les groupes auxquels nous appartenons ont aussi une mémoire, qui préside aux relations entre la subjectivité de chacun des membres qui les composent autant qu'elle en découle. À ce compte-là, quand pour invoquer sa mémoire l'individu dit « je » et les groupes « nous »,

incidents du voyage », mêlant ainsi souvenirs individuels et souvenirs partagés d'une expérience sociale, synonyme d'une mémoire collective au sens halbwachsien.

c'est la même revendication de « *mienneté* », mais aussi de continuité et de projection qui est à l'œuvre » (Gensburger, 2006 : 20). Selon Christine Chivallon, l'idée de « *mienneté* » rejoint la notion d'intersubjectivité développée par Emmanuel Kant : « le partage de sens – l'intersubjectivité – est possible, et avec elle, tout lien social, grâce à la pratique d'espaces codés où s'inscrit cette objectivisation des subjectivités (et donc des imaginaires) : “je suis continuellement entouré d'objets qui proclament les intentions subjectives de mes congénères” » (Chivallon, 2011 : 164).

Dans le cadre de notre étude, on peut considérer le musée comme l'un de ces « espaces codés » visant à matérialiser l'« identité » de l'ensemble du groupe – identité qui est donc narrative puisque issue de la « mise en récit » de cette appartenance par les objets agencés au sein de sa muséographie. Comme le rappelle Ricoeur dans le cadre sa théorie de l'identité narrative, la fonction narrative comporte toujours une part fiction car l'imaginaire participe, qu'on le veuille ou non, à la constitution des souvenirs. Sachant que dans les musées, la fonction narrative se nourrit d'histoire, il découle de l'imbrication de l'imaginaire et de la fonction narrative que l'histoire n'est pas « objective » – c'est-à-dire qu'elle n'est pas purement historiographique – mais mise en intrigue avec la part de reconstruction que l'intrigue implique. Ainsi, l'identité communautaire est précisément le résultat d'un processus narratif lié à « l'énigme d'une représentation présente du passé absent » (Ricoeur, 2000 : 510-511). En d'autres termes, il est primordial de garder à l'esprit que le discours mémoriel et identitaire, accaparé par des acteurs particuliers, « n'est pas toujours le reflet ou la transcription des expériences collectives mais plutôt une certaine façon de rendre compte ou d'aborder celles-ci » (Chivallon, 2011 : 72).

Ces approches narratives de la mémoire et de l'identité ont des implications importantes pour la compréhension des subjectivités individuelles. Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur remet en question les définitions classiques de « l'individualité », égratignant les illusions du moi : « la compréhension de soi est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée ; cette dernière emprunte à

l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive, ou si l'on préfère, une fiction historique, entrecroisant le style biographique des biographies au style romanesque des biographies imaginaires¹⁵⁷ » (Ricoeur, 1990 : 138). Denis-Constant Martin reprend cette analyse en questionnant plus précisément la « mise en intrigue de soi », au sein de laquelle chaque individu se « met lui-même en intrigue et peut ainsi réorganiser ses évolutions tout en proclamant sa permanence, voire ses filiations » (Martin, 1994 : 21). Selon les termes d'Emmanuel Brillet, qui s'est intéressé à la mémoire collective des Harkis par le biais de biographies familiales, « pour Ricoeur, l'identité narrative, soit d'une personne, soit d'une communauté, est le lieu recherché d'un “chiasme” entre histoire et fiction, ce qui, selon nous, peut aussi définir la mémoire, à condition de considérer que celle-ci n'est pas mémoire du réel (le passé en soi) mais travail sur le réel ; la mémoire est une interprétation du passé en cohérence avec le présent, qui médiatise, à travers la parole (le récit), l'interprétation de soi (identité). La narration historique permet de « refigurer le réel », de le « redéployer », c'est-à-dire de replacer les rapports humains dans le temps et de gérer les changements qui pourraient apparaître comme discordants lors de l'affirmation d'une identité » (Brillet, 2007 : 388-389). La muséographie des musées communautaires que nous étudions ne se limite pas à une présentation ethnographique d'un patrimoine matériel, mais bien également d'un patrimoine immatériel.

Dès lors, l'idée que la « mise en récit » d'un passé commun est au fondement de l'identité collective amène à plusieurs remarques qui seront utiles pour notre étude. Premièrement, l'identité doit être lue à travers un prisme constructiviste (impliquant de s'intéresser aux « constructions identitaires ») et non pas à partir d'une « origine » figée (Hall, 2008 ; Avanza & Laferté, 2005 ; Martin et al., 2010). Deuxièmement, l'incorporation de la mémoire au récit identitaire participe à la constitution de subjectivités morales et politiques communautaires. Le travail mémoriel procède en effet par agencement de symboles pour construire des significations partagées. De fait, dans le

¹⁵⁷ Si l'on suit Paul Ricoeur, il n'y a pas de difficulté épistémologique à glisser de l'individuel au collectif. Des modèles – les « organisations symboliques », les « représentations » – assurent la correspondance entre structures psychiques et structures sociales.

travail de mémoire se constituent des représentations et des positionnements individuels et collectifs, c'est-à-dire des subjectivités morales et politiques multiples qui ne se résument pas, dans le contexte africain, aux seuls modes d'identification ethniques. Le travail mémoriel, en ce qu'il produit des récits et narrations, produit également des obédiences et résistances à ces discours. De fait, l'incorporation de la mémoire à des identifications politisées est constituante de subjectivités morales et politiques qui peuvent être des subjectivités de l'allégeance, aussi de la contestation. Troisièmement, ces subjectivités se forgent dans un certain rapport au passé, souvent dans un âge d'or perdu véhiculé par les mythes et les récits des origines, d'où l'idée de considérer le musée comme terrain d'analyse de la formation de ces subjectivités, qui sont le produit d'une muséographie qui ne se limite pas à « extérioriser » de l'idéal, mais qui lui donne forme autant qu'elle le produit.

Cette « mise en intrigue de soi », qu'elle soit individuelle ou collective, nourrit à la fois la « mémoire communautaire », ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, et également un sentiment d'appartenance à cette communauté. Aborder la mémoire selon une approche sociologique, ce n'est donc pas seulement s'intéresser aux modalités selon lesquelles la mémoire est construite par les individus, les groupes ou les institutions dans un principe de « vase-communicants » entre le passé et le présent, mais aussi de la façon dont elle est verbalisée, et dont elle se matérialise¹⁵⁸. Nous ferons ici l'hypothèse que le musée est l'une des mises en formes verbales et matérielles du passé dans le présent, mais surtout la mise en récit d'une « communauté affective » au sens de Maurice Halbwachs.

2.2 La mise en récit d'une « communauté affective »

Afin de faire émerger le musée comme l'un des « mécanismes concrets » de la mémoire collective à étudier finement, comme l'appelle de ses vœux Marie-

¹⁵⁸ Nous rejoignons ici la position défendue par Marie-Claire Lavabre et Sarah Gensburger pour « une sociologie de la mémoire comme tierce position ». Sarah Gensburger & Marie-Claire Lavabre, 2005, « Entre “devoir de mémoire” et “abus de mémoire” : la sociologie de la mémoire comme tierce position », *Bertrand Müller, Histoire, mémoire, épistémologie. A propos de Paul Ricoeur*, Payot, p. 76-95.

Claire Lavabre, il faut tout d'abord revenir sur les modalités de « la matérialisation de la mémoire [qui] s'est ainsi, en peu d'années, prodigieusement dilatée, démultipliée, décentralisée, démocratisée » (Nora, 1984 : XXXV). Ce phénomène se traduit, dans la France des années 1980, par l'apparition de ce qu'il nomme les « lieux de mémoires », des « lieux mixtes, hybrides et mutants [dont] la raison fondamentale est d'arrêter le temps, [...] de fixer un état des choses, [...] pour enfermer le maximum de sens dans le minimum de signes ». Ces lieux, qui sont à la fois « matériels, symboliques et fonctionnels » (Nora, 1984 : XXXVI) sont particulièrement remarquables par « leur aptitude à la métamorphose, dans l'incessant rebondissement de leurs significations et le buissonnement imprévisible de leurs ramifications » (Nora, 1984 : XXXV). Ainsi, la notion de « lieu de mémoire » englobe un ensemble de « matérialités » et de pratiques, qu'il s'agisse de musées, de monuments historiques ou nationaux, de commémorations et de personnifications d'un idéal républicain ou politique, via la statuaire, la toponymie ou le nom des rues, dédiés à des figures héroïques bien souvent porteuses d'un message patriotique.

Ces lieux « matériels, symboliques et fonctionnels » constitutifs de la mémoire collective résultent cependant d'un processus sélectif. Ainsi, l'existence de « traces » du passé, au sens de Paul Ricoeur, n'est pas une condition suffisante ni impérative de la constitution d'une mémoire collective : certaines « traces » du passé sont rendues visibles seulement parce qu'elles font l'objet d'une volonté de médiatisation ou d'un dispositif communicationnel (Davallon, 2006), dont l'exemple le plus évident serait la signalétique (pancartes, brochures, etc.) balisant un parcours touristique ou muséal. Si le musée est un espace de la mémoire collective, est-il pour autant un « lieu de mémoire » ? Cette première interrogation en amène une seconde, centrale pour notre étude : peut-on exporter la notion de lieu de mémoire, ancrée dans une certaine lecture des monuments et de l'histoire de France, dans le contexte africain ? L'entreprise de Pierre Nora, si elle est « intransportable en Afrique » (Moniot, 1999 : 13), n'en constitue pas moins une

référence inestimable¹⁵⁹ : « elle pose les fondements d'une approche de la mémoire faisant du "lieu" un point d'observation permettant de remonter vers les articulations entre les représentations du passé et les dynamiques politiques, au sens large du terme, qui les portent» (Fouéré, 2010 : 7). Cette approche politique du musée permet d'appréhender la mémoire à partir des espaces où elle prend forme et de sa signification pour les acteurs du présent en vue du futur. Ce constat nous permet dès à présent de dépasser les débats strictement théoriques, parfois aporiques, autour de la notion de mémoire collective, pour centrer l'analyse sur la pluralité de sens et des usages sociaux qui sont faits des musées communautaires en Afrique. Ces usages pluriels, incarnés par des lieux pluriels, ont pour caractéristique commune de projeter le passé dans le présent en vue, souvent, de construire l'avenir.

La définition que Pierre Nora donne des « lieux de mémoire » se réfère avant tout à des lieux créés par l'État. Le musée communautaire est d'autant moins un lieu de mémoire s'il n'est pas une impulsion étatique, bien que l'analyse empirique révèle qu'une pluralité d'acteur président aux musées communautaires africains, parmi lesquelles les autorités publiques. A notre sens, le musée communautaire est moins un « lieu de mémoire » que la représentation et la matérialisation d'une « communauté affective » au sens de Maurice Halbwachs. La notion de « communauté affective » implique qu'une interaction sociale avec autrui est nécessaire au souvenir : « il ne suffit pas de reconstituer pièce à pièce l'image d'un événement passé pour obtenir un souvenir. Il faut que cette reconstruction s'opère à partir de données ou de notions communes qui se trouvent dans notre esprit aussi bien que dans ceux des autres, parce qu'elles passent sans cesse de ceux-ci à celui-là et réciproquement, ce qui n'est possible que s'ils ont fait partie et continuent

¹⁵⁹ D'autres chercheurs, comme les géographes Bernard Calas, Olivier Marcel et Claire Delfosse, considèrent que la notion de « lieu de mémoire » est exportable. Nous l'utiliserons à certain moment de ce travail, mais elle connaît effectivement des limites, comme tous les concepts forgés dans un cadre de pensée occidental et ici, dans le cadre de l'histoire républicaine française qui comporte nombre de spécificité. Néanmoins, cette notion s'avère utile pour comprendre le contexte africain dès lors que l'on considère qu'elle désigne un ensemble d'espaces à forte connotation symbolique, et qui sont en proie ou véhiculent des logiques similaires. Voir à ce sujet : Bernard Calas, Olivier Marcel et Claire Delfosse, 2011, « Patrimonialisations en Afrique », *Géographie et cultures*, 79 | 2011, p 5-10.

à faire partie d'une même société » (Halbwachs, 1950 : 13). Appliquée aux cas des musées communautaires en tant qu'ils sont des « cadres sociaux de la mémoire », cette « communauté affective » est construite dans le même geste d'énonciation qu'une narration mémorielle collective. Elle se base sur des expériences vécues et narrées, la réactivation de souvenirs et de représentations associés à une expérience commune, qui génère de la mémoire collective qu'elle soit négative ou positive. Cette définition de la « communauté affective » se rapproche de la notion de « mémoire incorporée¹⁶⁰ » telle qu'elle a été développée par le tournant affectif (ou *Affective Turn*) du milieu des années 1990. Les travaux de Patricia Clough ont notamment montré comment les mémoires se matérialisent sur et dans les corps, qui sont indissociables des affects. C'est ce dont témoigne, des années après leur retour des camps de concentration, la volonté des rescapés du génocide juif de rendre visible l'expérience traumatique des camps en se tatouant à nouveau leur numéro d'immatriculation (Clough, 2010). Comme nous l'avons souligné précédemment, les musées communautaires ont été pensés comme un moyen de mettre en valeur le patrimoine de groupes particulièrement affectés par des expériences historiques ou des bouleversements sociétaux. Dans le contexte africain, leur mise en place résulte souvent d'une volonté de réconciliation suite à des violences (musées communautaires du génocide au Rwanda, Community Peace Museums au Kenya mis en place après les violences post-électorales de 2007-2008), mais également suite à des injustices historiques sur le long terme nourrissant le sentiment actuel d'une oppression par l'État post-colonial. Le musée communautaire est alors la mise en récit de frustrations communautaires, comme l'a tout particulièrement souligné la politiste Gabrielle Lynch dans le cas Nandi (Lynch, 2009). Dans le cas Konso, le musée communautaire, produit d'une coopération culturelle exogène entre les autorités éthiopiennes et la France, alimente plus qu'il ne produit des frustrations liées aux promesses politiques non-tenues du système de redistribution ethnofédéral mis en place par le parti au pouvoir depuis 1991. Dans ces deux cas, ces musées communautaires contribuent à construire une « communauté affective », autour d'un sentiment entretenu de marginalisation et d'injustice.

¹⁶⁰ Nous n'utilisons pas ici le terme de « mémoire incorporée » dans le sens que lui a donné Christine Chivallon pour qui « la mémoire incorporée [...] mêle produits de la pensée et attitudes verbales et brise l'opposition traditionnelles entre consciente et inconscient, intérieur et extérieur » (Chivallon, 2014 : 172).

Il importe de bien mettre en exergue, pour clore cette sous-partie, que le musée communautaire n'est pas tant « l'expression » des « mémoires minorées » qui seraient « portées » par des « groupes subalternes » : il permet surtout et avant tout de *créer* une « communauté affective » qui nourrit un sentiment d'appartenance à une même communauté. Cette communauté affective est alimentée par un sentiment d'appartenance, mais implique également une expérience posée comme fondatrice – souvent, pour les musées communautaire, un traumatisme qui permet de « rassembler » d'entretenir une certaine défiance, combinées à de fortes attentes, vis-à-vis de l'État. Cette communauté affective se mue, comme nous allons maintenant le voir, en une « communauté de destin » dès lors que le musée communautaire est investi par des dynamiques de revendications sociales et politiques. Le musée communautaire devient ainsi pour le groupe social la matrice d'une « force d'agir » (Hall, 1998).

2.3 De la communauté affective à la communauté de destin : le musée communautaire comme « force d'agir »

En 1907, Otto Bauer définit la nation comme une « communauté de destin » et non comme une « communauté de langue ». Cette notion est fortement influencée par sa vision sociale-démocrate d'un projet national austro-hongrois qui pourrait transcender les appartenances linguistiques et territoriales des minorités nationales. Celles-ci sont, pour Bauer, des « îlots linguistiques » territorialisés regroupés dans « zones de peuplement compactes » (Otto Bauer, 1907 : 338) qui devraient être fédérées autour d'un projet politique et social unique et inclusif¹⁶¹. Nous ne nous inscrivons pas dans une démarche similaire, mais nous souhaitons conserver de cette définition que la « communauté imaginée » n'est pas seulement une construction à

¹⁶¹ Otto Bauer développe cette notion alors qu'il s'oppose au projet des fédérations social-démocrates d'Autriche, qui revendiquent de la part de l'État impérial une législation visant à la reconnaissance et la protection de la langue et des territoires des minorités nationales. Pour lui, la nation doit être pensée comme « communauté de destin » qui ne peut trouver son unité à travers l'avènement du prolétariat, seule solution afin de mettre de côté les différences ethniques et religieuses propres à l'Empire austro-hongrois du début du XXe siècle.

un temps « t », mais dans le temps. La communauté affective peut être conçue comme une « communauté de destin » parce qu'elle est projection dans un futur pensé comme nécessaire : l'histoire, la mémoire, le patrimoine sont des outils qui lient des individus dans une configuration temporelle qui inclut passé, présent et avenir. Ainsi, le musée communautaire permet la constitution d'une « communauté de destin », qui a enfin les moyens de se raconter par le biais d'une muséographie qui lui revient, mais surtout par les revendications politiques, territoriales, foncières, économiques que cette « mise en récit » va lui permettre d'obtenir.

L'« identité narrative » et la mise en récit de la « mienneté » au sens de Paul Ricoeur, d'autant plus quand elle fonde une nécessité impérieuse à être ensemble et rester identique au cours du temps, est un acte de pouvoir ou une façon d'agir sur la réalité sociale. Ainsi, dans le contexte africain, le musée communautaire s'affirme comme le vecteur d'un nationalisme local, encore appelé infra-nationalisme ou ethnonationalisme¹⁶². Au contraire d'une approche primordialiste de l'ethnie lorsqu'elle est pensée comme le fondement d'un nationalisme (Smith, 1986), nous pensons plutôt le concept d'« ethnonationalisme » comme une forme de nationalisme porté par des minorités infranationales en réaction à une tentative d'homogénéisation culturelle de la part de l'État-Nation référent afin de revendiquer leurs droits politiques auprès de ce dernier (Connor, 1994). Dans le cas Konso, cet ethnonationalisme prend la forme d'un projet politique d'autodétermination mis en avant par des acteurs qui revendiquent le partage le sentiment d'une même culture. Dans le cas Nandi et plus généralement le cas kényan, cet ethnonationalisme est basé sur le partage d'une même conception du passé, de mythes commun, et d'une même idéologie. Le musée-mausolée de Koitalel Samoei est avant tout une « mise en

¹⁶² Dans la suite de ce travail, nous nommerons ces « nationalismes locaux » ou « ethnonationalismes » en fonction des catégories pratiques utilisées par nos interlocuteurs. Ainsi, dans le cas du Kenya, nous évoquerons le nationalisme Nandi (sous-section 1.2 « Le renforcement d'un nationalisme Nandi »). Dans le cas de l'Éthiopie, nous évoquerons les revendications de la « nationalité » Konso (sous-section 2.3 « un musée qui participer à donner vie aux Nations, Nationalités et Peuples »), puisque ce sont les catégories ethnofédérales promues par la Constitution de 1995 qui sont mobilisées dans le cadre des revendications politiques qui accompagnent la création de ce premier musée communautaire dans le sud du pays.

récit » d'un récit des origines Nandi. On rappelle que la fonction sociale du mythe dans les traditions orales est connue. Ce sont des « chartes » sociales et politiques, des sortes de constitutions non écrites, fondatrices d'un ordre dont la légitimité est ainsi affirmée sur le mode narratif » (Chrétien, 1999 : 281). En Éthiopie comme au Kenya, l'appartenance identitaire est forgée sur des caractéristiques culturelles partagées au présent, sur la base d'une origine commune et d'une expérience passée. La mise en récit de « mémoires minorées » par ces deux musées communautaires se fait autour de la thématique d'une expérience affective commune, et promeut ainsi, par le patrimoine qui fait directement le lien entre le groupe et son passé, une « communauté de mémoire » éminemment locale. Pour autant, ces deux communautés portent également leurs revendications auprès d'organisations internationales, ce qui amène le politiste Riva Kastoryano à parler de l'émergence d'un « nationalisme transnational » (Kastoryano, 2006). Des enjeux d'autorité et de légitimité politiques dans le présent sont donc inhérents à l'interprétation et aux usages des récits sur le passé et sur les origines. Ce phénomène fera, plus loin, l'objet d'une analyse détaillée dans le cas du musée-mausolée de Koitalel Samoei au Kenya.

Les récits sur les origines et la culture donnent de la puissance au « local » face au national. Le « local » s'impose comme une catégorie de discours efficace en termes de logique d'action. Le musée communautaire produit le groupe comme une « communauté affective » mais aussi comme une communauté « locale », disposant d'une culture, d'origines et de mythes distincts. Comme le note Pierre Nora au sujet des écomusées français, « l'objet patrimonial a changé de nature et même de statut. Il est devenu un objet de musée, de l'un de ces milliers de petites musées de campagne qui ont proliféré [...], et se disent eux-mêmes de « civilisation », de « société, d'« identité » ou de « mémoire », symbolisant un « renversement : à savoir que le patrimoine n'est plus représentatif d'une identité collective d'ensemble, du corps social dans son entier, mais qu'il est désormais constitutif d'une identité sectorielle, d'une catégorie sociale perçue sous la seule dimension culturelle » (Nora, 1986 : 470). C'est aussi le cas des musées communautaires africains étudiés dans ce travail. Ils ont ceci de particulier que le « local » s'y construit très fortement autour du territoire pour s'énoncer comme « autochtonie » (Geschiere, 2009 ; Lynch, 2012). C'est tout particulièrement vrai dans le cas de la

construction du récit de l'autochtonie qui permet de légitimer des revendications foncières : « depuis les indépendances, les processus de construction nationale et surtout des identités nationales ne cessent d'être au cœur des tensions qui agitent le continent à travers la résurgence de discours de l'autochtonie s'appuyant sur des enjeux de réécriture de l'histoire » (Havard, 2007 : 78). Les musées communautaires, constitutifs d'une identité territorialisée et exclusive face à l'idée nationale, sont donc aussi producteurs d'autochtonie.

Ainsi, les acteurs du musée communautaire entrent en compétition avec l'acteur principal de la « mise en récit » de l'histoire et la culture nationale, à savoir l'État. « L'État est ainsi un « identifieur » puissant, non parce qu'il serait capable de créer des « identités » [...] – en général, il en est incapable –, mais parce qu'il dispose des ressources matérielles et symboliques qui lui permettent d'imposer les catégories, les schémas classificatoires et les modes de comptage et de comptabilité sociale avec lesquels les fonctionnaires, juges, professeurs et médecins doivent travailler et auxquels les acteurs non étatiques doivent se référer [...]. Même l'État le plus puissant n'a pas le monopole de la production et de la diffusion des identifications et des catégories ; et celles qu'il produit sont susceptibles d'être contestées » (Brubaker, 2001 : 76). Les travaux de Charles Tilly ont notamment souligné que l'État n'est pas le seul assignateur des identités : la catégorisation remplit en effet une « fonction organisationnelle » cruciale à différents niveaux de la société, comme au sein de la famille, de l'école ou encore de l'administration (Tilly, 2005). En ce sens, le musée communautaire apparaît également comme un identifieur, et plus particulièrement ses « entrepreneurs de mémoire » au sens de Michael Pollak, qui s'y investissent et usent du patrimoine pour produire et diffuser des « identifications » collective, ici, la « communauté » portant le musée. Le rôle d'acteurs spécifiques dans la mise en récit d'une mémoire collective communautaire explique pourquoi celle-ci peut faire l'objet d'instrumentalisations, c'est-à-dire d'une manipulation portant sur le passé, les faits historiques, la biographie de personnages identifiés comme représentatifs de la communauté, mais aussi sur les revendications politiques que cette mémoire appuie.

La mise en récit mémorielle révèle la volonté d'utiliser le passé pour agir sur le présent et sur l'avenir : il s'agit donc de mobiliser la « communauté affective » pour la transformer en « communauté de destin » agissante. Pour reprendre les

termes de Sarah Gensburger, « le passage du *poids* du passé au *choix* du passé conduit forcément à un usage de la mémoire qui, subitement, se mue en *mémoire reconstruction*. Trouvent alors ici leur place des opérations de reconfiguration et d'instrumentalisation du passé » (Gensburger 2006 : 22). L'auteure s'appuie sur les travaux de Marie-Claire Lavabre pour distinguer une mémoire qui est « *tradition* du passé » et une mémoire qui est « *traduction* du passé » et affirmer que c'est dans cette mémoire traduction que réside la politisation du discours de la mémoire. Selon elle, « c'est par la sélection du souvenir que passe l'instrumentalisation (qui veut dire, peu ou prou, manipulation du passé) de la mémoire » (Gensburger, *Ibid.*). On retrouve ici l'idée développée par Stuart Hall de la « puissance d'agir » liée à la constitution d'une identité (Hall, 1998 : 290). Les travaux d'Ernesto Laclau soulignent également que l'affirmation d'une identité sociale est avant tout un acte de pouvoir (Laclau, 2000), tandis que Margaret Somers montre quant à elle que les récits identitaires sont au cœur de luttes entre groupes sociaux afin de renforcer le pouvoir d'un groupe sur un autre (Somers, 1994 : 629-631). Ainsi, le musée communautaire permet, sur la base de la constitution d'une communauté affective vers une communauté de destin, de transformer l'identité en une puissance d'agir sur une réalité sociale et politique donnée en vue de donner forme différemment au présent et fonder l'avenir.

Le musée est une mise en récit de soi et du groupe (« je », « nous », « eux »), le lieu d'une élaboration identitaire, dont la muséographie se fait la matérialisation¹⁶³. Dès lors, « le concept d'identité tel qu'employé ici n'est donc pas essentialiste, mais stratégique et positionnel. Cela veut dire que, contrairement à ce que suggère sa trajectoire sémantique, l'identité ne signale pas un sujet stable et central qui se développerait sans altération entre un commencement et une fin, à travers les vicissitudes de l'histoire [...]. Elle n'est pas non plus – si nous traduisons cette conceptualisation essentialiste en termes d'identité culturelle – « une sorte de « véritable moi » collectif qui se dissimulerait dans plusieurs autres 'moi' imposés,

¹⁶³ Voir à ce sujet : Jean-Charles Pochard, 1994, « Nous, vous eux », la discrète contribution des pronoms au processus d'identification politique », Denis-Constant Martin (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP, et plus particulièrement page 85.

superficiels et artificiels, que partagent ceux qui ont une histoire et des ancêtres communs », et qui peut stabiliser, fixer ou garantir une « unicité » inchangée ou une appartenance culturelle en dépit de toutes les menues différences. [...] Si elle semble évoquer une origine lointaine, historique, avec laquelle elle continuerait d'entretenir des liens, l'identité pose en réalité des questions sur l'utilisation des ressources de l'histoire, du langage et de la culture dans le processus du devenir plutôt que de l'être : non pas « qui sommes-nous ? » ou « d'où venons-nous ? », mais qu'allons-nous devenir, comment sommes-nous représentés et comment cela peut-il influencer la manière dont nous nous représentons nous-mêmes ? » (Hall, 2001 : 268-629). En conséquence, la mise en récit de l'identité nous amène à nous intéresser plutôt au travail mémoriel comme une véritable élaboration du passé dans le présent, ou pour reprendre une expression de Pierre Nora, l'expression d'un « passé vécu » qui « se nourrit de souvenirs flous, télescopants, globaux ou flottants ». Dans le cas des musées communautaires, le travail mémoriel est moins porté, en principe, par l'État, que par des individus et des groupes ayant leurs propres objectifs et stratégies. Cette élaboration subjective, qui ne se limite donc pas aux seules élites politiques et intellectuelles de l'État, nous amène à identifier les acteurs communautaires de cette mise en récit de l'identité et de la mémoire. Cette « puissance d'agir » est en effet l'apanage d'acteurs particuliers : militants, descendants supposés d'un héros local, élites locales, personnalités notables, conseils des anciens, entrepreneurs de cause, etc. « L'histoire s'écrit aussi « par le bas » et à la fragmentation de l'espace public renvoie toute une pluralité de lieux d'écriture de la mémoire. Loin de l'image de passivité et de fatalisme longtemps véhiculée à leur égard, les populations africaines savent aussi faire preuve d'une formidable inventivité dans la réécriture des mémoires collectives et la redéfinition des référentiels de l'identité nationale. En réinvestissant la rue, en peignant des fresques sur les murs des villes, en inventant de nouveaux langages et de nouvelles cultures esthétiques, à travers la danse, les vêtements, les coiffures ou les productions musicales, les populations africaines et notamment les jeunes urbaines réécrivent au quotidien leur histoire et leurs identités, individuelles, communautaires et nationales » (Havard, 2007 : 79).

En conclusion, le musée communautaire s'affirme comme l'un des nouveaux vecteurs, depuis les années 1990-2000, de la « redéfinition des référentiels de l'identité nationale », un nouveau langage inventé pour réécrire l'histoire et les identités communautaires, mais qui revient aux mains d'« entrepreneurs » locaux. Ainsi, un projet politique en a remplacé un autre : si le Musée National se fait le lieu de l'écriture officielle de l'histoire nationale, le musée communautaire est devenu le lieu de l'élaboration de projets ethnonationalistes qui s'expriment dorénavant sous une forme inédite.

Conclusion de la partie 1

Dans un premier chapitre, nous avons vu que le musée était avant tout la matrice d'un patrimoine commun. Le musée ethnographique remplace ainsi le cabinet de curiosité pour s'imposer comme une mise en scène exotique des cultures de l'« ailleurs » auprès du grand public, qui se développe avec la mise en place des premières expositions universelles de la première moitié du XIXe siècle. De la même façon, son importation en Afrique accompagne le projet colonial, en mettant en scène la puissance des métropoles coloniales puis en documentant le mode de vie des populations « indigènes », informations ensuite mises au service du maintien de l'ordre colonial ou du développement des échelons administratifs de ce dernier.

C'est dans les années 1970 que le musée ethnographique, qui connaît alors une crise au Nord, est repensé par la « nouvelle muséologie », notamment avec George Henri Rivière. Surnommé le « magicien des vitrines », il développe un nouveau type de musée visant à exposer les arts et traditions françaises, les « écomusées » qui se développent en région auprès de groupes particulièrement touchés par les grands bouleversements du siècle. En tant que premier directeur de l'ICOM (1948-1965), ses idées trouvent un écho certain auprès des intellectuels et futurs dirigeants africains au moment des indépendances. Ce type de musée se retrouve également en Angleterre sous la forme du « Folk Museum » ou « Open-air Museum ». Il influence la vision du musée chez les experts du patrimoine kényan

qui collaborent étroitement avec des scientifiques britanniques à la tête du Musée National de Nairobi jusque dans les années 1980, certains des hauts cadres de ce musée ayant été formé – et embauché pendant plusieurs années – pour le British Museum, par exemple. La « décolonisation » des collections ethnographiques des anciens musées coloniaux est entreprise dès les années 1970 au profit des nouveaux projets politiques d'unité nationale portés par les élites africaines au pouvoir. Ces « nouveaux » musées nationaux sont cependant remis en question dans les années 1990 avec le tournant des démocratisations en Afrique. Le modèle du musée communautaire s'affirme alors comme une solution à l'expression de la diversité censée être garantie avec le retour du pluralisme. Ces allers-retours entre modèles muséaux européens et africains s'intensifient à l'« ère du tout patrimonial », la fin du XXe et le début du XXI étant marqués par l'apparition de logiques globales qui donnent la part belle aux organisations internationales comme l'UNESCO et l'ICOM dans la circulation des normes patrimoniales. Dans ce contexte, les musées communautaires recouvrent des formes diverses (banques culturelles, musées de la paix et de la réconciliation, musées ethnographiques s'accompagnant de villages de plein-air) et se multiplient sur l'ensemble du continent africain dans la première décennie des années 2000.

Il nous semble particulièrement important d'interroger ces musées communautaires comme des structures de pouvoir. La muséographie est en effet un « discours », et si le Musée National se fait le lieu par excellence de la mise en scène de l'unité nationale, le « pouvoir » du musée communautaire est justement de s'imposer comme un espace de contestation de ce récit officiel d'unité mais aussi d'affirmer que l'unité nationale ne doit pas gommer la différence, donc la diversité. Cette réflexion est avant tout une tentative de faire dialoguer la muséologie critique avec les outils de la science politique pour proposer une lecture possible des mécanismes de pouvoir à l'œuvre au sein de ces différents types de musées, à travers une analyse politique des techniques muséologiques et des expériences de visite, intellectuelle et sensorielle qui accompagne la mise en exposition d'objets ethnographiques et leur déchiffrement.

Dans un second chapitre, nous avons abordé le phénomène mémoriel comme l'ensemble des mécanismes, acteurs et outils de « la fabrique de la mémoire », et le musée communautaire comme espace de travail de la mémoire. Dans un premier temps, nous sommes revenus sur la « fabrique mémorielle », et plus particulièrement sur le rôle symbolique joué par les matérialisations des mémoires en Afrique. En effet, la mémoire se constitue grâce à ce que l'on pourrait nommer des « supports » de mémoire, dont le musée fait partie, c'est-à-dire des éléments matériels issus du passé, construits dans le présent, qui symbolisent et définissent les contours de la mémoire collective. Parmi les « supports de la mémoire », nous ne nous sommes pas limités à la « mémoire bâtie », dont les musées, les monuments et les statues sont les formes les plus courantes, mais avons au contraire cherché à appréhender tout un ensemble d'éléments relevant du champ symbolique qui incluent la rhétorique des héros nationaux, les rituels ou les cérémonies de commémoration. Le symbolique est ici compris comme le lien entre l'abstrait et le concret, qui permet d'accéder aux représentations sociales véhiculées par un lieu, un objet ou une célébration particulière. Dès lors, la mémoire en Afrique est loin de n'être qu'un phénomène oral : elle prend également la forme « d'écrits, de paroles et de sites physiques dédiés à une représentation particulière, se voulant souvent unique, du passé » (Fouéré, 2010 : 7). Enfin, le truchement de la mémoire et de l'identité par le patrimoine en Afrique a conforté notre choix d'employer le terme d' « entrepreneur de patrimoine » dans la suite de ce travail pour qualifier les nouveaux « entrepreneurs » de la culture et de la mémoire. Cette catégorie sera soumise à l'analyse empirique dans les deux parties suivantes, afin de désigner les acteurs impliqués dans la production des muséographies communautaires que nous nous proposons d'étudier.

Ainsi la mémoire est l'un des éléments de construction et/ou du renforcement d'une identité collective, c'est-à-dire socialement partagée par des individus qui s' « identifient à » un groupe donné ou sont « identifiés par » un acteur extérieur comme membres constitutifs d'un groupe donné (Martin et al. 2010 ; Brubaker & Cooper, 2001, Hall, 2008). Comme Christine Chivallon le souligne au sujet des réseaux collectifs antillais, « la mémoire s'est aussi présentée comme un formidable outil de captation

d'un capital symbolique d'autant plus efficace que le référent « esclavage » s'est puissamment doté de charge émotionnelle pour « rassembler ». On rencontre de nouveau les « entrepreneurs de mémoire » dont parle Michael Pollak (1993 : 30) et dont certains épousent le profil qu'il décrit, « convaincus d'avoir une mission sacrée à accomplir ». Mais quand l'émergence de mémoires longtemps tenues au silence se produit, le désordre qui s'ensuit forcément est propice à l'arrivée d'acteurs aux intentions bien plus équivoques « qui se saisissent de cet enjeu et l'instrumentalisent à leur fins » (*ibid*, 20) » (Chivallon, 2011 : 70-71). L'analyse théorique du musée selon une approche communicationnelle et sociologique nous a permis de mettre en évidence les modalités de construction de significations collectives au sein d'un espace délimité, et de recentrer l'analyse sur les usages qui sont faits du passé dans le présent par une structure communautaire qui a fait de cet aller-retour sa raison d'être. L'utilisation de la mémoire comme ressource individuelle et collective, et plus particulièrement au prisme du politique, permet de réfléchir sur les modalités de l'entrée en compétition des mémoires. Comme le rappelle Denis-Constant Martin : « l'analyse de la production des phénomènes identitaires doit prendre en compte des rapports au passé, des rapports à l'espace, des définitions et des usages de la culture, même et surtout lorsque l'intérêt se focalise sur l'irruption de ces phénomènes en politique » (Martin et al., 2010 : 53). Les mémoires au pluriel, qui se déclinent en référence à la « mémoire officielle », c'est-à-dire les mémoires vives, les contre-mémoires ou encore les « mémoires minorées » (Chivallon, 2007) entrent en compétition dans l'espace public (notamment avec l'apparition de « conflits commémoratifs » au Kenya), qui devient ainsi un véritable « champ de bataille mémoriel », balisé par des musées communautaires bien souvent qualifiés de contestataires, assertion qui sera discutée dans les pages qui suivent.

Nous testerons l'ensemble de ces hypothèses dans la suite de ce travail, consacrée à l'analyse empirique de deux musées communautaires particuliers. Cependant, on peut déjà noter que nos études de cas se prêtent particulièrement bien à l'usage des outils théoriques abordés dans cette première partie. Dans le cas du Musée Konso, nous verrons que ce musée communautaire, qui participe plutôt d'un processus d'« identification par » les autorités éthiopiennes et les acteurs de la

coopération française menant à bien ce projet, participe à la formalisation d'un mouvement de revendication politique Konso, centrée autour des droits constitutionnels de la communauté et de la redistribution des ressources étatiques en région. Dans le cas kényan, nous verrons comment le musée-mausolée de Koitalel Samoei, qui est avant tout un musée d'« identification à » la communauté Nandi, sous la houlette de personnalités « locales », participe de la mise en récit de l'autochtonie Nandi et nourrit des revendications foncières à l'échelle locale, qui s'affirme comme une véritable catégorie identitaire opératoire. Dans le deux cas, ces musées communautaires ont transformé la mémoire et l'identité en « force d'agir », au sens de Stuart Hall, sur la réalité du présent et l'avenir de « communautés affectives » (Halbwachs, 1998) désormais constituées en « communauté de destin » (Bauer, 1907). Ainsi, cette première partie nous amène à penser les entrepreneurs de cause, à l'origine de ces mouvements communautaires, comme des « entrepreneurs de patrimoine », qui s'affirment comme de véritables professionnels de la mise en intrigue de « soi » comme de la mise en intrigue du « nous » afin de mener leurs objectifs à bien.

Partie II : La valorisation du patrimoine culturel Konso ou la « Renaissance » d'un État autoritaire

Depuis le milieu des années 2000, les politiques publiques menées par le gouvernement éthiopien se concentrent sur la préservation du patrimoine culturel, matériel et immatériel de l'ensemble des nationalités éthiopiennes, ce qui s'est traduit par une multiplication des musées dans le pays. Cette tendance a tout particulièrement touché la Southern Nations, Nationalities and Peoples' Region (SNNPR), l'État-région souvent considéré comme le « laboratoire ethnique » de l'Éthiopie fédérale, où un premier musée ethnographique a été ouvert au public dans la petite ville de Karat-Konso en décembre 2009, devançant l'inauguration prochaine d'un Musée National du café à Bonga, dans la région Kaffa¹⁶⁴. Au-delà du musée Konso, cet engouement s'est poursuivi avec l'ouverture à Addis-Abeba du Red Terror Martyr's Memorial Museum (RTMMM - 2010) dédié à la période du Derg¹⁶⁵ (1974-1991), la restructuration des bâtiments du Musée National d'Addis-Abeba et la création d'un parcours historique dans ses jardins (2010-2012)¹⁶⁶.

Ces projets muséaux ne peuvent être analysés uniquement comme le signe d'un intérêt ou d'une sensibilisation croissante pour la conservation. Le patrimoine fonctionne en effet comme un outil au service d'un projet politique de reconstruction de l'identité

¹⁶⁴ La Région Kaffa appartient à l'État de la SNNPR. Située au sud-ouest d'Awasa, cette région est considérée comme le berceau de la culture du café en Éthiopie. Une partie de ce territoire a été classé par l'UNESCO en 2010, sous le label de Unesco Biosphere Reserve, qui a précédé la volonté, de la part des autorités fédérales et des autorités des autorités de la Kaffa Zone, d'établir un musée. Celui-ci a été recommandé par le comité du Millénaire, l'*Ethiopian Millennium Festival National Council* (EMFNC) parmi 18 autres sites. Il est en construction depuis plus de 6 ans, pour un budget colossal de 27 millions de *Birr*. Ce cas sera détaillé un peu plus loin dans ce chapitre, dans la sous-section 1.3 consacrée à la campagne du Millénaire.

¹⁶⁵ Littéralement, *Derg* signifie « Comité » en Amharique, nom donné à la junte militaire qui a renversé l'empereur Hailé Sélassié en 1974 et a gouverné l'Éthiopie jusqu'en 1991, sous un régime autoritaire d'obédience marxiste-léniniste.

¹⁶⁶ Sur les orientations et restructurations récentes du Musée National d'Addis-Abeba et leur articulation avec l'imaginaire national, voir le prochain article de Thomas Guindeuil & Jean-Renaud Boisserie, à paraître, 2016, « Lucy, *Mother Ethiopia*. Exposer la paléontologie à Addis-Abeba des années 1960 à nos jours », *Cahiers d'histoire du Cnam*, vol. 5, n° 1.

nationale (que l'on désignera ci-après sous le terme « éthiopianité ») de l'Ethiopian Revolutionary Democratic Front (EPRDF), le parti au pouvoir depuis 1991. Certains acteurs internationaux du patrimoine, comme les experts l'UNESCO et l'ICOM, participent activement à ce phénomène : sollicités à la fois en tant que bailleurs de fonds et experts, ils jouent un rôle décisif dans la mise en œuvre des politiques publiques du gouvernement¹⁶⁷. Au premier abord, l'on pourrait penser que ces entreprises patrimoniales semblent échapper au contrôle de l'État en créant un lien direct entre le local et l'international, ce phénomène de la « glocalisation¹⁶⁸ » qui relie directement ces deux « extrémités de l'échelle¹⁶⁹ » (Foucault, 2004 : 192). Pourtant, il s'avère que les acteurs internationaux qui prennent part aux processus de conservation, d'expertise et à la mise en place de projets culturels contribuent à répondre aux objectifs bien souvent politiques à l'origine des politiques publiques du patrimoine. En ce sens, cette partie tend à souligner que les enjeux de pouvoir cristallisés autour de la création du musée Konso n'impliquent pas une moindre emprise de l'État éthiopien à l'échelon local, mais renforcent au contraire son caractère autoritaire. En partant de l'hypothèse que ce projet muséal local participe d'une décompression autoritaire¹⁷⁰ entamée par le gouvernement de l'EPRDF à partir des élections de 2005 plus qu'à une libéralisation effective, cette

¹⁶⁷ Voir à ce sujet le récent article de Guillaume Blanc & Marie Bridonneau, 2015, « Conseiller, expert et consultant en patrimoine : la construction d'une figure de l'Éthiopie contemporaine », *EchoGéo*, n°31 Nous reprenons ici l'expression qui présente les experts en patrimoine sous ces termes : « Articulateur d'échelles instrumentalisé, manipulant, ou encore négociant avec les autorités publiques, le consultant participe tout à la fois à l'ancrage des espaces locaux dans la sphère des normes internationales, à l'ouverture du pays à la mondialisation et à la consolidation du pouvoir de l'État éthiopien » (Blanc & Bridonneau, 2015 : introduction).

¹⁶⁸ Pour une définition générale de la notion de « glocalisation », voir Swyngedouw E., 2004, Globalisation or 'glocalisation'? Networks, territories and rescaling", *Cambridge Review of International Affairs*, 17, p. 25-48.

¹⁶⁹ Cette expression est empruntée à l'analyse des micro-pouvoirs formulée par Michel Foucault et particulièrement bien adaptée à l'analyse des enjeux de la structuration scalaire du pouvoir en Éthiopie développée par exemple Sabine Planel & Marie Bridonneau, 2015, « Glocal Ethiopia. Échelles et repositionnements des pouvoirs », *EchoGéo*, 31 | 2015.

¹⁷⁰ J-F Médard utilise le terme de « décompression autoritaire » afin de relativiser la libéralisation des régimes autoritaires africains supposés entamer leur transition démocratique dans les années 1990, qui s'adaptent alors aux revendications de la société civile sans mettre en place une réelle libéralisation du système politique (Médard, Bayart, 1992). Ces derniers font effet preuve d'une capacité d'adaptation largement décrite par les analyses de Michel Camau et Vincent Geisser sur la Tunisie (Camau & Geisser, 2003). Voir également sur l'extraversion des États autoritaires Bayart, Hibou & Khiari, 2002.

partie se propose d'interroger les volontés d'emprise ou de ré-emprise de l'État éthiopien sur un projet muséal, en traitant de la question de la construction d'un patrimoine national à travers la mise en valeur d'une culture locale. Dans le même temps, cette nouvelle donne permet à des acteurs locaux – guides touristiques, chefs de projets, autorités claniques – de développer des stratégies spécifiques de contournement de l'autoritarisme d'État, représenté au niveau local par les fonctionnaires EPRDF du Special Wereda¹⁷¹ de Karat-Konso.

Chapitre 3 : Dans un premier chapitre, nous reviendrons revenir sur la construction politique de l'« impossible territoire éthiopien » (Bureau, 1985). Comme le note Christopher Clapham, l'Éthiopie est avant tout une nation multiethnique traversée de conflits opposants ceux qui renient le nationalisme éthiopien à ceux qui l'acceptent¹⁷². A partir de la mise en place du régime ethnofédéral au début des années 1990, l'« éthiopianité » associée à la Grande Éthiopie impériale, qui opposerait les peuples conquérants de l'« Éthiopie du Nord » aux peuples conquis de l'« Éthiopie du Sud » laisse place à une « éthiopianité renouvelée ». Ce projet est porté par les discours politiques du gouvernement mais aussi par la refonte d'un imaginaire national qui implique la mise en place d'une nouvelle forme d'« éthiopianité ». Ainsi, nous entendrons ici par « éthiopianité » la possibilité d'existence d'une « identité éthiopienne », une « nation » éthiopienne au sein des frontières de la « Grande Éthiopie », telle qu'elle est pensée par le gouvernement de l'EPRDF depuis l'introduction du fédéralisme ethnique.

¹⁷¹ L'Éthiopie fédérale est divisée depuis 1991 en 9 États-régions ou États-fédérés, qui prennent le nom de *Kellel* (Tigré, Afar, Amhara, Oromia, Somalia, Benishangul/Gumuz, Gambella, Harari, Southern Nations, Nationalities and People's Region). Les Kellel sont eux-mêmes subdivisés en Zones, elles-mêmes divisées en Special Wereda (statut exceptionnel d'un district qui dispose des mêmes pouvoirs que la Zone) et le Wereda. Le Wereda est une subdivision administrative regroupant un ensemble de qébéélé, qui constitue le premier niveau politico-administratif de l'État fédéral. Hérité du régime du Derg, les qébéélé sont chargés d'organiser et de contrôler la vie associative, politique et culturelle des quartiers et fonctionnent comme des associations de quartier au service du parti au pouvoir. Sur la complexe architecture ethno-fédérale éthiopienne, voir : Turton, 2006 ; Vaughan, 2003.

¹⁷² « Ethiopia is neither a 'Habsburg' state, dependent on its dynasty to hold together a congeries of disparate peoples, nor an ethnic empire depending on the domination of one of its peoples over the others. It is a multiethnic nation driven by conflicts not only with those who deny the basis of Ethiopian nationalism, but even with many of those who accept it » (Clapham 1988: 26).

Ce projet politique, porté par l'EPRDF, se construit à partir de la campagne de « Renaissance » entamée avec le Millénum¹⁷³ de 2007. Le slogan de la campagne du Millénum se décline autour de la métaphore d'une « Éthiopie comme musée des peuples », rhétorique multinationale qui n'est pas sans rappeler la théorie des nationalités mise en place par le régime socialiste précédent. L'ethnofédéralisme s'appuie en effet sur des héritages complexes issus de la période impériale (plus particulièrement du règne de l'Empereur Menelik II au XIXe siècle) et du régime militaire du Derg (1974-1991). Cette réinvention de l'éthiopianité est pensée comme nécessaire par l'EPRDF, alors aux prises avec une opposition politique montante, les espoirs déçus quant au modèle ethnofédéral et le non-renouvellement des élites politiques depuis 1991. La répression violente de ces protestations, qui s'accroissent à la suite des élections de 2005, confirme les pratiques autoritaires d'un parti hégémonique au pouvoir depuis plus de 25 ans. En septembre 2007, l'entrée de l'Éthiopie dans le nouveau millénaire est utilisée par l'EPRDF comme un moyen de fédérer l'ensemble des Nationalités, Nations et Peuples éthiopiens autour d'un nouveau programme politique et économique. Ce tournant est marqué par l'avènement d'un modèle de développement qui associe l'économie de marché à une forte tutelle publique, inspiré du modèle politique de l'« État développeur » (ou *Developmental State*) adopté par de nombreux États d'Asie du Sud-Est à partir des années 1970 (Bayart, 2008). Ce modèle d'État développeur, qui présente la croissance économique comme nécessaire à la démocratisation politique, est adapté par l'EPRDF au contexte éthiopien, qui incite la population à participer au développement national afin d'amorcer la « Renaissance » éthiopienne. La « Renaissance » de l'État, terme officiel du gouvernement de l'EPRDF, est le nouveau paradigme porté par la campagne du Millénum (septembre 2007-septembre 2008), une vaste entreprise politique visant à renouveler les bases du vivre-ensemble en redéfinissant la rhétorique de l'« éthiopianité » héritée de l'ère impériale (Bureau, 1985 ; Gascon, 1995). La campagne du Millénum est également l'occasion de mobiliser un nouvel imaginaire national autour des catégories constitutionnelles de

¹⁷³ Il faut noter que le Millénum éthiopien s'est déroulé au cours de l'année 2007 du calendrier européen. En effet, 7 ou 8 ans séparent le calendrier européen du calendrier éthiopien, construit sur le modèle du calendrier julien, qui compte 12 mois de 30 jours avec un 13^e mois composé uniquement de 5 ou 6 jours, ce 6^e jour épagomène étant ajouté tous les 4 ans.

Nations, Nationalités et Peuples. Dans ce contexte, le renouvellement des fondements de l'« éthiopianité » semble être le seul moyen pour l'EPRDF d'assurer son contrôle sur ses périphéries par le maintien d'un centralisme fort, tout en contenant les revendications des nationalités et des partis d'opposition le contestant. La campagne du Millénaire a pour objectif de mettre en scène un véritable miracle économique éthiopien (cette « shining Ethiopia » évoquée par Alain Gascon, 2008), qui donne naissance à des politiques publiques du patrimoine ancrées dans un vaste programme de reconstruction nationale.

La deuxième section de ce premier chapitre se propose de saisir concrètement comment l'État éthiopien utilise les catégories globales du patrimoine pour renforcer son discours nationaliste et soutenir le projet du fédéralisme ethnique. Nous nous intéresserons dans un premier temps à la présentation de l'ethnofédéralisme que l'on retrouve dans les deux principaux musées ethnographiques d'Addis-Abeba, le Musée National et le Musée de l'Institut des Etudes Éthiopiennes (IES). L'étude du premier musée ethnographique ouvert en région, le musée Konso, permet d'aborder la question de la mise en scène du fédéralisme sous un angle nouveau. Issu d'une recherche entre des partenaires scientifiques français et éthiopiens mais également d'une entreprise exogène de la coopération française soutenue par le Musée du Quai Branly et l'UNESCO, il fonctionne comme une vitrine d'un fédéralisme ethnique efficace, symbole de la démocratisation progressive du pays entreprise sous la houlette de l'EPRDF. L'ancien Premier Ministre éthiopien Méles Zenawi (1991-2012) priorise la croissance et le développement de l'économie de marché, qu'il présente comme une première étape nécessaire à une libéralisation politique. Dans le même temps, l'usage stratégique des normes internationales par le gouvernement et la course au classement UNESCO menée par l'EPRDF consolide les canaux de contrôle du parti au pouvoir tout en diversifiant les modalités de diffusion de l'image positive d'un État développeur démocratique (« *Democratic Developmental State* »). Dans cette perspective, le musée Konso, présenté par comme le premier musée ethnographique dédié à un seul groupe ethnique d'Éthiopie (« *the first single-ethnic Museum of Ethiopia* », pour reprendre l'expression de Mamitu Yilma, la conservatrice du Musée National d'Addis-Abeba), nous permettra paradoxalement de mieux comprendre les priorités de l'État développeur éthiopien. Il permet de mettre en évidence les modalités de la refondation de l'« éthiopianité » à travers

la mise en valeur d'un patrimoine culturel spécifique au groupe Konso. L'activation des catégories constitutionnelles de Nations, Nationalités et Peuples, qui fonctionnent dans le cadre de ce projet politique comme de véritables catégories opératoires, marque l'entrée dans le roman national des Konso, dont la reconnaissance patrimoniale est mobilisée au secours d'un modèle ethnofédéral contrôlé par l'EPRDF et vivement critiqué par de nombreuses nationalités éthiopiennes.

Chapitre 2 : Dans un deuxième chapitre, nous soulignerons comment un projet muséal peut se transformer en véritable arène politique, articulant des problématiques ancrées à l'échelle tant locale, régionale et nationale qu'internationale, en menant une réflexion sur l'impact du « glocal », ce lien direct entre acteurs locaux et internationaux, sur la reconfiguration des rapports de pouvoir en périphérie de l'État éthiopien. Le musée Konso donne à voir les différents groupes stratégiques impliqués dans ce projet de musée, ainsi que leurs agendas propres. L'implication de la coopération française (Ambassade de France, Centre Français des Etudes Éthiopiennes), du musée du Quai Branly et de l'UNESCO provoque en effet l'apparition de « tensions muséographiques » avec l'équipe locale en charge du musée à la suite de l'inauguration d'un musée incomplet en décembre 2009. Alors que le projet français avait pour objectif premier de préserver les *Wakka*, les statues funéraires Konso, les parties ethnographiques de la muséographie sont rapidement déplacées, modifiées et complétées par le premier directeur du musée Konso selon une narration qu'il se réapproprie. Dans le même temps, le musée Konso est pensé par les autorités du Bureau de la Culture local comme la pierre de touche du développement d'un circuit touristique plus large, qui replacerait le « pays Konso » au cœur des parcours prisés par les touristes internationaux dans la région Sud, et tout particulièrement la Vallée de l'Omo. Ce projet explique en partie que le musée Konso se transforme rapidement, malgré les modifications successives de sa muséographie, en un « musée factice », qui attire peu de visiteurs éthiopiens et suscite le mécontentement de la population locale, exclue des retombées économiques associées à ce projet touristique du Bureau de la Culture du Konso Special Wereda. Dans le même temps, le gouvernement éthiopien mène une véritable course au classement UNESCO : avec 9 sites classés au patrimoine mondial depuis 1977, l'Éthiopie arrive en tête de l'ensemble des pays d'Afrique subsaharienne en juin 2012 avec la reconnaissance du « paysage culturel Konso » comme patrimoine

mondial de l'humanité. L'EPRDF s'approprie ainsi les mérites d'un premier projet de classement à l'UNESCO rédigé en 1996 par une équipe de chercheurs éthiopiens, issu d'une recherche conjointement menée en pays Konso avec une équipe scientifique française. Ce classement entérine l'entrée des Konso dans le roman national, qui met de côté la mémoire douloureuse de ces anciens esclaves de l'Empire éthiopien, annexés par Menelik II en 1897, en les présentant dorénavant comme les héros du fédéralisme ethnique.

Néanmoins, des acteurs particuliers émergent également autour de ce projet de musée et utilisent la nouvelle visibilité de leur nationalité au sein de la fédération pour faire entendre leur voix. Dotés de stratégies propres et d'un potentiel d'action, ces entrepreneurs de cause, que l'on désigne tour à tour comme des « entrepreneurs de mémoire » (Pollak, 1993) ou des « courtiers en développement » (Bierschenk & Sardan, 2000) profitent de leur implication dans ce projet muséal pour restructurer les rapports de pouvoir qu'ils entretiennent avec les autorités éthiopiennes en traitant directement avec les acteurs internationaux impliqués dans le projet. Les portraits de deux acteurs particuliers, un chef de clan Konso, le *Kalla*¹⁷⁴ Gesahegn et Dinoté Kusia, soulignent de façon empirique les tenants et aboutissants d'un « essentialisme stratégique » tel que décrit par Gayatri Spivak, c'est-à-dire l'utilisation stratégique d'un essentialisme culturel lorsqu'il permet à des acteurs locaux de répondre à leurs propres objectifs. Leurs stratégies les poussent cependant à jouer un rôle ambivalent : en participant à la valorisation du patrimoine culturel Konso, ils sont également les acteurs de la légitimation tant nationale qu'internationale de l'idéologie développementaliste et des directives mises en place par le gouvernement de l'EPRDF. Les acteurs locaux du projet de musée Konso ne sont donc pas des acteurs passifs d'une logique d'assistantat ou les simples maillons d'une stratégie politique menée du « haut vers le bas », mais bien des intermédiaires incontournables qui s'emparent de l'argument culturel pour mener à bien leurs propres

¹⁷⁴ Rappelons ici que *Poqalla* est un terme Konsigna désignant un chef de clan Konso, quand le terme de *Kalla* désigne plus particulièrement un lignage de *Poqalla*. Ces statuts feront l'objet d'une explication dans la deuxième partie du chapitre 2.

objectifs, qu'ils soient d'ordre matériel ou politique. Ainsi, pour ces notables¹⁷⁵ (dans ce cas précis, un chef religieux et un instituteur) qui se présentent comme les détenteurs légitimes d'un savoir ou d'un pouvoir présenté comme traditionnel, le patrimoine est devenu un « alibi » pour parler de politique et acquérir une légitimité traditionnelle présentée comme coutumière (Weber, 1995). C'est ainsi que ces entrepreneurs politiques que sont les courtiers s'imposent également comme des « entrepreneurs de mémoire » au sens de Michel Pollak, ou dans ce cas précis, comme des « entrepreneurs de patrimoine » tels que nous les avons définis dans l'introduction de cette étude, c'est-à-dire des « entrepreneurs de soi » qui mobilisent le collectif pour mener à bien leurs propres ambitions.

Chapitre 3 : La réinvention politique de l'éthiopianité

Dans un premier temps, nous reviendrons sur la construction politique de l'Éthiopie contemporaine, de la « Grande Éthiopie » impériale à l'Éthiopie ethnofédérale, véritable « musée des peuples ». Ce retour historique sur la genèse de l'État éthiopien sera centré sur les temps forts de l'établissement des frontières éthiopiennes actuelles, qui se dessinent à travers les conquêtes de l'Empereur Ménélik II à la fin du XIXe siècle et s'affirment sous le règne d'Hailé Sélassié au XXe siècle. Le régime du Derg s'inspire à partir de 1974 des frontières impériales pour redéfinir les frontières administratives, au sein desquelles les provinces impériales sont partiellement maintenues. L'adoption d'un régime ethnoféral à partir de 1991 conserve quelques héritages du Derg, visibles à travers une administration basée sur des qébélé, véritables antennes locales du parti, et la reconnaissance par la Constitution de 1995 des Nations, Nationalités et Peuples éthiopiens déjà identifiés par le régime du Derg. Cependant, à partir des élections de 2005, la remise en cause de la légitimité politique des cadres de l'EPRDF prend la forme d'une remise en

¹⁷⁵ Nous nous inscrivons ici dans la définition webérienne du notable comme une personnalité occupant un rang important au sein d'un groupe social et disposant de ce fait d'un ascendant et d'une influence particulière sur les décisions collectives prise par et pour le groupe (Weber, 1995).

question plus générale de l'« éthiopianité ». Un certain nombre de mesures patrimoniales et symboliques sont alors enterrinées par l'EPRDF dans le cadre de la campagne du Millénum à partir de 2007 (**section 1**).

Ces mesures patrimoniales se traduisent par la remise au goût du jour d'une muséographie ethnographique inspiré par du réalisme socialiste au sein du Musée National d'Addis-Abeba, mais également par la mise en place de musées plus directement politiques, comme le Red Terror Martyr Memorial Museum, faisant l'apologie de l'EPRDF en démonisant le Derg, qui ouvre ses portes à Addis-Abeba en 2010. Dans ce contexte, la création du musée Konso, premier musée ethnographique local établit au sein de l'État-région de la SNNPR, véritable mosaïque des peuples et nationalités éthiopiennes, participe de la mise en scène d'un fédéralisme efficient. Ce musée contribue notamment à donner vie aux catégories constitutionnelles de Nations, Nationalités et Peuples et joue un rôle clé dans le projet politique de « Renaissance » d'un État millénaire, entamant l'entrée des Konso dans le roman national dont ils étaient jusque là exclus (**section 2**).

Section 1 : De la « Grande Éthiopie » à « l'Éthiopie, musée des Peuples »

L'Éthiopie contemporaine s'est formée en tant qu'espace politique à travers trois grandes périodes : (1) l'expansion de l'Empire éthiopien sous Ménélik II (1889-1913) et le renforcement de son organisation centralisée avec les réformes institutionnelles menées par Hailé Sélassié (1941-1974), (2) l'imposition de la doctrine « socialiste scientifique » par le Général Mengistu avec le régime du Derg, qui poursuit la rationalisation de l'État éthiopien (1974-1991) ; (3) la mise en place du régime ethnofédéral porté par la figure charismatique du Premier Ministre Méles Zenawi (1991-2012) et par son parti hégémonique l'EPRDF (1991-aujourd'hui). Envisager cette histoire longue permet de saisir l'implication actuelle des revendications portées par différentes factions politiques en Éthiopie, mais également par les différentes nationalités, parmi lesquelles le groupe Konso. C'est au travers de la domination et l'annexion de territoires au Sud d'Addis-Abeba (capitale du pouvoir politique à partir 1886) comme le royaume du Kaffa (1894)

ou le pays Konso (1897) par des campagnes violentes menées par les armées impériales que se construit l'image d'une « Éthiopie du Sud » comme un territoire conquis par l'« Éthiopie du Nord » (Zewde, 1991 : 64). Cette trame politico-historique explique l'avènement d'une « Éthiopie sans monuments » pour témoigner de son histoire passée (Gascon, 1995), par opposition à l'ancienne Abyssinie dont la désignation territoriale s'apparente avant tout aux groupes chrétiens orthodoxes des hauts plateaux, les Amhara et les Tigréens (Berhanou Abebe, 1998 ; Doham et al., 1986) (**sous-section 1.1**).

Le régime d'obéissance marxiste, menée par le Général Mengistu, renverse Haïlé Sélassié durant la révolution de 1974 et abolit dans le même temps le système féodal éthiopien (Clapham, 1989). Il instaure une démocratie populaire largement contrôlée par l'appareil d'État, aux mains de sa junte militaire qui impose domination et coercition au plus profond des campagnes éthiopiennes (Donham, 1999). Après la chute du régime de Mengistu, l'Ethiopian People's Revolutionary Front (EPRDF), un front multinational qui regroupe l'ensemble des nationalités éthiopiennes ayant participé au soulèvement révolutionnaire, met en place un gouvernement de transition afin de réfléchir collectivement à nouveau projet national. Il s'agit alors de réunir l'ensemble des forces révolutionnaires, organisées sous forme de « fronts » ethniques, qui ont participé à la chute de Mengistu. La question du vivre ensemble, largement débattue de 1991 à 1994, se pose dorénavant sous une forme inédite : la Constitution établie en 1995 instaure en effet un nouveau cadre politique, celui de l'ethnofédéralisme, qui s'accompagne d'une conception nationale basée sur les catégories de « Nations, Nationalités et Peuples » d'Éthiopie. Ce fédéralisme multinational reconnaît ainsi le droit de ces nationalités à s'auto-administrer au sein de l'État fédéral, divisant ainsi le territoire en neuf États-régions dont les frontières administratives recouvrent approximativement les territoires des nationalités reconnues par la Constitution selon une organisation pyramidale du pouvoir. Au tournant des années 2000, on assiste à un changement de paradigme politique. Le gouvernement de l'EPRDF adopte un nouveau modèle politico-économique, calqué sur les « dragons » asiatiques : l'État développeur (ou développementaliste). Avec la mise en place de ce nouveau modèle de développement économique profondément volontariste et anti-libéral, l'EPRDF souhaite à présent réunir les nationalités ethnofédérales par un consensus en faveur

du développement national. Ainsi, des slogans d'union nationale qui ne sont pas tout à fait novateurs (Mengistu évoquant déjà la « force du peuple tout entier ») apparaissent avec la campagne du Millénaire. Cette politique développementaliste porte l'héritage à peine masqué de certaines pratiques du régime du Derg en présentant notamment Méles Zenawi, le Premier Ministre au pouvoir depuis 1991, comme le « petit père des peuples ». Elle vise également à transcender l'opposition historico-politique entre « l'Éthiopie du Nord » et « du Sud » pour lui substituer une nation multinationale mais unie, puisant sa force dans la diversité de ses nationalités (**sous-section 1.2**).

L'Éthiopie du Sud va clairement occuper une nouvelle position au sein de cette « Shining Ethiopia » (Gascon, 2008). Elle constitue un territoire encore peu exploité, un électorat à acquérir voire le terreau d'une opposition latente au gouvernement central que l'EPRDF cherche à contenir. Des projets de développement de grande envergure y sont installés par le gouvernement à partir de la campagne du Millénaire entamée en 2007. Les richesses culturelles de la région sont particulièrement mises en avant à partir de cette période, dont la campagne est organisée par un comité, l'Ethiopian Millennium Festival National Council (EMFNC), qui émet des recommandations afin d'entamer la « Renaissance¹⁷⁶ » éthiopienne. Le terme de « Renaissance » est introduit dans le débat public par les agences gouvernementales pour désigner la réorganisation du projet national autour de la promesse du développement et la réalisation d'un futur prometteur. Parmi les mots d'ordre de la campagne du Millénaire, l'Éthiopie est alors présentée comme un véritable musée à ciel-ouvert, « un musée des peuples », symbole d'une fédération unie dans la diversité. Cette image s'étend rapidement à l'ensemble des États-régionaux et participe de la création de plusieurs musées dans les années 2000, alors que le Musée National d'Addis-Abeba et le musée de l'Institut of Ethiopian Studies

¹⁷⁶ Le terme de « Renaissance » est le terme utilisé par les autorités éthiopiennes mais également véhiculé par la presse. En Mai 2008, *Ethiopia Today* publie un numéro spécial consacré au Millénaire et au renversement du Derg le 28 Mai 1991 : « May 28 : The Bedrock of Ethiopia's Renaissance ». Un second article évoque également cette date comme le début de la renaissance éthiopienne : « We consider May 28 as a gate to Ethiopia's renaissance ! » [...] « that glorious day [is considered] as the true foundation of Ethiopia's renaissance » (Bach, 2009 : 355).

(IES) étaient jusqu'à présent les deux seuls musées officiels du pays depuis les années 1960-1970 (**sous-section 1.3**).

1.1 La construction d'un « impossible territoire » éthiopien

L'Éthiopie politique s'est construite sur deux mythes fondateurs : celui d'être un pays riche d'une filiation chrétienne millénaire et du patrimoine qui l'accompagne, et celui d'avoir été le seul pays africain à repousser l'envahisseur colonial. A la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, de mystérieux souverains Askoumites régnaient sur le nord de l'Éthiopie à partir du port d'Adoulis, à la tête d'un royaume qui s'affirme comme l'entité politique dominante dans la région de la mer Rouge jusqu'au début du VII^e siècle (Doresse, 1970). La chute du pouvoir Askoumite, qui s'effondre avec le soulèvement des Agew au XII^e siècle, entame la descente du centre politique vers le sud. Les Zagwé et leur roi Lalibela (1185-1225) imposent alors un nouvel ordre politique chrétien et fondent leur capitale à Roha (aujourd'hui Lalibela). Yekuno Amlak (1270-1285) qui renverse la dynastie Zagwé en 1270, introduit dans le récit national l'histoire mythifiée d'une visite de la reine de Saba au roi Salomon, qui aurait donné naissance au premier Empereur éthiopien, Ibn al-Hakim (« le fils du sage »). L'histoire mythique de ce fils, qui deviendra par la suite Ménélik I^{er}, servira bien plus tard à fonder la légitimité politique de la dynastie salomonienne¹⁷⁷, à laquelle appartient Hailé Sélassié. Aux XIII-XIV^e siècles, l'Éthiopie est un territoire disparate, difficile à délimiter : le pouvoir politique est un pouvoir mobile, structuré autour d'une cour royale itinérante mais qui « circule dans

¹⁷⁷ La lignée salomonienne se base sur l'ouvrage du *Käbrä Nägäst* (la Gloire des Rois en guèze) qui présente le peuple éthiopien comme un « peuple élu » en raison de la filiation établie par Yekuno Amlak (1270-1285) et le roi des Hébreux Salomon. Ce dernier utilise ce récit comme un mythe fondateur afin d'ancrer sa légitimité politique après qu'il ait renversé la dynastie des Rois Zagwés en 1270. Hailé Sélassié, destitué en 1974 par le Derg, sera le dernier Empereur de cette dynastie salomonienne. Cependant, le mythe fondateur que constitue la filiation salomonienne, qui est venue se substituer au pouvoir royal des Zagwé, nourrit toujours les représentations de la légitimité politique de l'Éthiopie contemporaine. La réinterprétation de la tradition salomonienne du « *Käbrä Nägäst* comme *épopée nationale* » a particulièrement été mise en évidence par des travaux historiques et archéologiques récents (Hirsch & Fauvelle, 2001 : 64). Sur les diverses interprétations du mythe salomonien, voir également (Bureau, 1985 : 30-40) ; (Berhanou Abebe, 1998 : 10).

un espace restreint » (Derat, 2005 : 8). L'exemple du roi Zar'a Ya'eqob, dont les compositions homéliques¹⁷⁸ avaient pour vocation d'informer les sujets des décisions prises par le roi, est particulièrement éclairante. L'historienne Marie-Laure Derat évoque les 34 années que Zar'a Ya'eqob passa sur le trône en ces termes : « il s'est évertué à élever la fonction royale, à renforcer son pouvoir et l'unité de son royaume, en s'affirmant comme un chef spirituel aussi bien que temporel, centralisant l'essentiel des pouvoirs dans ses mains et celle de son proche entourage. La christianisation, selon l'orthodoxie dont il décidait lui-même, était au cœur de sa politique, comme ciment d'un royaume encore en expansion et aux particularismes régionaux bien marqués » (Derat, 2005 : 45). Avec les invasions musulmanes menées par l'imam Ibn Ibrahim (dit *Gragn* « le Gaucher ») originaire du Sultanat d'Adel, alors localisé dans la région de Harar, au nord-est du pays, le centre politique de l'Éthiopie continue de descendre vers le Sud (Sherman, 1979 ; Bach, 2011). L'Éthiopie politique se construit ainsi comme un don de Dieu aux Éthiopiens, mythologie qui permet la cristallisation d'un royaume médiéval encore balbutiant, puis comme une « île chrétienne au milieu d'un océan musulman » à partir du XVI^e siècle (Clapham, 2000 : 96). Plusieurs figures royales essaient d'imposer leur propre capitale comme le centre incontesté du pouvoir¹⁷⁹. Au XVII^e siècle, le pouvoir politique impérial se stabilise quelques temps à Gondar, avant que l'Empereur Ménélik II (1889-1913) n'entame la conquête des régions du Sud. Addis-Abeba (la « nouvelle fleur », en amharique) fondée par Ménélik en 1886, s'impose comme la première capitale incontestée du pays¹⁸⁰ (Sherman, 1979), dont l'indépendance et la force seront réaffirmées par la victoire éthiopienne des armées

¹⁷⁸ Une homélie désigne un commentaire liturgique de circonstance prononcé par un représentant religieux à la fin d'une messe ou à la suite de la lecture de textes bibliques.

¹⁷⁹ Les querelles qui opposèrent de multiples centres de pouvoirs féodaux sont présentées de façon réductrice dans cette introduction de chapitre. C'est avec l'accession au trône de Théodoros II (1855-1868) qu'un premier processus de centralisation du pouvoir prend forme sous son autorité monarchique (Haberland, 1984). Son successeur Yohannes IV (1872-1889) qui tente de poursuivre avec moins d'ambition et de moyens la centralisation du pouvoir politique autour d'une autorité suprême incarné par le « roi des rois » (*negoussa nagast*). Ménélik II, fort de son expérience en tant que chef de la province du Choa, succède à Yohannes IV en 1889 et entame une politique de centralisation des territoires plus poussée que ses prédécesseurs (Abbas H., 1992).

¹⁸⁰ Addis-Abeba fut créée sur les bases d'un camp militaire créé à cette période, comme point central et stratégique pour le pouvoir impérial.

de Ménélik II contre les armées italiennes dirigées par le Colonel Baratieri lors de la bataille d'Adoua (1^{er} mars 1896).

Ménélik II entreprend la construction de l'État éthiopien moderne, à travers ses campagnes de conquête puis d'homogénéisation de l'ancien royaume abyssin (Marcus, 1975). C'est plus véritablement à partir de ces premières conquêtes impériales que l'Éthiopie s'affirme comme un État centralisé (Markakis, 2011). Ces processus guerriers, comme l'explique le politiste Christopher Clapham, ont largement contribué à façonner l'Empire éthiopien : « les frontières de l'Empire n'étaient pas clairement délimitées car elles ne résultaient pas d'une confrontation avec d'autres États : en fait, son influence finissait par s'épuiser dans des régions qui ne faisaient à proprement parler partie d'aucun État » (Clapham, 2000 : 96). Ainsi, dans les premiers temps de la période impériale, les Empereurs s'appuient sur des relais locaux pour assurer leur pouvoir en périphérie de l'État central, qui est donc plus centralisé qu'unitaire (Donham et al., 1986). Les victoires de Ménélik II contre l'envahisseur italien (notamment celle de la bataille d'Adoua en 1896) contribueront fortement à délimiter la « Grande Éthiopie », dès lors pensée comme une entité souveraine par les Éthiopiens eux-mêmes (Gascon, 2009). Ménélik II a donc été le premier à façonner le territoire administratif éthiopien, qui s'organise autour de sa nouvelle ville-capitale située stratégiquement à la frontière entre le territoire Amhara et Oromo (Sherman, 1979). À sa suite, le fameux Ras Teferi Makonnen, couronné Hailé Sélassié Ier le 2 novembre 1930, continua de bâtir l'espace politique éthiopien. À travers une politique centraliste et de nombreuses réformes institutionnelles, il instaure l'amharique comme seule langue d'enseignement, l'unité linguistique étant pensée comme le véhicule d'une unité nationale qui rassemblerait enfin « centre » et « périphéries » (Beyene & Markakis, 1967 ; Clapham, 1969, Bach, 2011). Les règnes de Ménélik II (1889-1913) et d'Hailé Sélassié (de 1930 à 1936, puis lors de la « restauration » de 1941 à 1974 après quelques années d'annexion italienne) constituent en ce sens deux moments fondateurs, à l'origine de nombreuses

historiographies concurrentes qui continuent de structurer la vie politique éthiopienne aujourd'hui (Triulzi, 2002)¹⁸¹.

L'Éthiopie est donc considérée à la fois comme l'un des berceaux de l'humanité (le squelette de Lucy a été trouvé dans la région Afar, au nord-est du pays, à Hadar), comme le seul État d'Afrique n'ayant pas réellement subi la colonisation européenne, celui qui a vu se lever un « roi noir » dans la figure charismatique d'Hailé Sélassié, l'un des fondateurs de l'Union Africaine, selon la prophétie de Marcus Garvey et comme une terre sainte, une « nouvelle Jérusalem » pour les chrétiens d'Afrique (refuge de la mythique Arche d'Alliance, supposément rapportée par Ménélik Ier en Éthiopie et gardée à Aksum). Les partisans des courants panafricanistes, afrocentristes et rastafari voient également l'Éthiopie comme la terre promise, celle d'un possible retour après le traumatisme de la Traite (Bonacci, 2008). Ainsi, l'Éthiopie, plus que d'être un pays atypique, se veut atypique : carrefour de civilisations depuis l'antiquité entre les pays d'Afrique du Nord, la péninsule arabique et l'Afrique centrale, le récit national de l'« éthiopianité » qui s'est construit au cours des siècles persiste à présenter ce pays qui a toujours profité d'influences variées comme une « île » d'un point de vue culturel, pour reprendre les termes de Ménélik II lui-même. Les différents régimes impériaux ont notamment contribué à glorifier cette spécificité historique à travers l'héritage prestigieuse de ses Empereurs. Dans cette perspective, « L'Éthiopie n'est pas l'Afrique » – déclaration récurrente dans le discours des Éthiopiens – ne se limite pas à un simple excès de fierté nationale. Cette tentative à la fois plurielle et millénaire de faire de la « Grande Éthiopie » un « don » quasi-mystique est en fait l'héritage politique d'un empire tâchant de maintenir son unité en dépit de son expansion territoriale à partir de la fin du XIXe siècle (Bach, 2011).

¹⁸¹ Voir à ce sujet les travaux de Jean-Nicolas Bach sur les opposants au régime de l'EPRDF. Selon son analyse, « les réalignements s'opèrent autour de cette « question nationale », à savoir le droit de sécession, la nature ethnique du fédéralisme, le droit des individus contre le droit des Nations, Nationalités et Peuples. Autrement dit, la thèse de l'oppression nationale (EPRDF, mais aussi *Medrek*) continue de s'opposer à la thèse de la Grande Éthiopie, multinationale mais unie dans une identité commune transcendant les ethnies et ancrée dans trois mille ans d'histoire : l'Ethiopianité » (Bach, 2015, communication, ECAS 2015).

Cet héritage complexe explique un certain nombre de contradictions inhérentes à la construction même de l'espace politique éthiopien sur le temps long, que Jacques Bureau qualifie d'« impossible territoire » (Bureau, 1985). En effet, « pour les uns, l'Éthiopie se réduit essentiellement aux provinces chrétiennes, amhara et tigré, le reste – c'est à dire tous les territoires du sud – ayant été intégrés à l'Empire grâce aux entreprises coloniales de la dynastie amhara. Pour les autres, au contraire, l'espace éthiopien, ou ce qu'ils appellent la « Grande Éthiopie », est plus vaste que l'État contemporain du même nom, et couvre pratiquement l'ensemble de la Corne de l'Afrique » (Bureau, 1985 : 1379). Ces différentes interprétations territoriales ne sont pas directement liées aux limitations frontalières imposées à l'Éthiopie au cours du temps par les puissances européennes qui se disputent la Corne de l'Afrique (et qui aboutiront à la naissance des Républiques de Djibouti et de Somalie), « elles sont inhérentes à la nature de l'Empire éthiopien » (Bureau, 1985 : 1379). Une étape supplémentaire est franchie sous le Derg, le régime militaro-marxiste qui met fin à l'Empire d'Hailé Sélassié par la révolution de 1974. En mars 1983, l'Institut pour l'étude des nationalités éthiopiennes (Institute for the Study of Ethiopian Nationalities – ISEN) entre en fonction afin de documenter la répartition des différents groupes ethniques sur le territoire en vue d'établir les frontières administratives qui se substituent aux provinces impériales. Tandis que certains anciens royaumes conquis furent stratégiquement favorisés par Mengistu, l'établissement de ces nouvelles frontières a tout particulièrement bouleversé les rapports de force socio-économiques établis sous Hailé Sélassié dans la région Sud (Vaughan, 2005 : 26). En s'appuyant sur une base de données établie dès 1984, le régime du Général Mengistu y entame des déplacements de population interne de grande ampleur en vue de maintenir le contrôle sur les lointaines périphéries du Sud : « encadré, délimité et doté de valeurs culturelles spécifiques, l'espace éthiopien devint territoire à mesure que les forces centrifuges du pouvoir le façonnaient. La civilisation amharo-tigréenne fut imposée à tous comme un modèle intégrateur et centralisateur [...]. L'autoritarisme de l'État, notamment sous la dictature marxiste du Derg (1974-1991), expliqua en partie le succès de cette éthiopianisation des territoires multiples et divers qui composent aujourd'hui l'espace national éthiopien » (Planel, 2007 : 89). Au-delà de l'aspect coercitif et autoritaire de ce régime, c'est plus particulièrement la pénétration en politique de l'approche marxiste-léniniste de la « question nationale » qui a permis l'imposition par le haut d'une identité

nationale éthiopienne. En 1986, « Crawford Young prédisait [déjà] que l'introduction en Éthiopie d'un plan aussi complexe que celui recommandé par la théorie soviétique [des nationalités], tout en maintenant une hégémonie léniniste centralisée et autocratique [...] risqu[ait] fort d'avoir une grande influence sur le développement de la conscience ethnique, et des catégories au travers desquelles celle-ci s'exprime » (Vaughan, 2005 : 22).

Cette question de l'identité nationale, centrale depuis le début des années 1960 sur la scène politique éthiopienne, a inspiré l'idéologie du parti au pouvoir à partir de 1991, l'Ethiopian Peoples' Revolutionary Democratic Front (désigné en Éthiopie sous le sigle d'EPRDF). La notion d'ethnie, qui entre en dans les années 1960 avec la remise en cause de l'éthiopianité impériale par le mouvement étudiant¹⁸², prend alors la forme particulière d'un système politique dont l'organisation territoriale et administrative est basée sur des catégories inspirées de la théorie des nationalités. Cette théorie politique préconise que chaque « Nations, Nationalités et Peuples » soit regroupée en une unité administrative qui lui est réservée (État-région, Zone, Wereda ou Special Wereda). Le parti intègre à la Constitution de 1995 la notion d'« autodétermination » (art. 39), c'est-à-dire le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes dans une totale liberté¹⁸³. Chaque Nation, Nationalité ou Peuple composant l'Éthiopie, depuis les Tigréens jusqu'aux groupes de la vallée de l'Omo, a le droit théorique de faire sécession de la « Grande Éthiopie ». Pourtant, avec la mise en place de l'ethnofédéralisme, « la promulgation d'une Constitution dont l'esprit décentralisateur n'est pas relayé par une application littérale, constitue [comme on le verra par la suite] un bouleversement majeur et sans doute irréversible de l'espace politique éthiopien. Il favorise l'éclatement territorial » (Planel, 2005 : 103). Ainsi, 20 ans après l'introduction du fédéralisme ethnique, le gouvernement éthiopien ne cesse de mobiliser ces catégories nationales héritées du Derg comme un instrument politique et administratif. Selon Sabine Planel, « cette apparence de décentralisation, ce factice partage des pouvoirs

¹⁸² Les années 1960 marquent un tournant dans la remise en cause de l'éthiopianité impériale : le mouvement étudiant éthiopien, qui se politise entre 1965 et 1974 et participe à la destitution d'Hailé Sélassié, regroupe une élite intellectuelle d'étudiants formés à l'étrangers qui porte des revendications politiques basées sur la participation du peuple éthiopien (auquel ils s'identifient et dont ils se font les porte-paroles) à la conduite des affaires publiques (Balsvik, 1982 : 504).

¹⁸³ Sur cette question, voir notamment les travaux de (Vaughan, 2003) ; (Turton et al., 2006) ; (Aalen, 2006) ; (Assefa Fisseha, 2007).

ne trompe guère en Éthiopie, où la critique du centralisme comme de l'autoritarisme est toujours prompte » (Planel, 2007 : 91).

En résumé, l'alliance des forces centripètes et centrifuges afin de constituer une grande nation éthiopienne a façonné, par la force puis par le temps, les territoires de la grande Éthiopie impériale. Entre décentralisation et volonté centralisatrices, l'Éthiopie semble s'être construite sur des vagues de « déconcentrations », qui constituent des aménagements techniques et administratifs d'un système politique construit autour d'un centralisme fort. Les pouvoirs de la fonction publique dessinée par l'EPRDF, qui succède au pouvoir impérial puis au Derg, entament une nouvelle vague de déconcentration avec la mise en place du régime ethnofédéral entériné par la Constitution de 1995. L'ethnofédéralisme s'accompagne ainsi d'une décentralisation institutionnelle « de façade », bien souvent qualifiée de « décentralisation conservatrice » (Planel, 2007). Si chaque État-région dispose d'un gouvernement relativement autonome et d'un budget de fonctionnement propre, ce sont avant tout des cadres et fonctionnaires de l'EPRDF qui occupent les administrations régionales, étroitement contrôlées par le gouvernement central.

1.2 L'introduction du fédéralisme ethnique ou la « décentralisation conservatrice » de l'Éthiopie

Au mois de juillet 1991, un mois après avoir marché sur Addis-Abeba et mis fin au régime du Derg, les mouvements rebelles ethnonationalistes constitués en « fronts de libération¹⁸⁴ » se réunissent durant cinq jours afin de discuter du nouveau régime politique à adopter. Un Gouvernement de Transition Éthiopien (GTE) est établi en vue de préparer la nouvelle Constitution, avec à sa tête Méles Zenawi, leader déjà très influent du Front de Libération du Peuple du Tigré (FPLT), qui deviendra par la suite Premier Ministre de

¹⁸⁴ Il s'agit principalement du Front de Libération du Peuple du Tigré (FLPT), du Front Populaire de Libération de l'Erythrée (FPLE) et du Front de Libération Oromo (FLO). Pour une analyse détaillée du rôle de ces différents fronts dans la chute du régime de Mengistu et leur ralliement pour assurer la transition (Tronvoll & Vaughan, 2003).

la République Fédérale Démocratique Éthiopie de 1992 à 2012¹⁸⁵. Durant « la conférence d'Addis-Abeba », 27 organisations politiques participent au débat et concluent à quatre objectifs principaux du GTE : l'instauration de la paix dans l'ensemble du pays, la déconstruction de l'État unitaire éthiopien, la démocratisation et la libéralisation de l'économie (Vaughan, 1994). L'ensemble des parties décide d'un commun accord que la paix nationale ne peut être maintenue sans que le système politique unitaire éthiopien tel qu'il a été bâti durant des siècles soit démantelé, au profit d'un principe de représentation institutionnalisé de l'ensemble des groupes ayant participé à la libération du pays (Abbink, 1995 ; Clapham, 2002). Cette formule multinationale pour laquelle optent alors les dirigeants des différents fronts de libération Amhara, Tigréen, Oromo, notamment se concrétise par le choix d'un régime ethnofédéral, alors pensé comme le modèle le plus à même d'administrer la diversité (Kymlicka, 2006). La constitution qui entre en vigueur en 1995 garantit ainsi un système bicaméral, avec une Chambre Haute (la *House of Federation*, composée de 128 sièges) qui représente les Nations, Nationalités et Peuples d'Éthiopie, et d'une Chambre des Représentants du peuple (la *House of People's Representative*, composée de 547 sièges). Cette Chambre Basse, élue au suffrage universel pour un mandat de 5 ans, nomme le Premier Ministre¹⁸⁶. Ce dernier concentre l'essentiel des pouvoirs et doit être issu de la formation politique majoritaire au sein de la Chambre Haute, celle des Représentants du Peuple, pour un mandat de 5 ans (Assefa Fiseha, 2006, 2007 ; Bach, 2011 : 448-450).

Méles Zenawi, à la tête de l'EPRDF, devient le Premier Ministre au pouvoir à partir des élections de 1992. L'EPRDF base sa légitimité sur cette nouvelle Constitution, qu'il présente comme allant à l'encontre de l'idéologie centraliste du régime précédent. Pour incarner ce changement, l'EPRDF entreprend ainsi une vaste rationalisation de l'État éthiopien : « depuis son arrivée au pouvoir en 1991, l'[EPRDF] a démilitarisé le politique (et dépolitisé le militaire) [...]. Nombreuses

¹⁸⁵ Lors des élections de 1992, l'EPRDF gagne très largement les élections avec un score de 534 sièges obtenus, 12 attribués au Front de Libération Oromo (FLO), alimentant un ressentiment qui poussera les dirigeants de le FLO à quitter le GTE quelques mois plus tard.

¹⁸⁶ Le chef de l'État, le Président, est élu par les deux Chambres réunies. Voir la Constitution de 1995, articles 71 à 74.

sont les réformes qui semblent appuyer un tel argument : fondation de l’Ethiopian Civil Service College¹⁸⁷ dès 1995, réforme du service public, campagnes de recensement (1994 et 2000), réforme actuelle du système de taxes ou encore lancement prochain d’une école consacrée à la formation des hauts cadres de l’administration » (Bach, 2011 : 440 ; Ficquet, 2009). L’établissement des catégories ethnofédérales était concrètement nécessaire à ce mouvement de rationalisation du vivre-ensemble¹⁸⁸. Les Nations, Nationalités et Peuples de la République Démocratique et Fédérale d’Éthiopie entérinées par la Constitution de 1995 désignent environ 80 communautés linguistiques, réparties dans un territoire dont les frontières sont alors redéfinies de façon ethnorégionale. Pourtant, la Constitution ne prévoit qu’une seule catégorie pour les appréhender : les Nations, les Nationalités et les Peuples, terminologie juridique dont les contours restent pour le moins flous (Vaughan, 2006). La Constitution présente les caractéristiques communes aux Nations, Nationalités et Peuples éthiopiens sans réellement les différencier : elles désignent un groupe habitant un même territoire, partageant des coutumes et une culture semblables, une langue et une psychologie leur permettant de se comprendre ainsi qu’une croyance en une appartenance identitaire commune (article 39.5). Les Nations, Nationalités et Peuples d’Éthiopie se trouvent donc réifiés par une seule et même définition, qui les réduit à un sentiment partagé d’appartenance à un même territoire¹⁸⁹. Si les catégories ethnofédérales restent floues, elles constituent des catégories opératoires qui conditionnent concrètement l’échelon de pouvoir qui sera attribué à chaque territoire. Suite à la refonte

¹⁸⁷ Aujourd’hui l’Ethiopian Civil Service University. Cette institution vise à réformer et à améliorer les performances du secteur public éthiopien en formant des fonctionnaires.

¹⁸⁸ Ces catégories accompagnent la création de la chambre haute du Parlement, ou Conseil de la Fédération, qui représente les 69 Nations, Nationalités et Peuples éthiopiens et décide notamment de l’interprétation et de l’application de la Constitution et de la distribution entre toutes les nationalités des ressources fédérales et régionales.

¹⁸⁹ En effet, ils sont définis d’une façon similaire par l’article 39, alinéa 5 de la Constitution : « A “Nation, Nationality or People” for the purpose of this Constitution, is a group of people who have or share large measure of a common culture or similar customs, mutual intelligibility of language, belief in a common or related identities, a common psychological make-up, and who inhabit an identifiable, predominantly contiguous territory ». Ce qui nous amène à considérer, comme l’a souligné Sarah Vaughan, que ces termes ne recouvrent finalement qu’une seule et même catégorie (Vaughan, 2006).

administrative engagée dès 1991, un nouvel espace politique voit le jour : 9 États-régionaux (les *Kellel* en Amharique) créés sur la base de territoires ethniques composent dorénavant l'Éthiopie fédérale¹⁹⁰, dotés par la Constitution d'un gouvernement autonome en charge de leurs affaires internes mais soumis à l'autorité du gouvernement fédéral. Plus la nationalité désignée est importante démographiquement, plus ce groupe accèdera à un échelon élevé de pouvoir, et donc à une plus grande autonomie administrative et politique vis-à-vis des autorités fédérales (**carte n°2**). En dépit des avancées politiques promises par la Constitution ethnofédérale, les Nations, Nationalités et Peuples ne disposent pas de moyens de pression concrets afin de faire entendre leur voix au sein des institutions fédérales. En effet, chaque nationalité reconnue par la Constitution dispose d'un ou plusieurs représentants au sein de la Chambre Haute (la *House of Federation*) en fonction de leur poids dans la fédération, avec un représentant minimum par nationalité et l'attribution d'un siège supplémentaire par million d'individu (article 31. 2). Ainsi, la voix des différentes nationalités de la SNNPR, l'État-région Sud (composé d'une cinquantaine de groupes ne dépassant pas les centaines de milliers d'individus mis à part les 5 nationalités majoritaires) ne porte que très peu au Parlement¹⁹¹. Ce dernier est par ailleurs nettement acquis au parti au pouvoir, qui occupe plus de 90% des sièges en moyenne depuis les élections de 1992.

Au-delà de cet appareil institutionnel, un véritable discours identitaire se base dorénavant sur l'entrée de l'ethnie en politique : le gouvernement de l'EPRDF ne cesse de mobiliser les catégories ethnofédérales dans un but à la fois politique et administratif, inspiré par l'approche stalinienne de la « question nationale ». En effet, des héritages du régime du Derg, pourtant démonisés par la nouvelle élite au

¹⁹⁰ A l'exception notamment de l'État de la région Sud, la SNNPR, qui compte 48 nationalités, sur lequel nous reviendrons dans ce chapitre. Cet État-région est multinational (comme les États du Tigré, Amhara, Benishangul-Gumuz, Gambela), au contraire des États-régionaux qui ne comptent qu'une seule nationalité, comme l'État Afar, Oromo, Harari et Somali qui ne se prêtaient mieux à ce découpage territorial.

¹⁹¹ Mis à part, sur les 47 Nations, Nationalités et Peuples de la SNNPR, les Gurage, qui approchent les 7 millions d'individus, les Sidama (4 millions d'individus), ainsi que les Welayta (1,7 millions), les Hadiya (1,3 million) et les Gamo (1,1 million). Source : National Census, 2007.

pouvoir à partir de 1991, inspirent la rédaction de nombreux articles de la nouvelle Constitution. Cedric Barnes met en lumière la complexité de la perpétuation de l'imaginaire communiste, qui s'exprime dans l'idéologie de l'EPRDF via l'adoption du vocable ethnique : « la promulgation de la Constitution fédérale en 1995 entendait rompre avec la tradition impériale et centralisée des gouvernements éthiopiens, au moins depuis la seconde moitié du XIXe siècle. Elle visait ainsi à atténuer les déséquilibres ethniques et régionaux exacerbés par le régime impérial d'Hailé Selassié et celui de la junte militaro-communiste de Mengistu Hailé Mariam. Mais, ironie de l'histoire, ce projet fut mis en œuvre au moment de l'effondrement du communisme par un régime encore imprégné des différentes versions du marxisme-léninisme. Ce dernier, en effet, héritait les débats du mouvement étudiantin éthiopien des années 1960 et les idéologies des mouvements d'opposition armés après 1974. C'est la théorie des nationalités de Joseph Staline qui inspirait ainsi le projet éthiopien, d'où certainement la confusion entretenue entre les termes « nationalité » et « ethnie » dans la politique quotidienne éthiopienne » (Barnes & Osmond, 2005 : 7-8). La théorie des nationalités, traduite en amharique (choisie comme langue officielle de l'Éthiopie fédérale), est annexée à la Constitution de 1995. On retrouve son inspiration dans l'article 4 de la Constitution, concernant l'hymne national éthiopien – « the national Anthem of Ethiopia, to be determined by law, shall reflect the ideals of the Constitution, the commitment of the Peoples of Ethiopia to live together in a democratic order and of their common destiny ». Ainsi, la culture des « Peuples d'Éthiopie » est mise au service du politique et se doit de « chanter » l'idéal d'une nation voulue par et pour son peuple, unie autour de valeurs constitutionnelles démocratiques. En tentant de masquer, en façade tout du moins, cet héritage du Derg, l'EPRDF donne une place de choix au sein de son projet politique à la notion d'« autodétermination », c'est-à-dire le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Le principe d'autodétermination, par l'importance politique que lui confère le gouvernement éthiopien, se trouve alors au cœur des problématiques nationales de l'Éthiopie fédérale. Les catégories constitutionnelles de Nations, Nationalités et Peuples sont également des catégories opératoires : elles constituent un nouvel outil pour les autorités éthiopiennes afin de recréer un imaginaire national correspondant cette fois-ci au système politique ethnofédéral, le mythe salomonien continuant d'être mobilisé par certains partis

d'opposition qui critiquent vivement le fédéralisme ethnique au début des années 1990¹⁹². En ce sens, la création de ces catégories ethnofédérales constitue pour l'EPRDF un moyen de gravir le premier échelon de la réinvention de l'éthiopianité, longtemps perçue comme le résultat d'une politique assimilationniste, en une identité nationale fédérale, référente et garante de toutes les identités la composant (Alemseged Abbay, 2004).

La décentralisation politique supposée être garantie par le système ethnofédéral repose cependant sur l'ambiguïté d'un article constitutionnel en particulier : l'alinéa 2 de l'article 47 de la Constitution, qui stipule que chaque nationalité de la République Démocratique Fédérale d'Éthiopie a le droit à l'autodétermination¹⁹³. Ainsi, en théorie, tout peuple a le droit de faire sécession de son État référent, et donc, de quitter la fédération, l'article 47 complétant en quelque sorte l'article 39. La reconnaissance du droit de sécession était à la fois un héritage idéologique du Front de Libération du Peuple du Tigré (FLPT) un moyen d'éviter l'explosion du pays au début des années 1990 et une nécessité imposée par la participation, jusqu'en 1992, du Front de Libération Oromo (FLO) au Gouvernement de Transition, qui revendique farouchement le droit de la nationalité Oromo à l'autodétermination¹⁹⁴. Néanmoins, il paraissait évident que le gouvernement de l'EPRDF ne laisserait pas aisément se déliter un territoire déjà privé, en 1993, de

¹⁹² Pour un détail précis de ces enjeux, voir le point de vue original du politiste Jean-Nicolas Bach sur les divisions historiographiques permettant d'identifier les opposants éthiopiens en fonction de leur reconnaissance de Ménélik II ou de Yohannes IV notamment : Jean-Nicolas Bach, « Historicizing political cleavages in contemporary Ethiopia : a view from opposition parties », communication, ECAS 2015, Paris.

¹⁹³ « Nations, Nationalities and Peoples within the States enumerated in sub-Article 1 of this article have the right to establish, at any time, their own States », Article 47.2 de la Constitution.

¹⁹⁴ Les premières divisions apparaissent entre l'EPRDF et les autres fronts, notamment de la part du FLO qui quitte le GTE dès 1991. D'autres groupes constitués en partis ou "fronts" ayant participé à la libération nationale quitteront également le TGE pour former l'embryon des partis d'opposition actuels. Parmi ce groupes, « De nombreuses associations et des représentations politiques de diverses tendances, telles que la CFDE, le PRPE, le MEISON, l'UDE de Menguesha Seyoum, l'All-Amhara Political Organization, le Front National de Libération de l'Ogaden, etc. » se réunissent lors de la Conférence nationale de paix et de réconciliation en décembre 1994, qui aboutit à la création d'un conseil des forces alternatives pour la paix et la démocratie (*Council of Alternative Forces for Peace and Democracy*) (Bach, 2011 : 450).

l'Erythrée devenue indépendante, alors que le pays ruiné par les guerres nécessitait de mettre toutes ses ressources et ses territoires au service de la reconstruction de l'économie. Depuis cet épisode fondateur, les élites de l'EPRDF restent vigilantes et tentent de limiter les revendications d'autonomie des nationalités afin qu'elles n'aboutissent pas à une guerre civile qui viendrait menacer l'unité de l'État fédéral.

Dans ce contexte politique tendu, l'ethnofédéralisme apparaît comme un système paradoxal, ou tout du moins ambivalent : « les nationalités [ont-elles été réellement été] libérées du joug de l'État central » par la mise en place du système ethnofédéral ? La réponse semble négative : alors qu'une nouvelle ère était annoncée dès 1991, « la politique éthiopienne reste marquée par la réminiscence de pratiques issues des précédents régimes » et ce malgré des changements indéniables comme l'émergence de petits partis à caractère ethnique qui se sont formés grâce au système fédéral mais aussi et surtout « en réaction aux inégalités générées par l'actuel régime » (Vaughan, 2005 : 11). Face à ces ambiguïtés constitutionnelles, la géographe Sabine Planel et la juriste Solène de Poix s'interrogent (« les territoires ethniques, gages d'une plus grande justice ? ») sur les principes réels de justice accompagnant la mise en place la structure ethnofédérale (Planel&Poix, 2009 : 148). Si selon les articles 46-47 de la Constitution, les États-régionaux sont des structures politico-administratives où les appartenances territoriales, identitaires et langagières doivent être marquées par une certaine homogénéité, ces États restent des ensembles hétérogènes, tandis que l'organisation pyramidale du pouvoir se confirme en dépit des volontés du gouvernement de transition. A travers l'établissement de ces 9 États régionaux, on retrouve en effet un découpage territorial et une hiérarchie centre/périphérie issus de l'époque impériale (Markakis, 2011). La mise en place de territoires administratifs ethniques n'est donc pas gage d'une plus grande répartition du pouvoir politique, ils participent au contraire au maintien de l'assise d'un gouvernement centralisateur sur l'ensemble des nationalités de la fédération. La structure administrative de la République Fédérale Démocratique d'Éthiopie fait ainsi preuve d'un constitutionnalisme partiel : le pouvoir politique n'est que très peu délégué aux États régionaux, le droit de faire sécession ou encore l'absence d'une Cour Constitutionnelle indépendante pouvant agir sur l'exécutif sont autant

d'éléments qui disqualifient le système ethnofédéral et viennent renforcer l'hypothèse de ses volontés centralistes (Planel & Poix, 2009).

Bien que chaque État-région puisse selon la Constitution disposer de ses propres autorités politiques, celles-ci n'en restent pas moins soumises à un processus de centralisation impulsé par les volontés de contrôle du gouvernement fédéral. Cette tradition politique éthiopienne héritée de l'époque impériale continue de s'imposer au travers des administrations locales héritées du Derg et conservées dans le régime ethnofédéral, limitant l'autonomie des populations locales dans le choix de représentants élus qui n'appartiendraient pas à l'EPRDF (Labzaé, 2015). Le *qebelé*, plus petite unité administrative éthiopienne, est l'une des conditions du maintien par le parti hégémonique de ce centralisme. Cet échelon administratif, né au cours des tentatives de réformes agraires du Derg (1974-1975) qui représente initialement 800 hectares, constitue l'unité politique de base de la structure ethnofédérale. Adaptable à l'échelle des « aires de voisinage » comme aux « autres cellules de base du clan », « les qebelé fonctionnèrent comme un outil redoutablement efficace de contrôle du gouvernement central sur l'échelon local. Grâce à la finesse de ce maillage administratif, plus aucune campagne d'Éthiopie – si reculée soit-elle – ne pouvait échapper au contrôle du Parti » (Planel, 2007 : 90-92). Ainsi, « l'administration des qebelé, qui représente actuellement le pouvoir le plus décentralisé, le plus local et le plus efficace, est en réalité le moins autonome » d'un point de vue politique, participant au faible renouvellement des acteurs politiques locaux et leur fort assujettissement au parti au pouvoir (Planel, 2007 : 103). Ainsi, comme le souligne justement Jean-Nicolas Bach, « en dépit des transformations institutionnelles radicales, toutes les études dédiées à l'interprétation des conflits en Éthiopie en assignent la cause au processus de centralisation de l'État éthiopien » (Bach, 2011 : 22).

Pour prendre un exemple concret, la Constitution de 1995 donne en théorie les moyens à toutes les nationalités éthiopiennes d'écrire leur langue et de promouvoir leur culture¹⁹⁵. Or, la composition linguistique du champ médiatique éthiopien révèle

¹⁹⁵ En effet, si depuis l'entrée en vigueur de la Constitution de 1995, l'amharique n'est plus la langue officielle de l'Éthiopie, l'article 5, alinéa 1 disposant que toutes les langues parlées sur le territoire éthiopien sont reconnues comme légitimes, l'alinéa suivant la

également que les populations périphériques sont sous-représentées au sein de la presse ou dans le domaine de l'édition littéraire. L'anthropologue Éloi Ficquet s'est interrogé sur les nouvelles orientations des dynamiques de création, de diffusion et de transmission culturelles éthiopiennes 10 ans après la mise en place du régime ethnofédéral. Bien que le livre soit un « vecteur culturel discret » qui ne touche encore que la population « lettrée et citadine », « l'appropriation des principes fondateurs de l'organisation fédérale à base ethnique par des auteurs ou des institutions s'exprimant au nom de groupes culturels a été assez limitée [...]. Loin d'avoir éclaté sous la pression de forces centrifuges libérées, le moule national éthiopien reste solide », ne serait-ce que par le fait que l'amharique est la langue dominante lorsqu'il s'agit d'« exprimer des idées et des revendications les plus diverses » (Ficquet, 2005 : 87). Quelques ouvrages existent cependant, « qui exposent la diversité des cultures et des langues du pays, surtout en langues oromo et tigrina. Les incitations du régime fédéral à la formalisation politique des identités ethniques ont manifestement contribué à impulser de nouvelles pratiques culturelles et d'écriture dans diverses langues, sans avoir encore engendré des productions régulières ni formé des lectorats véritablement réceptifs » (Ficquet, 2005 : 91). À titre d'exemple, l'orthographe de l'oromifa n'est stabilisée que depuis le début des années 1990 alors que les Oromo constituent la nationalité majoritaire du pays¹⁹⁶. Par ailleurs, ces langues font souvent l'objet d'un usage orthographique informel, utilisant dans le cas Oromo un alphabet latin peu approprié et produisant des redoublements de voyelles. C'est également le cas pour la nationalité Konso, où le konsigna a été écrit selon un alphabet amharique et/ou latin sans être enseigné à l'école, rendant difficilement compréhensible un langage pour ceux-là mêmes qui le pratiquent. L'industrie du livre éthiopien s'apparente donc à un « monopole paragouvernemental », quand elle n'est pas produite par des groupes

désigne comme langage majoritaire et administratif pour les autorités fédérales éthiopiennes.

¹⁹⁶ Les Oromo constituent la nationalité majoritaire de la fédération, regroupés dans le plus grand État-région de la fédération qui recouvre un territoire grand comme la France (30 millions, soit environ 1/3 des 95 millions de personnes qui peuplent l'Éthiopie fédérale). L'Oromifa s'écrit dans un alphabet latin formel depuis 1991, ce qui a entraîné une multiplication des ouvrages écrits en langue Oromo, mais des écrits en oromifa sont notamment diffusés à grande échelle par le FLO dès les années 1970, notamment utilisés dans le cadre de ses programmes et discours politiques.

religieux¹⁹⁷. Ainsi, l'exemple du marché du livre éthiopien est révélateur des tensions contenues par le système ethnofédéral, l'appareil médiatique, télévisuel et radiophonique restant largement contrôlé par des compagnies d'État et censuré par le parti au pouvoir¹⁹⁸.

Le fait que les États régionaux ne disposent, tout comme les nationalités qui les composent, qu'une faible capacité d'autodétermination constitue l'une des principales critiques formulées par l'opposition à l'encontre de l'EPRDF. Ces critiques persistantes sont inhérentes à l'ambiguïté des catégories et de certains principes de la constitution ethnofédérale, alimentées par l'absence d'alternance depuis 1991. Ainsi, le centralisme qui perdure au sein des structures politico-administratives de l'État fédéral nourrit les frustrations de nombreuses nationalités, accentuant de manière exponentielle les revendications sécessionnistes, comme celles des Oromo par exemple¹⁹⁹. Ces critiques ont été amplifiées par la déception qui a suivi les élections de 2005, en amont desquelles l'EPRDF avait laissé une plus grande liberté aux opposants qui faisaient campagne, et qui se soldent par une violente répression (voir l'**encart n°4**). Ce renforcement de l'autoritarisme d'État et de la coercition (qui se confirme lors des élections de 2005, de 2010 et de 2015) est dénoncé par les associations des droits de l'homme (notamment Human Rights Watch) et ravive les critiques formulées par l'opposition à l'encontre du système ethnofédéral par les partis d'opposition.

¹⁹⁷ Les presses Tinsae Ze-Gubae, dites de la « résurrection », véhiculent par exemple depuis 1944 la doctrine orthodoxe (Ficquet, 2005 : 91).

¹⁹⁸ Pour une perspective historique sur cette question, voir Meseret Chekol Reta, 2013, *The Quest for Press Freedom. One Hundred Years of History of the Media in Ethiopia*, UPA ed., 430 p.

¹⁹⁹ Certains partis Oromo s'opposent au pouvoir hégémonique de l'EPRDF depuis la mise en place de l'ethnofédéralisme (cf. le FLO quitte le GTE au début des négociations), dont ils se considèrent comme les principaux laissés pour compte. Actuellement, les mouvements contestataires Oromo, soutenu par le parti l'Oromo Federalist Congress (OFC) ont pris une ampleur sans précédent depuis décembre 2015, à la suite de la publication du nouveau plan d'urbanisme qui prévoit l'extension d'Addis-Abeba sur les territoires de l'État Oromo. Ces manifestations font l'objet de violentes répressions de la part du gouvernement (environ 400 morts). Elles sont nourries de frustrations plus anciennes liées à un sentiment de marginalisation, par les groupes Tigréens et Amharas, de la décision politique, et des critiques d'un principe fédéraliste qui n'a pas vraiment entraîné une décentralisation effective du pouvoir en région. À ce sujet, voir l'article de Vincent Defait, « En Éthiopie, de violentes manifestations opposent les forces de l'ordre et les Oromos », *Le Monde Afrique*, 21/12/2015, accessible en ligne : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/12/21/en-Éthiopie-de-violentes-manifestations-opposent-les-forces-de-l-ordre-et-les-omros_4836102_3212.html

Encart n°4

Chronologie politique des élections et des stratégies de l'EPRDF (1992-2015)

« Les élections de 1992 confirment une victoire écrasante [de l'EPRDF]. Les élections générales de 1995 visent quant à elles à former la première Chambre basse (Chambre des Représentants du Peuple) du nouveau régime, constituée de 540 représentants. A l'issue d'élections à nouveau controversées et boycottées par les principaux groupes d'opposition, [l'EPRDF] obtient une large majorité de 491 sièges. Les élections générales suivantes de 2000 souffrent des mêmes critiques (intimidations, violences et trucages) poursuivant ainsi ce que Merera G. nomme les « grands échecs » de l'État éthiopien (Pausewang & Tronvoll 2000 ; Aalen & Pausewang & Tronvoll 2002, Merera G. 2003b, Kassahun B. 2003 ; Leonardo 2006). Les élections de 2005 qui avaient vu une libéralisation de la parole inédite durant la période préélectorale se soldent par une reprise en main du pouvoir, et finalement un bain de sang (selon les chiffres officiels, il s'agit de 200 morts environ) (Schmidt 2005 ; Abbink 2006 ; Gilkes 2007, ICG 2009 : 8-12). Quant aux élections générales de mai 2010 qui révèlent la reprise en main du régime par [l'EPRDF], suite aux événements de 2005, elles s'achèvent sur une victoire de [l'EPRDF], qui obtient 99,6% des votes (seuls un représentant indépendant et un opposant siègent aujourd'hui (2011) à la chambre basse). De façon générale, il semblerait que le débat sur l'échec démocratique du régime actuel soit ainsi devenu obsolète, tellement les évolutions électorales et les études sérieuses s'accordent sur le tournant « autoritaire » rapidement pris par le régime (Fantini 2008 ; Aalen & Tronvoll 2008) ».

Jean-Nicolas Bach, 2011, « Les limites du compromis politique et idéologique : la résilience autoritaire. La nouvelle organisation politique et la monopolisation du secteur central par le FDRPE [ici désigné par EPRDF]. », Thèse de doctorat, 450-451.

En 2015, le tournant autoritaire amorcé par l'EPRDF dès les années 1990 se confirme : « Les élections de 2015 ont été largement considérées sinon comme un “ non-événement”, du moins comme un événement dont le dénouement était connu d'avance, à savoir la victoire du parti au pouvoir, l'EPRDF. Cette victoire a bien eu lieu (avec 100% des sièges remportés), mais il reste essentiel de décentrer le regard pour s'intéresser à ce que ces élections ont signifié pour les formations partisans d'opposition. Et 2015 représente de ce point de vue un événement majeur, notamment pour une branche de l'opposition qui avait connu un succès historique aux élections de 2005 et que nous qualifions ici d'opposition « libérale multinationale ». 2015 représente ici la fin d'un rêve, celui de s'unir pour reproduire le succès électoral de 2005. [...] Le parti au pouvoir n'a pas laissé une miette aux opposants, confirmant la nature hégémonique d'un système de parti dans lequel le multipartisme existe formellement, mais où la vie politique n'est pas compétitive. Les élections éthiopiennes de 2015 confirment par ailleurs la

capacité de certains gouvernements autoritaires à manipuler les élections et, plus largement, les institutions représentatives, pour se (re)légitimer auprès de leurs citoyens et de certains partenaires internationaux – avec un certain succès d’ailleurs. La tragédie de 2015 et l’impossibilité à recréer les conditions du succès de 2015 ne s’expliquent pas seulement par les tensions internes aux partis d’opposition, aussi réelles soient-elles. La situation politique de 2015 n’est en effet pas la même qu’en 2005. En amont des élections de 2005, la communauté internationale avait joué un rôle très actif pour une meilleure visibilité des opposants et la promotion des débats politiques. Depuis, elle a abandonné cette ambition. De plus, depuis dix ans, le parti au pouvoir a travaillé excessivement dur pour reconstruire sa légitimité à partir de ses succès économiques visibles : barrages, routes, tramway etc. Ces succès ont représenté la base de sa campagne électorale. L’EPRDF n’a pas non plus hésité à resserrer la scène politique et médiatique dès le printemps 2014 : journaux et magazines offrant des tribunes aux opposants ont été fermés, et les arrestations de journalistes, de bloggeurs et d’opposants se sont enchaînées. Enfin, les manifestations jusque-là tolérées ont été violemment refoulées à partir de décembre 2015. Les mises en garde se sont également multipliées dans les médias de la part du premier ministre qui annonçait que l’armée était bien informée et prête à intervenir au moindre mouvement. Il faudra attendre l’automne 2015 pour que journalistes, bloggeurs et opposants soient libérés au compte-goutte. »

Jean-Nicolas Bach, novembre 2015, « Les élections éthiopiennes de 2015 : Une tragédie en trois actes pour l’opposition “libérale multinationale” », Critique internationale, à paraître, 2017.

La « défaite symbolique » du parti de Méles Zenawi en 2005 marque un tournant : elle est avant tout perçue par le parti au pouvoir comme une attaque du modèle ethnofédéral. En ce sens, les émeutes violemment réprimées par l’EPRDF qui suivent les élections de 2005 consistent en la première remise en cause concrète de la légitimité du parti au pouvoir, biens que l’opposition ne parvienne pas à former une coalition solide en mesure de menacer l’hégémonie de l’EPRDF. Le gouvernement prend alors la décision de revoir sa stratégie politique et d’entrouvrir à nouveau la porte du nationalisme. L’État éthiopien doit donc réformer sa façon de procéder, ce qu’il va faire de façon habile en jouant la carte identitaire. D’un point de vue politique, le gouvernement n’abandonne pas ses orientations centralistes mais les masque par un renouveau de l’éthiopianité, qui va prendre la forme d’une vaste stratégie de « Renaissance » nationale lors de l’entrée dans le nouveau millénaire de l’Éthiopie, en septembre 2007.

1.3. Le Millénum et l'apparition d'un nouveau paradigme : L'Éthiopie comme « musée des peuples »

Depuis l'entrée de l'Éthiopie dans le XXI^e siècle, le 11 septembre 2007 (calendrier européen), le gouvernement de l'EPRDF martèle toujours plus fort l'idée d'une Renaissance de la nation éthiopienne. En effet, dès le 1^{er} février 2007, huit mois avant le passage à l'an 2000 (calendrier éthiopien), « le secrétariat du Millénum diffuse la décision prise par l'Union africaine de célébrer le Millénum éthiopien comme un Millénum africain, comme une victoire diplomatique et morale des peuples d'Éthiopie au nom du continent » (Bach, 2009 : 32). En consacrant le Millénum éthiopien comme un Millénum panafricain, l'État éthiopien brandit la bannière de l'unité à la fois aux yeux de l'ensemble de la population éthiopienne mais aussi l'ensemble des pays africains²⁰⁰. Les affiches officielles géantes placardées dans les rues d'Addis-Abeba témoignent du nouveau discours qui émerge sur la scène politique éthiopienne (voir **annexe 1**). « La renaissance du Millénum est finalement une renaissance du projet national défendu par la coalition au pouvoir dans la première moitié des années 1990. La diversité alors prônée via le fédéralisme « ethnique » avait été interrompue par la guerre érythréo-éthiopienne qui, de circonstance, orienta le régime vers un discours davantage national éthiopien. Le Millénum est une rencontre entre ces discours de la diversité ethnique et la nécessité d'entretenir l'éthiopianité [sous une nouvelle forme]. Le Millénum va-t-il [permettre de] faire renaître ce projet original de (re)construction de la nation éthiopienne » (Bach, 2009 : 336), ce que les élites Amhara et Tigréennes (pour reprendre l'analyse formulée par Jacques Bureau dans les années 1980) sont conscientes de n'avoir jamais réussi à faire ? La campagne du Millénum, qui désigne la célébration du passage à l'an 2000, a été l'occasion pour l'EPRDF de rendre visible ce discours de la Renaissance et de réforme de l'éthiopianité par une succession d'événements, de commémorations, de présentations de projets de long terme et de promesses politiques qui ont rythmé la vie de la Nation de septembre 2007 à septembre 2008.

²⁰⁰ Il faut rappeler que le siège de l'Union Africaine se trouve à Addis-Abeba, qui regroupe de fait nombre d'ambassades africaines dont les représentants sont largement conviés aux célébrations du Millénum.

A partir de Septembre 2007, le Millénium se décline en de nombreux évènements, relayés par journal officiel de l'EPRDF, *The Ethiopian Herald*²⁰¹, fer de lance du discours de la Renaissance, qui défend la Constitution mise en place en 1995 et plus largement le régime ethnofédéral instauré depuis 1991. Le 9 décembre 2007, l'Ethiopia's Nations, Nationalities and Peoples Day est célébré pour la seconde fois à Awassa, la capitale de la Région SNNPR. À cette occasion, le Président Girma Wolde-Giorgis commémore plus particulièrement le vote de la Constitution de la République fédérale démocratique éthiopienne. À la suite de cette cérémonie, on trouve les photos de l'évènement sur le site officiel du Millénium, montrant une foule acclamant les présidents des régions placés les uns à côté des autres, les mains levées vers le ciel, réunis au nom d'une Éthiopie unifiée²⁰². Modernisation et démocratisation passeraient ainsi par la réunification de toutes les nationalités éthiopiennes, symbolisée par la célébration de leurs pratiques culturelles. Le 14 mars 2008, l'*Ethiopian Herald* annonce l'organisation d'un séminaire par l'Université d'Addis-Abeba en collaboration avec l'Institut du Fédéralisme, le Forum des Fédérations et le Civil Service College autour du thème « Diversity in Unity in Federal Countries: The Ethiopian Case ». Toute manifestation culturelle est donc prétexte à commémorer le moment fondateur de 1995, présentant l'Éthiopie comme un pays uni autour de ses nationalités, partageant une même histoire et des valeurs communes (Bach, 2009). Un premier festival fêtant la diversité des pratiques culinaires des peuples de la SNNPR, qui a vu le jour en février 2010 à Addis-Abeba n'est qu'une illustration parmi d'autres de cette mise en exergue du patrimoine culturel des nationalités éthiopiennes²⁰³.

²⁰¹ *The Ethiopian Herald*, dans sa version amharique *Addis Zamen*, est une vitrine du pouvoir central depuis Hailé Sélassié. On retrouve l'idée que tous les peuples d'Éthiopie sont fiers de leur diversité dans les archives des « Sunday Pages » de l'*Ethiopian Herald* des années 2007-2008, qui ont pour vocation de traiter de la culture et des débats culturels inhérents à la nation éthiopienne : préservation de l'héritage culturel, histoire des musées éthiopiens, histoire de telle ou telle nation du Sud, de telle relique chrétienne orthodoxe, etc.

²⁰² Voir le site officiel du Millénium : <http://www.ethiopia2000.com>

²⁰³ Thomas Guindeuil note par ailleurs que la cuisine éthiopienne « se veut le reflet d'un projet culturel national et unitaire : « elle permet à une communauté définie comme « nationale » de n'être plus seulement « imaginée », mais vécue au quotidien à travers des goûts, des ingrédients, des modes de préparation et des manières de table partagées ». Thomas Guindeuil, à paraître, octobre 2016, introduction, « Cuisine et construction nationale en Éthiopie des années 1880 aux années 1950 », D. Guillaud, M.-C. Cormier-Salem, Y. Girault, D. Juhé-Beaulaton (dir.), *Ambivalences patrimoniales au Sud : mises en scènes et jeux d'acteurs*, Montpellier, IRD éditions.

A partir de 2007, de nombreux articles de l'*Ethiopian Herald* égrènent l'image d'une Éthiopie fédérale comme un véritable « musée des peuples ». Cette image, récurrente dans la presse éthiopienne, mais également dans les brochures gouvernementales, a particulièrement attiré notre attention en ce qu'elle préfigure du tournant patrimonial entamé par l'EPRDF avec la campagne du Millénaire. Elle est également reprise lors de discours politiques et donne naissance à une célébration, le Nations, Nationalities and People's Day, au cours de laquelle le premier Ministre Méles Zénawi confie aux peuples d'Éthiopie la lourde et symbolique tâche de représenter la Renaissance éthiopienne (Bach, 2013). Ce slogan politique s'est transformé en véritable politique régionale, « l'Éthiopie comme musée des peuples » se déclinant à présent selon les États-régions. On retrouve l'idée d'une « Éthiopie, mosaïque des peuples » sur les brochures du Bureau régional du Tourisme de la SNNPR., tandis que le Bureau du tourisme du Tigré fait campagne sur le thème « Tigray, the open-air museum », mélangeant sur quelques cartes postales scènes de la vie quotidienne, coiffures traditionnelles, églises et peintures chrétiennes (voir **annexe 2**). Zelalem Getnet note que le succès de cette expression ne se cantonne pas à la sphère politique : elle connaît également un vif succès dans le monde académique ainsi que dans les manuels scolaires de l'école primaire éthiopienne²⁰⁴.

Cette métaphore renvoie cependant à un héritage controversé : Carlo Conti Rossini (1872-1949), ancien administrateur colonial italien, est le premier à avoir fait le portrait de l'Abyssinie comme un « museo di popoli » dans ses mémoires orientalistes *Storia d'Etiopia* (1928). Cette expression générique est largement utilisée par les médias éthiopiens sans que le nom de son auteur ne soit cité. « La fameuse expression *Museo di popoli*, due à Carlo Conti-Rossini, le grand éthiopianisant italien, est beaucoup plus pernicieuse qu'elle ne paraît au premier abord si on la replace dans son

²⁰⁴ « Since the anthropologist Carlo Conti-Rossini's comparison of Ethiopia with “un museo dei popoli” (the museum of peoples), various scholars, anthropologists, historians and demographers have been describing Ethiopia as a country of ethnic and cultural diversity » (Zelalem Getnet, 2008 : 13). Zelalem Getnet, thèse de doctorat, juillet 2008, *Analyzing first cycle Primary School textbooks for diversity contents : its implication for a multicultural reform*, Addis Ababa University, College of Education, School of Graduate Studies.

contexte historique. Les Italiens se posaient non seulement en protecteurs des peuples, mais pour leur bien, sans doute, proposaient de les mettre au musée, une variante de la réserve, comme on y range des fossiles » (Gascon, 2006 : 101). Interprétée à l'aune du renouvellement de l'imaginaire national véhiculé par le Millénaire, cette expression semble avoir tout conservé de sa signification « pernicieuse », qui tend à réifier, voire muséifier les cultures éthiopiennes au profit d'une mise en scène nationale de l'« ethiopianité ». Suivant le slogan de l'EPRDF « our diversity is our beauty, and our beauty is our unity », l'unité du pays se fera dans la diversité des Nations, Nationalités et Peuples ou ne se fera pas.

Le parti au pouvoir affiche par la même occasion sa volonté d'associer le peuple éthiopien aux grands projets d'État via la mise en place de cette idéologie marxiste à l'éthiopienne (Vestal, 1999 ; Abbink & Hagmann, 2013 ; Bach, 2013). Cette dernière n'est pas simplement un héritage figé du régime du Derg, mais plutôt « un outil idéologique flexible servant une stratégie discursive qui sait s'adapter au nouvel environnement libéral international dominant » (Bach, 2011 : 454). Ainsi, un projet politique est à l'œuvre dans cette Renaissance identitaire : la mise en place de l'*abyotawi dimokrassi*, ou la démocratie révolutionnaire éthiopienne. Cette idéologie est portée par l'EPRDF, qui l'utilise avant tout pour asseoir son pouvoir autoritaire (Tronvoll & Vaughan, 2003 : 116, Lefort, 2010 : 442 ; Bach, 2011 : 454). En effet, le principe de démocratie révolutionnaire permet de fusionner la doctrine des nationalités héritée du Derg avec le principe de démocratie libérale portée par la mise en place de l'ethnofédéralisme. Les critiques du modèle ethnofédéral sont par ailleurs masquées par le discours développementaliste du parti au pouvoir, qui met en avant l'émergence d'une « Shining Ethiopia » qui ne serait plus rurale mais urbaine (Gascon, 2008), un pays à revenu intermédiaire (ici compris comme un *Middle Income Country* au sens de la Banque Mondiale) qui s'appuierait sur ses « classes moyennes²⁰⁵ » afin d'assurer croissance et stabilité à l'horizon 2025 (Lefort,

²⁰⁵ René Lefort considère la classe moyenne éthiopienne comme la nouvelle « *darling child of the regime* » (Lefort, 2013), tandis que Clélie Nallet montre dans sa thèse que les groupes sociaux intermédiaires constituent un nouvel enjeu privilégié par le gouvernement, Clélie Nallet : Thèse de doctorat en science politique, *Classes moyennes éthiopiennes. Etude*

2013 ; Nallet, 2014). Ainsi, avec les « institutions mises en place après 1991, de même que les pratiques, sont à la fois « libérales » et « démocratiques révolutionnaires ». [...] Le secteur politique central se reconstruit donc autour d'une idéologie hybride à partir des normes internationales « démocratiques libérales » adaptées à des pratiques « démocratiques révolutionnaires » (Bach, 2011 : 454). Cette hybridation politique est rendue possible par le fait que de nombreux cadres et anciens dirigeants marxistes-léninistes-maoïstes sont encore présents au sein de l'EPRDF (Tronvoll & Vaughan, 2003 ; Abbink, 2006 ; Lefort, 2010, Tronvoll, 2010).

Ainsi, depuis le Millénaire, le slogan « unis dans la diversité » tend à s'affirmer jusqu'à devenir une sorte de mot d'ordre des politiques publiques du patrimoine en Éthiopie. Soudainement reconnue comme une région riche d'une culture encore peu exploitée, le Sud du pays, jusqu'alors considéré comme le grenier à grain de l'époque impériale, habité par des tribus sans fondement chrétien qui parlaient un amharique sommaire, ne mangeaient pas d'*injera*²⁰⁶ et n'attiraient que les anthropologues et les touristes en quête d'aventure suscite un intérêt sans précédent (Gascon, 1995 ; Planel, 2008). En faisant la publicité de cette « Éthiopie sans monuments » évoquée en 1995 par le géographe Alain Gascon, la valorisation du patrimoine culturel s'affirme comme une stratégie politique afin de dépasser l'opposition traditionnelle qui existe entre l'Éthiopie du Nord, celle des hauts plateaux chrétiens et des sites UNESCO mondialement connus comme Lalibela, Gondar, Yeha ou Aksum, et les communautés marginalisées du Sud (Gascon, 1995 ; Bridonneau, 2013). Le vernis posé sur ce clivage historique semble aujourd'hui l'une des conditions même de la survie du fédéralisme ethnique.

empirique d'une assignation catégorielle incertaine, soutenue le 26 mars 2015, laboratoire les Afriques dans le Monde (LAM), Sciences Po Bordeaux, ED SP2.

²⁰⁶ Galette fermentée à base d'une sorte de céréale ou graminée éthiopienne (le *tef* en Amharique, ou de son nom latin *Eragrostis tef*), associée aux pratiques culinaires des chrétiens des hauts plateaux. Voir à ce sujet la thèse de Thomas Guindeuil, *Alimentation, cuisine et ordre social dans le royaume d'Éthiopie (XIIIe-XIXe siècle)*, Thèse de doctorat en Histoire, sous la direction de Bertrand Hirsch, Soutenue en 2012 à Paris 1.

C'est dans ce contexte que les Konso entrent véritablement dans le roman national. Le premier musée communautaire éthiopien, inauguré en décembre 2009 dans cette « Éthiopie du Sud » qui est devenue la région SNNPR, illustre cette réinvention de l'éthiopianité entamée avec la campagne du Millénaire éthiopien. A travers le prisme de la mise en valeur du patrimoine d'une nationalité particulière de la fédération, ce musée révèle en effet les stratégies politiques du parti de l'EPRDF et questionne les conséquences de ce projet politique de mise en scène de la diversité culturelle comme du fédéralisme ethnique. Il permet à la fois d'illustrer les applications concrètes de ce projet politique face à la remise en cause grandissante du système ethnofédéral et du régime de l'EPRDF, mais également de mettre en évidence les nouvelles politiques d'un État développeur qui s'appuie dorénavant sur le tourisme culturel pour accélérer son développement national. Le musée Konso, en ce qu'il constitue le premier musée ethnographique construit en région et dédié à la valorisation d'une seule et unique nationalité éthiopienne, illustre de façon inédite les enjeux qui accompagnent cette reconfiguration politique.

Section 2 : La mise en scène du fédéralisme ethnique

La mise en scène d'un fédéralisme efficient recouvre plusieurs dimensions. Elle prend d'abord la forme d'une ethnographie socialiste, que l'on retrouve au sein du Musée National d'Addis-Abeba et du musée de l'IES (**sous-section 2.1**). Cette mise en scène prend également la forme d'un véritable discours politique, visant à présenter le projet de musée Konso comme une première étape vers la démocratisation tant attendue du régime. En ce sens, l'entrée des Konso dans le roman national, dorénavant présentés comme les héros du fédéralisme ethnique, doit faire l'objet d'une étude critique (**sous-section 2.3**). Enfin, ce projet de musée participe à une dimension plus symbolique de l'imposition de ce discours de la « Renaissance », en ce qu'il donne vie aux catégories constitutionnelles de Nations, Nationalités et Peuples, soulignant la possibilité de multiples appartenances permise par cette « éthiopianité renouvelée » (**sous-section 2.3**).

2.1 La permamence d'une ethnographie « socialiste »

Cette politique de mise en scène du fédéralisme éthiopien explique la recrudescence des musées, constatée en Éthiopie depuis le milieu des années 2000. Ce phénomène est particulièrement surprenant au sens où peu de musées ont jusqu'alors été mis en place sous la houlette des autorités éthiopiennes, hormis le Musée National d'Addis-Abeba (1976) et le Musée ethnographique de l'Institute of Ethiopian Studies (IES - 1961) à Addis-Abeba. Si la muséographie de ce dernier a été portée par plusieurs scientifiques étrangers, au premier rang desquelles la figure de son conservateur polonais Stanislaw Chojnacki (1950-1975), ces deux musées n'en restent pas moins marqués par le projet politique de « mise en musée de la culture éthiopienne » qui marque le second règne d'Hailé Sélassié (1941-1974) après l'occupation italienne des années 1936-1941, alors soucieux de documenter les modes de vies des différents peuples éthiopiens (Guindeuil, 2016). Un musée privé connaît également une certaine renommée dans l'État-région : monté par Abdula Shérif à Harar en 1998, il expose principalement l'artisanat harari. Ce musée dénote dans le paysage muséal éthiopien, au sens où il est dédié à la culture musulmane, dont l'histoire est largement sous représentée dans le Musée National (Tarsitani, 2009). Par ailleurs, le FLPT, le parti libérateur de Méles Zenawi, dispose de son propre musée à Mékélé, la capitale de l'État-région Tigréen. C'est par ailleurs le seul musée de ce type établi par des autorités régionales alors que de nombreux fronts ont participé à la libération du pays, ce qui souligne la prééminence de l'« Éthiopie du Nord » (et plus particulièrement la nationalité tigréenne) sur la scène politique nationale (Paulos, 2003). Inauguré en 2005, ce musée financé par l'État-région du Tigré est particulièrement impressionnant : il est entouré d'un parc où sont disposés de vieux hélicoptères entre autres armements mobilisés pendant la lutte contre le Derg, ainsi qu'une impressionnante sculpture, le Martyr's Memorial Monument, présentant la participation du peuple tigréen (civils et martyrs confondus) à la chute du Derg, surplombé par une tour surmontée d'une boule dorée (symbole de la victoire) d'une 50 de mètres de hauteur visible à des kilomètres à la ronde (**annexe 3**). Très bien documenté et installé juste à côté du bureau du parti, ses panneaux majoritairement rédigés en Tigrinia en font un musée

principalement à destination des « patriotes » Tigréens²⁰⁷.

Au cours des années 2010, deux projets de musées voient le jour à l'initiative du gouvernement : le Red Terror Martyrs Memorial and Museum (RTMMM - 2010) et le Musée National du Café (en cours de construction depuis 2007). Situé à l'angle de Mesqal Square (la place où se tiennent traditionnellement les discours politiques des dirigeants éthiopiens) et de Bolé Road (l'avenue des affaires, symbole de la Renaissance éthiopienne) à Addis-Abeba, le RTMMM présente une muséographie historique depuis Hailé Sélassié jusqu'à Méles Zenawi, centrée sur la période de la « terreur rouge » du Derg. Il est basé sur un parcours muséographique faisant appel à l'émotion du public : mise en scène d'actes de torture sur un mannequin, présentation d'ossements humains et reconstitution de fosses communes, visites guidées menées par d'anciens opposants au Derg qui ont eux-mêmes été torturés²⁰⁸. L'ensemble des murs sont peints en gris, l'éclairage est partiel et centré sur des photographies noir et blanc choquantes, des vêtements de militants sous verre sur lesquels l'on peut voir des traces de sang ainsi que l'impact laissé par le passage d'une balle. Au cours de la visite, les guides (souvent d'anciens prisonniers politiques sous le Derg) proposent aux visiteurs de tester les instruments de torture utilisés par leurs geôliers sur un mannequin en taille réelle, présenté pieds et poings liés (**annexe 4**). Un ossuaire a également été confectionné dans l'une des dernières salles du musée : des os sont préservés pêle-mêle dans des étagères transparentes le long du mur, entourant un tas de terre symbolisant une fosse commune sur lequel ont été disposés des couronnes funéraires et des ossements épars (**annexe 4**). Cette muséographie, basée avant tout sur la volonté de créer une émotion forte chez le visiteur, qu'elle soit positive (l'empathie) ou négative (l'étonnement, le dégoût, la peur, la tristesse), l'approche sensorielle proposée par Constance Classen semble tout à fait

²⁰⁷ Nous avons pu visiter ce musée en novembre 2012. Le guide mentionne régulièrement la fierté qu'ont les « patriotes » tigréens à visiter ce lieu, notes de terrain, novembre 2012. On retrouve également cette dimension patriotique dans la présentation officielle de ce musée par les autorités régionales, sur le site de l'État-région tigréen, qui proclame « Eternal Glory to our Martyr ». Lien internet: <http://www.tigraionline.com/tigraistate.html>

²⁰⁸ Voir à ce sujet le recueil de texte distribué par les guides sur le musée de la terreur, qui explique bien le projet sensoriel et politique à l'origine de sa conception muséographique, financée en grande partie par le gouvernement : « The Day of the Martyr's », 2010, compiled by Gedion Wolde Amanuel, Banawe Printing Press, Addis-Abeba, 244 p.

pertinente dans le cadre de ce musée de la « terreur » (Classen, 2007). Par ailleurs, il est évident que sa muséographie fait avant tout l'apologie de l'EPRDF. Si le Musée du FLPT glorifie plus particulièrement le mouvement révolutionnaire porté par Méles Zenawi, le RTMMM ne diabolise l'ère Mengistu que pour mieux mettre en valeur, dans la dernière partie du musée, la libération du joug du Derg par le héros du peuple Méles Zenawi. La dernière salle du RTMMM est ainsi dédiée à un énorme portrait de Méles Zenawi entouré de l'ensemble des drapeaux des États régionaux, avec une légende le présentant comme le libérateur des peuples d'Éthiopie (**annexe 4**).

Le Musée National du Café, en cours de réalisation à Bonga, dans le sud-ouest de l'Éthiopie, est quant à lui un pur produit de la campagne du Millénaire. Le 15 novembre 2007, le symbole du Millénaire devient en effet un grain de café, que l'on retrouve sur trois nouveaux timbres imprimés pour l'occasion. Ce grain de café recouvre une multiple signification : l'Éthiopie comme terre du café, comme berceau de l'humanité (le grain de café représentant également un sexe féminin) et comme terre de résistance, le grain de café évoquant également la forme d'un bouclier (Bach, 2009). Le 19 mars 2008, quelques jours après l'organisation d'un congrès sur la gestion de la diversité dans le cadre du Millénaire, les autorités éthiopiennes annoncent la construction d'un musée dédié au café à Bonga, capitale de la Zone Kaffa (SNNPR), choisie par les autorités éthiopiennes pour représenter symboliquement le lieu de sa découverte. Le budget est colossal : 6 millions de *birr*²⁰⁹ auraient été réunis en vue d'entreprendre sa construction, dont trois millions proviendraient de l'homme d'affaire éthiopien Mohammed Al Amoudi²¹⁰, 1,2 millions de dons collectés, 1 million de la région SNNPR et 150 000 USD d'organisations diverses²¹¹. Dans le même temps, un vaste plan de restructuration du Musée National d'Addis-Abeba, est lancé en 2008-2010 : il touche plus particulièrement les galeries paléontologiques ainsi que les jardins du musée qui se

²⁰⁹ Le *birr* est le nom de la monnaie éthiopienne. Son cours oscille considérablement, mais on peut établir la fourchette suivante : 20 *birr* > 1 euro > 12 *birr*.

²¹⁰ Classé parmi les 100 plus grandes fortunes mondiales, Mohammed Al Amoudi a bâti sa fortune dans la construction et l'immobilier. Il investit régulièrement des sommes colossales en Éthiopie depuis 1994 et est l'un des premiers employeurs privé du pays, notamment avec l'hôtel haut de gamme du Sheraton d'Addis-Abeba dont il est propriétaire.

²¹¹ *The Ethiopian Herald*, 16/06/2015, « Specialized museum to support Ethiopia's coffee Brand ».

remplissent d'un grand nombre de statues et d'objets historiques associés à l'époque impériale, tels que des canons des armées de Ménélik II et des statues d'Hailé Sélassié. Thomas Guindeuil note à ce sujet que « cette entreprise atteste d'un contexte de réhabilitation progressive, par le patrimoine, des traces du règne de Haïlé Sélassié Ier dans la capitale éthiopienne », avec notamment l'ouverture prochaine d'un chantier de rénovation de la dernière demeure de l'Empereur à Addis-Abeba, le Palais national (ancien Palais du Jubilé) (Guindeuil, 2016 : 174). Mengistu reste le grand absent de la muséographie du Musée National, où seul un portrait évoque timidement la période du Derg parmi les portraits de Menelik II, de Yohannes IV et d'Hailé Sélassié. Enfin, un premier monument régional a été inauguré par l'État-région Oromo en 2014 à Anolé, en territoire Arsi (150 km au sud d'Addis-Abeba). Il représente une main levée vers le ciel avec en son centre un sein coupé. Il a été établi afin de commémorer la lutte Oromo contre Ménélik II lors de la conquête du Sud, symbolisant les tortures menées à l'encontre des hommes (mains coupées) et des femmes (seins coupés) Oromo par ses armées (**annexe 5**). Ce monument, présenté comme une reconnaissance des martyrs Oromo par les autorités régionales de l'État Oromo, suscite de vives réactions depuis sa mise en place²¹². Il ravive de vieilles oppositions entre Oromo et Amhara accentuées depuis décembre 2015 par l'extension d'Addis-Abeba en territoire Oromo²¹³. L'apparition de ces musées et monuments politiques est d'autant plus intéressante à étudier que jusqu'aux années 2000, les quelques monuments historiques du pays étaient concentrés à la capitale, Addis-Abeba. On assiste ainsi à une double dynamique de rénovation des musées de la capitale et l'apparition d'espaces commémoratifs politisés à Addis-Abeba (sous la houlette de l'EPRDF) mais également dans les États-régions (sous la houlette des autorités régionales et locales).

²¹² Dawit Kebede, 08/04/2014, « Aanolee Memorial Monument colorfully inaugurated in Arsi », article accessible en ligne : <http://www.awrambatimes.com/?p=11747>

²¹³ Par ailleurs, Addis-Abeba, désignée sous le nom oromia de « Finfinne », était un territoire Oromo avant que Ménélik II n'y installe sa capitale. En ce sens, l'extension d'Addis-Abeba vers des territoires voisins qui appartiennent à l'État-Région Oromo ravive ces tensions, qui feront l'objet d'une comparaison avec les revendications politiques Konso dans la sous-section 2.3 de ce chapitre.

Encart n°5

Un aperçu général des monuments historiques d'Addis-Abeba

De par son histoire, Addis-Abeba est un lieu de pouvoir. Les bâtiments officiels qui ne peuvent être photographiés sans autorisation, soulignent la forte symbolique dont sont encore investis les hauts lieux de l'administration éthiopienne. Deux grandes colonnes commémoratives marquent plus particulièrement le centre-ville : une colonne commémorant la libération de l'Éthiopie en 1941 (rond-point d'Arat Kilo), suivie quelques kilomètres plus loin d'une imposante colonne sculptée représentant le martyr des patriotes durant l'occupation italienne (rond-point de Sidist Kilo). Parmi les quelques monuments qui rappellent aux passants les grands moments de l'histoire éthiopienne, l'on trouve une statue de Ménélik II à cheval. Une statue représentant le Lion de Juda dans le quartier de Lagahare, proche de l'ancien « buffet de l'ancien gare », aujourd'hui transformé en restaurant-musée témoigne encore de l'histoire du chemin de fer franco-éthiopien qui reliait Addis-Abeba à Djibouti (Miguel-Addisu, 2009). Enfin, un musée d'histoire naturelle (The Natural History Museum) existe également à Arat Kilo, mais ses collections principalement visitées par des scolaires sont désuètes et inchangées depuis 1974, ce qui nous permet de le présenter ici comme un monument historique à part entière. Il témoigne d'un intérêt naissant, qui se confirmera sous le Derg, des autorités éthiopiennes pour la préservation de la faune, de la flore mais aussi des pratiques culturelles en voie de disparition²¹⁴.

Il y a peu de lieux culturels qui soient visités par un aussi grand nombre d'individus (touristes comme Éthiopiens) que le National Museum : depuis sa création à Addis-Abeba en 1976 (bien qu'une partie de ses collections aient été exposées dès les années 1950), il a survécu aux différents régimes pour s'imposer comme l'unique muséographie présentant l'ensemble de l'histoire éthiopienne. On y trouve des reliques de l'ancien Empire Aksumite, les couronnes et vêtements des Empereurs successifs, quelques statues de la Révolution marxiste. Ses collections, qui font l'objet d'un reclassement général depuis 2008, sont d'ordre paléontologique et archéologique mais aussi ethnologique ou artistique. Le National Museum renferme en effet une importante collection de peintures anciennes mélangées avec des tableaux d'art moderne. De fait, « il est absolument indispensable de convoquer l'ensemble de ces données pour percevoir les

²¹⁴ Voir à ce sujet la récente analyse faite de ce musée par Thomas Guindeuil, 2016, « University Museums and the Promotion of Conservation Policies on the Pre-revolutionary Campus of Addis Abeba (1950-1974), à paraître, in D. Ambrossetti, J.-R. Boisserie, Deresse Ayebachew, T. Guindeuil (dir.), *Climatic and Environmental Challenges : Learning from the Horn of Africa*, Addis-Abeba, Centre Français des Etudes Éthiopiennes.

enjeux de cette muséographie et comprendre en quoi [...] la constitution de sa collection [a contribué], par le biais d'une muséographie nationale et originale, à définir, corriger, ou constituer une identité nationale éthiopienne officielle au fur et à mesure de la succession des régimes politiques²¹⁵ » (Téqui, 2009 : 72). Cette volonté se retrouve à la fois dans la muséographie du lieu mais aussi dans le discours de ses acteurs, qu'ils soient administrateurs officiels du lieu ou simples visiteurs.

Dès l'entrée, le visiteur est confronté à une muséographie imagée²¹⁶, pourvue de très peu de textes explicatifs, visant à présenter l'Éthiopie comme un pays riche de sa diversité. Après avoir gravi les marches menant à l'entrée principale du musée, le visiteur fait face à une carte en relief de l'Éthiopie présentant quelques sites « culturels » et historiques importants de l'histoire du pays, encadrée par deux drapeaux nationaux. Premier élément d'analyse intéressant : sur cette carte en trois dimensions et présentée de façon pompeuse, l'Érythrée n'est pas dissociée de l'Éthiopie (**annexe 6**). On peut interpréter ce choix, et même la volonté de mettre en avant ce point polémique de l'histoire éthiopienne, comme un discours nationaliste à part entière. Avant de monter au département ethnographique, situé au deuxième étage du musée, le visiteur se retrouve encore une fois confronté à une Éthiopie unie et indivisible au premier étage dédié à l'art moderne. Parmi ces tableaux, dont certains datent de la période du Derg marquée par l'esthétique du réalisme socialiste, quelques peintures illustrent de grands événements du XX^{ème} siècle éthiopien ainsi que des mythes inhérents à la construction chrétienne orthodoxe de ce pays. Quelques sculptures ponctuent également la galerie : elles représentent principalement du bétail et des Éthiopiens travaillant aux champs. J'ai cherché à identifier les thèmes abordés par les peintures et les sculptures exposées dans cette galerie, et j'ai ainsi pu en identifier trois principaux : l'éloge de la ruralité, l'épopée chrétienne de tout un peuple et d'une population unie autour de ses efforts pour construire la gloire de la nation éthiopienne. Un quatrième thème a également attiré mon attention : celui de la maternité. Des portraits de femmes éthiopiennes se mélangent en

²¹⁵ Pierre Téqui, 2009, *La muséographie du Musée National d'Éthiopie à Addis-Abeba, historique et enjeux*, mémoire de recherche, École du Louvre.

²¹⁶ Ce discours muséal est possiblement à destination également des visiteurs analphabètes à qui l'on peut inculquer, par l'image, les préceptes de base de l'idéologie nationale et identitaire promue par le gouvernement.

effet avec la mise en exergue de champs verts et fertiles. Parmi elles, un tableau nous a particulièrement frappé : situé à l'entrée de la galerie, juste au débouché de l'escalier, une peinture imposante et assez récente représente une figure bien connue : « *Enat Aethiopia* », ou encore « Mother Ethiopia » (**annexe 9**). L'Éthiopie y est symbolisée par une femme, une mère qui tient entre ses bras ses « enfants », à savoir l'ensemble des nationalités éthiopiennes, bien que celles-ci soient largement supérieures au nombre de personnages représentés. Il s'agit en fait d'une « peinture de propagande » proche du réalisme soviétique, cet « art pompier » transmettant un message clair et conforme à la ligne du Parti, représentant la nation éthiopienne et exprimant la nouvelle éthiopianité que prône le gouvernement depuis 2007.

Encart n°6

** Le tableau est visible en annexe 9*

« Mother Ethiopia » (*Enat Ethiopia*) ou la « propagande » ethnofédérale au Musée National d'Addis-Abeba

La femme représentant l'Éthiopie porte l'habit traditionnel des chrétiens des hauts plateaux : le *gabit* et le *netella* aux bordures la plupart du temps ciselées de croix orthodoxes, aborrant les couleurs nationales, le vert-jaune-rouge. Cet habit est traditionnellement porté par les deux nationalités qui se dominent d'un point de vue politique et administratif l'État éthiopien, à savoir les Amharas et les Tigréens. Au sommet de la pyramide des nationalités se trouvent l'*abuna* (haut dignitaire orthodoxe) et son homologue musulman côte à côte, signe que ces deux religions cohabitent en harmonie en Éthiopie. Ce tableau peut être lu, au premier abord, comme une représentation de la protection « affectueuse » dont font preuve les Amharas et Tigréens envers les nationalités éthiopiennes quelles qu'elles soient. L'allégorie de la maternité²¹⁷, au centre de cette peinture, symbolise le lien de sang que sont censées partager l'ensemble des nationalités éthiopiennes. Il est intéressant de noter que sur ce tableau, certaines nationalités sont représentées avec la peau rouge (désignant les Amahra et Tigréens, les peuples chrétiens des Hauts plateaux, qui se désignent comme

²¹⁷ Il convient de souligner que, dans le champ de la peinture, l'allégorie est une représentation picturale s'adressant à un public d'initiés puisqu'elle mobilise des figures mythologiques dont la seule présence évoque un passé ou une histoire légendaire, ou encore l'histoire d'une nation : au XIX^e siècle, beaucoup d'allégories furent peintes à dessein afin de susciter l'exaltation nationaliste et le patriotisme (à l'image de la figure du Coq Gaulois français ou de l'Oncle Sam américain par exemple).

« les rouges » (ou « Kai » en amharique), d'autres avec la peau plus foncée, marron, noire ou bleue, ces derniers représentant les populations du Sud de l'Éthiopie, des Basses terres, souvent réduites en esclavage par les populations des Hauts plateaux. Ainsi, une deuxième lecture pourrait nous amener à conclure que ce tableau met en scène le dépassement d'une histoire douloureuse et à la réunion de l'ensemble des peuples éthiopiens dans le projet national de l'EPRDF. On pourrait également pousser l'interprétation de ce tableau vers une allégorie de la raison pour laquelle ces peuples n'appliquent pas leur droit à la sécession : parce qu'ils ont encore besoin d'être guidés vers un avenir meilleur par leur « mère nourricière », qui représente ici tout à la fois l'Éthiopie et le parti au pouvoir.

Lorsque j'ai interrogé les guides du musée sur le fait que ce tableau ne comporte ni signature d'auteur, ni date précise, ceux-ci savaient simplement que ce tableau était exposé ici depuis quatre mois environ, et qu'il avait été offert par un artiste inconnu au National Museum. L'un des guides, Natanael Wondie (les guides officiels du Musée National sont souvent des étudiants de l'université d'Addis-Abeba) est étudiant en sociologie à l'Université d'Addis-Abeba. Il m'indique qu'il écrit alors un mémoire intitulé « Museums as agents of social change and the development in Ethiopia ». Pour lui, ce tableau représente la deuxième lecture évoquée plus haut : il mentionne alors l'unité dans la diversité de l'Éthiopie. Il s'amuse du fait que je sois intriguée par une telle peinture, car selon lui, c'était le tableau « le plus banal qui soit ». Il m'explique alors que cette « fresque nationale », qui représente l'unité des peuples éthiopiens, pouvait se retrouver peinte de dix mille façons différentes dans tout Addis-Abeba. Le message de cette peinture lui semblait aussi clair et habituel qu'il pouvait être frappant pour quelqu'un d'extérieur à ce type d'allégorie nationaliste. Cet exemple ne suffirait pas cependant à définir la muséographie du National Museum de « propagande », car bon nombre de sections du musée mettent en avant des faits scientifiques avérés, selon des muséographies réalisées en collaboration avec de nombreuses équipes étrangères (japonaise, américaine, française, etc.).

Ce tableau m'évoque une autre mise en scène de l'« éthiopianité » que j'ai aperçue au restaurant officiel du Musée National d'Addis-Abeba, le *Lucy Restaurant*, par lequel on accède à travers les jardins du musée. À l'entrée du restaurant, on croise en entrant une reconstitution du fameux squelette assez étrange, habillé de vêtements traditionnels orthodoxe, c'est-à-dire d'un *gabrit*, un *netella* et d'une croix orthodoxe, mis sous verre comme s'il s'agissait d'un élément du Musée National. Lucy, découverte à Hadar, aurait tout aussi bien pu être vêtue de vêtements traditionnels Afar. On retrouve là l'image d'une « éthiopianité » impériale et chrétienne, également présente à l'étage dédié à l'art contemporain du Musée National.

Notes de terrain, Musée National d'Addis-Abeba, février 2010

Cette observation de terrain souligne la permanence d'une esthétique inspirée du réalisme soviétique du régime du Derg dans les collections du Musée National d'Addis-Abeba. Ainsi, les héritages marxistes du gouvernement de l'EPRDF sont visibles jusque dans ses représentations picturales de l'ethnofédéralisme au sein du parcours muséal. Par

ailleurs, ces représentations sont banalisées dans les perceptions même qu'ont les visiteurs ou les guides éthiopiens, sensibilisés à cette esthétique socialiste qui a survécu au régime du Derg pour s'imposer comme un modèle de référence pour les cadres de l'EPRDF.

Néanmoins, depuis 2008-2010, le Musée National est en pleine restructuration : de nouveaux locaux ont été bâtis, laissant la place à un espace ethnographique structuré sur de nouvelles perspectives muséographiques. Suite à l'un des entretiens que j'ai pu avoir avec Mme Mamitu Yilma, la conservatrice du National Museum entre 2010 et 2012, il semblerait pourtant que la muséographie du National Museum s'inscrive dans une certaine continuité réaliste socialiste. Dans le nouveau bâtiment du musée est en effet prévue une « galerie ethnographique », initialement pensée sous la forme d'un « village ethnique ». Le visiteur pourra passer d'un village Afar à un village Konso dans la continuité qui, à notre sens, rappelle le projet d'identité nationale porté par les autorités éthiopiennes du Derg. Cependant, ce projet semble peiner à se mettre en place : alors que les galeries paléontologiques ont fait l'objet d'une restructuration rapide (Guindeuil & Boisserie, 2016), la muséographie de l'étage dit « ethnographique » du National Museum est restée inchangée. Cette galerie, où l'on peut voir les objets de quelques-unes des ethnies les plus connues d'Éthiopie (les Afar, les Hamar, les Konso, etc.), ne met pas en avant la spécificité de ces objets mais plutôt leur récurrence : présentés par « vitrines thématiques » selon une muséographie analogique, ils se font le reflet des points communs qui constituent la base du vivre ensemble des nationalités éthiopiennes. Ainsi, les appuie-têtes, les pots à beurre, les bijoux sont présentés dans une même vitrine sans qu'il ne soit possible de différencier leur origine ethnique (**annexe 8**). Pierre Téqui n'hésite pas à analyser ce choix muséographique comme un choix politique : « malgré la politique ethno-fédérale menée par le gouvernement, le choix d'une muséographie thématique au sein de cette section ethnographique permet d'éluder les diversités culturelles qui contrarieraient un objectif national unitaire. Faire le choix du thématique permet de se concentrer sur ce qui rapproche les individus entre eux comme par exemple, leur emploi commun des armes, des instruments de musiques, des appuie-têtes, leur travail du cuir, leur utilisation d'instruments agricoles similaires, et leur utilisation de paniers et de récipients. Ce mode de représentation évite d'exalter telle ou telle culture, mais surtout gomme les diversités et ne met en valeur que les interactions et les

similitudes culturelles, entre les différents groupes au sein du territoire étatique. L'identité culturelle de l'État éthiopien ne heurte pas, ni n'est heurtée par l'identité culturelle d'une ethnie » (Téqui, 2009 : 75). Tout au long de la visite, l'image d'une nation fière et forte la diversité de son patrimoine culturel s'affirme au travers de cette muséographie orientée.

Au vu des orientations prises par le National Museum, le musée Konso mais aussi l'ensemble des politiques culturelles menées par l'État éthiopien depuis deux décennies, il semblerait que la priorité muséographique du gouvernement de l'EPRDF soit de donner vie aux Nations, Nationalités et Peuples de la Fédération. C'était déjà la mission qu'avait donné Hailé Sélassié au premier musée ethnographique éthiopien, le musée de l'Institut des Etudes Éthiopiennes. Inauguré par Hailé Sélassié et développé sous le Derg, le musée de l'IES a toujours eu pour mission de documenter l'artisanat et les pratiques culturelles des peuples d'Éthiopie, dans une inspiration proche de celle des écomusées de George-Henri Rivière.

Encart n°7

Le Musée de l'IES : une muséographie « pour les peuples » d'Éthiopie

« Aujourd'hui deuxième pays d'Afrique par sa population, puissance régionale restée indépendante des pays colonisateurs pendant quasiment toute la période contemporaine, l'Éthiopie a attendu 1961 pour ouvrir son premier musée ethnographique. Installé dans l'écrin du campus universitaire d'Addis-Abeba, dans un ancien palais impérial, le Musée de l'Institut des études éthiopiennes (ou Musée de l'IES) est d'abord un musée de la ruralité, qui expose les modes de vie et les productions artisanales de la mosaïque de peuples qui habitent l'État éthiopien contemporain. Les collections, commencées dès 1953, comprennent un très grand nombre d'objets du quotidien – 12 000 références environ, dominées par la céramique, ainsi que l'artisanat du bois, du cuir, du métal ou la vannerie – auxquels se sont ajoutés des peintures et des instruments de musique. Institution centrale de la vie culturelle et scientifique éthiopienne, le Musée de l'IES n'a connu de concurrence qu'à partir de 1976, date de la création d'un Musée National, fondé sur des collections paléontologiques et archéologiques constituées et ponctuellement exposées depuis 1955. Là où le Musée National regarde le passé de l'Éthiopie, le Musée de l'IES regarde surtout le présent, qu'il choisit d'illustrer par une collection ethnographique en évitant consciencieusement l'art contemporain – qui ne dispose pas de réel lieu d'exposition public en Éthiopie. C'est le musée des peuples d'une Éthiopie traversée par de multiples barrières culturelles, et dont la fragile unité – que met en scène le Musée de l'IES – se retrouve dans le partage d'une culture matérielle essentiellement produite par les savoir-faire locaux. Sa seule concession à la culture des élites consiste

en une modeste collection d'art religieux chrétien, originaire des provinces du nord du pays. Une présence qui vient rappeler que l'Éthiopie contemporaine s'est construite dans un rapport de force tout à fait favorable aux chrétiens et au clergé. Le Musée de l'IES a repris à son compte une démarche de collecte développée en Europe et inscrite dans une longue histoire des sciences de l'homme et de la nature. Musée des campagnes et des artisans, il évoque une sorte d'alter ego éthiopien du Musée National des arts et traditions populaires créé en 1937 à Paris par Georges Henri Rivière. Mais créer un tel musée dans la France déjà urbaine et industrielle des années 1930 et dans l'Éthiopie rurale des années 1950-1960 n'a pas le même sens. C'est ce processus de création d'un patrimoine muséal à partir d'un quotidien matériel toujours en usage que ce musée vient questionner.

[...] Le musée voit finalement le jour grâce au soutien de l'empereur Hailé Sélassié Ier (r. 1930-1974). Sa naissance couronne donc un tardif processus d'institutionnalisation de l'ethnologie nationale. Elle traduit plus généralement un moment d'intérêt érudit pour les sociétés éthiopiennes rurales. Des années 1950 aux années 1970, l'institut et l'université attirent de nombreux chercheurs anglo-saxons – anthropologues, historiens, linguistes, etc. – qui viennent y enseigner en anglais. Le projet du musée se façonne dans ce contexte d'échanges intensifs entre le monde universitaire éthiopien, particulièrement dynamique dans les années 1960, et ce groupe influent d'intellectuels expatriés au premier rang desquels figure Richard Pankhurst – historien d'origine britannique et premier directeur de l'IES. Les missions successives du Musée de l'IES sont à interroger au regard de l'histoire politique de l'Éthiopie. Produit d'une monarchie centralisée, il s'adresse d'abord à une élite de fonctionnaires amenés à travailler dans les provinces rurales de l'empire. Il semble également être pensé comme un conservatoire de l'artisanat et des modes de vie dont la disparition paraît d'abord inéluctable aux intellectuels du pays. Ces objectifs semblent inchangés après le renversement, en 1974, de la monarchie par une junte militaire d'obédience marxiste. Le musée célèbre alors la paysannerie dans un contexte où celle-ci est particulièrement maltraitée par des réformes foncières radicales et des déplacements forcés. Alors que les collectes se raréfient, le musée s'enrichit de biens nationalisés. Enfin, la fin du régime en 1991, la libéralisation relative de l'économie éthiopienne et le rapide développement du tourisme confèrent au musée de l'IES une mission économique : constituer une vitrine pour la promotion de l'artisanat éthiopien. Certains objets qui y bénéficient d'une exposition privilégiée, comme les appuie-têtes, sont en effet au cœur d'un juteux commerce d'« antiquités » éthiopiennes. Le musée de l'IES oriente également l'attention des étrangers comme des visiteurs éthiopiens sur les modes de vie du Sud éthiopien, nouvel horizon du tourisme dont l'attrait est avant tout jugé ethnographique – les principaux sites archéologiques, qui attirent la part la plus importante des touristes, étant situés dans le Nord chrétien ».

Thomas Guindeuil, « Patrimonialiser les “arts et traditions populaires” en Éthiopie. Histoire d'un musée ethnographique éthiopien (1953-2013) », Projet Post-doctoral 2013-2014, Labex Création, Art, Patrimoines.

Ainsi, la rénovation de la muséographie du Musée National d'Addis-Abeba, qui est loin d'être déconnectée de celle du musée de l'IES, souligne que le Musée National est l'une des « institutions de pouvoir » à disposition de l'État éthiopien afin de légitimer son identité ethnofédérale (Anderson, 1991, chapitre 10)²¹⁸. Avec l'émergence, sur l'ensemble du territoire, de nouveaux musées politiques et de demandes de plus en plus fortes en faveur de musées régionaux et communautaires, il est probable que le gouvernement de l'EPRDF se donnera, dans la décennie à venir, les moyens de diffuser le plus largement possible un discours identitaire nationaliste, celui d'une l'« éthiopianité » renouvelée, construite autour de l'unité dans la diversité des Nations, Nationalités et Peuples d'Éthiopie²¹⁹.

2.2 L'entrée des Konso dans le Roman National : de l'« esclave impérial » à l'« ouvrier de la fédération »

Nous souhaitons à présent introduire le cas de la région de la SNNPR : la région Sud (SNNPR), marquée par un important morcellement ethnique et une entrée tardive dans l'Empire éthiopien. Les Konso sont l'une des nationalités de la SNNPR, bien souvent présenté comme le « laboratoire ethnique » de l'État ethnofédéral au regard des multiples communautés disséminées sur le territoire de cet État. Cette région occupe en effet un statut particulier : ses contours administratifs ne correspondent à aucun groupe majoritaire et regroupent en réalité plus de 40 groupes ethniques, soit environ 15 millions de personnes selon le dernier recensement de 2007, ce qui en fait le 3^e État-région le plus peuplé de la fédération. De fait, « les processus de décentralisation qui s'y engagent sont semblables à ceux que l'on observe dans les autres régions mais les enjeux y sont différents du fait de son poids démographique dans l'ethnofédération (Planel, 2005 : 89) ». Dans ce contexte, l'enjeu est donc pour chacun de ses groupes de garantir un certain

²¹⁸ Comme nous l'avons évoqué dans la première partie de ce travail, Benedict Anderson évoque les usages de la carte, le recensement et le musée comme trois instruments de pouvoir mobilisés par les États coloniaux dans la diffusion du nationalisme. Voir plus particulièrement : Benedict Anderson, 1996, chapitre 10 « Census, Map, Museum ».

²¹⁹ L'hypothèse formulée ici nécessite d'être soumise à l'épreuve d'une enquête empirique prolongée. Nous n'avons pas pu mener en Éthiopie depuis novembre 2012 en raison de nos nombreux terrains au Kenya (2012-2014), mais que nous espérons pouvoir conduire suite à cette thèse de doctorat.

accès aux processus décisionnels régionaux, notamment en obtenant un statut administratif particulier, celui de Zone ou de de Special Wereda.

La région SNNPR est également un « laboratoire politique » de l'opposition au parti au pouvoir. En effet, si le morcellement ethnique n'a pas permis l'émergence d'un parti régional basé sur une nationalité unique qui aurait pu revendiquer ses droits politiques indépendance, comme c'est le cas pour les États-régions Afar ou Oromo, la SNNPR constitue cependant l'un des bastions actuel de l'opposition au parti au pouvoir (Tronvoll, 2010). C'est la seule région de la fédération éthiopienne, mis à part la région Addis-Abeba, où les partis d'opposition ont gagné un nombre de voix assez conséquent lors des élections de 2000 pour leur permettre de rivaliser avec l'antenne régionale du parti au pouvoir, le Southern Ethiopian Peoples Democratic Front (SEPDF) (Aalen, 2006 : 84). Pausewang et Tronvoll constatent en effet que de nombreuses élections ont été annulées puis réorganisées dans la région SNNPR à l'initiative des cadres locaux de l'EPRDF durant les élections présidentielles de 2000 (Aalen, Pausewang & Tronvoll, 2002). Dans le cas Konso, il s'agirait plutôt d'intimidations menées à l'encontre des membres élus du Konso People's Democratic Union (KPDU), un parti régional identifié comme un parti d'opposition à l'EPRDF. Tesfaye Korra, Adane Fulayta et Shako Otto, alors Président du parti, auraient ainsi été emprisonnés plusieurs jours à la suite des élections de 2000. Par la suite, les bureaux du KPDU qu'ils avaient ouverts dans le village de Fasha auraient été saccagés et puis définitivement fermés²²⁰. Malgré cette intervention, les partis d'opposition basés au sein de la SNNPR – à savoir la Southern Ethiopian Peoples Democratic Coalition, la Hadiya National Democratic Organisation, le Council of Alternatives Forces for Peace and Democracy – ont obtenu 9 sièges à la House of People's Representatives au niveau fédéral. Lovise Aalen explique justement que ce morcellement ethnique, terreau fertile pour l'émergence de potentiels partis d'oppositions régionaux, est perçu comme une menace par le parti au pouvoir, ce qui explique que l'administration régionale de la SNNPR soit supervisée de près par les cadres du parti d'Addis-Abeba. Dans son

²²⁰ Entretien avec Enrico Castelli, Karat-Konso, 12/02/2010.

rapport sur les élections éthiopiennes de 2000, l'auteure compare l'État-région Tigréen et la SNNPR et souligne l'importante soumission du gouvernement régional d'Awasa, capitale de la SNNPR, au gouvernement d'Addis-Abeba : « the extreme ethnic heterogeneity of SNNPR is of course a variable that makes this region different from Tigray and the other region. But my analysis of the southern region has demonstrated that the weak EPRDF party in the region has made the regional government subordinated to the central party apparatus, and its running daily regional affairs has been dominated by centrally assigned party advisors » (Aalen, 2006 : 94). Ainsi, au-delà d'être un « laboratoire ethnique », la SNNPR est avant aussi un « laboratoire politique », au sens où la décentralisation du pouvoir est au cœur des revendications des partis régionaux opposés à l'EPRDF. Au cœur des enjeux qui entourent l'application du fédéralisme ethnique dans la SNNPR, le musée communautaire Konso, qui doit être analysé comme un projet politique national expérimenté à l'échelle locale, s'insère dans la tension de longue date qui subsiste entre les objectifs nationaux et politiques de l'EPRDF (développement national, la stabilité, l'augmentation de la croissance économique du pays) et les demandes des minorités éthiopiennes en termes de droits constitutionnels, de reconnaissance culturelle et de développement local (Aalen, Pausewang & Tronvoll, 2002).

En ce sens, il faut questionner les rapports de pouvoir qui existent au sein de l'Éthiopie contemporaine en prenant en compte les tensions découlant des cadres ethnofédéraux de la Constitution de 1995. La création du musée Konso s'inscrit dans ces luttes de pouvoir latentes qui entourent la « décentralisation conservatrice » du régime ethnofédéral éthiopien (Planel, 2005). Pendant des siècles, les populations du Sud n'étaient pas partie prenante de la nation éthiopienne. Les Konso étaient de ceux-là : ils avaient alors le statut de *gäbar*²²¹ et connurent de nombreuses disettes sous la domination des nationalités du Nord (Otto Shako, 2005 ; Merera Gudina, 2006). Annexée en 1897 par Ménélik II, la région n'a été intégrée que tardivement à l'Éthiopie impériale. Des témoignages oraux affirment qu'à l'époque, de nombreux peuples du Sud, parmi lesquels

²²¹ Le terme *gäbar* (qui signifie « tributaire » en amharique) désigne les tenanciers précaires ou « paysans sans terre » du Sud de l'Éthiopie qui étaient dans l'obligation de verser des redevances matérielles ou financières à un seigneur (*goult*) selon un rapport de force proche de celui mis en place par le système féodal européen

les Konso, s'engagèrent volontairement dans l'armée italienne afin de combattre l'Empereur (Vaughan, 2006). Dans cette perspective, le musée Konso est pensé par le gouvernement comme un projet venant transcender les cadres d'appartenances primaires (la famille, le clan, l'ethnie) pour se constituer comme un espace d'affirmation de l'identité nationale.

Pourtant, au travers ce projet de musée ethnographique à Karat-Konso, les Konso sont propulsés au devant de la scène comme les champions du fédéralisme ethnique. Avant même son inauguration, le journal éthiopien *Capital* présentait déjà le projet comme une étape clé du processus fédéral: « this project is hoped to provide an answer to some of the questions concerning cultural and identity needs of the contemporary Konso people, who are one of the many peoples in Southern Ethiopia participating in the building of national identity within a federalist framework²²² ». Avec ce premier musée ethnographique en région, les Konso sont entrés dans le roman national : loin d'être les esclaves de l'Empire d'autrefois, ils sont dorénavant présentés comme les architectes du fédéralisme ethnique, des agriculteurs qui mettent leur ténacité millénaire au service du développement de la nation éthiopienne (Pausewang, 1991). Rapidement, le musée a échappé à la maîtrise de ses initiateurs extérieurs que sont l'Ambassade de France, le CFEE et le Musée du Quai Branly : force est de constater que le projet en lui-même participe de la « mise en scène » de la République Fédérale et Démocratique d'Éthiopie²²³. Cette idée se retrouve dans la proclamation n°141/2011 du journal officiel de la SNNPR, le *Debub Negarit Gazeta*, dont l'article 15.3 stipulant que plus largement, le patrimoine culturel Konso « shall be promoted, visited and used for building the image of the country²²⁴ ». Ainsi, lors de l'inauguration officielle le 18 décembre 2009, le Secrétaire d'État pour la Culture et le Tourisme éthiopien, le directeur et l'équipe du Centre Français des Études Éthiopiennes (CFEE), les experts du Musée du Quai

²²² *Capital*, « A New Museum for the Konso People », 1/10/2007, Rubrique « Art et Culture », vol. 2, n° 95, p. 17.

²²³ L'argument d'une « mise en scène », développée de façon théorique dans la section 3 du chapitre 1, se justifie par un certain nombre de dysfonctionnements du musée Konso évoqués dans le chapitre suivant, qui révèlent avant tout que ce musée n'a pas pour vocation d'être une institution locale comme il avait pourtant prétention à l'être.

²²⁴ *Debub Negarit Gazeta*, proclamation n°141/2011, article 15.3.

Branly , Stéphane Gompertz (Ambassadeur de France en Éthiopie), le Directeur du Bureau Afrique du Ministère des Affaires Étrangères français, les représentants du Bureau de la Culture de la SNNPR et du Bureau de la Culture de Konso, les représentants des autorités patrimoniales éthiopiennes (l'ARCCCH et le musée d'Addis-Abeba) et le *Kalla Gesahegn* sont réunis devant le grand *tukul* du musée sur lequel flottent les drapeaux de l'État-région de la SNNPR et de l'Éthiopie fédérale (**annexe 9**). Par ailleurs, s'il revient à la charge du Wereda de Konso d'un point de vue financier, sa muséographie est mise sous tutelle du Musée National d'Addis-Abeba, qui apporte un soutien logistique en transférant une dizaine de bureaux depuis la capitale jusqu'au musée, sans pourtant y amener des objets susceptibles de compléter la collection existante. Cette mainmise des acteurs d'État que sont le Musée National d'Addis Abeba, le Special Wereda de Konso et le Bureau de la Culture régional d'Awasa s'explique par deux phénomènes : l'autoritarisme d'État et le contrôle que le gouvernement central maintient sur ses périphéries (et tout particulièrement la SNNPR) par le biais des différents échelons composant le système fédéral, ce qui rejoint la thèse affirmant que l'ethnofédéralisme constitue un système politique de contrôle efficace (Planel & De Poix, 2009 ; Assefa Fisseha, 2006 ; Abbink & Hagmann, 2013).

Ce projet de musée a donc permis à l'État éthiopien de matérialiser ses politiques publiques internes en périphérie avec l'aide d'acteurs de la coopération internationale. Dans le même temps, cette coopération avec des autorités internationales de renom qui ont apporté un soutien financier, matériel et scientifique au projet (notamment l'UNESCO et le Musée du Quai Branly) valide en quelque sorte l'hypothèse d'une démocratisation réelle du régime, alors que la censure persiste sur d'autres revendications, telles que l'association des autorités claniques au processus décisionnel, la redistribution des ressources aux communautés villageoises qui dressent des barricades pour empêcher les visites de leurs villages fortifiés, ou les aspirations de transparence et de bonne gouvernance (Asefa Fiseha, 2007 ; Planel, 2007 ; Asnake Kefale, 2009). En assouplissant d'une certaine façon le contrôle strict d'État sur les projets de développement étrangers en

général²²⁵, ce musée est devenu la bannière mobilisée par le gouvernement de l'EPRDF pour justifier de l'avancée des processus de décentralisation et de démocratisation.

2.3 Un musée qui participe à donner vie aux Nations, Nationalités et Peuples

En établissant les catégories opératoires que sont les Nations, Nationalités et Peuples, la Constitution fédérale a également été un moyen pour le gouvernement de catégoriser ces groupes afin de mieux les contrôler. Dans le même temps, ces catégories établies « par le haut », centrales dans la définition officielle de l'ethnofédéralisme éthiopien, restent floues et participent de la perte de confiance des citoyens de la fédération dans les institutions, alimentant les critiques faites au système ethnofédéral. En ce sens, le musée Konso constitue un véritable instrument pour le parti au pouvoir, destiné à donner vie aux catégories nationales et à affirmer leur pertinence. L'État éthiopien autorise sa population à s'exprimer ou à se définir uniquement selon les catégories imposées par la Constitution fédérale. Ce musée communautaire assume en effet une fonction symbolique primordiale en rappelant à l'ensemble des Éthiopiens qu'être citoyen de la fédération implique d'être conscient des multiples appartenances de tout un chacun. Amhara, Oromo, Somali, Konso, font partie d'une même « communauté imaginée » nationale : la fédération éthiopienne. L'exposition du patrimoine Konso légitime ainsi les cadres imposés par la Constitution et met en scène ce que les Nations, Nationalités et Peuples devraient être, bien plus qu'il ne reconnaît la singularité d'une communauté infranationale éthiopienne. Le musée Konso n'est rien d'autre que la mise en scène plus large d'une possible réunification nationale par la culture.

²²⁵ En 2003, l'Éthiopie hébergeait 419 ONG, alors qu'elle en accueillait seulement 47 en 1989. Face à ce développement effréné qui ne permettait plus au gouvernement de les contrôler sur le sol éthiopien, une loi restreignant leur capacité d'action a été votée en 2008. Elles sont dorénavant soumises à des réglementations comptables et administratives qui peuvent condamner leurs dirigeants à de lourdes peines (jusqu'à 15 ans de prison) en cas de non-respect des procédures. Les ONG dites « étrangères » (financement étranger supérieur à 10%) voient leur champ d'intervention réduit puisqu'il leur est désormais interdit d'agir dans les secteurs tels le droit des femmes, des enfants et des handicapés, le fonctionnement de la justice ou la résolution des conflits.

Dans le même temps, un vaste plan de restructuration administrative a lieu au sein de la SNNPR. Depuis la mise en place de la structure ethnofédérale, la ville de Karat-Konso occupe une place particulière au sein de cet État-région, puisqu'elle est dotée d'un Special Wereda. Un Special Wereda est un échelon administratif accordé à un groupe ethnique sur les bases de son importance démographique dans une région donnée. Selon la Constitution de 1995, ce statut administratif particulier est attribué à une nationalité ethnofédérale regroupée sur même un territoire et dont la population doit dépasser les 200 000 habitants. Le Special Wereda est une unité administrative qui regroupe un ensemble de qébélé mais dont le territoire est plus petit que celui d'une Zone. Il dispose cependant du même statut juridique et des capacités d'autogouvernances que cette dernière. Le fait que Karat-Konso soit doté d'un Special Wereda en 1993 symbolisait alors de la reconnaissance de l'importance numérique de la population Konso au sein de la SNNPR, en même temps que la décentralisation effective du pouvoir politique annoncée par la suite par la Constitution de 1995. Pourtant, en même temps que le gouvernement de l'EPRDF cherche à entretenir ces illusions démocratiques, en pratique, une réforme territoriale organise la « recentralisation » des nationalités de la SNNPR dotés de Special Wereda. Leur regroupement au sein d'une même Zone est présenté par le gouvernement de l'EPRDF comme une réforme de la gouvernance régionale, visant à faciliter les échanges entre groupes de même appartenance ethnolinguistique. Dans le cours de l'année 2011/2012, plusieurs Special Wereda de la SNNPR ont été ainsi transformés en simples Wereda pour se fondre dans des Zones plus large, remaniement par ailleurs récurrent dans cet État-région depuis les années 1990 et visant au contrôle territorial de la SNNPR (Vaughan, 2006). Ainsi, les Special Wereda de Konso, de Durashe, d'Amaro et de Burji, réunis autour d'un nouveau Wereda (Alle Wereda) ont été transformés en de simples Wereda composant la nouvelle Segen Area People's Zone (ou Segen Zone). En mars 2011, le Special Wereda de Konso a disparu, il s'agit maintenant d'un Wereda parmi d'autres, rattaché à la Segen Area People's Zone, nouveau centre administratif et politique de la région situé au Sud de la ville d'Arbah Minch et du Lac Chamo (**annexe 10**). Des bâtiments administratifs modernes y ont été construits pour accueillir les nouveaux représentants de la Zone, transformant le petit village de Segen, dorénavant relié à la route principale et au réseau électrique, en la capitale d'un nouveau

territoire (annexe **carte 3**).

Cette réforme territoriale a suscité de vifs mécontentements : une série de manifestations entre juillet et novembre 2015 ont été organisées à Konso. Ces marches pacifiques, largement étouffées et réprimées par l'antenne régionale du gouvernement, le Southern Ethiopian Peoples Democratic Front (SEPDF), rejoint d'autres manifestations Oromo en périphérie d'Addis-Abeba pour des raisons similaires, à savoir l'extension d'Addis-Abeba par un vaste *master plan* du gouvernement²²⁶. Ces marches mobilisent plus de 5000 personnes sous la bannière d'un slogan commun : « Konso Democracy ». Les revendications des manifestants portent sur la composition des représentants de la Segen Konso, parmi lesquels figurent quelques représentants originaires de l'ancien Special Wereda de Konso. Ils réclament l'amélioration de l'hôpital de Karat-Konso, une distribution plus équitable des ressources (ambulances, professeurs des écoles, professionnels de santé pour le nouvel hôpital de Karat-Konso) et l'augmentation du nombre de représentants Konso au sein du bureau de police de la zone²²⁷ (**annexes 11 et 13**). Ces revendications sont par ailleurs portées par un chef de clan Konso, le *Kalla Gesahegn* : quelques vidéos postées par la diaspora sur les réseaux sociaux (Facebook, Twitter, YouTube) le montrent en train d'haranguer avec véhémence la foule, réunie non pas sur la *mora* traditionnelle d'un village Konso (cette place publique où les chefs de clans se réunissent afin de prendre des décisions pour la

²²⁶ Voir à ce sujet l'article d'Endalk Chala, 11/12/2015, « Violent clashes in Ethiopia over 'masterplan' to expand Addis », *The Guardian*, accessible en ligne : <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/11/ethiopia-protests-master-plan-addis-ababa-students>

²²⁷ Les professionnels de santé notamment seraient inégalement répartis entre les Wereda : sur les 12 professionnels attribués à la Segen Zone par l'État-région SNNPR, 4 auraient été attribués au Wereda de Derashe (situé au nord-ouest de Karat-Konso), 4 au Wereda d'Amaro (au nord-est de Karat-Konso), et 4 au nouvel hôpital de Segen encore en cours de construction. Aucun n'aurait été nommé à l'hôpital de Karat-Konso. Par ailleurs, l'ONG *Save the Children* aurait jugé insuffisant la seule ambulance allouée à l'hôpital de Karat-Konso par la Zone et aurait fait don de trois ambulances supplémentaires à cet hôpital. Ces informations sont à prendre avec précaution : faute de pouvoir réaliser un terrain à Karat-Konso au moment de ces événements, ces chiffres ont été glanés sur les différents réseaux sociaux relayant la nature des griefs formulés par les autorités du Konso Wereda à l'encontre de la Segen Zone, cependant corroborés par l'investigation menée par Emeline Wuilbercq à Karat-Konso en avril 2016. A ce sujet, voir : Emeline Wuilbercq, « En Éthiopie, la lutte acharnée des fermiers Konso pour leur autonomie », 20/10/2016, *Le Monde Afrique*, disponible en **annexe A** de ce travail.

communauté et traiter des affaires courantes) mais au stade de football du centre-ville de Karat-Konso²²⁸.

Encart n°8

Konso Protest for Democracy²²⁹ : « *Segen zone is lowering Konso's development and at the end make the name Konso unknown !* »

La Segen Zone est née de la fusion de 4 Special Wereda (Konso, Durashe, Amaro, Burji), réunis autour d'un nouveau Wereda, le Alle Wereda. La nouvelle administration de la Segen Zone, initialement prévue d'être établie à Gumayde, a été établie dans le village de Segen, qui appartient désormais au nouveau Alle Wereda. Une route bitumée a ainsi été construite pour la rallier depuis l'axe principal d'Arbah Minch à Karat-Konso, et la ville s'est vue dotée de nouveaux bâtiments administratifs. La nouvelle administration entre ainsi en fonction en mars 2011. L'Alle Wereda est composé de plusieurs qébélés qui ont été retirés des anciens Special Wereda de Durashe et de Konso, qui se serait ainsi vu retirer 5 qébélé. La transformation du Special Wereda de Konso en un simple Wereda implique concrètement des moindres budgets, mais également une dépendance administrative à la Zone de Segen. A partir de juin 2015, au moment où l'administration de la Segen Zone entreprend un « administration plan

²²⁸ Quelques vidéos en ligne permettent de rendre compte de l'ampleur de ces manifestations («Konso Democracy#50,000+people claimed its identity », lien internet : <https://www.youtube.com/watch?v=pIWdyZ0jrxA>) ; et des prises de parole récurrentes du *Kalla Gesahegn* (« Konso Democracy ». Lien internet : <https://www.youtube.com/watch?v=hKj1NONKz0c>).

²²⁹ Cet encart se base sur des sources primaires multiples, à savoir des échanges avec Elise Demeulenaere, qui a entrepris un terrain de recherche à Konso en amont de ces violences (février 2015) et qui a partagé avec moi les informations qu'elle a pu obtenir sur ces manifestations en contactant ses informateurs sur place par téléphone et en effectuant des recherches sur internet parmi les différents réseaux sociaux évoqués, notamment le forum facebook « Konso Protest / Enfuro Konso ». Nous avons conjointement contacté Emeline Wuilbercq, correspondante au Monde Afrique, pour l'informer de cette situation politique tendue. Elle s'est rendue quelques jours à Karat-Konso en avril 2016 et a pu interroger le *Kalla Gezahegn* à cette occasion, avant que les forces de police régionales lui intimant de quitter les lieux. Cette analyse est également basée sur un échange que j'ai pu avoir avec elle à son retour de Karat-Konso via skype avant qu'elle ne publie un article sur la question au Monde Afrique (**annexe A**). Je remercie vivement Elise Demeulenaere et Emeline Wuilbercq pour avoir partagé ces informations avec moi, les manquements possibles de cet encart restant de mon entière responsabilité et liés à la difficulté d'obtenir des informations précises quant à la situation actuelle à Karat-Konso. Voir également à ce sujet l'article de William Davison, correspondant pour *The Guardian* à Addis-Abeba, paru le 8 avril 2016 : « Ethiopia's clampdown on dissent tests ethnic federal structure. Protests sparked by the arrest of Konso Leader Kala Gezahegn underlined growing tensions between Ethiopia's central government and many ethnic populations », accessible en ligne : <https://www.theguardian.com/global-development/2016/apr/08/ethiopia-clampdown-dissent-ethnic-federal-structure>

establishment », la communauté Konso, représentée par Orkissa Orano, à la tête des anciens Konso et le *Kalla Gesahegn*, soutenus par Solomon Gamaida, le chef de l'administration du Konso Special Wereda, présentent par écrit leurs doléances auprès du gouvernement régional. Ils stipulent que la communauté Konso refuse d'être rattachée à la Segen Zone, sur la base d'un référendum populaire durant lequel 38 des 43 qébelés du Konso Special Wereda ont voté en faveur du non-rattachement de Konso à la segen Zone. Le droit constitutionnel du peuple Konso à l'autodétermination est alors mobilisé : les Konso doivent de plein droit obtenir leur propre Zone. Ils rédigent des lettres officielles au président de la région et réclament la tenue d'une consultation publique sur ces questions, appels qui restent sans réponse concrète. En conséquence, de juillet à octobre 2015, de nombreuses manifestations pacifiques sont organisées, qui se soldent par une manifestation plus importante, le 9 octobre 2015, une marche silencieuse au cours de laquelle 50 000 Konso défilent, avec en tête du cortège les anciens, menés par le *Kalla Gezahegn*. Le 15 novembre 2015, environ 1200 soldats des forces armées régionales de la SNNPR sont déployés dans la ville de Karat-Konso, et des actions de répression à l'encontre des manifestants sont menées dans différents villages (environ 200 bombes lacrimogènes vides ont été conservées par les habitants).

C'est le début d'un contrôle armé du « Konso Protest », qui est à présent devenu un mouvement nommé « Konso Democracy ». Les villages sont barricadés tandis que des check-points sont établis par les forces régionales à l'entrée des villages fortifiés (notamment à Duraite, à Turaite, à Olanta et à Fasha). Dawit Kussia (chef de l'administration de la Segen Zone, d'origine Konso) est alors présenté comme un dictateur qui fait marcher ses armées sur son propre peuple. Les membres Konso de l'administration de la Zone Segen sont rejetés par la communauté lors d'une cérémonie tenue par les anciens et sont dorénavant présentés comme des traîtres qui auraient vendus leur identité au plus offrants (« The uneducated Dogs and Donkeys we will shut out from Konso » ; « We shal never forget the traitor of our people, specially Dawit Kussia [chef de l'administration de la Segen Zone d'origine Konso] who sold our identity »). La situation reste tendue à Konso mais la présence armée dissuade toute manifestation, même pacifique.

Le 28 février 2016, les autorités régionales convoquent les responsables du mouvement à Arbah Minch afin de mener les négociations. Dans la foulée, Solomon Gamaida (chef de l'administration du Konso Wereda) ainsi que le *Kalla Gezahgn* sont emprisonnés à Awasa, capitale de la région SNNPR, durant une vingtaine de jours. Une opération de boycott est lancée : le Wereda de Konso refuse de valider le budget fiscal pour l'année, les écoles sont fermées ainsi que les administrations locales du Wereda. La pétition qui circule alors pour la libération du *Kalla Gesahegn* l'érige en martyr de la cause du peuple Konso, ce qui renforce sa légitimité comme son aura au sein de la communauté. Désormais présenté comme un « héros Konso » (« Who is he? Our hero ! », **annexe 13**), il déclare : « *Nous réclamerons cette zone jusqu'au bout. Sinon, les choses pourraient s'envenimer et les relations sociales entre les ethnies se détériorer compte tenu des frustrations* ». Sur son lit de mort, son père lui avait fait promettre de ne jamais abandonner son peuple. « *En tant que chef de clan, je me dois de trouver une solution à la sécheresse, à la pauvreté, aux querelles familiales pour le bien des Konso* » (propos recueillis par Emeline Wuilbercq, avril 2016, à Karat-Konso).

Le 11 mars 2016, une marche est conjointement organisée par des membres de la diaspora de la communauté Konso et Oromo à Calgary, au Canada, avec des slogans particulièrement révélateurs, que l'on retrouve par la suite sur les réseaux sociaux (notamment le groupe facebook « Konso Protest » : « Justice for massacred Oromo Students », « We are here to be voice for the voiceless and powerless oromo students » « Struggling for Konso is struggling for your identity and your right given by Ethiopian Constitution ! », « The History of Konso will be changed ! », « Yes we can! Nothing is impossible! », « No one can stop Konso people ».

Le 13 mars 2016, des altercations font 3 morts dans le village Debana sont ramenés en grandes pompes par la foule jusqu'au centre ville (soit l'équivalent 15 km de marche) et déposés aux pieds de la statue de l'UNESCO en centre-ville, dans le but à la fois d'attirer l'attention internationale mais aussi de souligner la ténacité culturelle des Konso²³⁰.

La statue de l'UNESCO, qui enterrine le classement du paysage culturel Konso au patrimoine mondial de l'humanité en juin 2011, est entourée de faux traditionnelles Konso qui symbolisent leur ardeur à la tâche. Les manifestants dénoncent les violences de la police de la région SNNPR comme des violences perpétrées par l'EPRDF lui-même. Depuis ces heurts, Dawit Kussia, le chef de l'administration de la Zone Segen, reste sur sa position et annonce que les manifestants sont manipulés par l'opposition (les partis de l'FLO, banni et considéré comme une organisation terroriste par l'EPRDF, et du Patriotic Ginbot 7 sont mentionnés). Ces allégations (tout comme les pratiques de répression) ne sont pas sans rappeler l'emprisonnement durant 6 jours de Shako Otto, alors chairman du Konso People's Democratic Union (KPDU) qui se présente comme un fervent défenseur de la culture Konso, en octobre 2003 (le KPDU affiche par ailleurs un *Wakka* comme emblème sur le logo du parti). Le chef de la nouvelle zone maintient que le rattachement de Konso à la Segen Zone se fait pour le bien de la communauté, qui va ainsi bénéficier de services territoriaux améliorés et d'une gouvernance ethnofédérale optimisée.

Ainsi, cette réforme territoriale révèle que le musée Konso n'est pas la preuve d'une décentralisation réelle ou encore un assouplissement des modalités de contrôle inhérentes au système ethnofédéral en place, mais bien la vitrine d'une « démocratisation de façade » voulue par le parti au pouvoir (Planel, 2007). Cet exemple met également en évidence, dans le cas du *Kalla Gesahegn*, comment certains acteurs, en se positionnant en tant que détenteurs légitimes de la culture Konso, jouent un rôle en politique. Le patrimoine devient ainsi un capital afin de renverser les rapports de pouvoir, mais

²³⁰ Les usages politiques locaux de la patrimonialisation et des catégories de l'UNESCO font l'objet d'un article en cours d'écriture avec l'ethnobiologiste Elise Demeulenaere, spécialiste de Konso.

également un « alibi » pour parler de politique dans un contexte de resserrement autoritaire, réemprise de l'État comme des « entrepreneurs de patrimoine » qui nourrira notre réflexion dans le chapitre suivant.

Chapitre 4 : La réemprise de l'État et des « entrepreneurs de patrimoine » sur un projet de musée exogène

Ce chapitre revient sur la généalogie du projet de musée ethnographique Konso, premier communautaire de la SNNPR qui fait l'objet d'une réappropriation *a posteriori* par le gouvernement de l'EPRDF. Si le gouvernement l'utilise comme la vitrine de son projet ethnofédéral, l'origine du musée Konso n'est pas directement liée aux priorités établies lors de la campagne du Millénum. C'est avant tout le fruit d'une collaboration entre différentes institutions de la coopération internationale (Ambassade de France, CFEE, UNESCO, Musée du Quai Branly), par la suite récupérée par le gouvernement de l'EPRDF afin d'illustrer sa politique de « Renaissance » nationale.

Une brève présentation du « pays Konso » s'impose afin de mettre en évidence le processus complexe par lequel la patrimonialisation de la culture Konso est devenu un véritable enjeu politique. Nous reviendrons également sur les différentes étapes de la coopération culturelle et les principaux acteurs à l'origine de la création architecturale et muséographique du musée Konso. Le projet naît dans les années 1990 d'un intérêt scientifique partagé par des chercheurs français et éthiopiens de l'Authority for Research and Conservation of the Cultural Heritage (ARCCCH) pour la préservation des statues funéraires Konso, les *Wakka*, afin d'empêcher leur détérioration rapide et leur commerce illégal. En 2005, Stéphane Gompertz, alors Ambassadeur de France en Éthiopie, se passionne pour le patrimoine Konso lors d'une visite dans la région. Des fonds sont débloqués par le Service de Coopération et d'Action Culturelle (SCAC), qui se tourne vers le CFEE et le Musée du Quai Branly à Paris pour une mission d'expertise. Alors qu'il existe une volonté évidente de valoriser la culture Konso de la part du Bureau de la Culture du Konso Special Wereda²³¹ et de quelques personnalités locales, ce n'est que plus tardivement que les autorités éthiopiennes s'intéressent à l'établissement d'un musée ethnographique au sein de la SNNPR. En décembre 2009, un musée émerge finalement

²³¹ Pour rappel : au moment où j'ai réalisé mes terrains (jusqu'à la réforme territoriale de 2012), Karat-Konso est l'un des 5 Special Wereda de l'État-région de la SNNPR en fonction depuis la mise en place des structures ethnofédérales en 1993, elle-même divisée en 77 Wereda.

d'une coopération complexe et segmentaire, avec pour objectif de donner naissance à une « community based organization » ou un musée communautaire, c'est-à-dire à une structure ancrée au niveau local, à terme indépendante financièrement, dont la mission serait de préserver les différents aspects d'un patrimoine culturel Konso en danger (**section 1**).

Après avoir exposé le processus segmentaire qui a mené à la création de ce premier musée périphérique éthiopien, nous détaillerons nos propres conclusions quant aux faiblesses apparentes d'un projet muséographique qui s'impose, dans un premier temps tout du moins, comme exogène. Pour comprendre à la fois l'originalité et les manquements de ce projet, il nous faut souligner les stratégies et objectifs des différentes parties ayant contribué à la réalisation de ce musée. Analyser le musée Konso comme une « arène », c'est-à-dire comme un espace où se confrontent et s'affrontent différents acteurs sociaux, permet de mettre en évidence les stratégies développées simultanément par de multiples acteurs dans la mise à l'agenda du patrimoine Konso. Nous retracerons l'évolution de sa muséographie à la suite de son inauguration le 18 décembre 2009, en ce qu'elle révèle préfigure des tensions politiques qui accompagnent la création de ce premier musée ethnographique. Les critiques, voire le *boycott* dont le musée fait l'objet, soulignent en effet les relations conflictuelles qu'entretiennent certains acteurs proéminents de la communauté Konso (notamment les chefs de clans) et les autorités du Konso Special Wereda. L'apparition de « tensions muséographiques » au sein de la galerie des *Wakka* témoigne également des relations complexes qu'entretiennent les responsables locaux du musée avec les experts internationaux mandatés pour la réalisation du musée. La mise en perspective analytique de ces « tensions muséographiques » nous permettra de mener une analyse politique des faiblesses d'une telle structure, qui dépasse une lecture réductrice des problèmes financiers et techniques auxquels elle est confrontée. Cette réflexion nous permettra ainsi de montrer les limites inhérentes à ce projet muséal, né d'une lubie diplomatique puis d'une expertise exogène qui participent à l'insertion de la région SNNPR à un circuit touristique national et international (**section 2**).

Pour autant, le musée Konso n'est pas le produit sans vie d'un processus de coopération inabouti : il rend compte de l'entrée en concurrence de stratégies d'acteurs multiples qui cherchent à travers ce projet à défendre leurs intérêts, à s'octroyer certaines ressources, à faire adopter leurs propres normes afin de nourrir la légitimité de leurs actions. On cherchera ici à questionner plus particulièrement le rôle d'une nouvelle catégorie d'acteurs qui s'affirme avec la mise en place du musée : le *Kalla Gesahegn*, dont le rôle préfigurait déjà de ses ambitions politiques, et Dinoté Kusia, dont les aspirations muséales n'ont pas abouti puisqu'un autre que lui est nommé conservateur du musée Konso. Dans les deux cas, ces « entrepreneurs en patrimoine » puisent dans l'arène que constitue le musée Konso les ressources nécessaires à la réalisation de leurs ambitions personnelles. En ce sens, les stratégies mises en place par ces deux membres du « comité scientifique informel » du musée Konso sont révélatrices d'une reconfiguration des rapports de pouvoir inhérente à la création d'un premier musée ethnographique dans la région Sud de l'Éthiopie (**section 3**).

Section 1 : Généalogie d'un projet de musée exogène

La notoriété du peuple Konso est ancienne : connus pour l'impressionnante architecture défensive de leurs villages fortifiés et leur culture en terrasse²³² qui façonnent le dénivelé de terres déboisées et sèches, le « pays Konso » contraste avec les vertes plaines des basses terres avoisinantes. Leur réputation en Éthiopie, terre d'agriculture - environ 85% de la population active est composée d'agriculteurs - s'est construite sur leur ténacité en tant que paysans, cultivant leurs champs arides en terrasse qui façonne le flanc des montagnes entourant la ville de Karat-Konso (**sous-section 1**). Une première initiative de conservation patrimoniale naît à la fin des années 1990 autour de la conservation des *Wakka*, ces statues en bois, qui font l'objet d'un important trafic accélérant la disparition de cette pratique funéraire originale en Éthiopie. Deux propositions muséales sont alors en concurrence : un

²³² L'agriculture Konso est principalement vivrière et centrée sur des céréales (du mil, du sorgho, du maïs), le coton et quelques arbres fruitiers.

premier projet de musée voit le jour au début des années 2000, soutenu par la coopération italienne et les autorités locales du Special Wereda de Konso. Après 2005, ce projet de musée devient l'apanage de la coopération française en Éthiopie à l'initiative de Stéphane Gompertz, Ambassadeur de France en Éthiopie (**sous-section 2**). Des fonds sont alors débloqués par le SCAC, qui se tourne vers le Centre Français des Etudes Éthiopiennes et le Musée du Quai Branly à Paris pour une mission d'expertise. Une coopération à deux vitesses se met en place, aboutissant à l'inauguration d'un musée incomplet en décembre 2009 (**sous-section 3**).

1.1 Les *Wakka* érigés en symboles du patrimoine Konso

Loin d'être la nationalité la plus importante de l'État-région de la SNNPR, le Special Wereda de Konso est peuplé par environ 235 000 personnes dont seulement 4 % vivent en milieu urbain²³³. Le chef-lieu du Konso Special Wereda, la ville de Karat-Konso, est localisée à l'entrée d'un territoire de 650 km² composés de 39 villages traditionnels qui regroupent la majorité de la population de la zone (**annexe 14**). Ce centre-ville factice, récemment réinvesti par des marchands venus des hautes terres, a été établi durant la conquête du pays Konso par les armées impériales en 1897 (Shako Otto, 2004 : 151). Il s'agit avant tout d'une *ketema*, ces villes de garnisons mises en place sous Ménélik II afin d'asseoir le pouvoir de l'Empereur sur les territoires conquis par le biais d'une présence militaire. Celui-ci est délimité par deux marchés, l'un dans la basse-ville et l'autre, en haut de la colline qui surplombe le village de Dara. Karat-Konso constitue ainsi un carrefour à la croisée de routes fréquemment empruntées : la première, connectant d'Addis-Abeba à la vallée de l'Omo, principalement empruntée par des touristes allant à la rencontre de populations bien souvent présentées comme les peuples guerriers et sauvages du Sud de l'Éthiopie. Le « pays Konso » constitue ainsi un passage

²³³ Ce chiffre provient du recensement de 2007, qui n'a pas encore fait l'objet d'une actualisation à ce jour. On peut évaluer la population Konso aujourd'hui à 300 000 personnes environ, selon les statistiques du Special Wereda de Konso. C'est loin d'être l'un des groupes majoritaires de la SNNPR : sur les 47 Nations, Nationalités et Peuples de la SNNPR, les Gurage, qui approchent les 7 millions d'individus, les Sidama (4 millions d'individus), ainsi que les Welayta (1,7 millions), les Hadiya (1,3 million) et les Gamo (1,1 million). Source : National Census, 2007.

obligé pour accéder aux territoires de l'Ouest, mis en avant à travers des figures emblématiques comme les Mursi et leurs femmes à plateaux (portant des *dhébé* ou ornements labiaux inférieurs) mais aussi les Hammer et leurs cérémonies de passage à l'âge adulte, dite du « saut de taureau » (*bulljumping*). La seconde route mène à la ville-frontière avec le Kenya, Mojale, check-point stratégique de la route venant de la ville Isiolo (au centre du Kenya) à Addis-Abeba, fréquemment utilisée par des « ge'ez » ou des « shifta » aux activités bien souvent illégales²³⁴ et des commerçants transportant des marchandises kényanes à moindre prix (**cartes 3 et 4**).

La majorité de la population Konso ne vit pas dans le centre-ville, mais réside dans les villages fortifiés qui entourent Karat-Konso. Les villages fortifiés Konso (désignés sous le terme Konsigna de *paleta*) sont de petites villes concentriques qui peuvent compter jusqu'à 3000 habitants. Situés sur des points stratégiques, souvent en hauteur, leur architecture particulière visait avant tout à se prémunir de toute attaque extérieure : ils sont en effet entourés de murs en pierre surmontés de palissades en bois, composés de ruelles étroites que facile à barricader contre les assaillants potentiels (mais également les voleurs de bétail) et d'entrées en « zigzag » pour mieux contrôler l'accès à la ville (Hallpike, 1972). Au centre de ces villes se trouve une place publique, désignée par le terme Konsigna *mora*, où ont lieu les réunions et prises de décision collectives, dotées d'une *pafta*, une hutte où dorment les hommes de passages dans le village ainsi que les jeunes hommes du village une fois ceux-ci reconnus comme tels. Cette conception architecturale est étroitement liée à l'organisation en classes d'âge de la société Konso, selon un système de répartition et d'entraide sans distinction d'appartenance clanique qui a permis à la communauté de subvenir à ses propres besoins bien avant les conquêtes de Menelik II (Hallpike, 1972 ; Watson, 1998). On trouve en effet sur la *mora* des stèles en pierre, élevées ponctuellement, tous les 7 ou 11 ans, afin de symboliser le passage d'une classe d'âge à l'autre, tandis que les arbres de génération (les « *oleyta* ») érigés tous les 18 ans sur les différentes *mora* marquent la prise de pouvoir d'une nouvelle génération

²³⁴ Le terme amharique « ge'ez » rejoint le terme swahili de « shifta », utilisé dans l'ensemble de la Corne de l'Afrique pour désigner les milices locales ou les « bandits » somali qui opèrent à travers la frontière somalo-kényane, mais également aux alentours de la ville-frontière entre l'Éthiopie et le Kenya, Moyale, située à 335 kilomètres au sud de Karat-Konso.

(annexe 15). L'organisation politique Konso se base sur des règles complexes qui font également l'originalité de cette communauté. Les Konso sont divisés en neuf clans, ayant à leur tête un chef de clan ou *Poqalla* en Konsigna, qui a pour vocation principale d'assurer la pérennité de l'ordre social (ou « *Atta* » en Konsigna qui, on le verra par la suite, est également le terme vernaculaire utilisé pour désigner la « culture » Konso). L'un de ces neuf chefs de clan, issu d'un lignage particulier, est désigné sous le terme de *Kalla* : ce dernier occupe le statut de *Poqalla* mais est également doté d'un rôle spirituel qui lui assure une prééminence lors de cérémonies, rituels, et plus particulièrement lors des prises de décisions collectives sur la place de la *mora*²³⁵. En dépit de son intégration à l'Empire éthiopien à la fin du XIXe siècle, la communauté Konso continue très largement de pratiquer le Konsigna, malgré le fait que cette langue orale peine à trouver une orthographe pérenne²³⁶. D'origine couchitique, ce groupe linguistique du sud de l'Éthiopie a été l'objet d'étude privilégié d'une poignée d'anthropologues. Dès les années 1920-1930, les sites archéologiques du pays Konso, l'architecture particulière de ces villages fortifiés ainsi que les statues funéraires Konso intéressent les archéologues : Jenser passe en pays Konso en 1935 puis 1951 ; Azaïs et Chambard photographient quant à eux, dans les années 1920-1930, de très anciennes tombes surmontées par plus de dix *Wakka* qui ont totalement disparues depuis²³⁷ (annexe 16). C.-R. Hallpike séjourne par la suite dans ce qu'il nomme le « pays Konso », de mai 1965 à janvier 1967. Il établit ainsi la première grande monographie sur les « valeurs Konso » (sociabilité, paix, séniorité) et aborde le lien entre la culture matérielle Konso et les rituels associés aux *Wakka*.

Le *Wakka* est une statue funéraire en bois positionnée au-dessus de la tombe d'un héros Konso, c'est-à-dire une figure célébrée de son vivant pour ses qualités de guerrier, de chasseur ou de leader. Il fait la fierté de son lignage, et plus largement de son clan.

²³⁵ Rappelons ici que *Poqalla* est un terme Konsigna désignant un chef de clan Konso, quand le terme de *Kalla* désigne plus particulièrement un lignage de *Poqalla*. Ces statuts sont décrits avec précision par le documentaire ethnographique réalisé par Pierre Lamarque et Élise Demeulenaere, « Le roi ne meurt jamais », 2010, Lussas, DocNet Films, DVD 73 min.

²³⁶ Selon le National Census de 2007, le konsigna est utilisé comme langue principale de communication par 86,18% des habitants du Konso Special Wereda, contre 1,26% de locuteurs pour l'amharique.

²³⁷ Selon un inventaire mené en 1997 par l'équipe de recherche franco-éthiopienne, il ne resterait qu'une trentaine de groupes de statues à leur emplacement originel.

Après sa mort et son inhumation, une fois que la famille a réuni l'argent nécessaire (ce qui peut prendre des années, voire sauter une génération), un sculpteur réalise un groupe de statues en bois pour rappeler les hauts faits du personnage et de sa famille. Chaque groupe de statue a plus ou moins la même configuration : au centre, le héros (souvent le plus grand en taille, d'1 mètre de haut en moyenne) reconnaissable par ses attributs spécifiques (bracelets, coiffure, cette dernière étant particulièrement intéressante sur les *Wakka* féminins pour compter le nombre d'enfants qu'elle a eu du héros) faisant souvent l'apologie de sa force et de sa virilité (les statues sont souvent dotées d'un *kalicha*, un sexe factice qu'ils portent sur le front, ainsi que de parties génitales proéminentes). Le héros est représenté entouré de ses épouses, ainsi que des ennemis et des animaux (souvent des panthères ou des lions) qu'il a tués : à ses pieds, les ennemis qui sont tombés ; à ses côtés, ses armes, le plus souvent un bouclier et quelques lances (**annexe 16**). Une stèle en pierre peut être érigée à côté de la tombe, rappelant la passation de pouvoir entre générations et donc, la génération à laquelle appartenait ledit héros, de petits tas de pierres permettant parfois de comptabiliser le nombre de terres possédées par ce dernier. Les *Wakka* consistent donc en une forme de « récit » biographique : on peut lire la vie du héros d'un simple regard sur sa tombe. Une fois érigés, ces *Wakka* ne font pas l'objet d'un culte ou de vénération particulière : ils ont avant tout pour objet d'honorer la vie des défunts et symbolisent leur mort, voués à se déliter lentement au-dessus de leur tombe. On les trouve principalement à l'intérieur des villages, sur les places publiques ou *mora*, aux entrées des villages, sur les chemins menant aux champs, positionnés à un endroit où ils peuvent être vus par les habitants. Les plus anciennes se trouvent dans les forêts sacrées dont sont responsables les chefs de clan (*Poqalla*) (Demeleunaere, 2005). Les *Wakka* de la lignée du *Kalla* sont souvent les plus anciens en raison de son statut particulier : il s'agit pour certains de vestiges très abîmés dont la constitution peut remonter à plus de 250 ans²³⁸. Ainsi, les *Wakka* constituent une sorte de mémoire sociale de la société Konso, qui se perpétue au travers de biographies post-mortem sculptées sur les tombes des personnages importants des différents clans.

²³⁸ L'ethnobiologiste Elise Demeleunaere a démontré, dans sa thèse de doctorat soutenue en 2005, les liens ténus qui relient l'organisation sociale et politique Konso avec leur environnement, et plus particulièrement avec les arbres et herbes contenues dans les forêts sacrées (ou *mura*) dont les *Poqalla* sont les gardiens et qui abritent les *Wakka* associés à leur clan (Demeleunaere, 2005).

Cependant, c'est une pratique qui a peu à peu disparu : à l'heure actuelle, il resterait seulement une poignée de sculpteurs (qui ne sont pas des artisans particuliers mais qui sont désignés de génération en génération), sans compter que le bois de genévrier se fait de plus en plus rare, victime des importants phénomènes de déboisement dans la région. Ces statues font par ailleurs le bonheur des collectionneurs, en particulier car elles constituent les seules statues anthropomorphes en bois d'Éthiopie²³⁹. Les statues sont arrachées du sol, les groupes démantelés : les *Wakka* perdent alors leur valeur informative, sociale et mémorielle. Ce pillage est particulièrement florissant dans les années 1990 : environ 200 *Wakka* sont saisis par les douanes éthiopiennes à l'aéroport d'Addis-Abeba en 1996, avant d'être rapatriés à Karat-Konso et stockés dans les locaux du Konso Special Wereda²⁴⁰. Ce sont avant tout des collectionneurs étrangers, dont les demandes sont relayées au niveau local par des marchands éthiopiens sans scrupules, qui sont à l'origine de ce commerce lucratif. Un *Wakka*, en fonction de sa taille, de son état de conservation ou de ses attributs spécifiques (certains sont en effet représentés avec des Kalashnikov, des dents et des yeux en ivoire ou en corne) se vend environ 200 dollars pièce sur le marché éthiopien. Il est ensuite revendu à un marchand étranger 2000 dollars environ²⁴¹, soit l'équivalent de 4000 *birr* éthiopiens. Les familles hésitent dorénavant à financer la confection de *Wakka* de peur que les statues soient directement volées. Il existe des raisons plus anciennes à ce pillage de masse, qui a été encouragé par de nombreuses missions protestantes en pays Konso, qui considèrent les *Wakka* comme des idoles et encouragent leurs fidèles à s'en débarrasser (Shako Otto, 2005 ; Watson, 1998). La SNNPR a en effet pour

²³⁹ Il n'existe pas en Éthiopie, contrairement à certains pays d'Afrique de l'Ouest notamment, une tradition de sculpture ou de masques. C'est également l'aspect anthropomorphe de ces statues qui plaît aux collectionneurs étrangers, puisque qu'une équipe de recherche franco-éthiopienne constate lors de sa mission en 1998 que les animaux qui accompagnent les ensembles de *Wakka*, ainsi que les pierres qui sont souvent érigées à leurs côtés, sont totalement exclues de ce commerce.

²⁴⁰ Comme le rappelle Raphaël Roig, en charge de la coopération culturelle concernant le projet de musée à Konso, 200 *Wakka* destinés à être vendus sur le marché noir de l'art ont été saisis pour la seule année 1996 (Roig, 2010 : 284).

²⁴¹ Ces chiffres correspondent à une estimation réalisée lors de la première tentative d'inventaire des *Wakka* volés menée par Bertrand Hirsch et Nicole Poissonier à Karat-Konso entre 1998 et 2000.

spécificité d'être l'un des États où la religion protestante est très fortement implantée en Éthiopie avec l'État voisin de Gambela, qui borde la frontière nord-ouest de la SNNPR. Les protestants y représentent 55,5% de la population, contre 18,6% à l'échelle nationale (source : National Census, 2007). Par ailleurs, ces objets ne sont pas sacrés, ils ne sont que des vecteurs de la mémoire du groupe : ils sont la propriété des familles, et non d'organisations sociales ou d'associations plus larges qui pourraient proposer une législation ou une protection légale à ces statues. C'est dans ce contexte qu'un musée est préconisé par les chercheurs français du CFEE qui découvrent, lors d'un premier voyage à Karat-Konso, plus d'une centaine de *Wakka* entassés dans le bureau de police du Special Wereda. Bertrand Hirsch, alors directeur (de 1997 à 2001) du CFEE à Addis-Abeba, mène ces missions, soutenu par Yonas Beyene, un archéologue éthiopien à la tête du département d'Archéologie et d'Anthropologie de l'ARCCH (alors nommé le Center for Research and Conservation of Cultural Heritage – CRCCH)

Encart n°9

L'Authority for Research and Conservation of Cultural Heritage (ARCCH)

L'ARCCH réunit un ensemble de scientifiques éthiopiens. Cette organisation dépend du Ministère de la Jeunesse, des Sports et de la Culture éthiopien depuis 2001. Elle rassemble des experts éthiopiens, notamment des chercheurs en sciences humaines et sociales et plus particulièrement en archéologie. Elle est divisée en six départements, dont quatre nous intéressent plus particulièrement - *The National Museum of Ethiopia, Heritage Restoration and Conservation, Inventory and Inspection of Cultural Heritage and Heritage Research, Cultural Anthropology*. Cette institution dispose également d'un bureau œuvrant pour la préservation du patrimoine éthiopien digne de faire partie du patrimoine mondial de l'UNESCO (*Coordinating Office for the National & World Heritage Sites of Ethiopia*). Ses experts ont pour mission d'identifier, de préserver et de conserver le patrimoine national. Il s'agit de la principale institution éthiopienne associée à la préservation du patrimoine éthiopien. Cette autorité éthiopienne agit rarement seule car elle est chargée dans une large mesure d'attribuer les permis nécessaires à toutes missions individuelles ou collectives organisées en Éthiopie. Les chercheurs étrangers ont en effet l'obligation de déposer un dossier plusieurs semaines à l'avance et doivent au même moment disposer de 10% du budget de la mission. Un expert culturel (membre du Bureau de la Culture du Wereda local) accompagne alors la mission, ainsi que des agents de police fédéraux si nécessaire.

L'équipe, dont Nicole Poissonnier a rejoint les rangs, une anthropologue allemande travaillant alors sur les pratiques funéraires Konso, mène plusieurs missions de recherche entre 1998 et 2000 dans plus de 20 villages Konso afin de recenser ces *Wakka* et interroger les familles pour tenter de retracer leur histoire. Certaines statues ont en effet été déplacées et érigées à nouveau pour plaire aux touristes, notamment dans les villages les plus visités. Un premier inventaire, bien qu'incomplet, a été dressé : une cinquantaine de *Wakka* sont identifiés et recensés ; une fiche est dressée pour chaque statue qui s'accompagne d'une description physique, du nom du sculpteur, de la date probable de sa réalisation, de l'endroit où il était érigé et de la personnalité qu'il représente.

Le Bureau de la Culture du Special Wereda de Konso se mobilise également avec l'équipe de Yonas Beyene (ARCCH) autour d'une question commune : que faire des *Wakka* volés, entassés dans le bureau de police du Konso Special Wereda ? Yonas Beyene, qui découvre « Konso Gardula », un site acheuléen dans les basses terres inhabitées du pays Konso, propose en parallèle d'associer l'UNESCO à la préservation d'un patrimoine Konso en danger. Chercheur de réputation internationale, il souhaite avant tout classer ce site à l'UNESCO sur lequel il a bâti sa réputation scientifique dans les années 1990²⁴². Du côté français, les chercheurs proposent la constitution d'un musée pour conserver les statues funéraires Konso. Le projet de musée français est initialement pensé comme fer de lance d'une campagne d'information au niveau national afin de sensibiliser le public éthiopien et les acheteurs éventuels (notamment les touristes). Le musée apparaît comme idéal pour récupérer les pièces volées, créer un inventaire précis, les présenter dans leur contexte et assurer leur conservation. Ce projet se greffe sur un premier projet de musée communautaire dédié à la culture Konso proposé par Enrico Castelli, qui réside alors à Konso en tant que directeur d'une ONG de développement italienne Cooperazione Internazionale Sud-Sud (CISS). Ainsi, l'ensemble des actions

²⁴² Yonas Beyene, 1999, « Konso-Gardula : un site archéologique et un paysage culturel témoin d'une culture vivante », in RÖSSLER Mechtild et SAOUMA-FORERO Galia (dir.), *The World Heritage Convention and Cultural Landscapes in Africa. Expert Meeting, Tiwi, Kenya. 9-13 March 1999*, UNESCO, p. 97-102.

entreprises par ces divers acteurs dans les années 1990 érigent les *Wakka* en véritables symboles du patrimoine Konso.

1.2 Deux projets de musées en compétition

Initialement, ce projet de musée était une initiative italienne, lancée au début des années 2000 par l'anthropologue Enrico Castelli de l'Università di Perugia et directeur de l'ONG CISS à Karat-Konso. Ce projet répondait également à une forte demande locale des membres du Bureau de la Culture du Special Wereda de Karat-Konso visant à préserver les *Wakka* pillés d'une inévitable détérioration. C'est autour d'Enrico Castelli, appuyé par le service culturel de l'Ambassade d'Italie à Addis-Abeba que les autorités éthiopiennes ont pour la première fois été contactées afin de mener à bien un projet de musée communautaire à Konso, à savoir : l'ARCCH, les autorités culturelles de l'État-région SNNPR²⁴³ et l'administration du Bureau de la Culture du Special Wereda de Konso. Ces derniers ne disposaient pas de moyens appropriés permettant de conserver ces statues anthropomorphes : faute de mieux, ils entreposaient les *Wakka* volés à l'arrière du bureau du Special Wereda. Lors de visites, ils proposaient aux touristes de participer au financement d'un espace aménagé où entreposer ces statues anciennes. Enrico Castelli a alors pensé qu'il était possible de mettre en place un véritable musée prenant en charge toutes ces statues, dispersées par les réseaux de contrebande puis renvoyées à Konso par les douanes éthiopiennes. Enrico Castelli présente en ces termes le projet du musée Konso à ses interlocuteurs : « the Konso Hall Museum Project is the result of instances coming from two complementary viewpoints : as a museum specialist I was interested to verify which possibilities were open to local museums in Ethiopia, due to its federal political organization which is unique in the entire continent. During the survey in 1999, I had the chance to verify a keen interest from the Ethiopian side, both at national and local levels, to establish a new museum project in the Konso Special Wereda : an old museum project,

²⁴³ A savoir le *Southern Region Cultural Information Bureau* d'Awassa, capitale de l'État SNNPR, dirigé par Madame Almaz Beyero, que nous avons rencontrée mais qui a refusé de nous donner des informations (cf. introduction, 3.2 « déroulement de l'enquête et difficultés rencontrées).

born during the Derg period, is now completely obsolete²⁴⁴ ». L'idée de monter un musée dédié à la culture Konso trouve son origine dans la « théorie des nationalités » qu'avait tenté de mettre en place le Derg, avant d'être réellement mis en forme par Enrico Castelli selon une toute autre dialectique, centrée sur la réalisation de la muséographie par et pour la communauté Konso.

Quelques années plus tard, Stéphane Gompertz, alors Ambassadeur de France en Éthiopie, revient de sa visite dans le pays Konso avec un projet de musée en tête. Entre son admiration pour cette culture spécifique et la volonté des personnalités locales de préserver les *Wakka*, le meilleur compromis lui semblait être de créer un musée qui permette de rendre visible cette culture « en danger ». L'ambassadeur entame alors un dialogue avec le SCAC, alors dirigé par Jamel Oubechou, sur les possibilités de monter un tel projet et signe dans la foulée l'ensemble des documents officiels demandant l'appui du Ministère de la Culture et du Ministère du Tourisme éthiopiens. Il signale d'ailleurs dans l'un de ces courriers de décembre 2005 que « quand les routes et les hôtels seront meilleurs, il y [aura] un grand potentiel [touristique], non sans risque pour l'équilibre de la région²⁴⁵ ». C'est notamment cette perspective touristique qui différencie le projet de Stéphane Gompertz de celui monté par Enrico Castelli. Si l'objectif du musée est également de « préserver et exposer des objets caractéristiques de la culture Konso : stèles funéraires en bois (*Wakka*), armes, outils, vêtements²⁴⁶ », l'idée sous-jacente est aussi de faire la promotion de ce musée auprès des touristes, sans distinction de priorité entre ces derniers et le public Konso, alors qu'Enrico Castelli envisage plutôt ce musée sous un angle local, comme une plateforme de rencontre et de vie sociale destinée en priorité aux habitants de la région Konso.

²⁴⁴ Ce projet - intitulé « *Konso Hall Museum Project* » - a été supervisé par l'Institut Culturel Italien d'Addis-Abeba et rédigé par Enrico Castelli. C'est le premier document cadre introduisant le projet de création d'un musée communautaire à Karat-Konso auprès des autorités concernées.

²⁴⁵ Ces échanges par courriel sont conservés dans les archives administratives du CFEE que j'ai pu consulter grâce à Eloi Ficquet et Giulia Bonnacci, que je remercie vivement pour leur confiance.

²⁴⁶ Cette citation est issue d'une correspondance électronique en amont du projet de musée Konso entre Stéphane Gompertz et l'équipe scientifique du CFEE qui sera en charge du projet une fois que celui-ci aura été accepté par la partie éthiopienne.

Le Special Wereda de Konso s'est donc retrouvé confronté à deux interlocuteurs. Le responsable du Bureau de la Culture, Ato²⁴⁷ Geressu Cawso, a d'ailleurs dû clarifier son positionnement auprès des Ambassades concernées, après avoir signé dans un premier temps les contrats validant les deux projets de musées. Très vite, l'idée du musée est rapidement devenue, par finesses diplomatiques successives, une initiative de l'Ambassade de France²⁴⁸. Le projet italien fut d'abord partiellement réutilisé (l'emplacement actuel du musée par exemple fut conservé) avant d'être totalement remanié par les autorités diplomatiques et muséales françaises (SCAC, Musée du Quai Branly). Enrico Castelli ne nous dira qu'une chose à ce sujet lors d'un entretien : alors que je lui demande pour quelles raisons l'Ambassade de France menait finalement à bien le projet initialement soutenu par sa propre Ambassade, il me répond avec amertume qu'« il semblerait qu'en Éthiopie, tout ce qui est culturel soit français²⁴⁹ ». Cependant, bien que les raisons de ce choix restent opaques, nous pensons également que le Special Wereda de Konso a été séduit par la perspective touristique intégrée au projet français, et qui faisait défaut au projet italien. On pourrait par ailleurs pousser l'analyse jusqu'à affirmer que le projet italien, qui présentait le musée comme une sorte de « forum » dédié à l'échange, la discussion ou la réunion d'associations communautaires (comme les coopératives d'agriculteurs) a pu être perçu par les autorités éthiopiennes comme l'émergence d'un nouvel espace politique qui aurait échappé en quelque sorte à la supervision du Special Wereda de Karat-Konso²⁵⁰. Ainsi, le *Konso Hall Museum* imaginé par Enrico Castelli – un musée qui s'adressait d'abord à la population locale – s'est mué en un centre culturel, le Konso Cultural Center (KCC), qui voit le jour en 2010 dans le centre-ville de Karat-Konso (**annexe 17**).

²⁴⁷ Il faut noter que le titre « Ato » renvoie à une formule de politesse équivalente à « Monsieur », souvent utilisé pour s'adresser à quelqu'un occupant un statut social particulier. Cette dénomination renvoie cependant à un système honorifique purement Amhara. C'est certainement pour se démarquer de cette identité que mes interlocuteurs Konso, principalement le *Kalla Gesahegn* et *Dinoté Kusia*, ne se présentent jamais en ces termes.

²⁴⁸ Nous avançons cet argument sur la base de notre participation, en tant que stagiaire, à quelques réunions et discussions informelles concernant la réalisation du projet à Konso en 2007-2008, notamment en présence de *Jamel Oubechou*, alors directeur du SCAC à l'Ambassade de France à Addis-Abeba.

²⁴⁹ Entretien avec Enrico Castelli, Karat-Konso, février 2010.

²⁵⁰ Les coopératives d'agriculteurs sont souvent proches des partis d'opposition à l'EPRDF. Voir à ce sujet les récents travaux de *Medhi Labzaé*, *Partisans, fonctionnaires et paysans. Administration foncière et encadrement au Bénishangul-Gumuz, Éthiopie*, mémoire de recherche soutenu en 2013, Université Panthéon-Sorbonne.

1.3 Une coopération « à deux vitesses »

En juin 2008, un accord de coopération est établi entre l'Ambassade de France et le Special Wereda de Konso. La fin de son mandat approchant, Stéphane Gompertz démarché le Musée du Quai Branly ainsi que l'UNESCO afin d'associer au projet de grandes instances de la culture à l'international. Un accord est rapidement signé entre le Ministère des Affaires Etrangères (MAE) et le Musée du Quai Branly, l'Ambassade de France recevant ainsi une aide financière de ces deux institutions afin de mener à bien le projet. Le Président du Musée du Quai Branly, Stéphane Martin, s'engage à financer le projet architectural, tandis que l'UNESCO verse directement son apport financier au Quai Branly en échange de la garantie d'apposer son logo sur l'ensemble des panneaux et des documents officiels du projet. Ce sera par ailleurs la seule contribution de l'UNESCO au projet de musée Konso. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, le Musée du Quai Branly ne s'engage pas concrètement dans la conception du projet muséographique. L'implication du Musée du Quai Branly est restée purement technique et vise principalement en la réalisation d'une expertise architecturale dont l'architecte Thierry Bégat est nommé responsable. Contrairement aux pratiques en usage en France, l'architecte n'était pas le maître d'œuvre (qui a la responsabilité de la réalisation). La responsabilité du chantier incombe donc légalement au Bureau de la Culture de Konso. En supplément des fonds débloqués par le Musée du Quai Branly, la réalisation du projet s'appuie également sur une bourse « tandem », créée en coopération entre le MAE et une agence espagnole de coopération.

Sur le financement de cette bourse, deux stagiaires ont été envoyées par le Musée du Quai Branly à Karat-Konso pour six mois (juillet-décembre 2008) : Clara Porto, architecte espagnole exerçant à Paris et Quiterie de Roquefeuil, jeune diplômée de l'Ecole du Louvre. Sur des esquisses de Thierry Bégat, Clara Porto dessine les plans de réalisation et assure le suivi du projet, la consultation des entreprises, l'achat des matériaux et le chantier en collaboration avec la maîtrise d'œuvre à Konso (**annexe 18**). Une fois les

accords signés au mois de juin 2008 et les premiers travaux lancés, les experts du Musée du Quai Branly ont rapidement délégué leur responsabilité dans ce projet. Dans les documents d'origine, rien n'évoquait le principe directeur et le contenu scientifique de ce musée, en dehors de l'idée d'abriter les *Wakka* qui, pour des raisons culturelles, ne pouvaient pas être remis en place. L'inventaire des *Wakka* et des objets adjoints fut effectué par Quiterie de Roquefeuil durant sa mission. La responsable des collections Afrique du Musée du Quai Branly, Hélène Joubert, impliquée dès l'origine du projet, s'était rendue à deux reprises à Karat-Konso et avait préparé un récapitulatif des tâches à prévoir pour la partie muséographique. Toutefois, elle s'est publiquement désengagée du projet en juin 2008. Aucune instruction précise n'a été donnée à Quiterie de Roquefeuil par la suite²⁵¹. Dès juillet 2008, Clara Porto et Quiterie de Roquefeuil ont été respectivement désignées responsables du suivi des travaux du musée Konso et de l'élaboration de sa muséographie. Elles ont produit de concert l'ensemble des plans nécessaires à la réalisation des bâtiments du musée tout en chiffrant une grande partie des dépenses prévisionnelles, proposant ainsi un projet muséographique abouti, constitué de 15 panneaux au format A0 (photos et textes) » (Raphaël Roig, Rapport d'activité, 2009). Le contenu ethnographique et le parcours muséographique ont donc essentiellement été conçus par Quiterie de Roquefeuil et Clara Porto. Ces travaux ont été soumis à plusieurs reprises à Thierry Bégat. Ne pouvant se rendre sur place et semblant quelque peu distant quant à l'avancement du projet, celui-ci formula ses remarques par courriel, depuis la France²⁵². Ces deux stagiaires ont ainsi effectué la majeure partie des travaux, au nom du Musée du Quai Branly. À la fin de leur stage en décembre 2008, elles avaient accumulé une documentation importante relative à leurs travaux sur place ainsi qu'un bilan des principaux problèmes du musée, ce qui devait permettre à ceux qui leur succédèrent – notamment Clément Ménard, alors

²⁵¹ Ces remarques se basent sur des entretiens informels et des échanges de courriels avec Quiterie de Roquefeuil à Addis-Abeba entre juillet 2008 et décembre 2009. Je remercie chaleureusement Quiterie de Roquefeuil pour m'avoir transmis ces documents (rapport d'avancement, plans du musée, conception muséographique) qui sont venus nourrir cette analyse.

²⁵² Thierry Bégat s'est déplacé par deux fois à Karat-Konso : la première fois afin de constater l'avancement et les difficultés du chantier, la seconde fois parce qu'il avait été invité à la cérémonie d'inauguration du musée en décembre 2009.

volontaire international rattaché National Museum d'Addis-Abeba ainsi qu'au CFEE – de poursuivre le projet dans de meilleures conditions.

Par la suite, ce travail de terrain a été délégué au centre de recherche français présent à Addis-Abeba, le Centre Français des Études Éthiopiennes. Sous la houlette de son directeur, François-Xavier Fauvelle, de nombreuses équipes composées chercheurs en poste au CFEE et de jeunes stagiaires vont successivement travailler à la réalisation du musée Konso²⁵³. Par la suite, Clément Ménard, archéologue de formation, s'est attelé, aidé de Patricia Guillermin, future conservatrice des musées de France alors en fin d'étude à l'Institut National du Patrimoine (INP), à trouver des solutions pour améliorer les conditions de préservation des *Wakka*, alors conservés dans le local d'une *Guest House* louée par le Bureau de la Culture du Special Wereda de Konso à une ONG locale (Konso Development Association - KDA²⁵⁴). Un large travail de sélection des *Wakka* présentés au sein du musée parmi ceux stockés dans ce cagibi a alors été effectué par Clément Ménard, Patricia Guillermin et Claire Bosc-Tiessé (historienne de l'art alors en détachement CNRS au CFEE) sur la base du travail effectué à la fin des années 1990 par Nicole Poissonnier et Bertrand Hirsch. Enfin, Jildas Guais, architecte délégué sur place par Thierry Bégat, était sur place en mars 2009, veillant durant plusieurs semaines à l'avancement du musée.

²⁵³ En tant que stagiaire au CFEE entre septembre 2007 et juillet 2008, j'ai également participé de façon indirecte à l'élaboration de ce projet, prenant part aux réunions et discussions avec mes collègues stagiaires et chercheurs du CFEE responsables du projet ainsi qu'à une mission de recherche à Karat-Konso. Je n'étais alors qu'étudiante et ne disposait alors d'aucune spécialisation qui m'aurait permis de travailler légitimement sur ce projet de musée. Mon affiliation au CFEE a par ailleurs eu un impact certain sur mes enquêtes de terrain, qui a fait l'objet d'un développement réflexif en introduction de ce travail (cf. section 3 de l'introduction, « réflexivité du chercheur sur son terrain »).

²⁵⁴ Cette ONG a travaillé en partenariat avec l'ARCCH et les membres du Bureau de la Culture du Special Wereda de Konso au classement UNESCO de la région. Cette ONG se présente comme l'un des acteurs du développement à Konso : « *Konso Development Association (KDA) is non-political, non-religious and non-profit making indigenous non-governmental organization established by the keen interested Konso voluntary people in June 1993 to undertake different development activities in order to fill the multi-faced livelihood gaps of the community* ». Source : site officiel de l'organisation. Lien internet : http://www.sepdasnp.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90

Au mois de juin 2009, le musée était encore loin d'être achevé. Le projet muséographique a alors été repris en main par Raphaël Roig, lors d'une mission qu'il mène seul, en juillet 2009, à la demande de l'Ambassade de France qui prolonge alors son stage de master 2 en action culturelle au CFEE de quelques mois. L'Ambassade nomme Raphaël Roig responsable la phase finale du projet, qui consistait en plusieurs tâches : insertion des textes en konsigna et impression des panneaux, confection des panneaux en bois tressé, confection d'un support pour les panneaux explicatifs et de socles pour soutenir les *Wakka*, collecte des matériaux destinés au remplissage des socles, transport du matériel d'Addis-Abeba à Konso, installation muséographique, campagne de communication et organisation de l'inauguration, prévue alors pour le début du mois de décembre 2009. Il a aussi été proposé à Méliné Miguirditchian, restauratrice de l'INP, de venir effectuer par la même occasion le traitement curatif et préventif des *Wakka*. Raphaël Roig, s'il n'était au départ qu'un simple stagiaire au CFEE, va devenir au fur et à mesure l'un des acteurs clé du projet de musée Konso. Il s'occupe de la finalisation des panneaux muséographiques quadrilingues (anglais/français/amharique/konsigna) créés par Quiterie De Roquefeuil et Clara Porto puis retravaillés par Patricia Guillermin, de l'agencement muséographique, de la disposition des socles en béton construits spécialement pour maintenir les *Wakka*. Il travaille aussi à la réalisation de l'affiche du Konso Museum et s'occupe de la campagne de communication précédant l'inauguration officielle, en décembre 2009, du musée lui-même (**annexe 19**).

Finalement, le financement du musée fut principalement assuré par l'Ambassade de France (750 000 *birr*, soit 46 875 euros) et le Konso Special Wereda (250 000 *birr*, soit 15 625 euros). Le Musée du Quai Branly et l'UNESCO participent tous deux à hauteur de 7500 euros chacun, pour un budget initial de 77 500 euros et un coût total de 93 750 euros. La différence entre le budget initial et le coût total s'explique par l'implication du CFEE dans le projet, qui va également engager des frais dans le projet de musée, ainsi que les quelques aides financières ponctuellement attribuées au projet par le SCAC (Roig, Rapport d'activité, 2009). Après une difficile réalisation étalée sur un peu plus d'un an et demi, le musée Konso est donc été inauguré en grandes pompes le 18 décembre 2009 en présence du Ministre de la Culture éthiopien, des autorités régionales,

de l'administration du Wereda de Konso, l'Ambassade de France, le CFEE et les représentants de l'UNESCO²⁵⁵. Malgré son origine, d'abord né sous le Derg, puis remanié par un anthropologue italien avant d'être récupéré par l'Ambassade de France, puis, avant d'être délaissé par le Musée du Quai Branly et l'UNESCO, il semble donc que le musée Konso ait été mené à bien avant tout par des chercheurs et des stagiaires qui avaient certes leurs compétences propres, mais qui ont également réalisé ce projet avec « les moyens du bord » et en multipliant les expériences, soumis à l'urgence de terminer un projet muséographique et architectural complexe.

Au moment de son inauguration, le musée présente au sein de la galerie principale 54 *Wakka*, une trentaine d'objets divers présentés comme « culturels » (vêtements, outils, armes, bijoux) et 15 panneaux explicatifs. Pourtant, la composition actuelle du musée diffère du projet muséographique initial. À l'origine, le musée Konso devait constituer un ensemble divisé en quatre parties : la plus importante étant la galerie des *Wakka*, la seconde le hall d'accueil du musée abrité par une grande case traditionnelle Konso (que l'on appellera le grand *tukul*). La troisième partie du musée devait être composée des trois petites cases Konso, les *tukul*, destinés à héberger des expositions thématiques sur la culture Konso ; tandis que la quatrième partie abritait l'administration du musée, à savoir les bureaux des officiels, la bibliothèque, un éventuel magasin de souvenirs ainsi que la cabane du gardien²⁵⁶. Le grand *tukul*, agrandi pour les besoins du musée afin qu'il constitue une entrée appropriée pour les visiteurs du musée, surplombe la réplique d'une

²⁵⁵ Comme l'annonce l'Ambassade de France en Éthiopie sur son site officiel : « *Le 18 décembre 2009, en présence du secrétaire d'État éthiopien à la culture et au tourisme, du directeur "Afrique" au ministère français des Affaires étrangères et européennes, et de l'ambassadeur de France en Éthiopie a été inauguré dans la ville de Karat-Konso, dans l'extrême sud du pays, le Musée Konso, voué notamment à conserver et à présenter les Wakka, statues funéraires Konso en bois. Cette réalisation, fruit du partenariat entre la France et l'Éthiopie, est la réponse à la saisie en 1996, par les douanes éthiopiennes, de deux cents Wakka destinés au marché noir de l'art* ». Lien internet : <http://www.ambafrance-et.org/spip.php?article331>

²⁵⁶ À noter qu'un 4^{ème} *tukul*, plus petit, est prévu pour abriter le gardien du Musée, qui est l'ancien propriétaire du terrain, Gebeno Songogo. Selon les dires de celui-ci, il est payé 450 *birr* par mois par le Special Wereda de Konso et le terrain lui aurait été acheté 13000 *birr*, soit une bouchée de pain. Pourtant, des suspicions subsistent quant au fait qu'il ait été exproprié, les chefs de clans comme les habitants de Konso étant régulièrement en conflit pour la possession des terres, appartenant officiellement à l'État éthiopien et officieusement aux autorités claniques Konso.

mora, une place de village Konso, bâtie spécialement pour le musée. Ce bâtiment représente en fait la *pafta*, l'habitat traditionnel Konso en terre et bois avec un toit de chaume que l'on trouve dans chaque village Konso (**annexe 18**). Le grand *tukul* symbolise, comme l'a exprimé l'architecte Thierry Bégat, l'entrée des visiteurs dans le monde des Konso : « j'ai pensé que le premier contact avec le musée devait se faire au travers d'un bâtiment qui représente fortement l'architecture Konso »²⁵⁷. Cet espace devait à terme servir de hall de réception, empli de tabourets traditionnels éthiopiens en bois, voire d'appui-têtes permettant aux visiteurs de s'asseoir et de boire du café et du thé aux épices éthiopiens ou encore de la *tcheka* (bière locale à base de sorgho). L'idée était que cette petite pause dans le parcours muséal permettrait de faire connaître les boissons locales, éthiopiennes et Konso aux visiteurs, pendant que ceux-ci visionneraient le film de l'inauguration, ou un ensemble de courts documentaires successifs sur l'artisanat Konso (sculpture des *Wakka*, tisserands, etc.) réalisé par Baptiste Zanchi, le mari de l'architecte Clara Porto. Cet espace doit être analysé à la lueur des propos tenus par Thierry Bégat, qui a confectionné les plans du musée : « dans l'organisation de leurs constructions, on retrouve cette organisation sociale qui est dominante dans la société Konso. J'ai voulu retrouver dans l'organisation même du lieu que représente le musée, dans l'organisation même des bâtiments cette référence à la culture Konso, aux savoir-faire, aux moyens qui sont utilisés par le peuple Konso, dans les matériaux, dans les formes, dans les couleurs, dans les espaces²⁵⁸ ». La composition du grand *tukul* est bien éloignée de cette description : il sert à la fois de hall d'entrée, de lieu de réception et de magasin de souvenirs. Lors de l'inauguration, il a en effet été rempli à la va-vite de quelques tissus et bijoux traditionnels Konso, glanés sur les marchés Konso et présentés de façon descriptive sans qu'ils soient accompagnés de textes explicatifs (**annexe 20**). Par ailleurs, suite à l'inauguration du musée en 2009, le Musée National a envoyé huit bureaux pour meubler les bureaux du musée Konso. Faute de mobilier d'exposition, ces bureaux ont été répartis au sein du grand *tukul*. Ils sont surmontés de grandes banderoles imprimées pour l'inauguration représentant quelques villages et terrasses Konso. Alors

²⁵⁷ Invité à l'émission « Cultures vives » diffusée par Radio France Internationale le 1er juin 2010, Thierry Bégat présente l'architecture du musée Konso : « C'est un musée qui ressemble à des bâtiments qui sont souvent construits encore par le peuple Konso, qui est un peuple auto-constructeur avec des valeurs très fortes ».

²⁵⁸ *Ibid.*

qu'il était pensé comme un espace dédié à la culture Konso, il semblerait que le grand *tukul* soit un bâtiment techniquement réussi d'un point de vue architectural mais qui reste avant tout un espace inabouti. Enfin, la galerie des *Wakka*, entièrement longiligne, sans renforcement aménagé pour les statues et parsemée de fenêtres en meurtrières qui ne permettent pas de voir le paysage que surplombe largement le musée, est un espace sombre et frais dans lequel il est difficile de protéger les *Wakka* de l'humidité et – plus important – de les agencer afin de mettre en relief à la fois les statues et l'histoire des Konso (**annexe 21**). Cela donne souvent aux visiteurs interrogés l'impression d'un travail inachevé, et donc d'un musée factice²⁵⁹.

Les trois petits *tukul* sont restés à l'état de projet faute de moyens financiers et techniques (notamment l'électricité devant alimenter des expositions dynamiques dans les trois cases, qui n'existe à Konso que depuis juillet 2009). Idéalement, ils devaient compléter les informations denses des panneaux de la galerie des *Wakka* par des expositions thématiques. À l'origine entièrement consacrés à l'exposition d'objets culturels classés selon une perspective historique complémentaire de celle de la galerie des *Wakka*, ces *tukul* ont été pensés de telle sorte que les visiteurs puissent évoluer plus librement et plus intimement que dans la vaste galerie des *Wakka*, selon un principe proche d'une muséologie de la rupture. Il avait été envisagé avec le Special Wereda de dédier un *tukul* à la thématique de l'agriculture en terrasses des Konso (leurs cultures vivrières, leurs outils, leurs pratiques d'irrigation) ; ainsi qu'un deuxième *tukul* dédié à l'artisanat : métiers à tisser, présentation des habits traditionnels et leur évolution dans le temps, soulignant par exemple la disparition de la robe et du chapeau en peau que portaient les femmes il y a encore deux ou trois générations au profit des actuelles robes colorées Konso. Ces deux expositions devaient permettre au visiteur d'avoir un aperçu général du patrimoine Konso : terminés tardivement, ils sont encore vides deux ans après l'inauguration. Enfin, la partie administrative du musée n'a pas été construite avant 2012 faute de moyens financiers : pendant plusieurs années, le musée est donc resté administrativement dépendant du Bureau de la Culture du Special Wereda de Konso, qui

²⁵⁹ Ces considérations se basent sur des entretiens informels menés au musée Konso avec plusieurs touristes français, allemands, hollandais et éthiopiens en novembre 2012. Les remarques laissées sur le livre d'or du musée font écho à ce manque évident de finitions dans la muséographie du lieu, bien que celle de la galerie des *Wakka* intéresse souvent les visiteurs.

se trouve à quelques kilomètres du site. Cela a eu un impact évident sur sa fréquentation comme sur sa visibilité : il était complexe d'obtenir des tickets d'entrées comme de rencontrer le conservateur du musée Ato Gebede Geletu, qui ne disposait pas de véritables bureaux sur le site du musée.

Inauguré en décembre 2009, le musée Konso est donc le fruit d'un long processus de coopération culturelle mais aussi de négociations politiques et diplomatiques. Bien que ce musée communautaire n'existe en théorie que par et pour l'identité qu'il présente, la réalité n'est pas aussi simple. De l'avis de tous, le musée Konso est présenté comme « une véritable réussite » par l'ensemble des parties en présence (Roig, 2010 : 283). En tant que responsable de la coordination et de la finalisation du projet muséographique, il ne se limite pas à ce simple constat et dresse un état des lieux plus mitigé des enjeux de pouvoir qui ont accompagné la mise en place de ce musée communautaire. Il présente notamment, dans ses chroniques du musée Konso²⁶⁰, un certain nombre de difficultés qui n'ont pu être dépassées : lourdeurs administratives, financements restreints, muséographie peu scientifique, manque d'expertise technique. Le musée Konso est en proie à un certain nombre de dysfonctionnements qui témoignent d'un projet peut-être trop ambitieux. Ce musée est avant tout né d'un coup de cœur d'un ambassadeur français, motivé par un optimisme quelque peu démesuré par rapport aux moyens mobilisés pour ce projet et par la volonté de marquer les esprits par une action diplomatique ambitieuse²⁶¹. Il apparaît assez nettement que les fonds consacrés au projet étaient insuffisants : les acteurs engagés

²⁶⁰ Aujourd'hui en poste au sein de l'ICOM, Raphaël Roig a rédigé un article inspiré de son expérience en tant que dernier coordinateur du projet pour le compte de l'Ambassade de France. Il retrace l'historique du musée Konso dans un article publié en mai 2011 dans le 25^{ème} volume de la revue annuelle du CFEE, les *Annales d'Éthiopie* : « Chronique du musée Konso : une brève analyse des enjeux de la coopération et de la politique culturelle en Région Konso », p.283-300. Les remarques qu'il formule corroborent l'expérience que j'ai alors eue, en tant que stagiaire au CFEE, des enjeux inhérents à la réalisation de ce musée. J'ai par ailleurs accompagné Raphaël Roig une fois à Karat-Konso lors de l'une de ses missions pour le CFEE (mars 2009), et nos nombreuses conversations ont nourri cette analyse des problématiques liées à la construction d'un musée communautaire à Karat-Konso.

²⁶¹ Stéphane Gompertz a par ailleurs publié un livre en 2011, *Le Sourire en chemin, Chroniques éthiopiennes* aux éditions L'Archange Minotaure, préfacé par le romancier Jean-Christophe Rufin, dont la couverture représente un *Wakka* « souriant ». Il y raconte la « réalité éthiopienne, celle d'une puissance en formation, d'un peuple souriant, énergique et digne » (4^e de couverture). Cet ouvrage souligne, à notre sens, que le musée Konso était avant tout un projet visant à nourrir ses convictions et ambitions personnelles de son initiateur.

dans le chantier du musée Konso sous-estimaient son coût, sous-évaluant les frais nécessaires à la muséographie et concentrant leurs efforts sur la réalisation du projet architectural. Par ailleurs, les responsabilités des parties engagées dans le projet étaient floues. En effet, les accords signés par les différentes parties ne spécifiaient pas à quelle autorité devait revenir la responsabilité finale en matière de décision technique. Les autorités Konso se sont trouvées rapidement dépossédées du projet en raison de ces ambiguïtés décisionnelles, établissant « une coopération à deux vitesses » au sein de laquelle les autorités locales s'adaptaient plus qu'elles ne prenaient part à ce que l'on pourrait appeler une « vision occidentale » des étapes de construction du musée (Roig, Rapport d'activité, 2009).

Ce projet est donc passé de main en main, ce qui a limité l'harmonisation du cadre opératoire de cette ambitieuse entreprise. Enfin, comme le dit justement Raphaël Roig, dès le départ, « la création du lieu primait sur son avenir » (Roig, 2010 : 289). En effet, ce musée a été monté dans l'urgence : d'abord prévu pour la fin du mandat de l'ambassadeur Stéphane Gompertz, sa construction s'est effectuée dans une sorte de « course à l'inauguration ». C'est ce qui explique en partie que des fonds supplémentaires n'ont pas été prévus par l'Ambassade de France, qui estimait que le musée se transformerait rapidement en un établissement autofinancé, ce qui constituait pourtant – au vu des raisons précédemment énoncées – un pari risqué. Ces faiblesses, constitutives du musée Konso, en font un projet qui ne peut réaliser que partiellement les objectifs qui lui étaient assignés. Nonobstant la « success-story » relative du musée Konso, il nous semble également nécessaire, au vu des problématiques politiques énoncées dans le chapitre 3, de dresser une ethnographie critique des acteurs qui ont participé à ce projet. L'entrée en compétition, en concurrence ou en connivence de l'ensemble de leurs stratégies nous amène en effet à penser les limites du musée Konso au prisme du politique, qui implique d'aborder le musée Konso comme une arène à part entière.

Section 2 : Le musée Konso comme arène politique

C'est d'abord à travers la confrontation des interventions muséographiques et conceptuelles portées par les experts du Musée du Quai Branly, par les différents chercheurs et stagiaires du CFEE et enfin son premier conservateur Ato Gebede Geletu que le musée Konso s'impose comme une arène politique. A la suite de l'inauguration du musée en décembre 2009, le conservateur nouvellement nommé à la tête du musée Konso modifie l'organisation de l'espace muséal de la galerie des *Wakka* afin d'en ajuster le discours, dans une tentative de transformer ce « musée des Autres » (ou ce musée « fait par les autres ») en un « musée de soi » (**sous-section 2.1**). Les « tensions muséographiques » qui opposent le premier directeur du musée Konso à ses interlocuteurs, à savoir la direction du Musée National d'Addis-Abeba et l'équipe du CFEE qui a finalisé la muséographie, est particulièrement révélatrice des rapports conflictuels entretenus par les institutions patrimoniales et scientifiques qui ont participé à la conception du projet (**sous-section 2.2**). Ce musée est également mobilisé comme un argument de poids par les autorités de l'État-région SNNPR pour accélérer le classement du « paysage culturel Konso » au patrimoine de l'humanité par l'UNESCO, une procédure entamée en 1996 qui aboutit en juin 2012. Ce classement répond également à l'un des principaux objectifs du gouvernement de l'EPRDF, qui cherche à diversifier les ressources et les investissements financiers dont dépend la réussite de l'État développeur éthiopien. L'entrée en concurrence de l'ensemble de ces stratégies d'acteurs explique que ce musée communautaire peine à trouver sa place à Karat-Konso, où il est avant tout perçu comme la première étape d'un projet touristique voulu par et pour les autorités éthiopiennes (**sous-section 2.3**).

2.1 La modification de la muséographie par le nouveau conservateur

Comme nous l'avons vu précédemment, le musée Konso se construit initialement autour d'une perception exogène de la culture Konso par les experts du Musée du Quai Branly, qui orientent l'architecture du musée comme la muséographie ethnographique de la galerie des *Wakka* vers un certain esthétisme participant de la consécration de

l'« authenticité » de son patrimoine. La muséographie initiale de la galerie des *Wakka* s'étend ainsi dans un espace rectangulaire et peu lumineux, divisé par des piliers centraux sur sa longueur. Dans un second temps, en raison de l'absence d'une alimentation pérenne du site en électricité, l'équipe du CFEE a choisi d'adapter la conception muséographique à cette faible luminosité. L'objectif initial était de créer un parcours linéaire qui permette au visiteur de conserver une sensation de déambulation : « l'option choisie fut celle d'un système de niches et de séparations formées par des panneaux en bois tressés fixés sur des paravents en acier. Il a donc fallu faire construire ces objets (32 panneaux en bois tressé et 12 paravents) à Addis-Abeba. [...]. Enfin, il a été décidé de cloisonner le fond de la galerie pour créer un espace où seraient conservés les *Wakka* non exposés dans l'attente de la construction du bâtiment prévu à cet effet » (Roig, Rapport d'activité, 2009). Les panneaux muséographiques, ébauchés dans un premier temps par Quiterie de Roquefeuil, sont complétés par des photographies et les traductions réalisées par l'équipe du CFEE. Chaque panneau traitant d'une thématique différente, l'équipe s'accorde sur la mise en place d'un cheminement thématique allant du général vers le particulier. Ainsi, les premiers panneaux visibles à l'entrée du musée Konso présentent la région Konso, sa population, l'organisation des villages. À partir de cette mise en contexte géographique et démographique, les panneaux suivants présentent les différents aspects de la « société humaine : l'organisation sociale, les personnages clés (chefs de clans et guerriers) et les rites funéraires » (Roig, Rapport d'activité, 2009). Les cinq derniers panneaux de l'exposition, situés au fond de la galerie, sont dédiés aux différents types de *Wakka* exposés (**annexe 21**).

Une fois l'échéancier architectural respecté dans ses grandes lignes (la construction du bâtiment administratif a été achevée dans l'année suivant l'inauguration), la responsabilité du musée incombe à une équipe locale comme convenu avec le CFEE. Ato Gebede Geletu est nommé directeur et conservateur du musée par le Konso Special Wereda suite à l'inauguration du musée en décembre 2009²⁶². De nouvelles initiatives voient le jour sous la houlette de ce premier directeur, recruté à l'initiative d'Ato Geressu

²⁶² D'origine Konso et diplômé d'un master de l'Université d'Awasa, il quittera ses fonctions au 30 novembre 2012 car il a trouvé un poste de professeur à Arba Minch, mieux payé que son travail de conservateur pour lequel le Konso Special Wereda ne le payait pas assez. Entretien avec Ato Gebede Geletu, Karat-Konso, 20/11/2012.

Cawso, alors directeur du Bureau de la Culture du Wereda. Il apporte des modifications significatives au projet de musée tel qu'il a été pensé par Thierry Begat puis adapté par l'équipe scientifique du CFEE. Dans un premier temps, un jardin de plantes traditionnel est établi tout autour du musée, couvrant un vaste espace jusque-là inexploité entre la galerie des *Wakka*, le grand *tukul* et le bâtiment administratif. C'est un jardin présentant des cultures en terrasses, qui a vocation à illustrer le lien spirituel qu'entretient le peuple Konso avec la nature²⁶³ (**annexe 22**). La construction des trois petits *tukul* a finalement été réalisée à l'initiative du Wereda bien que les matériaux nécessaires à leur construction aient fait l'objet de financements préalables du côté français. Situés en dessous de la *mora*, leur fonction au sein de la muséographie reste floue. Il est convenu que l'une de ces constructions soit attribuée au gardien du musée, Ato Gelebo, l'ancien propriétaire du terrain, qui loge pour l'instant dans un habitat précaire sur le site même du musée. Les deux autres *tukul* devraient être investis par des expositions temporaires, transformés en salle de projection, en magasins de souvenir ou en espaces de stockage. Ato Gebede Geletu modifie également la muséographie de la galerie des *Wakka* : les panneaux explicatifs y ont été disposés selon un autre cheminement. Selon le conservateur, leur disposition telle qu'elle avait été pensée par l'équipe du CFEE ne facilite pas la compréhension de la culture Konso et la place que les *Wakka* occupent au sein de la société²⁶⁴. Les panneaux dédiés aux *Wakka* sont ainsi redispuestos au début de l'exposition. Au cœur du parcours, un certain nombre d'objets collectés par Ato Gebede Geletu et jugés structurant du patrimoine culturel Konso sont exposés : Calebasses, bacs en bois pour brasser la *tcheka* (la bière de sorgho locale), outils agricoles, instruments de musique, vêtements, bijoux, armes, etc. (**annexe 23**). Cette collection ethnographique, qui n'est pas documentée à ce jour, vient apporter un autre discours muséographique que celui centré sur les *Wakka* au sein de la galerie, soulignant que ces derniers font partie d'un système plus global de pratiques sociales et culturelles, laissant le grand *tukul* inexploité.

²⁶³ Pour rappel, chaque chef de clan dispose de sa propre forêt sacrée et nombre de cérémonies traditionnelles impliquent un rapport à la flore de la région (notamment l'*oleyta*, cérémonie de passation de pouvoir où une nouvelle génération de jeunes hommes dignes de confiance est désignée par les anciens pour déterrer un arbre particulier en forêt pour le replanter sur la *mora*). Voir à ce sujet la thèse d'Elise Demeulenaere, 2005, *Herbes folles et arbres rois, gestion paysanne des ligneux au pays Konso (Éthiopie), contribution à la définition d'un patrimoine naturel*, thèse en ethnologie au MNHN.

²⁶⁴ Entretien avec Ato Gebede Geletu, Karat-Konso, 20 novembre 2012.

Ces changements prennent sens à l'aune des « tensions muséographiques » latentes qui subsistent entre le conservateur du musée Konso et le Musée National d'Addis-Abeba. Une première tension émerge d'abord autour de la hiérarchie implicite occupée par cette institution dans la prise de décision concernant le musée Konso. Cette tension se cristallise autour du rôle qu'est censé jouer le Musée National d'Addis-Abeba, représenté par sa directrice Mamitu Yilma, vis-à-vis du Musée Konso, dont l'équipe du Bureau de la Culture du Konso Special Wereda est alors responsable légalement. En pratique, le musée Konso aurait dû être placé sous la tutelle des autorités du Musée National d'Addis-Abeba (Tarstitani, 2011). Le fait que sa gestion administrative et financière revienne au Bureau de la Culture du Wereda est inédit en Éthiopie. Cette situation résulte de l'implication d'acteurs internationaux dans ce musée communautaire et notamment l'Ambassade de France et le Musée du Quai Branly, qui souhaitent que leurs partenaires locaux restent en charge du projet. J'ai pu constater que des jeux de pouvoir subsistaient entre les responsables de ces deux institutions muséales. Lors de ma mission de recherche à Konso quelques mois après son inauguration (février 2010), les autorités de la culture locales me demandent d'intervenir auprès du Musée National – plus particulièrement auprès du responsable des collections, Ato Menkir – afin d'obtenir un état des lieux des objets culturels d'origine Konso conservés dans les réserves du musée. Ato Geressu Cawso me charge alors de remettre une lettre au responsable des collections ethnographiques du Musée National d'Addis-Abeba. Alors que j'arrive à Addis-Abeba, j'apprends par Ato Menkir qu'une demande similaire a été formulée par le Musée National envers le Bureau de la Culture Konso, en vue de récupérer une partie des objets ethnographiques disposés dans le musée Konso. En effet, l'inauguration du musée Konso intervient alors que le Musée National est en pleine restructuration : la direction du musée a pour projet de monter dans ses nouveaux bâtiments un « village ethnographique » mettant en scène toutes les ethnies du pays, projet qui sera par la suite abandonné. Je me retrouve ainsi au cœur de ces demandes croisées, puisque j'étais alors identifiée comme une chercheuse affiliée au CFEE et je réalisais alors de fréquents allers-

retours entre Konso et la capitale²⁶⁵. Les autorités du Bureau de la Culture Konso ont finalement dressé une liste des éléments muséographiques se trouvant au musée Konso, tandis que leur demande n'a pas connu de suite²⁶⁶. Lors de ma seconde mission de recherche, en novembre 2012, j'ai cependant pu constater qu'un *Wakka*, maintenu dans un socle similaire à ceux confectionnés par Raphaël Roig pour le musée Konso, était apparu dans la galerie ethnographique du Musée National d'Addis-Abeba. Comme me l'a signifié avec justesse Enrico Castelli à ce sujet, il semblerait que « le petit n'ait pas le droit de regarder dans les poches du grand²⁶⁷ ».

2.2 La « mise en tourisme » du patrimoine Konso par le Wereda

Lors de ma mission de terrain de février 2010, j'ai également participé à la rédaction d'une nouvelle demande de financement émanant d'Ato Geressu Cawso, directeur du Bureau de la Culture du Special Wereda de Konso, à destination de l'Ambassade de France. Le Conseiller culturel de l'Ambassade de France, Patrick Cohen, m'explique lors de notre entrevue qu'aucun financement supplémentaire ne sera alloué au Bureau de la Culture tant que le musée Konso ne sera pas une « structure autofinancée », c'est à dire « tant qu'elle n'aura pas commencé à voler de ses propres ailes sur la base de ses propres rentrées d'argent²⁶⁸ ». Quelques fonds ont été débloqués en dehors des

²⁶⁵ Au sujet des différents « rôles » que l'on m'a attribué (et que j'ai pu jouer) en tant qu'enquêtrice, voir la partie réflexive de l'introduction qui revient sur cette question, notamment l'encart n°2 « La mise en scène de soi ou les multiples strates de l'enquête : un capital réversible ».

²⁶⁶ Il semblerait que malgré la demande officielle qui a fait suite aux demandes informelles pour lesquelles m'avait mandaté le Bureau de la Culture du Special Wereda, l'administration Konso ait reçu un courrier stipulant qu'en raison des actuelles rénovations que connaissait le Musée National d'Addis-Abeba, les collections nationales devaient être associées en priorité à la galerie ethnographique du nouveau musée. Une fois celles-ci constituées (aux alentours de la fin de l'année 2011), le directeur des collections du Musée National, Ato Menkir, devrait transmettre une liste au directeur du musée Konso afin que ce dernier puisse choisir les pièces de la collection Konso qui n'ont pas été sélectionnées pour l'exposition permanente. Entretien avec Ato Geressu Cawso, Karat-Konso, novembre 2012.

²⁶⁷ Entretien avec Enrico Castelli, Karat-Konso, 12 février 2010.

²⁶⁸ Entretien avec Patrick Cohen, Conseiller culturel de l'Ambassade de France à Addis-Abeba, 20 février 2010.

budgets prévisionnels établis pour la muséographie, mais sans grand succès²⁶⁹. Au moment où l'Ambassade de France annonce la fin des financements réservés au projet de musée, le Special Wereda de Konso a intégré ce discours et décide d'associer le musée Konso à un plan touristique plus global à l'échelle de la région SNNPR²⁷⁰. Le projet du Bureau de la Culture est alors d'intégrer systématiquement les visites du musée à celle des villages Konso en créant des tickets à options : « visite du musée Konso » = 20 *birr*. ; « visite du Musée Konso + visite des villages Konso » = 20*birr* + 50*birr* ; « visite des villages, du musée Konso puis du lieu-dit « New York²⁷¹ » = 70 *birr*, etc²⁷². En parallèle, l'objectif du Bureau de la Culture du Wereda est également d'accentuer la visibilité du musée Konso au niveau régional mais aussi national. En témoignent les nombreux articles qui lui ont été consacrés dans la presse éthiopienne et internationale, les interview qui ont été menées à la radio²⁷³, l'encart qui lui est réservé sur le site de l'ambassade de France où l'inauguration du musée fait l'objet d'un reportage photo détaillé, les nombreux blogs scientifiques ou individuels qui le présentent ou encore sa localisation précise disponible depuis le 31 décembre 2009 sur Google Maps, à l'initiative du Bureau de la Culture du Special Wereda²⁷⁴.

²⁶⁹ L'Ambassade de France refuse notamment de financer le traitement contre les termites rongeur les palissades, le toit mais surtout les *Wakka* du musée. Voir à ce sujet les détails donnés par le *Rapport d'activité de la mission de suivi et de diagnostic du musée Konso*, rapport de la mission menée par Raphaël Roig et Medhi Labzaé (stagiaire au CFEE) à Karat-Konso du 20 au 23 décembre 2009.

²⁷⁰ Entretien du 03/01/2010 avec Medhi Labzaé, stagiaire au CFEE en 2009, au sujet de la politique scientifique de l'établissement à Karat-Konso. Il précise que « Le Wereda veut passer à un self efficient museum où tous les fonds gagnés grâce au musée seront réinvestis dans le musée ».

²⁷¹ Il s'agit d'une dépression géomorphologique calcaire en forme de nombreux « gratte-ciels » qui rappelle celle du Bryce Canyon aux États-Unis, d'où son nom. Une légende orale Konso évoque la création de ce site comme une création divine, résultant de l'action d'un Dieu qui aurait creusé pour trouver les tambours sacrés d'un chef de clan Konso, enterrés dans le sol par celui qui les aurait volés.

²⁷² Entretien avec Ato Geressu Cawso, Karat-Konso, février 2010.

²⁷³ En témoigne l'interview par Pascal Paradis de Thierry Bégat et d'Hélène Joubert, conservatrice et responsable de l'unité patrimoniale Afrique du Musée du Quai Branly dans l'émission « Culture vive » de Radio France Internationale, en juin 2010, un exemple parmi d'autres de l'augmentation de la visibilité du musée Konso via les médias éthiopiens et internationaux.

²⁷⁴ Entretien avec Ato Geressu Cawso, février 2010, Karat-Konso. Le musée Konso est à présent visible sur Google Maps par le biais d'une carte routière et d'une photo présentant sa localisation.

Comment fonctionne concrètement le Konso Museum au sein de ce nouveau dispositif touristique ? Les visiteurs affluent-ils depuis son inauguration, en décembre 2009 ? Lors de mon premier terrain, en février 2010, je n'ai eu pour seule information que les chiffres approximatifs qu'a bien voulu me fournir Ato Geressu Cawso. Il mentionne alors entre 700 à 1500 visiteurs enregistrés par le musée entre décembre 2009 et février 2010 (soit en 2 mois de fonctionnement), ce qui me laisse dubitative et me paraît nettement exagéré, n'ayant pas constaté d'affluence particulière alors que j'avais passé plus de 3 semaines à Karat-Konso en me rendant presque tous les jours au musée. Suite au un remaniement des représentants du Konso Special Wereda (et notamment du responsable du *Financial Office*²⁷⁵) après les élections de mai 2010, j'ai pu avoir accès à des chiffres plus précis lors de mon second terrain en novembre 2012, bien moins impressionnants que les taux de fréquentation annoncés par Ato Geressu Cawso en février 2010. Selon la comptabilité établie par le Bureau de la Culture du Special Wereda, le musée Konso a accueilli concrètement 2192 visiteurs de décembre 2011 à novembre 2012, parmi lesquels 1372 touristes étrangers et 820 touristes éthiopiens. Le tarif de base est de 50 *birr* pour les visiteurs étrangers et éthiopiens, et de 20 *birr* par personne lorsqu'il s'agit d'une visite de groupe. Ces visites ont généré des recettes de 28 068 *birr* pour l'année 2012, soit l'équivalent de 1220 euros environ.

²⁷⁵ Le précédent responsable du service des finances refusait catégoriquement de me laisser accéder aux livres de compte relatifs au musée Konso, malgré la lettre de recommandation que j'avais alors obtenue du CFEE et les demandes insistantes d'Ato Geressu Cawso auprès de son collègue. Il semble que la redistribution des fonds générés par le musée reste un sujet sensible, à moins que cette anecdote souligne également le fonctionnement particulièrement obtu et opaque d'une administration éthiopienne « protégée » par ses fonctionnaires (Labzaé, 2015).

Encart n°10

Fréquentation touristique du « patrimoine » Konso

* *Tous sites confondus (musée, villages, site naturel dit 'New York')*

| Touristes étrangers | | Touristes éthiopiens | |
|--|------|---|------|
| 2011 | 2012 | 2011 | 2012 |
| 8894 | 8603 | 2957 | 3571 |
| Soit une baisse de 291 visiteurs étrangers sur 2 ans | | Soit une augmentation de 624 visiteurs éthiopiens sur 2 ans | |

Totaux : 11851 visiteurs pour l'année 2011 / 12174 visiteurs pour l'année 2012
Soit environ 988 visiteurs par mois sur 2011 / 1017 visiteurs par mois sur 2012

Le patrimoine Konso dans son ensemble attire de plus en plus de touristes éthiopiens, bien que le nombre de visiteurs étrangers reste plus de deux fois supérieur au nombre total de visiteurs éthiopiens.

* *Fréquentation du Musée Konso uniquement*

| Touristes étrangers | | Touristes éthiopiens | |
|---|------|---|------|
| 2011 | 2012 | 2011 | 2012 |
| 1504 | 1372 | 643 | 820 |
| Soit une baisse de 132 visiteurs étrangers sur 2 ans | | Soit une augmentation de 177 visiteurs éthiopiens sur 2 ans | |
| Total : 2147 visiteurs pour l'année 2011 / 2192 visiteurs pour l'année 2012 Soit une moyenne de 181 visiteurs par mois sur deux ans | | | |

Les Éthiopiens ne représentent qu'un tiers des visiteurs accueillis par le musée en 2012, sans qu'aucun tarif préférentiel n'ait été mis en place pour les habitants de la région Konso²⁷⁶. A Konso, le salaire d'un agriculteur est en moyenne de 5 *birr* par jour, soit 150 *birr* par mois²⁷⁷. Dans cette perspective, l'entrée du musée représente la moitié du salaire

²⁷⁶ En Éthiopie, le PIB par habitant était évalué à environ 450 *birr* par mois en 2012 par la Banque Mondiale, bien que cet indicatif reste soumis à de nombreuses variables relatives à la situation économique du pays comme du statut socioprofessionnel des individus.

²⁷⁷ Nous nous basons ici sur les chiffres que nous a communiqué Enrico Castelli, alors responsable de l'ONG CISS basée à Karat-Konso, qui travaille avec des coopératives d'agriculteurs Konso.

moyen d'un agriculteur Konso, ce qui est loin d'être négligeable. Les tarifs ont été alignés par le Special Wereda de Konso sur ceux du musée ethnographique du South Omo Research Center situé dans la ville voisine de Jinka²⁷⁸. Les tarifs appliqués par ce centre de recherche sont pris comme référence par l'administration Konso, bien qu'elle ait prévu de les augmenter lorsque le musée sera entièrement terminé. Les tarifs actuels du musée de Jinka sont pourtant moins élevés que ceux retenus par le Special Wereda pour le musée Konso et incluent des tarifs préférentiels pour les visiteurs éthiopiens : 20 *birr* par touriste étranger, 2 *birr* par touriste éthiopien et 1 *birr* pour les étudiants. Par ailleurs, le Konso Cultural Center financé par l'ONG italienne Cooperazione Internazionale Sud Sud (CISS) et l'Union Européenne attire de plus en plus de visiteurs depuis son ouverture en 2010, et notamment les jeunes générations Konso qui ont à leur disposition une bibliothèque ainsi qu'un espace audio-visuel (**annexe 17**).

Pour ce qui est du Musée Konso, on constate que le musée attire en moyenne deux fois plus de visiteurs étrangers qu'éthiopiens mais que la tendance est en train de s'inverser, le nombre de visiteurs éthiopiens ayant sensiblement augmenté entre 2011 et 2012. Ato Geressu analyse cette inversion de tendance par l'hypothèse d'un double phénomène structurel : la baisse du nombre de visiteurs étrangers peut s'expliquer par la crise économique que connaît l'Europe depuis 2008, tout comme l'augmentation du nombre de visiteurs éthiopiens s'explique selon lui par l'apparition d'une classe moyenne éthiopienne. Il identifie également un facteur temps (une campagne de sensibilisation et de communication mettant un certain temps à porter ses fruits) ; un facteur technique (l'accès à la région Konso étant loin d'être aisé) et un facteur tourisme, les touristes étrangers qui voyagent en groupe choisissant souvent à l'avance un voyage pré-organisé qui n'inclut pas le musée au parcours proposé. Cet entretien met en évidence que le musée Konso est pensé avant tout pensé par les autorités du Konso Special Wereda comme l'ouverture d'une manne financière touristique dans la région, plus que comme un musée

²⁷⁸ Nous ne détaillerons pas la composition muséographique de ce musée ethnographique car il ne fait pas l'objet des mêmes problématiques que le musée Konso. Ce n'est pas un musée dédié à une communauté en particulier ni une tentative d'associer la population locale à un projet muséographique montée par une équipe scientifique allemande. L'analyser serait donc d'un intérêt limité dans le cadre de ce travail. Le musée peut cependant se visiter en ligne, sur le site officiel du centre de recherche de Jinka : <http://www.unimainz.de/Organisationen/SORC/content/view/54/34/>

communautaire ayant pour fonction de transmettre la mémoire de pratiques culturelles comme les *Wakka* aux jeunes générations Konso. Lors de cet entretien, je remarque que la conception du développement d'Ato Geressu Cawso est fortement marquée par la politique développementaliste préconisée par l'EPRDF. Je ne peux m'empêcher de noter que sa vision des classes moyennes éthiopiennes, pensées comme en plein essor, se fait le reflet de la performativité du discours développementaliste mené par le gouvernement depuis la campagne du Millénaire²⁷⁹.

Concrètement, les visites du musée représentent un chiffre d'affaire de 31 485 *birr* pour 2011 (environ 1369 euros) et de 28 068 *birr* pour 2012 (soit environ 1220 euros). Cet argent a été centralisé, comme dans toute structure étatique éthiopienne, par le Bureau des Finances de Konso. Comme mentionné précédemment, il était extrêmement difficile de déterminer le nombre exact de personnes ayant visité le musée Konso afin de calculer les rentrées d'argent récoltées par ces visites : le reçu est le même pour toutes les entrées d'argent du Wereda de Konso, et les souches sont donc mélangées les unes aux autres²⁸⁰. Selon une convention bipartite entre le Special Wereda de Konso et le Bureau régional du Tourisme et de la Culture d'Awasa (sous la direction d'Almaz Beyero), 70% des recettes effectuées par les tickets du musée reviennent au Bureau de la Culture du Special Wereda de Konso, 15% sont partagés entre les différents départements du Spécial Wereda pour assurer leur bon fonctionnement, les 15% restant devant être versés au Bureau de la Culture d'Awasa²⁸¹. Cependant, pendant les premiers temps du musée Konso, le Regional Office d'Awasa renonce à ce pourcentage dans le but d'aider le Special Wereda de Konso à pérenniser le fonctionnement du musée. L'argent de ce projet est donc reversé entièrement à l'administration gouvernementale : aucune part du budget n'a été pensée pour être reversée à des associations communautaires ou à d'autres projets de

²⁷⁹ Notes de terrain, entretien avec Ato Geressu Cawso, Karat-Konso, février 2010.

²⁸⁰ Le Special Wereda de Konso ne peut modifier ce système, qui relève d'un fonctionnement administratif national, mais peut cependant faire la démarche d'obtenir un nouveau numéro d'acompte afin de différencier les recettes touristiques et donc de faciliter la comptabilité de l'« *income* » réalisé par les visites du musée sur le long terme.

²⁸¹ Nous retrouvons ces chiffres dans le rapport de mission de Raphaël Roig et Medhi Labzaé, *Rapport d'activité de la mission de suivi et de diagnostic du musée Konso, Karat-Konso*, 20 au 23 décembre 2009.

développement locaux. Le musée peine donc à s'inscrire dans le quotidien d'une population qu'il est censé représenter, puisqu'il reste payant pour les visiteurs Konso et surtout, parce qu'il ne génère pas une redistribution des ressources, ce qui nourrit les suspicions de corruption de la part de la population à l'égard du Konso Special Wereda²⁸².

Les touristes qui se rendent à Konso sont généralement là pour poursuivre « l'aventure » jusque dans la vallée de l'Omo et ses fameuses « tribus » (**carte 4 et 4.bis**). Il ne faut pas perdre de vue que Karat-Konso n'est souvent qu'une étape touristique visant à faire une halte avant d'emprunter la route de Jinka. C'est pourtant sur cette même route qu'est situé le musée Konso, à quelques kilomètres du centre-ville, à proximité des villages fortifiés les plus visités par les touristes de passage (Oleyta, Dokatto, Busso), proches de la route principale et du centre-ville de Karat-Konso. Il ne faut pas perdre de vue que se rendre dans cette partie de l'Éthiopie est complexe : actuellement, la route qui mène à Jinka est desservie par quelques bus et des camionnettes privées, tandis que celle menant à Tourmi est en mauvais état et n'est desservie par aucun bus. De fait, le profil-type du touriste se rendant à Konso est celui d'une personne ayant choisi de voyager en groupe, qui comprennent en général de 7 à 15 personnes. Certains touristes voyagent aussi seuls ou en petit groupe (famille, couples, amis) et disposent de leur propre moyen de transport (4x4 ou mini-bus), ceux voyageant par les transports publics ou en pratiquant l'auto-stop restant marginaux. Or, le musée Konso ne fait pas partie du programme touristique de la plupart des agences éthiopiennes et internationales. Les touristes doivent alors payer une somme supplémentaire pour le visiter, ce qui n'est pas réellement compliqué dans les faits mais implique qu'ils dérogent à leur programme journalier. Selon Ato Geressu Cawso, il est très difficile de négocier avec les responsables des *Tour Operator*, tout changement entraînant des frais supplémentaires qu'ils ne sont pas prêts à couvrir. Pour palier à ce problème, peu après la création du musée à Karat-Konso, une association de guides locaux, pour la plupart de jeunes hommes originaires de Karat-Konso se forme avec le soutien du Bureau de la Culture du Konso Special Wereda.

²⁸² Notes de terrains, séries d'entretiens informels menés à Karat-Konso avec des interlocuteurs variés, rencontrés au hasard lors de notre mission de terrain dans des cafés et des villages avoisinants, février 2010.

L'association *Atta* (que les guides traduisent comme l'équivalent de « culture » en konsigna²⁸³) dispose d'un petit bureau en forme de hutte traditionnelle Konso d'où partent les visites et collabore étroitement avec le Bureau de la Culture. Cette association est alors en charge de délivrer les tickets officiels autorisant les visites des villages fortifiés et ses guides proposent systématiquement une visite du musée Konso²⁸⁴. En favorisant l'organisation d'un réseau touristique local, l'objectif du Bureau de la Culture du Konso Special Wereda est de bénéficier de la route touristique déjà établie d'Addis-Abeba vers la vallée de l'Omo en promouvant le musée Konso comme une attraction touristique à part entière, incitant par la même occasion les groupes de touristes à séjourner dans la ville de Karat-Konso.

Enfin, l'ouverture en 2010 d'un hôtel-restaurant de haut standing, le « Qanta²⁸⁵ lodge » en face du musée, copiant l'architecture des villages fortifiés voisins, participe du développement d'un projet touristique exogène qui génère de nombreuses frustrations de la part de la population locale²⁸⁶. Dirigé par un homme d'affaire éthiopien issu de la diaspora, rentré investir au pays après avoir passé quelques années en Europe, ce bâtiment est construit de façon traditionnelle tout en proposant un hébergement de luxe, réservé aux visiteurs qui ont les moyens d'en payer le prix (75 dollars par nuit). Cet hôtel vise une clientèle de citoyens éthiopiens en visite dans la région, de cadres gouvernementaux

²⁸³ Elise Demeulenaere a souligné dans ses travaux (Demelenaere, 2005) que le terme konsigna « *Atta* » signifierait plutôt la « bonne marche des choses », le « maintien de l'ordre social » en quelque sorte, que la « culture » au sens où l'entendent les touristes de passage, qu'ils soient éthiopiens ou étrangers. Cette remarque est d'autant plus intéressante que cette association rencontre de vives oppositions de la part des villageois, qui barricadent les villages lors de certaines visites en signe de protestation. Paradoxalement, l'apparition de l'association *Atta* souligne plutôt que le développement d'un tourisme local qui ne bénéficie pas à tous a entamé un bouleversement de ce même « ordre social ».

²⁸⁴ Entretien informel avec Tchoutchou, guide de l'association *Atta*, Karat-Konso, novembre 2012.

²⁸⁵ Le terme *Qanta* est un terme Konsigna faisant référence à la proximité qu'entretiennent les maisons traditionnelles Konso, se chevauchant les unes les autres au sein des étroits villages fortifiés. On peut déceler ici le vocabulaire habituellement utilisé dans le domaine du tourisme culturel, un hôtel de luxe gagnant à faire la publicité de la région dans laquelle il s'implante.

²⁸⁶ Dans cette même dynamique, un éco-lodge tenu par un Hollandais d'origine zimbabwéenne a ouvert à Karat-Konso en 2008. Il propose lui-aussi aux visiteurs de dormir dans des maisons traditionnelles Konso pour un tarif d'environ 25 dollars par nuitée) et dispose d'un restaurant qui propose principalement des plats occidentaux. Notes de terrain, Karat-Konso, février 2010.

d'Addis-Abeba qui voudraient organiser des réunions à la campagne, ainsi que les groupes touristiques en partance pour la vallée de l'Omo. La présence de cet hôtel de luxe a confirmé auprès de la population locale la sensation que ce musée ne leur était pas destiné²⁸⁷. De même, la création prévue par le Special Wereda d'une boutique de souvenirs vendant de petites reproductions de *Wakka* et des tissus traditionnels à l'entrée du musée Konso souligne que ce musée s'adresse en premier lieu à des visiteurs étrangers. Par ailleurs, il n'est pas rare que les habitants des villages identifiés comme des étapes clés des visites touristiques au départ de Karat-Konso barricadent les entrées, malgré les négociations entamées par les guides locaux²⁸⁸. Pourtant, tel qu'Enrico Castelli l'avait décrit dans sa présentation de 1999, l'une des prérogatives de ce musée était de s'adresser d'abord aux populations locales et dans un second temps aux touristes : « The Konso Hall Museum Project aims at establishing itself as an institution with an active role in education: its discourse will be primarily addressed to local people, then to tourist²⁸⁹ ». Ce musée communautaire devait aussi, comme l'a souligné Enrico Castelli, s'inscrire dans le réseau scolaire Konso. Pourtant, selon le premier directeur du musée, ce n'est encore le cas : aucun programme de visites scolaires n'a jamais été clairement établi. Cette situation pourrait notamment s'expliquer par l'opposition fréquente des instituteurs à la politique du Wereda Konso : le « *boycott* » du musée apparaît également comme un moyen de faire passer un message de mécontentement, et de ne pas donner vie à une institution dont les retombées économiques (en dehors du chantier de construction, qui a embauché des ouvriers locaux) ne profitent pas à l'ensemble de la population²⁹⁰.

²⁸⁷ Je formule cette interprétation sur la base de plusieurs entretiens informels menés à Karat-Konso lors de ma dernière mission de recherche, en novembre 2012. Si cet hôtel fournit du travail à une quinzaine de personnes (activités de maitien et ménage), l'entreprise de construction serait venue d'Addis-Abeba avec sa propre main-d'œuvre afin de réaliser l'ensemble des chambres d'hôtels sous forme de huttes traditionnelles Konso. Normalement réalisées par des artisans Konso, les huttes de l'hôtel sont de maigres simulacres en béton et toit de chaume des *pafta* traditionnelles des villages avoisinants.

²⁸⁸ Alors que j'étais au Konso Special Wereda afin de comptabiliser les entrées du musée Konso sur l'année 2011-2012, un couple de touriste anglais est venu se plaindre auprès d'Ato Geressu Cawso. Ils n'avaient pu pénétrer dans le village de Busso. A leur arrivée, les habitants avaient barricadé l'entrée principale du village et demandaient à être payés directement afin de laisser entrer les visiteurs, qui avaient déjà pris leurs tickets auprès de l'association *Atta*. Notes de terrain, KaratKonso, novembre 2012.

²⁸⁹ Citation issue du « Konso Hall Museum project » rédigé par Enrico Castelli, document cadre introduisant le projet italien de création d'un musée communautaire à Karat-Konso, Février 2000.

²⁹⁰ Entretien avec Ato Gebede Geletu, Karat-Konso, novembre 2012.

La muséographie même s'adresse avant tout à des visiteurs extérieurs à Konso, qu'ils soient éthiopiens ou étrangers : la composition des panneaux exposés dans la galerie principale interroge sur le public visé par le musée. Quelques lignes seulement sont écrites en konsigna tandis que l'anglais, le français puis l'amharique occupent graduellement les 15 panneaux de la galerie des *Wakka*. Ainsi, la moitié des textes des panneaux sont rédigés en anglais, suivi d'un paragraphe d'une quinzaine de lignes en français, sous lequel se trouve un premier paragraphe en amharique qui traduit fidèlement le texte en français, suivi de cinq lignes en konsigna (**annexe 23**). Comme le souligne le rapport d'activité du musée Konso, les résumés en français « ont par la suite été traduits en amharique par un collaborateur du CFEE. Ces versions en amharique ont été ensuite données aux autorités de Konso. La question se posait alors de savoir si le texte en Konsigna devait être rédigé en alphabet amharique ou latin. Le choix de l'alphabet local fut finalement fait » (Roig, Rapport d'activité, 2009). Ainsi, si les textes en anglais et en français sont deux éléments mis en avant par l'équipe française (le français étant notamment l'une des conditions imposée par les bailleurs de fonds principaux qui constituent l'Ambassade de France et le Musée du Quai Branly), l'écriture des textes et la hiérarchie des langues sur les panneaux ont été arrêtés sans concertation en amont du Bureau de la Culture du Special Wereda, ce qui souligne les rapports de force latents qui ont accompagnés la réalisation de la muséographie. Raphaël Roig note à ce sujet que « de par les exigences des délais et les méthodes administratives locales (multiples acteurs, « turnover » permanent, lourdeur de la bureaucratie), il a semblé parfois plus simple de mener certaines missions sans consulter les autorités locales » (Roig, 2010 : 288).

Ainsi, au-delà du fait que ce projet ait été mené dans l'urgence d'une course à l'inauguration, ayant pour horizon la fin du mandat de Stéphane Gompertz, c'est un musée qui peine aujourd'hui à trouver sa place à Karat-Konso. Les pratiques autoritaires de l'administration locale éthiopienne, dont l'ensemble des échelons restent marqués par l'héritage bureaucratique du DERG, peu coopérative et faisant preuve d'une grande

opacité, ne sont pas étrangères à cette situation²⁹¹. Par ailleurs, sa conception a été menée à bien « par le haut », principalement par le Musée du Quai Branly et le Centre Français des Études Éthiopiennes à travers les chercheurs, les architectes, les volontaires et les stagiaires qui ont successivement travaillé sur ce projet. À partir du moment où le musée Konso est inauguré, il revient aux autorités du Konso Special Wereda. Ato Geressu Cawso a alors plaqué son propre agenda touristique sur le musée Konso, rapidement soutenu par le Bureau de la Culture de la SNNPR. Son administratrice Almaz Beyero a débloqué des fonds à investir dans la création d'une coopérative artisanale sur le site du musée. Celle-ci a été inaugurée en décembre 2012, entièrement financée par le Bureau de la Culture d'Awasa. Ce projet est largement inspiré de la coopérative qui existe déjà chez les Dorzé, voisins des Konso, et qui permet à la communauté de valoriser sa production artisanale et d'héberger des manifestations annuelles très prisées par les touristes. La priorité du gouvernement régional est donc d'établir de nouvelles routes patrimoniales et touristiques, en organisant à terme un festival culturel Konso, comme c'est déjà le cas pour les Dorzé.

Ainsi, le musée Konso fait face à des problèmes structurels. Son caractère local, sa petite taille, la temporalité liée à sa visibilité au sein des circuits bien établis de la vallée du Rift éthiopienne sont autant de raisons qui expliquent logiquement les égarements d'un tel projet, en grande partie liés au manque de moyens techniques et financiers dont il souffre. C'est aussi le premier musée de ce type en Éthiopie, ce qui peut expliquer un certain nombre des difficultés essuyées par les divers acteurs investis dans le projet. Mais en réalité, si le musée ne remplit pas complètement ses objectifs initiaux, c'est parce qu'il joue un rôle clé dans une stratégie touristique plus large promue par les autorités fédérales, épaulées par le Bureau de la Culture de la SNNPR et relayée en pays Konso par le Bureau de la Culture du Special Wereda. Ainsi, loin de donner la part belle aux problèmes financiers du musée Konso, c'est plutôt son insertion dans des enjeux de représentation plus large du fédéralisme ethnique (projet gouvernemental), de la création de nouvelles routes touristiques (projet gouvernemental et régional) et de retombées financières locales

²⁹¹ Lors de notre terrain, nous n'avons pas eu la possibilité de voir les papiers officiels relatifs au musée Konso, notamment la convention bipartite entre le Special Wereda de Konso et les autorités régionales d'Awasa répartissant les bénéfices issus du musée Konso entre ces deux institutions.

(Special Wereda de Konso) qui font de ce musée un objet d'étude particulièrement politique. Le musée Konso s'affirme ainsi comme une arène, où le conservateur du musée voit ses propres ambitions ethnographiques transformées par les autorités locales et régionales en un éco-musée de plein-air, centré sur la présentation des produits artisanaux Konso et la vente de « *Wakka* souvenirs » à destination des touristes.

2.3 Le classement Unesco du « paysage culturel Konso » pour une « Éthiopie, première en Afrique »

Le classement UNESCO du « Paysage Culturel Konso » donne plus concrètement à voir la réalisation de l'agenda politique de l'EPRDF à travers sa réemprise sur la valorisation du patrimoine Konso. Le « pays Konso » fait l'objet d'un classement au Patrimoine mondial de l'UNESCO en tant que « paysage culturel » le 27 juin 2012. Selon un communiqué de l'organisation, ce paysage aride de 55 km² composé de terrasses en pierre et de fortifications villageoises constitue « un exemple spectaculaire d'une tradition culturelle vivante vieille de plus de 400 ans », les *Wakka* étant « un témoignage exceptionnel et vivant de traditions funéraires sur le point de disparaître²⁹² ». Ces « spécificités culturelles », reconnues par l'UNESCO, se veulent dès lors représentatives du patrimoine Konso. Ce classement concerne avant tout l'agriculture en terrasse et les villages fortifiés Konso. La nécessité de préserver les *Wakka in-situ*, qui intéressaient plus particulièrement les scientifiques français du CFEE lors de la mission menée par Bertrand Hirsch en 1996-1997 qui participe à la rédaction de cette proposition de classement, est laissée de côté par l'UNESCO. L'inauguration du musée Konso en 2009 a ainsi implicitement contribué à faire aboutir un projet de classement au patrimoine mondial entamé en 1996, qui n'aboutit que 15 années plus tard, en juin 2012.

L'inscription du paysage culturel Konso sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO s'est effectuée en deux temps : « l'identification d'un bien éthiopien

²⁹² Communiqué du 28 juin 2011, suite à une réunion pour le choix du classement au patrimoine mondial de l'humanité, archives personnelles d'Elise Demeulenaere.

à faire inscrire à l'UNESCO et la constitution d'une équipe de fonctionnaires éthiopiens pour instruire le dossier (1996-2002) ; puis, après un premier échec de la candidature et deux ans d'inactivité, la reprise du processus par deux membres de l'équipe initiale devenus consultants, grâce au financement d'une fondation américaine (2005-2011) » (Demeulenaere, 2016). Suite aux démarches menées conjointement par les scientifiques de l'autorité éthiopienne de l'ARCCH et quelques notables et intellectuels Konso comme Ato Garra et Shako Otto²⁹³, les experts de l'UNESCO manifestent un intérêt tout particulier – parmi la quarantaine de sites en compétition – pour la région Konso. En outre de deux sites du pays Konso déjà reconnus à l'international (à savoir le site archéologique de Konso-Gardula et le site naturel de « New York » proche du village de Gesergio), leur agriculture particulière²⁹⁴, leurs villages circulaires et fortifiés sont autant d'éléments présentés comme constitutifs de l'identité et de la culture Konso par les experts de l'autorité patrimoniale éthiopienne. L'archéologue éthiopien Yonas Beyene, alors directeur du département d'archéologie du CRCCH (futur ARCCH, voir l'**encart n°9**) rédige en novembre 1999 un premier rapport en faveur de l'inscription des « biens culturels Konso » sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité avec 4 experts de son département, qui sera déposé officiellement en 2001²⁹⁵. Ces derniers se voient refuser à plusieurs reprises leur projet, notamment en raison du manque d'implication des autorités régionales, l'absence de délimitation claire du périmètre concerné par le classement, mais surtout en raison de la vision touristique qui accompagne le

²⁹³ Ato Karra Garra a aidé de nombreux chercheurs, comme Nicole Poissonier ou Elisabeth Watson lors de leurs recherches à Konso. Il travaille également avec Enrico Castelli à la confection d'une première cartographie complète des villages fortifiés Konso dans les années 2010, comme en témoigne la carte du village de Dokato qu'il a dessiné, en annexe de ce travail. Shako Otto, en dehors d'être un homme politique, est également un médecin et un anthropologue auto-didacte : il a publié deux articles sur la culture traditionnelle Konso en 1994 et en 2004 (en bibliographie de ce travail) et travaille depuis plusieurs années à la rédaction d'un dictionnaire Konsigna.

²⁹⁴ Elisabeth Watson s'est attachée à retracer l'histoire des pratiques agroforestières Konso sur plus d'un siècle dans son ouvrage paru en 2009, *Living Terraces, Konso Landscape, Culture and Development*.

²⁹⁵ Tesfaye Hailu, Aweke Wube, Metasebia Bekele & Getachew Yirmer, *The Study of Konso Cultural Properties*, Center for Research and Conservation of Cultural Heritages, submitted to Unesco World Heritage Center, Nov. 1999. Voir à ce sujet : Elise Demeulenaere, à paraître en ligne en octobre 2016, « Les terrains globalisés de l'inscription d'un Paysage culturel. Patrimoine mondial et bioculturalité en Éthiopie », *Terrains & Théories*, n°5.

classement éventuel du patrimoine Konso. Étant finalement parvenus à pénétrer les sphères globales du patrimoine en tant que consultants internationaux, ils obtiennent finalement la nomination « paysage culturel Konso » en juin 2011, en dépit de l'avis réservé du spécialiste en charge du dossier, qui rend un avis défavorable en mars 2011 (Demelenaere, 2016). « L'ICOMOS²⁹⁶ considère que la gestion traditionnelle, si l'on veut qu'elle survive, doit être soutenue par des moyens juridiques ou de planification et encouragée par des mesures incitatives. Ces mesures contraignantes et incitatives doivent être en place de manière suffisamment ferme pour soutenir durablement les communautés du pays Konso, leur donnant l'occasion d'améliorer leur confort de vie sur la base de l'exploitation économique des terrasses plutôt que sur la dépendance à l'égard des revenus du tourisme²⁹⁷ ». Ce classement aboutit notamment grâce à l'appui d'une fondation américaine promouvant la diversité bioculturelle en pays Konso, The Christensen Fund (TCF). Il s'agit d'une fondation américaine familiale « créée en 1957 par un couple de riches Californiens amateurs d'arts premiers, Allen et Carmen Christensen [...] dont le présupposé idéologique est que l'appui à la diversité bioculturelle permet l'émancipation politique des communautés locales, en leur offrant une légitimité écologique face aux États-nations qui les oppriment²⁹⁸ » (Demeulenaere, 2016).

Ce classement est également à remettre en perspective avec l'agenda propre à l'UNESCO : le Comité se soucie depuis les années 1990 de la faible intégration des pays du Sud et notamment des pays africains dans les procédures de classement, sous-représentés au sein d'une liste du patrimoine mondial composée principalement de sites monumentaux européens contre quelques sites naturels africains (17 sites

²⁹⁶ Le Conseil international des monuments et des sites (ICOMOS) est une ONG chargée par le Comité du patrimoine mondial de rendre un avis argumenté sur les candidatures spontanées soumises à l'UNESCO en vue de leur inscription sur la liste des biens culturels de l'humanité.

²⁹⁷ Référence de l'avis délivré par l'expert de l'ICOMOS : WHC-11/35.COM/INF.8B1.Add : 14. Archives personnelles d'Elise Demeulenaere, mobilisées dans son article à paraître, qu'elle m'a généreusement communiqué afin de compléter les informations recueillies sur mon terrain (2010-2012) par celles qu'elle a elle-même accumulées depuis 2005.

²⁹⁸ Voir le site de la fondation, particulièrement l'exposé de ses missions. Lien internet : <http://www.christensenfund.org/>

classés en Afrique subsaharienne sur une liste regroupant environ 400 biens). L'ajout de la préservation de la diversité culturelle aux principaux objectifs de l'UNESCO se traduit par l'apparition d'une nouvelle catégorie patrimoniale (Le Berre, 1999). La catégorie « Paysage culturel » est ainsi créée en 1992 afin de dépasser le clivage institué entre patrimoine culturel et patrimoine naturel, couplée d'un plan stratégique (désigné à l'interne comme un « tournant anthropologique ») qui met l'accent à partir de 1994 sur la sous-représentation de sites originaires des pays du Sud sur la liste du patrimoine mondial (Chaudron, 2008 ; Demeulenaere, 2016 ; Blanc & Bridonneau, 2015). Ainsi, l'UNESCO définit dorénavant le patrimoine immatériel en relation avec la notion de « culture vivante », constituée de « coutumes, croyances, rituels et traditions orales qui contiennent des messages et des valeurs à propos du passé²⁹⁹ ».

Le gouvernement utilise également le patrimoine culturel Konso afin de répondre à une autre de ses priorités depuis 2007 : promouvoir une nouvelle image de l'Éthiopie à l'international et la propulser au-devant de la scène comme l'une des cinq premières destinations touristiques d'Afrique. Ainsi, le classement UNESCO du patrimoine Konso est présenté par la brochure gouvernementale consacrée à cet événement comme l'avènement d'une « Éthiopie, première en Afrique » (*Ethiopia, leading in Africa*) (**annexe 25**). Les définitions de l'UNESCO sont reprises comme cadre de référence par les responsables du Musée National d'Addis-Abeba mais aussi par les acteurs régionaux et locaux de ces politiques³⁰⁰. Le développement du

²⁹⁹ Ainsi, le premier panneau à l'entrée du musée souligne que la culturel Konso est avant tout une « culture vivante ». La définition du « patrimoine culturel » a changé de manière considérable au cours des dernières décennies, en grande partie du fait des nouvelles catégories associées au patrimoine immatériel élaborées par l'UNESCO : « le patrimoine culturel ne s'arrête pas aux monuments et aux collections d'objets. Il comprend également les traditions ou les expressions vivantes héritées de nos ancêtres et transmises à nos descendants, comme les traditions orales, les arts du spectacle, les pratiques sociales, rituels et événements festifs, les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ou les connaissances et le savoir-faire nécessaires à l'artisanat traditionnel ». Source : site officiel de l'UNESCO, rubrique « Qu'est-ce que le patrimoine immatériel? », lien internet : <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00002>

³⁰⁰ Marie Bridonneau analyse par exemple comment la promotion de l'écotourisme, notion importée mais centrale dans le discours de certains acteurs locaux, participe de l'internationalisation de la ville de Lalibela en Éthiopie (Bridonneau, 2013 : 269).

tourisme culturel dans l'ensemble des États-régions, où l'on retrouve des campagnes publicitaires similaires (**annexe 2**), se couple d'un usage stratégique des normes internationales. Dans cette perspective, le classement de Konso en tant que paysage culturel en juin 2012 est un exemple parmi d'autres de la « course au classement UNESCO » que mène l'Éthiopie. Entre 1977, l'année où elle signe la Convention concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel avec l'UNESCO et 2006, elle a en effet classé neuf sites au patrimoine mondial, ce qui la propulse au premier rang des États-partie d'Afrique (Chaudron, 2008). Ces sites sont principalement représentatifs de la culture et du patrimoine chrétien de l'« Éthiopie du Nord », avec le classement des églises taillées dans la roche de Lalibela (1978), les châteaux de Gondar (1979), la célèbre stèle d'Aksum (1980) et différents sites paléontologiques de la Basse vallée de l'Omo (1980) et de la vallée de l'Awash où Lucy a été découverte en 1974.

Cette logique de classement et l'ouverture du pays à la manne financière du tourisme culturel révèlent une nette stratégie d'intégration de l'« Éthiopie du Sud » aux circuits touristiques « du Nord », et plus largement de l'Éthiopie fédérale au circuit touristique international, auquel participe le musée Konso. « D'autre part, l'Éthiopie a toujours été leader dans la mobilisation des dispositifs internationaux. Ajouter un « paysage culturel » – « ce truc très à la mode à l'époque »³⁰¹ – à son bouquet de biens inscrits confirmerait à la communauté internationale le caractère pionnier de ce pays. On ne peut pas exclure enfin que le contexte politique national joue en faveur d'un paysage culturel. En 1995, soit quatre années après son arrivée au pouvoir, le gouvernement adopte une nouvelle constitution, qui instaure un régime de « fédéralisme ethnique », fondé sur un découpage en régions définies sur des critères d'unité culturelle, linguistique ou identitaire, possédant de nouveaux droits pour s'auto-administrer (art. 39 de la Constitution). Que cette décentralisation ait été adoptée en récompense du rôle joué par les groupes nationalistes locaux dans le renversement du *Derg* dans une volonté de rupture avec la période précédente

³⁰¹ Bertrand Hirsch, entretien réalisé par Elise Demeulenaere, juillet 2014 (Demeulenaere, 2016).

durant laquelle les groupes non-Amhara ont souffert de l'État centralisé et de l'hégémonie de sa culture amhara, ou par souci de prévenir les conflits et rivalités inter-ethniques³⁰², c'est un fait que l'identité du pays se construit sur la valorisation de la diversité de ses "peuples", selon le terme de la Constitution » (Demeulenaere, 2016).

À travers le classement du « Paysage culturel Konso » et l'établissement d'un circuit touristique incluant le musée Konso, il s'agit donc pour le gouvernement de l'EPRDF de redorer l'image du pays à l'international tout en répondant aux objectifs internes du *Growth and Transformation Plan* pour 2015, un plan quinquennal ambitieux visant à augmenter fortement la croissance économique annuelle de l'Éthiopie en favorisant le développement du tourisme, l'industrialisation, l'essor du secteur des services et la mise en place de grands projets d'infrastructures représentés par le barrage du Nil ou *Grand Ethiopian Renaissance Dam*. Cette traduction patrimoniale du développementaliste s'affirme comme une véritable idéologie plus qu'une politique économique, légitimant dans le même temps le contrôle de l'État et ses actions de répression contre l'opposition et la société civile, présentant les auteurs de tout acte de réprobation comme les ennemis du développement (Aalen, 2006). Or, l'État éthiopien n'a pas les moyens de mener tous ces objectifs de front. Il s'appuie donc sur des acteurs de la coopération internationale comme l'UNESCO « pour briller à l'international » mais également sur des partenariats bilatéraux diplomatiques (Ambassade de France), scientifiques (CFEE) ou institutionnels (Musée du Quai Branly). Ainsi, « selon les usages de la "rhétorique globale" (Tsing, 2000), le patrimoine culturel pourrait « devenir un facteur de développement économique, social et humain endogène » tout en demeurant "authentique" (Jeretic, 2011 : 13). En associant l'authenticité – par définition immobile – d'un objet avec le développement des sociétés humaines – par définition moteur de changements – ces pratiques et discours continuent de faire du développement une "croyance" (Rist, 2007). L'internationalisation du patrimoine

³⁰² Wendy J., Donham D.-L., Kurimoto E. & Triulzi A. (dir.), 2002, *Remapping Ethiopia : Socialism and After*, Oxford, James Currey.

recompose ainsi l'espace local sous l'effet de la circulation de normes et de valeurs dites globales » (Blanc & Bridonneau, 2015 : 9).

Ainsi, alors qu'il existe une volonté évidente de valoriser la culture Konso de la part du Bureau de la Culture du Konso Special Wereda et de quelques personnalités locales, comme le conservateur Ato Gebede Geletu, ce n'est que plus tardivement que les autorités éthiopiennes régionales s'intéressent à l'établissement d'un musée ethnographique au sein de la SNNPR, qui s'inscrit dans la promotion des nationalités éthiopiennes telles que le préconise l'EPRDF depuis la campagne du Millénaire. Rapidement, le musée a échappé à la maîtrise de ses initiateurs extérieurs que sont l'Ambassade de France, le CFEE et le Musée du Quai Branly : force est de constater que le projet en lui-même participe de la « mise en scène » de la République fédérale et démocratique d'Éthiopie. L'argument d'une mise en scène se justifie par un certain nombre de dysfonctionnements du musée Konso évoqués ci-dessus (notamment dans la section 2 du chapitre 3), qui révèlent avant tout que ce musée n'a pas pour vocation d'être une institution locale comme il avait pourtant prétention à l'être. Certains acteurs particuliers utilisent également le musée Konso comme une arène afin de mettre en place leurs propres stratégies et de répondre à des objectifs bien politiques. Il nous faut à présent aborder de la réappropriation d'un musée conçu par des intervenants extérieurs et récupéré par les différents échelons du pouvoir central éthiopien par deux « entrepreneurs de patrimoine », le *Kalla Gesahegn* et *Dinoté Kusia*.

Section 3 : Le *Kalla Gesahegn* et *Dinoté Kusia* : portraits de nouveaux « entrepreneurs du patrimoine »

Le « glocal », théorisée comme une relation ambivalente entre le local et l'international, modifie sensiblement l'articulation des réseaux autoritaires traditionnels en Éthiopie (Planel & Bridonneau, 2016). Cette nouvelle dialectique du pouvoir se révèle dans les entretiens menés avec certaines personnalités locales qui s'imposent à travers la mise en place du musée Konso. En effet, le musée Konso fonctionne comme une « zone de contact » (Clifford, 1997), comme le lieu d'une rencontre, autour d'un projet culturel, entre l'État et ses périphéries. Cette arène est perçue comme un champ d'opportunité dont certains acteurs stratégiques n'hésitent pas à s'emparer (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998). Elle voit entrer en concurrence de multiples acteurs, qui n'ont pas les mêmes trajectoires, profils ou objectifs. Les histoires de personnes révèlent par exemple des enjeux de pouvoir entre les administrateurs du Special Wereda de Konso et les représentants du pouvoir clanique (*Kalla*). On cherchera ici à questionner plus particulièrement le rôle d'une catégorie d'acteurs qui s'affirme avec la mise en place du musée : les « entrepreneurs en patrimoine ». Dans le cas Konso, ces « entrepreneurs en patrimoine » se rapprochent de la figure des « courtiers en développement », au sens des anthropologues T. Bierschenk et J. -P. Olivier de Sardan. Il s'agit en effet d'acteurs sociaux implantés dans une « arène locale », au sein de laquelle ils obtiennent une importance politique en jouant de leurs ressources propres - être lettré, savoir parler anglais, avoir été guide touristique ou membre de l'administration locale. En contribuant à la préservation et la mise en valeur du patrimoine Konso, ils se constituent comme des intermédiaires nécessaires, drainant vers l'espace local des ressources relevant de l'aide au développement³⁰³.

³⁰³ Par « aide au développement » on entend toutes les formes d'aides qui constituent une réalité massive pour beaucoup de pays africains : aide publique, non gouvernementale ou privée ; don, prêt bonifié ou emprunt sur le marché privé international, sous la forme d'une aide bilatérale ou multilatérale (Le Hugon, 2009).

Les stratégies mises en place par deux membres du comité scientifique informel du musée Konso, Dinoté Kusia et le *Kalla Gesahegn*, révèlent les véritables enjeux de pouvoir qui accompagnent la création du musée. Dinoté Kusia se présente délibérément comme un personnage éminemment politique : en tant qu'administrateur officieux du musée pendant les six derniers mois de sa mise en place, il était en contact étroit avec les équipes scientifiques du CFEE et a utilisé son statut pour faire passer des messages politiques auprès des touristes mais aussi des médias internationaux. Le *Kalla Gesahegn*, chef de l'un des neuf clans structurant la société Konso, se présente au contraire comme le représentant spirituel de sa communauté. Il utilise le musée afin d'orienter la demande touristique vers son village et d'expliquer en termes culturels les conflits qui l'opposent au Special Wereda de Konso, qui lui reproche de remettre son autorité en question en renforçant ses propres réseaux d'influence.

Les propos rapportés ici sont issus de plusieurs entretiens semi-directifs qui ont été menés à différents moments de mon enquête. J'ai pu interroger par deux fois le *Kalla Gesahegn* : à Karat-Konso tout d'abord, à la terrasse du café principal du village en présence de Dinoté Kusia et du responsable de la culture du Special Wereda (février 2010). C'est lors de ce premier entretien qu'il cherche à naturaliser sa fonction pour assoir sa légitimité en tant que chef traditionnel et minimiser les conflits qui l'opposent au Special Wereda. Le deuxième entretien se déroule à Addis-Abeba alors qu'il était venu participer à une conférence sur le thème de la santé. Alors accompagné de son jeune frère, il me parle alors plus en détail de son pouvoir décisionnel et me confie cette fois la nature plus politique des relations complexes qu'il entretient avec le Special Wereda (novembre 2012). Ces entretiens ont lieu en amont de la mobilisation « Konso Protest », et doivent donc être remis en perspective avec l'implication politique du *Kalla Gesahegn* dans ce mouvement contestataire à partir de décembre 2015. Plusieurs entretiens avec Dinoté Kusia ont eu lieu au cours de ma recherche sur le site du musée Konso, à son domicile et au café principal de Karat-Konso, le *Leget Cafe* (mars 2009, février 2010, novembre 2012). Ces entretiens se déroulent toujours sur le mode de la « confidence », ce qui correspond à une stratégie de Dinoté Kusia afin de mettre en scène son importance

et sa dissidence vis-à-vis du Special Wereda, avant de solliciter mon aide matérielle ou financière après chacune de nos conversations.

3.1 Dinoté Kusia, l'instituteur aux ambitions muséales

Dinoté Kusia, âgé d'une soixantaine d'années, est le premier administrateur du musée Konso et une personnalité bien connue localement pour avoir été instituteur, guide touristique et membre du Wereda dans les années 1990. Il intervient à tous les niveaux du projet, souhaitant s'affirmer comme un intermédiaire indispensable entre le Special Wereda de Konso et les acteurs de la coopération française. Pour cela, il joue sur deux plans, se positionnant comme un acteur clé, mobilisant un discours appuyant sa légitimité à la fois « traditionnelle » (Weber, 1995) en mettant avant ses liens de parenté avec le *Kalla Gesahegn* dont il affirme être le « grand oncle », et « moderne », évoquant son ancienne fonction d'instituteur ainsi que son rôle pionnier au sein du Bureau de la Culture de Konso³⁰⁴. C'est en partie cette fonction qui lui a permis d'accéder au statut de d'administrateur temporaire du musée Konso, avant que son directeur officiel (Ato Gebede Geletu) ne soit nommé par le Special Wereda. Déjà, lors d'une de nos premières entrevues à Konso, il nous révèle que plusieurs membres du Wereda ne soutiennent pas sa candidature à la direction du musée: « *They want to push me from being director : they don't want a politic but a cultural director* ». Selon lui, le musée est investi d'enjeux politiques cristallisant les rapports complexes qu'entretiennent les autorités traditionnelles avec les autorités administratives du Special Wereda, et plus largement l'opposition qui persiste en Éthiopie entre les groupes dominants du « centre » et les groupes dominés des « périphéries » (Asnake Kefale, 2009 ; Bach, 2011). Durant l'inauguration du musée en décembre 2009, il a été sollicité à de nombreuses reprises par les médias. Il a alors tenu un discours politique similaire, clamant que le gouvernement central écrase les volontés du peuple et plus particulièrement, des nationalités éthiopiennes : « *If the opposition would know that,*

³⁰⁴ Dinoté Kusia fut il y a dix années de cela l'un des premiers guides à entretenir des liens étroits avec le Bureau de la Culture de Karat-Konso.

they would change everything ». Il ne cite jamais le nom des partis politiques auxquels il se réfère, mais évoque les événements qui ont touché les leaders politiques du KPDU par le passé. Bien que selon lui, aucun officiel ou membre du Wereda n'ait pu l'entendre à ce moment précis, il précise avec un soupçon de fierté : « *They knew what I was saying* ». Au-delà du fait qu'il mentionne la culture comme un outil politique, il s'intéresse plus particulièrement à la rente générée par la mise en place d'un circuit touristique à Konso. Il fait régulièrement allusion à l'argent du tourisme, promis par le gouvernement aux communautés de chacun des villages Konso et qui n'a jamais été redistribué aux populations : « *I'm not a politician but I'm mobilizing the people, I tell them the good things, that's all: ask the officials, the government, the Wereda your money!* ». Son discours dénonciateur est essentiellement centré sur les intentions politiques et économiques du gouvernement de l'EPRDF, qui impregnent selon lui le projet d'un musée ethnographique réservé aux Konso. Bien que sa position reste ambivalente – il se comporte comme un acteur politique sans se présenter comme tel – il dénonce la spoliation des populations locales, espérant ainsi s'attirer la sympathie et la confiance des observateurs étrangers malgré les suspicions quant à sa motivation première : récupérer une part de la rente patrimoniale auprès des touristes, des institutions et des chercheurs investis dans le projet³⁰⁵.

Si l'on reprend le présupposé de Jeremy Boissevain, le courtier est partie prenante d'un système d'intermédiation où il joue habilement et activement avec un réseau de personnes reliées à un ensemble d'informations (Boissevain, 1979). Dinoté Kusia est donc un « entrepreneur » dont le capital serait constitué de relations personnelles assez développées pour lui permettre de s'instituer comme un « homme

³⁰⁵ Il est important de rappeler que j'ai toujours appartenu à la catégorie des chercheurs, tout d'abord en tant que membre de l'équipe du CFEE en charge du projet de musée puisque j'y effectuais un stage de 11 mois (septembre 2008-juillet 2009), en tant qu'étudiante de master ensuite (février 2010) puis en tant que doctorante (novembre 2012). J'étais donc à la fois proche de mes interlocuteurs en raison de mes visites régulières à Karat-Konso, et en même temps considérée comme un acteur du projet à part entière, ce qui a pu parfois orienter les discours que ces derniers tenaient en ma présence lors des situations observées comme lors de mes entretiens individuels, ce qui fut notamment le cas avec Dinoté Kusia (cf. Introduction, méthodologie, réflexivité du chercheur sur son terrain).

de réseau ». En échange de son aide aux experts, aux chercheurs sur le terrain ou encore aux institutions de la coopération françaises, il attend et reçoit une « commission » qui prend le plus souvent la forme d'un don matériel : des vêtements pour sa femme et son jeune fils, un appareil photo numérique, de nouvelles lunettes, un téléphone portable, une mobylette pour gravir la côte qui mène au musée, etc. Il envoie régulièrement des courriers au CFEE, listant à sa propre initiative le matériel nécessaire au bon fonctionnement du musée, quand il ne se rend pas sur place pour discuter personnellement avec le directeur du centre, François-Xavier Fauvelle ou le responsable de l'avancement du projet, Raphaël Roig. Il se fait ainsi le receleur d'informations stratégiques qu'il protège comme l'on gère un capital financier. Les analyses de l'anthropologie du développement révèlent également que « le courtier peut toujours essayer, à un moment donné, de transformer ses ressources relationnelles de deuxième degré en ressources matérielles de premier degré : un poste dans l'administration, un terrain, de l'influence politique... » (Bierschenk, Chauveau & Olivier de Sardan, 2000 : 12). À terme, Dinoté Kusia brigue le poste de directeur du musée Konso : malgré les stratégies qu'il a mises en place pour l'obtenir, il sera finalement évincé pour des raisons politiques, qui seront présentées par le Bureau de la Culture comme un choix nécessaire en raison des nombreuses histoires de personnes suscitées par sa nomination, jugée par trop polémique par Ato Geressu Cawso³⁰⁶.

3.2 Le *Kalla Gesahegn*, un chef de clan aux ambitions politiques

Le *Kalla Gesahegn*, quant à lui, dispose de pouvoirs religieux et d'un pouvoir décisionnel coutumier qu'il n'hésite pas à mettre en avant lors de nos premiers entretiens : « *My family is at the top of the clan, people do what I say, the others Poqalla follow me* ». Il se trouve que le clan du *Kalla Gesahegn* occupe une place spéciale au sein de la société Konso et dispose de pouvoirs religieux qui se transmettent de père en fils aîné. En réalité, son importance est plus nuancée et varie dans le temps en fonction des événements historiques et de la capacité des *Poqalla*

³⁰⁶ Entretien avec Ato Geressu Cawso, Karat-Konso, novembre 2012.

à accroître leur charisme (Demeulenaere, 2005 : chapitre 9). Ainsi, cette position prestigieuse ne fait pas pour autant du *Kalla Gesahegn* le « roi » des Konso : les neuf *Poqalla* ont un statut égal et prennent leurs décisions de façon collégiale (Hallpike, 1972). S'il n'utilise jamais le terme de « roi » lors de cérémonies officielles, il laisse les touristes l'utiliser à son égard. Stéphane Gompertz, alors Ambassadeur de France en Éthiopie, le présente en tant que tel lors de l'inauguration du musée Konso en décembre 2009, provoquant un vif mécontentement parmi l'assemblée des anciens et des autres chefs de clans présents (Roig, 2010 : 295). Le *Kalla Gesahegn* ne se présente pas comme un personnage politique, mais plutôt comme le détenteur d'un pouvoir spirituel, arguant qu'il y existe une nette différence entre son pouvoir naturel, « *a power given by nature* », et un pouvoir politique. Il se plaint cependant du manque de considération dont ferait preuve le Special Wereda de Konso à son égard, relatant les conflits permanents qui les opposent concernant des affaires courantes aussi bien que des problèmes touchant à la représentation politique et à son pouvoir décisionnel. Selon lui, les autorités locales se méprennent sur son rôle au sein de la société Konso : le Wereda l'exclut injustement et entretient une peur absurde quant à ses aspirations politiques.

Lors de notre second entretien, à Addis-Abeba en novembre 2012, il évoque cette fois les dissensions politiques qui l'opposent au Special Wereda depuis son retour à Karat-Konso à la mort de son père, en 2005. Alors qu'il était étudiant à Addis-Abeba, il a pourtant été proche du parti de l'EPRDF. Lorsqu'il rentrait à Konso pour rendre visite à sa famille, il faisait des remarques au Wereda sur les défaillances de sa politique en citant la nouvelle Constitution, notamment les droits culturels garantis aux minorités par le système ethno-fédéral. En 2005, il décide de quitter Addis-Abeba où il travaillait comme ingénieur civil pour devenir *Poqalla* suite au décès de son père. C'est son père justement qui l'aurait encouragé à faire des études, alors qu'il avait lui-même quitté les bancs de l'école avant d'entrer au collège. Il est alors perçu par le Konso Special Wereda comme un espion du gouvernement central, revenu de la ville afin de surveiller sa campagne natale. Selon lui, le fait qu'il revendique une légitimité à s'exprimer puisqu'il a accédé à l'enseignement supérieur gêne le Special Wereda, qui interpréterait ses prises de

position comme une remise en question des capacités gestionnaires des fonctionnaires de l'administration éthiopienne. Ces tensions datent de l'époque où son père Woldedawit officiait en tant que *Kalla* : il se dit à Konso qu'il avait obtenu un titre de noblesse de la part de l'Empereur Hailé Sellassié, qui serait venu lui rendre visite par hélicoptère dans la forêt. Ce sont précisément ces stratégies multiples, étalées sur deux générations, qui font que le lignage *Kalla* se retrouve actuellement en position hégémonique par rapport aux autres lignages de *Poqalla*. Il nous donne cette fois une nouvelle version expliquant pourquoi il a finalement été invité à la cérémonie d'inauguration du musée Konso. Il explique que le Wereda ne souhaitait pas sa présence à l'inauguration du musée, notamment en raison des conflits fonciers qui les opposent depuis des années³⁰⁷. Le *Kalla* est un propriétaire terrien par définition, il est tout particulièrement responsable de la forêt sacrée, de la gestion des ressources de la communauté, alors que le Wereda, selon la loi éthiopienne, est le détenteur légal de ces terres (Demeulenaere, 2005 ; Watson, 1998). Le *Kalla* Gesahegn affirme également que les membres officiels du Wereda ont peur de représailles de la part des autorités claniques en raison des mauvais traitements que le gouvernement central leur aurait fait subir par le passé. Une personnalité du Ministère des Affaires Fédérales éthiopien aurait téléphoné au Special Wereda de Konso en intimant de rétablir le dialogue avec les autorités claniques : « *Listen to him !* ».

Sa formation, sa maîtrise de l'anglais et sa connaissance des enjeux politiques éthiopiens lui ont permis de collaborer étroitement avec les équipes scientifiques du CFEE et du Musée du Quai Branly dans la réalisation des panneaux explicatifs du musée Konso. Il s'affirme rapidement comme un intermédiaire indispensable, puisqu'il est le seul chef de clan à maîtriser parfaitement l'anglais. Dans ce contexte, le musée l'a aidé à se repositionner par rapport au milieu politique local en contribuant à le définir comme l'entité naturelle qu'il prétend être et non comme une personnalité politique (**annexe 26**). La duplicité dont il fait preuve se traduit par ses

³⁰⁷ À ce sujet, voir les analyses de Bierschenk et Olivier de Sardan sur l'influence des chefs coutumiers sur le foncier en Afrique de l'Ouest (Bierschenk & Olivier De Sardan, 1998 : 34).

stratégies multiples pour que le lignage *Kalla* se trouve en position hégémonique par rapport aux autres : l'omniprésence de l'histoire de sa famille et de son clan dans les panneaux incite en effet les touristes de passage à visiter son village ou à y passer la nuit, ce qui a amené Enrico Castelli, le directeur local de l'ONG CISS, à le présenter comme « l'invention même du tourisme à Konso »³⁰⁸. La muséographie lui a ainsi permis d'acquérir une légitimité exogène tout en évitant un conflit frontal avec le Special Wereda. Au cours des années, il a donc développé un certain nombre de ressources lui permettant de s'instituer comme personne référente, bien que son objectif ne soit pas en premier lieu de se confronter aux autorités gouvernementales mais plutôt de s'octroyer un avantage symbolique en amenant les visiteurs à le considérer comme le porte-parole de la culture Konso (Geertz, 1983).

3.3 Le patrimoine comme « alibi » politique

Si les conflits de pouvoirs locaux que véhiculent le musée prennent différentes formes – déclarations virulentes et provocatrices dans le cas de Dinoté Kusia ou processus d'infiltration de la muséographie et stratégies d'évitement dans le cas du *Kalla Gesahegn* – ils nourrissent les débats de légitimité à l'échelle locale. Dans le même temps, ces acteurs sont parvenus à créer un discours identitaire structuré et figé faisant de la culture Konso une sorte de vérité anthropologique. Ainsi, le patrimoine, l'identité ou la mémoire collective ne sont que des ressources parmi d'autres mobilisées par les acteurs de la vie locale pour faire entendre leurs revendications politiques. « Ces deux personnages sont au cœur du processus de cristallisation de la tradition et de la folklorisation d'une culture en voie d'extinction. Motivés par des intérêts personnels, ils défendent un retour aux mœurs traditionnelles Konso, une conservation et une mise en valeur d'un héritage culturel presque oublié. Dans un contexte local de transformations sociales profondes, ils prônent un retour en arrière vers une culture originelle, un nouveau paradis folklorique dont ils seront maîtres et gagnants. La création du musée Konso leur offrait un outil non négligeable pour arriver à leur fin » (Roig, 2010 : 295). Ainsi, il

³⁰⁸ Entretien avec Enrico Castelli, Karat-Konso, novembre 2012.

apparaît clairement que le musée Konso s'inscrit dans des enjeux de pouvoirs qui préexistaient à sa création : son apparition a créé un nouvel espace d'expression de critiques décomplexées, parfois virulentes, de la politique gouvernementale et des autorités locales, qui prendront par la suite la forme d'un mouvement social. Nous dressons cependant une analyse patrimoniale des motivations de ceux qu'on qualifie tantôt de courtiers, tantôt d'« entrepreneurs d'identité » (Martin et al., 2010). À notre sens, le *Kalla Gesahegn* s'affirme plus particulièrement comme un « entrepreneur de patrimoine ». Usant habilement du patrimoine culturel Konso comme d'un capital, il s'affirme comme un « entrepreneur de soi » en utilisant sa prédominance dans la muséographie Konso pour s'octroyer une partie des revenus du tourisme générés par la mise en place d'un circuit touristique local, tout en se présentant, depuis la réforme territoriale de mars 2011, comme le porte-parole d'une cause collective pour la préservation de l'autonomie administrative des Konso. Alors qu'il était critiqué par les autres chefs de clan en raison de la distorsion de son statut de leader spirituel en « roi » des Konso, son implication dans le mouvement de protestation et son arrestation en mars 2015 a accru sa légitimité au niveau local (voir **encart n°8**). Lors de son arrestation, la police régionale lui aurait retiré ses attributs de Kalla, à savoir son bracelet en argent, qu'il est censé porter jusqu'à sa mort, symbolisant ainsi la soumission de son autorité coutumière à celle de l'État éthiopien (**annexe A**). Dans le même temps, le *Kalla Gesahegn* s'affirme comme un potentiel entrepreneur politique, se faisant le porteur d'une cause culturelle qui prend progressivement la forme d'un mouvement de contestation communautaire.

Ce projet de musée est également l'occasion pour certains notables Konso de réinventer les traditions de leur communauté alors même qu'elles sont désignées comme « en danger » par des institutions internationales. La position de détenteurs légitimes de la culture leur permet justement de renverser les rapports de pouvoir, montrant ainsi la fluidité du concept d'ethnie et témoignant d'une identité culturelle en recomposition, profondément moderne. Il y a bien des actions politiques derrière ces revendications culturelles, comme le souligne la mise en perspective des prétentions muséales de Dinoté Kusia et des prétentions spirituelles et traditionnelles du *Kalla Gesahegn*. Au-delà des stratégies de ré-emprise, a posteriori, du gouvernement éthiopien sur un projet de

développement exogène, ces acteurs locaux, souvent marginalisés, se saisissent de la ressource patrimoniale pour reconfigurer les rapports de pouvoir à l'État et de rendre des revendications plus visibles. Dans ce contexte, le patrimoine culturel devient avant tout un « alibi » ou plutôt, une opportunité, pour faire entendre leurs voix. Ce constat rejoint les thèses de l'« essentialisme stratégique³⁰⁹ » mis en évidence par l'intellectuelle indienne Gatri Spivak. Nous prenons ici de la distance avec la dénomination de « subalterne » avancée par cette littérature, pour nous intéresser plus concrètement à la stratégie qui consiste, en mobilisant l'argument essentialiste, à mettre en avant le patrimoine comme moyen d'émancipation d'un système d'oppression qui fait justement de la culture l'outil de sa domination. En cela, nous rejoignons Gatri Spivak lorsqu'elle définit l'essentialisme stratégique comme « l'utilisation stratégique d'un essentialisme positif lorsqu'il sert des objectifs politiques clairement définis » (Spivak, cité par Amselle, 2008 : 146). Ainsi, le patrimoine culturel est incorporé à l'argument essentialiste porté stratégiquement par des individus qui se présentent comme les porte-paroles du groupe Konso. En ce sens, ces deux personnalités se présentent, de manière différente mais affirmée, comme les légitimes « porteurs de la culture » Konso. Plus que de n'être que de simples « courtiers en développement » cherchant à s'arroger la rente qui entoure la mise en place du musée Konso, Dinoté Kusia et le *Kalla Gesahegn* sont avant tout des entrepreneurs, usant du patrimoine pour se repositionner sur la scène politique éthiopienne.

³⁰⁹ Le terme d'essentialisme, ici compris comme un principe selon lequel les individus se définissent par des « caractéristiques essentielles », c'est-à-dire objectives et visibles, comme le sexe, la race, ou l'appartenance ethnique qui nous intéresse plus particulièrement ici, a fait l'objet de vives critiques. Largement remis en questions par les travaux constructivistes et plus particulièrement par les études de genre, la critique de l'essentialisme s'est également étendue à la réflexion post-coloniale.

Conclusion de la partie II

Les manifestations inédites qui font suite aux élections de 2005, au cours desquelles la population se prononce en faveur de l'opposition et remettent en cause le fonctionnement concret du système ethnofédéral³¹⁰, ont forcé le gouvernement à explorer de nouvelles façons de gérer les communautés infra-nationales. Ce nouveau projet politique s'accompagne d'un ensemble de réformes et d'événements symbolisant un changement d'ère lors de la campagne du Millénaire, alors que le parti au pouvoir depuis plus de vingt ans, ses cadres dirigeants et son premier ministre Méles Zenawi, contrôlent les institutions du pays, musellent la société civile et intimident l'opposition. Des politiques culturelles spécifiques voient le jour, ayant pour délicate mission de gommer l'image communément admise d'un État éthiopien administré par des cadres tigréens et dirigé par une élite amhara (Abbink, 2006).

Les manifestations qui ont lieu à Karat-Konso depuis décembre 2015 s'inscrivent dans des revendications similaires, ancrées cette fois dans un contexte local, à travers la création de Segen Zone et une gestion jugée inéquitable de l'allocation des terres et des ressources entre les cinq Wereda qui la composent. L'étude des enjeux de pouvoir qui entourent la création d'un premier musée à Karat-Konso illustre particulièrement bien les critiques et le scepticisme qui ont accompagné la mise en place du régime ethnofédéral en 1995 et souligne que ce projet culturel participe activement la remise en question de l'État (Assefa Fiseha, 2006, Abbink & Hagmann, 2013). La mise en place du paradigme de l'« éthiopianité renouvelée » portée par l'idée de « Renaissance » s'explique, pour reprendre l'analyse du politiste Jean-Nicolas Bach, par la double crise que traverse l'État éthiopien : une crise « de » l'État, qui se traduit par une remise en cause de l'État éthiopien, et une crise « dans » l'État, c'est à dire une remise en cause du régime et du gouvernement éthiopien mais pas de l'État en lui-même (Bach, 2011).

³¹⁰ Il faut cependant noter que la coalition d'opposition Hibrät, qui a connu un franc succès en 2005, ne remet pas directement en cause le fédéralisme ethnique mais plutôt son mésusage par le gouvernement de l'EPRDF.

L'offre patrimoniale, à travers la rénovation du Musée National d'Addis-Abeba, la multiplication de musées politiques à la gloire de l'PERDF (en dépit du monument Oromo d'Anolé) et plus particulièrement le classement du « paysage culturel Konso » au patrimoine mondial de l'humanité, fonctionne comme une « vitrine colorée » au service du gouvernement, exposant aux yeux de tous une Éthiopie forte de sa diversité, temporisant ainsi (ou tout du moins masquant partiellement) la « double crise » dont est victime l'État éthiopien depuis la mort du premier ministre Méles Zenawi en août 2012³¹¹.

L'étude du musée Konso apporte une nouvelle lecture des enjeux de pouvoir en Éthiopie. Ses imperfections tiennent à ce qu'il est investi d'intentions qui dépassent de loin les faiblesses structurelles qui accompagnent la mise en place d'un tel projet culturel. En raison de la centralité des conflits au sein de ce projet, le musée Konso s'affirme comme une « arène politique ». Le concept d'« arène politique » s'inscrit dans le champ de l'anthropologie dynamique développée par G. Balandier et des approches d'A. Giddens du changement social dite « orientée vers les acteurs ». Ce concept est privilégié à la notion de « champ politique » parce qu'il est plus approprié au contexte du musée Konso au sein duquel les différents acteurs en interaction permanente soulignent précisément une absence de cloisonnement entre politique et culture contraire à l'autonomie des champs culturel et politique telle qu'elle est définie par Pierre Bourdieu. Pierre Bourdieu comprend le monde social comme divisé en ce qu'il nomme des « champs ». Il lui semble, en effet, que la différenciation des activités sociales a conduit à la constitution de sous-espaces sociaux, comme le champ artistique ou encore le champ politique, spécialisés dans l'accomplissement d'une activité sociale donnée. Ces champs, dotés d'une autonomie relative les uns par rapport aux autres, se forment grâce aux luttes, aux compétitions que se livrent les agents sociaux afin d'y occuper des positions

³¹¹ En raison des limites temporelles inhérentes à notre recherche (2008-2012), nous n'avons pas eu l'occasion d'étudier en détail le rôle du nouveau Premier Ministre éthiopien, Hailé Mariam Desalegn, qui a succédé à Méles Zenawi. Malgré ses origines Woleyta (région SNNPR), il est avant tout présenté comme le Dauphin de Méles Zenawi et n'a pas entamé de véritable réforme de la vie politique depuis son arrivée au pouvoir, comme en témoigne les résultats de l'EPRDF aux élections de 2015.

dominantes (Bourdieu, 1993). Nous privilégions ici la notion d'arène car elle permet, au contraire de la notion bourdieusienne de « champ », d'articuler les échelles locales, nationales et internationales.

Comme le soulignent les anthropologues du développement, « un projet de développement est une arène », c'est-à-dire un « lieu de confrontations concrètes d'acteurs sociaux en interaction autour d'enjeux communs » (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998 : 262). Les conflits qui ont lieu dans cette arène mettent en relief des « groupes stratégiques » (mouvements religieux, agences de développement, chefs traditionnels, élus locaux) qui participent à la restructuration des relations de pouvoir en puisant des ressources à l'extérieur pour provoquer les reconfigurations locales dont ils ont besoin. Le musée Konso est ainsi au centre de luttes interpersonnelles servant des intérêts individuels, mais aussi de luttes plus larges que sont la volonté de rayonnement d'institutions occidentales ou de contrôle de l'État central. Cette situation n'est pas nouvelle : auparavant, la coopération entre les autorités traditionnelles Konso et le Wereda se faisait par le biais d'intermédiaires, comme l'ONG italienne CISS ou le Christensen Fund pour la protection de l'environnement et de la culture Konso, qui participa à la rédaction du premier projet de classement UNESCO. Ces structures « tampons », qui font l'objet d'un contrôle strict par le régime éthiopien (cf. la loi sur les ONG de 2008), ne suffisent pas à absorber les chocs provoqués par les chevauchements de pouvoir entre les autorités administratives et claniques.

Ainsi, le musée Konso a peut-être émergé en tant qu'« arène politique » parce qu'il pallie à ce manque : marquée par un trait principal qui est la polycéphalie du pouvoir, elle permet la confrontation directe de différentes autorités qui voient leurs légitimités respectives entrer en concurrence. C'est cette polycéphalie qui permet un contournement du centralisme et de l'autoritarisme d'État en favorisant l'« *institution shopping* » (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998 : 38), processus au cours duquel les différents acteurs de l'arène ont la possibilité de choisir parmi les organisations et les acteurs auxquels ils s'adressent en fonction de priorités et de stratégies qui leur sont propres, ce que les entretiens avec Dinoté Kusia et le *Kalla*

Gesahegn révèlent clairement. Ainsi, la politique s'effectue dans les « arènes politiques » locales sur un mode de « sédimentation » et de « chevauchement » entre des strates de pouvoir accumulées par une multitude d'acteurs dans le temps qui échappent au contrôle de l'État (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998 : 49). Ce que l'on pourrait nommer l'espace politique éthiopien, c'est à dire l'espace autonome plus large créé par les compétitions que se livrent les agents sociaux afin d'y occuper des positions dominantes, se trouve modifié par l'apparition du musée Konso qui, en tant qu'arène, instaure de nouvelles personnalités « notables » cherchant à se (re)positionner autour du projet de musée.

Si l'« arène politique » locale, investie par les acteurs du développement et de la coopération internationale, a pour spécificité de provoquer un recul progressif du contrôle de l'appareil d'État (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998), alors il est possible de percevoir les effets réels du « glocal » sur les articulations du pouvoir en Éthiopie. Ce constat rejoint des approches récentes en science politique qui utilisent la notion d'« arène » afin de décrire l'influence sur le processus décisionnel ou l'action publique des dispositifs mis en place par les acteurs locaux pour se saisir d'une nouvelle « ressource » (Faure, 1997 ; Gourges, 2010). En se faisant le catalyseur de nouveaux gains liés à la patrimonialisation de leur culture (apparition de bénéfices financiers, d'emplois et de ressources diverses, etc), le *Kalla Gesahegn* s'affirme comme un entrepreneur de patrimoine à part entière. En ce sens, les intermédiaires nécessaires que sont les entrepreneurs de patrimoine doivent avant tout être compris comme des « entrepreneurs politiques » puisqu'au-delà de leurs discours, ils sont les acteurs d'une véritable « prise de pouvoir sur les affaires publiques du village » (Lavigne-Delville, 2008 :166).

Ainsi, les « entrepreneurs du patrimoine » Konso sont loin d'être des acteurs passifs : ils savent manipuler les organisations et experts internationaux quand elles investissent dans un projet de musée communautaires à Konso, tout comme ils se jouent, dans une certaine mesure, des politiques menées par l'EPRDF, relayées en région par les autorités de la SNNPR et au niveau local par les fonctionnaires du Konso Special Wereda. Ce pouvoir d'action des agents permet de rompre avec la

persistance d'une vision caricaturale des nationalités minoritaires de l'« Éthiopie du Sud », victimes d'une domination constante depuis Ménélik II jusqu'au gouvernement de l'EPRDF, en passant par le régime coercitif du Derg. Loin du lieu commun qui décrit une situation dans laquelle l'accès au pouvoir et aux ressources économiques dépend étroitement de l'accès aux circuits de l'aide internationale et du contrôle de sa répartition, ce sont les stratégies de mobilisation ou de captation de cette rente provenant de l'aide au développement qui s'affirment comme des enjeux essentiels au niveau local, faisant du musée Konso, en dépit de ses faiblesses structurelles et du peu d'intérêt que lui voue la population locale, une arène politique et sociale en devenir.

Le peu d'intérêt que porte la population Konso au musée communautaire qui leur est cependant dédié va à l'encontre de la nécessité d'une « communauté effective » pour l'établissement d'une « communauté de destin » exposée dans la première partie de ce travail. Dans cette perspective, l'étude du musée-mausolée de Koitalel Samoei nous permettra de mettre en perspective cette approche théorique, qui recouvre tout son sens dans le contexte politique kényan. Ce musée communautaire participe en effet à la réinvention d'une communauté locale au travers de la figure de Koitalel Samoei, érigé en un héros national kényan mais également, en héros d'un nationalisme Nandi en pleine réinvention.

Partie III : Le pluralisme au service du nationalisme ? Le retour des héros communautaires en politique

Suite à la présidence de Daniel Arap Moi, dont l'autorité était fondée sur un véritable personnalisation du pouvoir qui s'est traduite par 25 années de népotisme, d'instrumentalisation violente des rivalités ethniques et une main-mise sur la scène politique et économique kényane, l'élection de Mwai Kibaki marque la première alternance que connaît le pays depuis l'indépendance. Au lendemain des élections de décembre 2002, la coalition d'opposition victorieuse appelle à la « refondation » de la nation, en promettant de rompre avec les anciennes pratiques fondées sur l'exclusion en intégrant toutes les communautés ethniques du pays dans son projet politique. Cette partie visera à explorer la place qu'occupe le patrimoine dans la reconstruction de la nation kényane entamée avec le retour du multipartisme effectif, en questionnant le rôle joué par les monuments, les statues, les mausolées et plus particulièrement le Musée National de Nairobi, les musées régionaux et les musées communautaires dans ce processus. Cette « refondation » passe en effet par une confrontation avec l'histoire afin de tirer les leçons des dérives des dernières années du régime Moi (notamment les violences électorales qui ont suivi le multipartisme) alors présentée comme des erreurs du passé. Cette catharsis prend la forme d'une pluralisation de la mémoire nationale, c'est-à-dire le passage d'une « mémoire exclusive », souvent incarnée par un seul homme, héros nationaliste et/ou père de la nation, bien souvent associé à un groupe ethnique ou un parti politique ayant mené la lutte pour l'indépendance, à une « mémoire inclusive », c'est-à-dire à la mise en valeur, par un processus de reconnaissance officiel et symbolique (lois, commémorations annuelles, projets muséographiques) de nouvelles personnalités ayant participé à titres divers à la construction nationale. Les projets patrimoniaux élaborés sous le premier mandat de Mwai Kibaki, comme la rénovation du Musée National de Nairobi, s'inscrivent dans cette politique de renaissance en proposant à la fois une nouvelle mise en scène du récit de la nation kényane.

Le chapitre 5 sera consacré à l'explicitation du contexte politique de la première décennie des années 2000. L'enjeu est ici de mettre en perspective ce discours de la renaissance avec la première alternance, afin d'historiciser les enjeux de ce nouveau projet national, mais aussi les différentes catégories d'acteurs qui participent à son élaboration. Nous verrons ainsi que la mémoire est mobilisée « au secours de l'alternance » (Pomerolle, 2006). Ce projet politique prend la forme d'une campagne de reconnaissance des héros et héroïnes nationaux, dont la complexité s'illustre particulièrement bien au travers de l'exemple de l'institutionnalisation controversée de la figure de Dedan Kimathi, l'un des généraux Kikuyu à la tête du mouvement de rébellion Mau-Mau qui menace l'ordre colonial à la veille de l'indépendance. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons plus particulièrement à la mise en place d'un régime mémoriel « pluriel » sous le deuxième mandat de Mwai Kibaki. À la suite des violences post-électorales de 2007-2008, ce dernier se retrouve en effet à gouverner avec son opposant Raila Odinga, qui occupe les fonctions de Premier ministre. Ce gouvernement de « Grand Coalition » (que nous désignerons ici par Grande Coalition), tel qu'il est alors nommé, poursuit la pluralisation de la mémoire entamée par Mwai Kibaki, cette fois encadrée par des nouvelles injonctions à l'unité, à la paix, à la réunification nationale et à l'intégration de toutes les communautés ethniques au récit national. Malgré l'apparente dépolitisation³¹² qui accompagne ces injonctions à la paix, cette pluralisation de la mémoire attise les controverses autour des héros et héroïnes sélectionnés et se traduit, au contraire de sa vocation première, par l'apparition de « conflits commémoratifs ». Ces conflits commémoratifs ne sont autres que des tensions politiques qui apparaissent lors de commémorations, traduisant la persistance de tensions politiques autour de la mise en récit de l'histoire nationale,

³¹² Jacques Lagroye définit la politisation comme un « processus de requalification des activités sociales les plus diverses, requalification qui résulte d'un accord pratique entre des agents sociaux enclins, pour de multiples raisons, à transgresser ou à remettre en cause la différenciation des espaces d'activité » (Lagroye, 2003 : 360-361). La dépolitisation est ici entendue comme un processus de disqualification politique ou d'« évitement » du politique par l'action ou le comportement de groupes d'acteurs, par une institution politique dans sa « non-mise » à l'agenda d'un problème public ou encore, comme catégorie de discours à part entière visant à neutraliser un débat ou un enjeu.

certes centrée autour de la lutte Mau-Mau, mais également entachée de nombreux assassinats politiques dans les années 1960-1970 qui continuent de cliver la classe politique réunie au sein du gouvernement de Grande Coalition. L'inauguration controversée de statues et de mausolées dédiées à des figures historiques comme Dedan Kimathi, héros de l'indépendance controversé et Tom Mboya, jeune syndicaliste ambitieux assassiné à la fin des années 1960, le projet de reconnaissance des héros nationaux et de glorification de ces derniers dans un projet monumental ambitieux à Nairobi, le Mashujaa Monument (ou Monument des Héros) donnent à voir de façon concrète le revers de ces politiques mémorielles. Ces politiques, qui ont traduit la pluralisation politique en pluralisation mémorielle, génèrent à leur tour des tensions en alimentant de vifs débats politiques et idéologiques alors qu'elles avaient pour objectif premier d'illustrer la nouvelle ère politique promise par Mwai Kibaki. Cette pluralisation est cependant mobilisée par le gouvernement et de nombreux « acteurs de la paix » (associations des droits de l'homme, organisations internationales) comme l'un des piliers de la résolution des tensions politiques ayant abouti au conflit post-électoral de 2007-2008.

Le **chapitre 6** est centré sur la multiplication des projets muséaux au Kenya à l'aune des politiques mémorielles mises en place sous le premier gouvernement de Mwai Kibaki (2002-2007), puis renforcées sous son deuxième mandat (2007-2013) à la suite des violences post-électorales de 2007-2008. Ces productions mémorielles seront discutées sur la base de plusieurs études de cas, en nous concentrant plus particulièrement sur l'évolution des lieux historiques de la mise en scène du pouvoir politique depuis l'indépendance, que les évolutions du parc nairobien d'Uhuru Gardens (les jardins de l'indépendance) illustrent tout particulièrement. Il s'agira également d'illustrer cette refondation symbolique de la refondation de la nation kényane à travers l'ouverture de la première galerie historique au sein du Musée National de Nairobi, « Historia ya Kenya », en novembre 2010. Le Musée National de Nairobi, qui réouvre ses portes en juin 2008 après 3 années de rénovation, voit ses sections réorganisées autour d'un nouveau paradigme, « l'unité dans la diversité », qui traduit le passage d'une esthétique post-coloniale à la mise en scène de la « Nation Arc-En-Ciel ». Cette nouvelle esthétique, qui laisse penser de prime

abord que l'on assiste au passage d'un « musée de soi » à un « musée de soi et des autres » (Bondaz, 2014), renforce cependant le pendant « ethnicisant » et essentialisant de la muséographie du Musée National, que l'on retrouve également dans les musées régionaux. En parallèle, une nouvelle forme de musée prend de l'importance dans le paysage politique kényan : de nombreux projets de musées communautaires émergent en province, dédiés à l'histoire, la mémoire de héros associés à un groupe ethnique en particulier. Un dernier point visera ainsi à discuter le rôle ambivalent joué par les musées communautaires, bien souvent présentés et pensés comme des vecteurs de pacification sociale alors qu'ils constituent, tout particulièrement au niveau local, un espace de confrontation et de négociations politiques.

Le **Chapitre 7** est consacré à l'illustration concrète du rôle ambigu que jouent ces musées communautaires dans ce processus de refondation de la nation « post-2007 ». L'exemple du musée-mausolée de Koitalel Samoei est révélateur des nouveaux conflits inhérents à la pluralisation de la mémoire promue sous les deux mandats successifs du Président Mwai Kibaki (2002-2013). Inauguré en grandes pompes par Mwai Kibaki à la veille des violences de décembre 2007 sur les hautes terres de la vallée du rift kényane, sa muséographie de plus en plus politisée fait de ce musée de province en fait le cœur de la vie sociale et politique de la petite ville de Nandi Hills. Ce musée-mausolée n'est pas le fruit d'une initiative purement gouvernementale : les membres de l'association à l'origine de ce projet, le Koitalel Samoei Trust, ont en effet leur propre « agenda ». Dès 2002, ils s'emparent ainsi de la possibilité qui leur est donnée de rédiger un Memorandum for Constitutional Review qu'ils présentent en personne au Président Kibaki afin de promouvoir la mémoire de Koitalel Arap Samoei. En se saisissant de la nouvelle catégorie de héros nationaux, la figure de Koitalel Samoei, qu'ils présentent comme le premier des résistants à la colonisation britannique, devient le symbole de toute une cause Nandi pour l'accès à la propriété foncière, la réparation des injustices coloniales accentuées par la mauvaise gouvernance de Daniel Arap Moi, la fin d'une marginalisation économique et politique et l'ouverture de la région au développement et à la modernité. Nous nous intéresserons plus particulièrement à un acteur central dans la

formulation de ces revendications, à savoir le Conseil des Anciens Nandi, un groupe d'intérêt (Offerlé, 1994) se présentant comme le porte-parole légitime des revendications Nandi. Les conseils des Anciens, qui prennent la forme d'associations, restent des acteurs politiques opaques au Kenya, dont les actions sont bien trop souvent interprétées en fonction de logiques ethniques. Ils restent difficiles d'accès pour les chercheurs, au contraire des organisations de défense des droits de l'homme qui jouent un rôle important dans la promotion de ces projets mémoriels. Le fait qu'ils prennent part au débat public qui accompagne la mémorialisation (ou l'absence de mémorialisation) de figures politiques et/ou historiques n'est pas un phénomène nouveau, mais ils occupent dorénavant une place centrale dans l'orientation des politiques mémorielles des deux mandats Mwai Kibaki. Avec la mise en place de la décentralisation à partir des élections de 2013, le Conseil des Anciens travaille désormais main dans la main avec les nouveaux élus des gouvernements locaux. Le gouverneur du nouveau Comté, Cléophas Lagat, un professeur d'origine Nandi, s'est réapproprié un discours nationaliste Nandi qui avait émergé dans les années 1960-1970. Il a fait du musée-mausolée de Koitalel Arap Samoei l'un des piliers de sa légitimité politique au niveau local. Ce musée-mausolée fonctionne ainsi à la fois comme une mise en récit de ces doléances communautaires, mais également comme un huis-clos où élus et anciens se réunissent afin de s'accorder sur la marche à suivre pour le développement économique et politique du nouveau Comté de Nandi. Ainsi, la pluralisation mémorielle qui a pris forme avec le gouvernement de Grande Coalition a offert de nouveaux moyens d'action à certains acteurs politiques ou sociaux, et à des groupes d'intérêts aux stratégies particulières, dans l'apparition d'un « devoir de mémoire communautaire », au sein duquel certaines personnalités Nandi réclament que soit reconnu le sacrifice de leur héros pour la cause nationale. Cette revendication prend notamment la forme d'une réinvention de la tradition et de l'identification, à la suite de Koitalel Samoei, de figures politiques érigées comme les « héros Nandi du XXe siècle ». Ces personnalités politiques occupent dorénavant le cœur du musée-mausolée de Koitalel Samoei, présentée aux côtés du héros au sein d'un « Hall of Fame » qui constitue le paroxysme de la visite. À travers la commémoration de ces figures locales, le gouvernement reconnaît ainsi la souffrance d'un groupe qui ne

s'est pas arrêté avec la colonisation. Ainsi, l'élaboration de la muséographie et de l'agencement des objets de ce musée-mausolée est fortement politisée et témoigne de la constitution, ou de la mise en récit (qui passe également par les radios en langue vernaculaire) d'un véritable nationalisme Nandi. Le pluralisme politique, s'il s'est traduit en un pluralisme mémoriel, s'accompagne également à partir des élections générales de 2013 d'un durcissement des identifications ethniques à l'échelle des Comtés. Dans un contexte où la décentralisation a permis de renforcer les pratiques visant à fonder la représentation politique sur des bases ethniques, le partage de l'autorité politique au niveau des Comtés semble d'autant plus soumis au référentiel politique que constitue l'autochtonie. Cette ethnogénèse active, opportuniste et utilisée à des fins politiques semble exacerbée par ce nouveau degré d'organisation politico-administratif de l'État à partir de 2013.

Chapitre 5 : « Malheur au pays qui a besoin de Héros ! » : du pluralisme politique à la pluralisation de la mémoire nationale

Depuis le début des années 2000, les musées, les mémoriaux, les statues, les squares et les rues nommées après des héros nationaux se multiplient au Kenya. Au-delà du rôle qu'ils jouent dans le développement du tourisme culturel dans l'ensemble du pays, ces monuments, souvent implantés au cœur même des centres urbains et particulièrement de la capitale Nairobi, ont une fonction éminemment symbolique (Bourdieu, 1993) qui permet d'identifier les dynamiques mémorielles qui transforment l'espace public et esquissent les contours de la mémoire collective du Kenya contemporain. Ce retour de la mémoire concorde avec l'élection de Mwai Kibaki en 2002. Sous son premier mandat présidentiel (2002-2007), la question de la mémoire de l'indépendance ressurgit : la levée de l'amnésie de l'ère Kenyatta réouvre les débats autour de la nature de lutte Mau-Mau, qui prend la forme d'une réflexion nationale autour des modalités de commémoration et de reconnaissance des combattants pour la libération du Kenya. Dans ce contexte, le Président nomme un comité d'experts à la tête d'une *Task Force for Country-wide Data Collection on Criteria and Modalities of Honouring the National Heroes and Heroines*, une

« force opérationnelle³¹³ » qui entre en fonction en mars 2007. Le rapport qu'elle produit en août 2007 est au cœur de nouvelles politiques mémorielles visant à la reconnaissance des héros et héroïnes. Une première figure est identifiée : celle du Général Dedan Kimathi, dont la statue a été inaugurée en février 2007. Mais cette reconnaissance rapide, qui participe de la deuxième campagne de Mwai Kibaki en vue des élections du 27 Décembre 2007, fait l'objet de vives critiques, accusant le président d'honorer une figure « de son camp ».

Avec les violences post-électorales de 2007-2008, cette politique prend un nouveau tournant : les débats du début des années 2000 laissent place à un projet ambitieux de reconnaissance des héros et héroïnes nationaux. La catégorie de héros national n'est plus seulement associée à la lutte Mau-Mau mais élargie à l'ensemble des personnalités entrant dans les catégories annoncées par le rapport de la force opérationnelle. Dans le même temps, le gouvernement s'emploie à mettre en avant l'importance d'un patrimoine historique national, dont la portée symbolique devrait garantir une réunification tant politique que sociale de la nation kényane. Les conséquences des violences de 2007-2008 sur ce retour de la mémoire, pensé comme l'un des leviers de la sortie de conflit, seront discutées, avec pour angle d'approche le projet politique de refondation de la nation qui accompagne ces politiques de pluralisation mémorielle. Dans un premier temps, cette sortie de conflit est confiée à des institutions nationales inspirées par l'expérience Sud-africaine, parmi lesquelles la Truth Justice and Reconciliation Commission (TJRC) et l'Independent Electoral Board Commission (IEBC), censées accompagner les procédures de réconciliation promues par la nouvelle constitution adoptée en août 2010. Il sera moins question dans ce chapitre d'analyser les processus institutionnels de sortie de crise que de souligner l'ambiguïté qui a accompagné la mise en place de cette nouvelle politique de la mémoire, qui prend plus concrètement la forme d'une vaste entreprise de mémorialisation des héros et héroïnes nationaux. Cette lecture nous permettra de mettre en avant l'établissement progressif des politiques mémorielles,

³¹³ Une *Taskforce*, qui peut se traduire en français par « force opérationnelle » est un comité d'expert temporaires mobilisés par le gouvernement pour exécuter une tâche donnée à court terme, en lien avec la société civile.

d'abord annoncées lors de la première alternance avec l'élection de Mwai Kibaki en 2002, puis renforcées suite aux violences post-électorales de 2007-2008 (**section 1**).

Cette pluralisation des mémoires, la multiplication des commémorations et la diversification de la définition de « héros », qui s'étend à présent du chef traditionnel aux athlètes, en passant par les victimes des attentats terroristes qui ont touché le Kenya ces dernières années, entraînent par ailleurs de nouveaux débats, une remise en question de l'histoire officielle et une concurrence accrue pour l'accès à l'espace public. En pratique, ces mesures mémorielles servent aussi un nouvel imaginaire national, centré autour d'une démocratisation annoncée par Mwai Kibaki, symbolisée par la réforme constitutionnelle de 2010 et la mise en place de la décentralisation. Ce retour du multipartisme effectif, symbolisé par la pluralisation des mémoires, devient donc un outil politique à part entière en ce qu'il permet au gouvernement de répondre aux injonctions internationales en termes de résolution de conflit, mais également en ce qu'il permet d'orchestrer la réconciliation nationale autour de figures communes. Malgré cela, cette ouverture du champ mémoriel réactive de vieilles scissions politiques, qui se cristallisent autour de différentes lectures de l'histoire et du rôle joué par les personnalités à la biographie parfois romancée et fortement politisée, qui ont vocation à être reconnues comme héros ou héroïnes nationaux. C'est aussi l'occasion, pour de nombreux groupes, d'exprimer un certain mécontentement vis-à-vis des promesses non-tenues du gouvernement de l'alternance tant attendue. Les productions mémorielles étroitement associées à ce projet seront discutées sur la base de plusieurs études de cas : le projet de reconnaissance des héros et héroïnes nationaux mené par un comité d'expert nommés par le gouvernement entre 2006 et 2007, la glorification de ces derniers dans un projet monumental ambitieux à Nairobi (du *Mashujaa Monument* au *Heroe's Acre*) et l'inauguration controversée de statues dédiées à des figures historiques comme Dedan Kimathi (2007) et Tom Mboya (2011). Ces projets donnent à voir de façon concrète les tensions qui accompagnent la mise en place des politiques mémorielles plurielles. La volonté de présenter le Kenya comme une nation arc-en-ciel, résiliente et capable de réinventer un vivre-ensemble basé sur le modèle Sud-africain, ouvre en effet la voie à un certain nombre de « conflits commémoratifs ».

Cette deuxième partie nous permettra ainsi de revenir sur les conséquences concrètes de la pluralisation mémorielle, initialement pensée comme vecteur de pacification sociale et d'unité nationale (**section 2**).

Section 1: « La mémoire au secours de l'alternance »

La présidence de Daniel Arap Moi (1978-2002) marque les esprits par de nombreux espoirs déçus quant à une redistribution plus équitable des terres et du pouvoir politique qui n'a finalement pas eu lieu³¹⁴. Dans ce contexte, la victoire de Mwai Kibaki face à Uhuru Kenyatta en 2002 est présentée comme le début d'une nouvelle ère, comme une avancée démocratique sans précédent avec le retour du multipartisme effectif³¹⁵ (voir la chronologie politique présentée en **annexe 27**). Le président de l'alternance fait campagne sur le thème de la refonte de la nation kényane, un discours politique qui se base sur la fin de l'« amnésie » longtemps prônée par Jomo Kenyatta puis Daniel Arap Moi. Avec son parti d'alliance nationale, la National Rainbow Coalition (NARC), Kibaki se positionne ainsi en rupture avec ses prédécesseurs en pronant un retour de la mémoire, qui prend une forme plurielle, mettant en avant l'effort fourni par tous les Kényans à la construction nationale. Nous verrons ainsi comment les élections de 2002 peuvent

³¹⁴ Daniel Arap Moi était perçu au début de sa carrière politique comme appartenant au cercle fermé de l'élite Kikuyu qui entourait Jomo Kenyatta depuis l'indépendance. Une fois élu à la tête de l'État en 1978, Daniel Moi a mis en place son propre réseau clientéliste. En ce sens, il y a eu une redistribution, mais elle n'a pas été équitablement répartie auprès de la population kényane.

³¹⁵ Bien que la KANU ne soit plus le parti unique du Kenya à partir des élections de 1991 qui instaurent le multipartisme, ces élections débouchent sur la réélection de Daniel Arap Moi pour un quatrième puis un cinquième mandat (élections de 1997). On ne peut ainsi parler de « multipartisme effectif » qu'à partir des élections de 2002, où pour la première fois le pouvoir du parti-État KANU échoit à une coalition d'opposition. C'est véritablement les élections de 2002 qui permettent la restructuration pluraliste du paysage politique kényan avec la victoire de la coalition NARC, même si cette dernière est rapidement confrontée à des dissidences internes et à de profonds débats autour du projet de réforme constitutionnelle. Voir à ce sujet la chronologie politique en **annexe 27** ainsi que l'article correspondant rédigé par l'équipe du numéro spécial sur les élections de 2013 au Kenya, Thibon C. & Maupeu (dir.), 2013, « Du parti-État à l'apprentissage du multipartisme. Une histoire politique des élections au Kenya. », *Afrique contemporaine* 3/2013, n° 247, p. 108-109.

être interprétées comme un moment fondateur, où la mémoire fait son retour en politique. Dans ce contexte, on assiste au glissement, visible dans l'espace public, d'une esthétique post-coloniale fondée sur la mise en exergue du président (sous Jomo Kenyatta), puis du Parti Kanu (sous Daniel Arap Moi) à la mise en scène, sous la houlette de Mwai Kibaki, de la « Nation Arc-En-Ciel », au travers de projets mémoriels inspirés du modèle Sud-Africain (**sous-section 1.1**).

Comme en témoignent les premières mesures symboliques prises par Kibaki, le nouveau mythe national choisi est indubitablement lié à la lutte pour l'indépendance et au devoir de mémoire qui l'accompagne. Dans ce contexte, force est de constater que les combattants Mau-Mau occupent le devant de la scène, même si c'est parfois de façon ambiguë. Si le récit de leur lutte fonctionne comme un serpent de mer au sein de la mémoire collective, son importance se confirme sous la présidence de Mwai Kibaki. Les politiques gouvernementales cherchent cependant à masquer les incohérences historiques et politiques ayant accompagné le mouvement en lui redonnant vie par des expositions travaillées, par l'élévation de statues, la construction de mausolées d'État et la lecture médiatisée de discours politiques élogieux lors de l'inauguration de ceux-ci (**sous-section 2.2**).

C'est tout particulièrement le cas dans le cadre de la reconnaissance de l'un des principaux leaders du mouvement, le Général Dedan Kimathi, première figure historique officiellement reconnue comme un héros national. La reconnaissance de Dedan Kimathi témoigne de la complexité de refonder la nation autour d'un mythe controversé et de la difficulté d'user, dans un contexte socio-politique de plus en plus tendu face à une coalition qui fonctionne mal, de la « mémoire au secours de l'atemporalité » (Pommerolle, 2006) (**sous-section 1.3**).

1.1 D'une esthétique post-coloniale à la mise en scène de la Nation Arc-en-ciel

Nairobi, qui n'était qu'un dépôt ferroviaire au tournant du XIXe siècle avant de devenir la capitale de l'Afrique orientale britannique en 1905, est une ville dont l'histoire est « façonnée » par les monuments qui la jallonnent³¹⁶. Concentrés dans le centre-ville de Nairobi, aujourd'hui désigné sous le terme de « CBD » (*Central Business District*), plusieurs monuments hétéroclites sont de véritables marqueurs des symboliques politiques qui se sont succédées au Kenya sur le temps long. Les premiers monuments érigés à Nairobi dans les années 1940-1950 participent à la construction de la symbolique de la domination coloniale, mais également au maintien du lien unissant les colons à leur patrie (Cannadine, 1997 ; Larsen, 2007). Les statues de la Reine Victoria, du Roi Georges IV (1945) et la fontaine érigée en mémoire de Georges VI (1957) soulignent le lien ténu qu'entretenait alors l'Empire britannique avec sa colonie. Les quelques monuments publics de l'époque représentent également des personnalités coloniales de premier plan, comme le Hugh Cholmondeley (Baron Lord Delamere, troisième du nom), l'un des grands propriétaires terriens de la vallée du rift. La figure de Lord Delamere a été utilisée par le gouvernement colonial pour forger l'image du « bon colon³¹⁷ », à la fois

³¹⁶ Nous utilisons ici le terme « façonné » afin de traduire au mieux pour reprendre le sens du terme « shaped » bien souvent utilisé en anglais, et notamment dans les travaux de la géographe Laragh Larsen. Par ailleurs, l'hypothèse selon laquelle les monuments de la capitale ont pour vocation d'exprimer les injonctions politiques des gouvernements qui les mettent en place n'est pas chose nouvelle et a pu être vérifiée dans de nombreux contextes. Nous pensons ici plus particulièrement aux écrits portant sur la symbolique politique des commémorations. Voir à ce sujet les travaux d'Hubert Péres et de Sarah Gensburger sur la France par exemple (Hubert Péres, 1989, « Identité communale, République et communalisation. À propos des monuments aux morts des villages », *Revue française de science politique*, 39^e année, n°5, p. 665-682 ; Gensburger Sarah, *Les Justes de France*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) « Académique », 2010, p. 240) et plus récemment, l'article de Carola Lentz et Heike Becker sur la symbole des fêtes nationales en Afrique du Sud : Heike Becker & Carola Lentz, 2013, « The Politics and Aesthetics of Commemoration: National Days in Southern Africa », *Anthropology Southern Africa*, p. 1-10.

³¹⁷ Lord Delamere n'a pas toujours été pensé comme « bon colon ». La mémoire de Delamere a été portée par d'autres colons plus que par le gouvernement colonial, souvent exaspéré par ces arrogants propriétaires qui contrôlent une agriculture ultra-subsventionnée et imposent une forme de racisme violente qui gêne bien souvent Londres. Les relations

attaché à l'Empire britannique mais également profondément ancré sur le territoire kényan. A la tête d'un quasi monopole dans l'agriculture et la fabrication de produits laitiers au début du siècle, Lord Delamere avait alors une imposante statue en bronze et une avenue nommée après lui en l'honneur de sa participation conséquente au développement de la colonie. Le mémorial dédié aux soldats kényans qui prirent part à la Première Guerre mondiale (connu comme l'« askari monument », *askari* signifiant « soldat » en swahili) situé sur l'avenue centrale de Nairobi, visait quant à lui à souligner la loyauté de la colonie kényane à l'Empire. Inauguré en 1927 en même temps que deux autres monuments à Mombasa sur la côte kényane et à Dar Es-salam (Tanzanie), ce monument représentant trois soldats africains était alors l'un des seuls monuments de guerre figuratifs de Nairobi. Les morts indiens, britanniques et africains de la Seconde Guerre mondiale furent par la suite commémorés au cimetière de *Nairobi South* par un monument commun, sur lequel une liste de nom fut sobrement gravée³¹⁸. Parmi les lieux et monuments de Nairobi porteurs de la mémoire coloniale, évoquons également le cas particulier du quartier de Karen, qui a pris le nom de Karen Blixen, cette femme de colon danoise dont l'histoire a été largement romancée et relayée auprès du grand public par le film « *Out of Africa*³¹⁹ ». Bien que situé aujourd'hui en périphérie de Nairobi, ce quartier reste un espace étroitement lié à l'histoire coloniale en tant que telle, comme en témoignent sa réputation et ses habitants, principalement de riches familles

État-Colons restent ainsi ambiguës jusqu'aux années 1940, la période où apparaît justement la statue de Lord Delamere à Nairobi. Voir à ce sujet : Laragh Larsen, 2007, PhD, *Shaping the Symbolic Landscape: Public Monuments in Nairobi, 1899-1992*, Trinity College, Dublin.

³¹⁸ Les noms inscrits sur ces listes correspondent aux 2400 morts, désignés de façon volontaire comme des « hommes et femmes de toute race », qui ont perdu la vie durant le conflit que fut la Seconde Guerre mondiale. On peut lire l'inscription suivante : « 1939-1945. The columns in this enclosure bear the names of two thousand four hundred men and women of many races united in service to the British Crown who gave their lives in Italian Somaliland, Southern Ethiopia, Kenya and Madagascar but to whom the fortune of war denied a known and honoured grave ».

³¹⁹ Quant Karen Blixen quitte le Kenya à la fin des années 1920, elle revend ses terres sous la forme d'une opération de promotion immobilière qui prend le nom de Karen Estates, la spéculation immobilière s'avérant plus fructueuse pour revendre une terre où elle a essayé en vain de faire pousser du café. « *Out of Africa* », réalisé par Sydney Pollack en 1987, est le film librement inspiré des mémoires de Karen Blixen, réunies dans son livre *Out of Africa* (première parution en 1937) qui permet une plongée au cœur du fonctionnement de la colonie kényane dans les années 1910-1920.

kényanes, d'expatriés et de *White Kényans* (terme utilisé pour désigner les citoyens kényans descendant des familles de colons européens). La transformation de la ferme de Karen Blixen en musée, à destination des touristes étrangers bien souvent fascinés par ce personnage et ses écrits, redonne vie à la réalité coloniale du Kenya du début du XXe siècle.

À l'indépendance, les monuments de Nairobi connaissent de profondes modifications en faveur de la mise en place d'une esthétique post-coloniale. La 6^e avenue est ainsi renommée en l'honneur de Jomo Kenyatta (il s'agit aujourd'hui de l'une des avenues centrales du CBD, la Kenyatta Avenue, voir **carte n°5**) et la statue de Lord Delamere est retirée de son socle pour finalement trouver sa place sur les terres familiales à Soysambu, suivie de près par la statue de Georges V et la plaque de bronze sur le mémorial de Georges VI, qui disparaissent de l'espace public en 1964 (Larsen, 2013). Les deux premières statues inaugurées à Nairobi, dans ce contexte, sont dédiées à Jomo Kenyatta. La première, inaugurée en décembre 1964, a vocation à présenter le rôle qu'il joua dans l'accession à l'indépendance (il est représenté debout, brandissant son baton chasse-mouche, symbole du pouvoir régalien). La seconde, érigée en décembre 1973, le présente assis sur le siège présidentiel comme le leader incontestable du Kenya indépendant. Bien que ces deux statues mettent en exergue la souveraineté d'une nation nouvellement indépendante, elles participent d'un art du palimpseste, qui perdure jusqu'à aujourd'hui : sculptées et conçues en Angleterre, elles s'inspirent assez largement des codes architecturaux des monuments de Nairobi érigés sous la période coloniale³²⁰. Si les monuments de Nairobi ont participé à alimenter la symbolique de la domination par les colons britanniques, l'élite au pouvoir s'empare de la symbolique coloniale après l'indépendance et la réinvestit. Alors que les monuments du Nairobi colonial sont

³²⁰ Voir à ce sujet l'article en ligne de Laragh Larsen, 2013, « Power Politics and Public Monuments in Nairobi, Kenya », <https://www.opendemocracy.net/laragh-larsen/power-politics-and-public-monuments-in-nairobi-kenya>. Voir également son article qui traite de l'effacement progressif des monuments impériaux de Nairobi au moment de l'indépendance : Laragh Larsen, 2012, « Re-Placing Imperial Landscapes: Colonial Monuments and the Transition to Independence in Kenya », *Journal of Historical Geography*, 38, p. 45-56.

dispersés dans l'ensemble du centre-ville, les monuments de la période suivant l'indépendance qui commémorent les régimes successifs sont concentrés dans un espace hautement symbolique qui n'a cessé de s'agrandir depuis l'indépendance : le parc d'*Uhuru Gardens*.³²¹. Construit autour de l'espace où le drapeau kényan a été élevé pour la première fois, il constitue un espace privilégié afin d'observer l'évolution de l'esthétique monumentale kényane depuis les années 1960 (Muthuma, 2013).

Encart n°11

** les monuments cités dans cet encart sont visibles en annexe 28*

Le parc d'Uhuru Gardens ou l'évolution d'une esthétique monumentale au service du politique

Uhuru Gardens, le plus grand « memorial public park » du Kenya, se trouve à une dizaine de kilomètre du centre ville en direction du Parc National de Nairobi. Situé sur Langata Road, le parc a été inauguré par Jomo Kenyatta lorsque le drapeau kényan y a été levé pour la première fois le 12 décembre 1963, avant d'être classé monument historique en 1966. Ces terres faisaient partie du Langata Concentration Camp, où étaient détenus les kényans soupçonnés de soutenir la cause Mau-Mau pendant l'État d'urgence (1952-1960) décrété par les autorités coloniales pour enrayer la rébellion Mau-Mau. C'est également un lieu très prisé par les Kényans : conçu comme un parc de loisir (un « recreational park » selon les termes des National Museums of Kenya - NMK), extrêmement visité en raison de sa faune et sa flore typique de la savanne (on peut y voir un certain nombre d'animaux dont des phacochères), ouvert au public, gratuit le dimanche, les Kényans s'y réunissent régulièrement pour des raisons sociales (lieu privilégié pour la mastication du *mirra* ou *khat*³²² en groupe), familiales ou sportives. Il est organisé autour d'un parterre où le drapeau kényan flotte au vent (le vrai drapeau est conservé au sein du Musée National de Nairobi) et où se trouve un ficus appelé le « *mugumo tree* » (*mugumo* signifiant le ficus en Kikuyu).

³²¹ Ce parc, situé en périphérie de la ville, a été classé monument historique en 1966 et placé sous l'autorité des National Museums of Kenya, l'autorité patrimoniale kényane.

³²² Le *mirra* (en swahili) ou *khat* (*Catha edulis*), désigne, une plante traditionnellement mastiquée en Afrique de l'Est mais également au Yémen, qui provoque des effets proches de drogues telles que la cocaïne ou les amphétamines. Sa consommation en groupe constitue une sorte de rituel amical, créant un espace de conversation sur plusieurs heures, conversations animées et exacerbées par la sensation de forte lucidité que ressentent les consommateurs de cette plante. Voir les travaux de Carrier N.C.M, 2007, *Kényan Khat: The Social Life of a Stimulant*. Leiden, Koninklijke Brill ; et de Stevenson M., Fitzgerald J. & Banwell C., 1996, « Chewing as a social act: cultural displacement and khat consumption in the East African communities of Melbourne », *Drug Alcohol Rev.*, Mar, 15(1), p. 73-82.

Ce ficus, planté par Jomo Kenyatta en 1963, occupe une fonction symbolique centrale dans le parc d'Uhuru Gardens. Tout d'abord, il représente, pour plusieurs groupes ethniques et notamment les Kikuyu, un arbre sacré sous lequel étaient perpétrés sacrifices, rituels et prières pour le bien de la communauté. Imposant de par sa taille et la robustesse de son bois symbolisant la force et la maturité, ce ficus a été planté à l'emplacement où se trouvait l'Union Jack britannique avant d'être remplacé, le 12 décembre 1963, par le drapeau kényan. On retrouve également ici l'imaginaire d'une nation Kikuyu telle que décrite par Jomo Kenyatta dans son manifeste *Facing Mount Kenya : the tribal life of the Gikuyu* (1938). Il est important de noter que les Kényans se réfèrent par ailleurs à cet arbre spécifique par sa dénomination Kikuyu (*mugumo*) et non swahili (*mtini*). Enfin, il est au centre d'un dessin représentant les différentes régions du Kenya, dessinées au sol et délimitées par des plantes symbolisant chaque paysage. Lors de la cérémonie pour le cinquantenaire de l'indépendance qui s'est tenue à Uhuru Gardens le 10 décembre 2013, Uhuru Kenyatta, le Président du Kenya nouvellement élu et par ailleurs fils de Jomo Kenyatta, né deux années après l'indépendance et dont le prénom signifie justement « liberté » ou « indépendance » en swahili, s'est rendu sur le site. En présence de son gouvernement et de plusieurs chefs d'État africains, il a planté un nouvel arbre à une dizaine de mètres de celui planté par son père 50 ans plus tôt. À cette occasion, il insiste sur la souveraineté inébranlable du Kenya depuis 1963, ce à quoi la foule lui répond « Bensusa must go », en référence à la Procureure de la Cour Pénale Internationale (CPI) qui poursuit alors le nouveau président du Kenya en raison de son rôle dans les violences de 2007-2008³²³. La prise de position d'Uhuru Kenyatta témoigne de la politisation de cette commémoration nationale, exacerbée par les poursuites de la CPI. Certains ont vu dans cette cérémonie le symbole du renouveau de la nation portée par une nouvelle génération de représentants politiques, d'autres y ont vu le retour du tribalisme et de la mafia Kikuyu de Kiambu au pouvoir.

Deux monuments principaux entourent cet espace privilégié : le *Silver Jubilee Monument* et le *National Monument*, parfois également désigné comme le *Monument of Peace and Unity*. Le premier, inauguré le 10 décembre 1983 pour célébrer les 20 années d'indépendance du Kenya, est une flèche de 24 mètres de haut commémorant plus particulièrement le combat pour l'indépendance. Sur le côté droit, 4 statues représentent des kényans, hommes et femmes, dans un mouvement visant à lever le drapeau Kenya à bout de bras ; à gauche de la flèche, les armoiries du Kenya derrière un « freedom fighter », un combattant pour la liberté indifférencié. À une centaine de mètres, un second monument imposant a été construit pour le 25^{ème} anniversaire de l'indépendance : sous forme de fontaine aujourd'hui vidée de ses eaux vives, il symbolise également, de façon

³²³ Cet épisode fera l'objet d'un développement dans la section 2 de ce chapitre. A sujet des tensions politiques qui entourent cette commémoration, voir l'article de James Baka, 13/12/2013, *The Standard*, « Memory re-lives as President Uhuru hoists flag », accessible en ligne : http://www.standardmedia.co.ke/article/2000100012/memories-re-lived-as-president-uhuru-kenyatta-hoists-flag?articleID=2000100012&story_title=memories-re-lived-as-president-uhuru-kenyatta-hoists-flag&pageNo=1

impersonnelle, les efforts fournis pour l'accession à l'indépendance. Depuis 2014, une enceinte a été construite derrière le National Monument : toujours fermée au public, il s'agit de la phase 1 du projet du Mashujaa Monument (ou Monument des Héros) initié par Mwai Kibaki. On y trouve plusieurs sculptures en granit gris poli représentant de façon plus ou moins abstraite les héros, les athlètes, les mères nourricières de la nation au centre entouré de bancs en marbre disposés de façon concentrique. À l'entrée du cercle, une gravure représentant Jomo Kenyatta accompagne cette citation prophétique, inscrivant ce nouveau monument dans l'ère de pluralisation mémorielle : « Our children may learn about the Heroes of the past. Our task is to make Ourselves the architects of the future » (**annexe 29**).

Les monuments d'Uhuru Gardens appartiennent à une forme d'esthétique post-coloniale fondée sur l'art du palimpseste, telle qu'elle est définie par Richard Werbner dans son ouvrage *Memory and the Postcolony* (Werbner, 1998). Selon lui, les monuments postcoloniaux ont en effet pour caractéristique de mélanger images et concepts dans leur conception symbolique, ce qui se traduit par l'imbrication complexe d'une rhétorique universelle et nationale (voir à ce sujet les photos du Nyayo Monument établi à Nairobi, à Uhuru Park³²⁴ pour célébrer les 10 ans de l'ère Nyayo et du National Monument d'Uhuru Gardens qui illustrent parfaitement cette iconographie architecturale en **annexe 28**). L'image du lever de drapeau du National Monument est inspirée de façon implicite du lever de drapeau américain immortalisé par la célèbre photographie de Joe Rosenthal, *Raising the Flag on Iwo Jima* (23 février 1945). De même, on retrouve sur ce monument des symboles universels, comme la colombe, les mains jointes, la branche d'olivier pour symboliser la paix et la fraternité, mélangés avec des symboles nationaux clairement identifiables par les citoyens kényans, comme le Mont Kenya (symbole de la grandeur du pays) ou la figure du coq (symbole du parti politique de Kenyatta puis de Moi, la KANU, mais également de la figure du chef). Ces symboles sont souvent associés à l'imagerie du réalisme socialiste qui présente la famille comme métaphore de la nation, symbolisant les efforts fournis par tous les citoyens dans l'avènement de leur pays,

³²⁴ Uhuru Park est à distinguer du site d'Uhuru Gardens : situé aux abords du CBD, composé d'un lac artificiel et de grands jardins, il a été ouvert au public en 1969 et s'apparente plus à un parc de centre-ville sur le modèle du bien connu Central Park newyorkais. On trouve deux monuments à l'intérieur de ce parc : le Nyayo Monument et le Peace, Love and Unity Monument. Voir à ce sujet l'**annexe 28** et la **carte 5**.

représentés sur la structure du National Monument par les 4 personnages qui lèvent le drapeau kényan³²⁵.

Cependant, un tournant apparaît avec la présidence de Moi (1978-2002) : les monuments de la période Nyayo adoptent une esthétique légèrement différente des monuments de l'ère coloniale et de ceux érigés sous la présidence de Jomo Kenyatta. Il s'agit de monuments complexes et massifs, marqués par une esthétique du pouvoir chargée et par une taille bien plus imposante que les deux époques précédentes. Souvent de couleur sobre (blanc ou gris) et constitués de matériaux nobles (marbre), ils matérialisent les réalisations du Kenya et l'unité du pays autour de valeurs et d'un effort communs³²⁶. Cette imagerie se réfère plus particulièrement à un rituel social : les cérémonies d'*Harambee*³²⁷. Véritable occasion de démonstration politique, ces dernières constituent l'un des symboles idéologiques de l'ère Kenyatta, au point de désigner sa propre philosophie politique, comme le rappelle justement Hervé Maupeu : « après l'indépendance et durant une vingtaine d'années, les Harambee représentaient l'idéologie et le rituel principal de l'État. Harambee (« Tirons ensemble » en kiswahili) incarnait l'idée que tous les Kényans doivent œuvrer ensemble pour développer le pays (Maupeu, 2003 : 247). Les deux monuments principaux d'Uhuru Gardens, présentant des Kényans élevant le drapeau ou une charge commune, se réfèrent implicitement à la philosophie *Harambee*. Dans le même temps, ils ne sont plus centrés sur le père de la nation et véhiculent un message abstrait quant à la solidité et la stabilité de cette dernière, ce qui permet à l'élite politique de la génération de Moi de s'associer subtilement à la consécration d'un

³²⁵ On retrouve dans cette image une référence claire à l'idéologie et le rituel principal de l'État. Harambee (« Tirons ensemble » en Swahili) incarnait l'idée que tous les Kényans doivent œuvrer ensemble pour le développement le pays (Maupeu, 2003 : 247).

³²⁶ Il a souvent été difficile d'obtenir des documents officiels ou des informations précises concernant provenance de ce marbre, de même que le coût des monuments, les plans originaux, les architectes et les entreprises qui ont conçus ces monuments et en ont tiré bénéfice. Cela a été possible pour certains monuments étudiés (le musée-mausolée de Koitalel Samoei notamment, la statue de Tom Mboya et de Dedan Kimathi), mais il serait nécessaire de mener une étude approfondie des réseaux économiques entourant la création de ces monuments et les acteurs de leur conception.

³²⁷ Les *harambee*, ces cérémonies qui sont plus que des simples tontines classiques, au cours desquelles les kényans se retrouvent pour contribuer financièrement à un projet (mariage, enterrement, projet communautaire).

Kenya fort de son indépendance³²⁸. Pour autant, Moi entend s'imposer comme un chef d'État incontournable : l'esthétique du Nyayo Monument, érigé en 1988 à Uhuru Park, peut être interprétée comme un message directement adressé à l'élite politique Kikuyu (Lynch, 2009 : 116). Le monument représente en effet la main de Moi, tenant son baton de bois (*rungu* en swahili) qui émerge du sommet du Mont Kenya, qui symbolise, dans les traditions orales Kikuyu, la demeure des Dieux (Droz, 1999). Autre point commun des monuments de l'ère post-coloniale : ils arborrent des formes plus abstraites, reliant les symboles entre eux par des lignes, des courbes, des cercles, prenant des formes de flèches ou de pentagones ; ils sont davantage pensés comme des espaces interactifs, où les visiteurs peuvent s'appropriier le monument en s'y asseyant (bancs concentriques, promenade entourant le monument, marches et marbre et escaliers circulaires, bassins et fontaines) ou en le contemplant sous différents angles, l'usage d'eaux vives, de plantes ou de parterres fleuris, de formes percées dans la pierre offrant différentes perspectives en fonction de la position adoptée.

Ainsi, ces monuments sont parcourus de symboles dont la compréhension est à la fois pensée dans un contexte spécifique (l'histoire kényane et l'idéologie du parti), mais également sujettes à une insertion plus générale dans des valeurs communes, comme la paix ou l'effort national. Theodor Adorno s'est intéressé à ces catégories universelles de jugement dans son essai *The Schema of Mass Culture*. Nous rejoignons son constat au sujet de la présumée autonomie esthétique et l'universalité revendiquée par ces monuments, qui doivent avant tout être comprises comme l'expression d'une certaine idéologie³²⁹ (Adorno, 1991 : 64). Des monuments tels que ceux d'Uhuru Gardens, outre la fonction de s'imposer au regard, invitent le spectateur à une réflexion plus intime sur les idéaux qu'ils symbolisent (notamment, dans le cas d'Uhuru Gardens et du Central Park, les accomplissements portés par les

³²⁸ A ce sujet, voir l'article très instructif de Laragh Larsen, 2011, « Notions of Nation in Nairobi's Nyayo-Era Monuments », *African Studies*, 70 (2), p. 264-283.

³²⁹ « [...] the untruth of aesthetic autonomy itself: its universality remains allied to ideology as long as real hunger is perpetuated hunger for the material in the aesthetic domain » (Adorno, 1991 : 64).

deux grands leaders de la KANU, Jomo Kenyatta et Daniel Arap Moi). Laragh Larsen va même plus loin en affirmant qu'ils constituent une véritable demande d'assertion d'allégeance au parti au pouvoir, mais également, à l'idéal national et politique qu'ils revendiquent (Larsen, 2013), ce qui rejoint à notre sens l'argument défendu par Kelly Askew au sujet de la Tanzanie³³⁰. En effet, de la même façon au Kenya, l'esthétique politique prend la forme d'un mécanisme performatif, impliquant tout à la fois les « performers » de la nation et l'« audience » visée par ces derniers, qui jouent sur la constitution affective d'un sentiment d'appartenance à une même réalité sociale ou historique³³¹ plus qu'il ne fonde leur message sur son existence présumée (Askew, 2002 : 23). On retrouve des parcs ou monuments inspirés de ceux qui constituent Uhuru Gardens dans des villes moyennes, érigés sur des ronds-points et parcs, à l'image de Kabernet (la ville d'origine de Daniel Arap Moi) ou de Meru, où l'on peut voir un monument composé de deux mains croisées de plusieurs mètres de haut, l'une portant le fameux *rungu* et un baton chasse-mouche, représentant respectivement le Président Moi et le Président Jomo Kenyatta³³². Tout comme les différents monuments d'Uhuru Gardens, ce monument symbolise la continuité idéologique entre les présidences de Kenyatta et la

³³⁰ Ces assertions doivent cependant être soumises à l'empirie, par le biais de micro-trottoirs ou d'enquêtes qualitatives auprès des visiteurs ou promeneurs kényans qui investissent ces espaces. Malheureusement, nous n'avons pas pu mener de telles investigations au sujet des monuments de Nairobi dans le cadre de ce travail, dont l'ambition première est de traiter d'une étude de cas particulière, le musée-mausolée de Koitalel Samoei à Nandi Hills.

³³¹ Nous reprenons ici à notre compte l'argument développé dans l'article d'Heike Becker et Carola Lentz, 2013, « The politics and aesthetics of commemoration: national days in southern Africa » *Anthropology Southern Africa*, 36:1-2, p. 1-10 : « From Askew's work on culture and nationalism in Tanzania we can draw three important suggestions for the analysis of the political aesthetics of national days: firstly, 'performative' necessarily means emergent and contingent; secondly, performance is a process engaging both 'performers' and 'audience', and thirdly, performance does not mirror social reality or merely reflect upon it, it actively creates it » (Becker & Lentz, 2013 : 5). Voir à ce sujet l'ouvrage de Kelly Askew, 2002, *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*, University of Chicago Press, 392 p.

³³² Lors de ses comparutions publiques, Kenyatta tenait un chasse-mouches, tandis que Moi apparaissait toujours avec un court baton qui s'apparente à une petite massue, désignée comme un *rungu* en swahili. C'est d'ailleurs l'image développée par Musambayi Katumanga dans le paragraphe intitulé « 1978-1981 : du chasse-mouche « Harambee » au baton « Nyayo », dans son article de 2003, « Moi, professeur de politique ou enseignant égaré en politique ? », *Politique Africaine* 2/2003, n°90, p. 94-111.

philosophie de Daniel Arap Moi, qui invitait les Kényans à « marcher dans les pas » du père de la nation.

Mwai Kibaki se place en rupture avec cette esthétique post-coloniale. Ce dernier propose en effet de mettre en place un nouvel espace au sein d'Uhuru Gardens, dédié aux héros et héroïnes nationaux. Cette nouvelle rhétorique s'inscrit dans la volonté d'illustrer non plus les réalisations des présidents du Kenya indépendants, mais plutôt de mettre en avant les héros de la nation, ceux qui ont contribué, par leurs performances politiques, athlétiques, militantes, à la gloire de la nation kényane avant et après l'indépendance. Ce projet mémoriel ambitieux est à remettre en perspective avec le retour de la mémoire dans les années 2000, clairement utilisée par le premier gouvernement Kibaki pour illustrer le changement politique annoncé en amont des élections de 2002.

1.2 Les élections de 2002 et la mémorialisation de la révolte Mau-Mau

Pour comprendre le changement politique promis par Mwai Kibaki, il nous faut revenir sur les usages de l'ethnie et de la violence qui façonnent la compétition politique depuis l'indépendance. Au Kenya, les appartenances ethniques sont autant de bannières brandies lors de ces appels à la violence par des « barons locaux », des politiciens ancrés dans des fiefs politiques territorialisés qui correspondent bien souvent à la figure du « big man³³³ » théorisée par Jean-François Médard dans les années 1990. La violence est régulièrement utilisée par les politiciens kényans comme une forme banalisée de compétition électorale, dans le but de disqualifier l'idéologie politique de rivaux potentiels. Cette intimidation prend la forme d'assassinats politiques dès les années 1960, puis de campagnes de répressions plus larges menées contre les électeurs identifiés à l'opposition sous la présidence de Daniel Arap Moi, qui entraînent de nombreux déplacements de population dans les

³³³ La notion désormais classique de « Big Man » a été élaborée afin de décrire les logiques d'accumulation multiformes des élites africaines et leur pratique du clientélisme. Voir à ce sujet J.-F. Médard, 1992b, « Le “big man en Afrique” : analyse du politicien entrepreneur », *Année sociologique*, n° 42.

années 1990. Les violences électorales de la période Moi sont particulièrement violentes à l'échelon local, qui s'affirme comme un espace de cristallisation de la compétition politique nationale. Comme le rappelle Daniel Bourmaud, « le rôle du Président consiste à répartir les ressources ministérielles entre les différents patrons régionaux en fonction de leur poids politique, c'est-à-dire de leur capacité à gérer la périphérie » (Bourmaud, 1988 : 154). Cette violence politique est avant tout un moyen pour Moi de décrédibiliser le multipartisme et se greffe sur des différends économiques anciens, souvent fonciers, qu'elle attise sous la forme d'antagonismes ethniques.

Si l'instauration concrète du pluralisme politique ne met pas réellement fin à ces pratiques politiques³³⁴, elle permet surtout à Mwai Kibaki, élu en 2002 à la tête de son parti d'union nationale, le NARC, de marquer un net clivage avec la ligne politique promue par son prédécesseur, au pouvoir pendant près de 25 ans³³⁵. Ce dernier se présentait en effet comme l'un des plus virulents opposants à l'établissement du multipartisme, clamant haut et fort que l'autorisation de partis d'opposition diviserait les Kényans autour de lignes ethniques, ce qui mettrait en péril le développement du pays (Throup & Hornsby, 1998 ; Anderson & Maupeu, 2003)³³⁶. Le premier gouvernement Kibaki, plus que jamais attentif aux symboles du changement censés accompagner son accession au pouvoir, mobilise d'importants moyens afin de toucher l'opinion publique. C'est ainsi qu'une décision hautement symbolique est prise la première année de son mandat : le Ministre de la

³³⁴ Le pluralisme politique est ici compris comme la coexistence de plusieurs partis politiques sur la scène politique kényane. Instauré en 1992, ce pluralisme ne sera concrètement mis en pratique qu'avec les élections de 2002, d'où l'idée d'un « pluralisme effectif » à partir des années 2000 uniquement.

³³⁵ L'autoritarisme a marqué également les régimes de Jomo Kenyatta et de Mwai Kibaki, mais il a pris une forme plus radicale sous les mandats de Daniel Arap Moi, en ce que ce dernier a mis en place un appareil de répression d'État qui renforce le caractère coercitif de sa politique. Voir à ce sujet dossier spécial de la revue *Politique Africaine* coordonné par David Anderson et Hervé Maupeu : *Le Kenya après Moi, Politique africaine*, 2003/2 (N° 90), 228 p.

³³⁶ Voir à ce sujet : David Throup & Charles Hornsby (dir.), 1998, *Multi-party politics in Kenya : The Kenyatta & Moi States & the Triumph of the System in the 1992 Election*, James Currey Publishers, 660 p.

Sécurité Nationale annonce, en 2003, la levée de la chape de plomb qui pèse sur la cause Mau-Mau depuis l'époque coloniale³³⁷. Les vétérans Mau-Mau sont ainsi autorisés à constituer en associations de vétérans et à promouvoir leurs revendications en tant que tels auprès des gouvernements kényans et britanniques (Pommerolle, 2006 ; Branch, 2010). Bien que Kenyatta puis Moi aient mobilisé le mythe Mau-Mau avec parcimonie et prudence afin de servir ponctuellement leurs intérêts, aucun gouvernement kényan n'avait osé s'attaquer concrètement à cette question³³⁸. En effet, dans les premières années de l'indépendance, Jomo Kenyatta ne peut se permettre de laisser les demandes Mau-Mau devenir l'objet d'un débat politique, qui serait rapidement devenu une affaire d'État en raison du rôle ambigu qu'il a joué dans ce mouvement (Lonsdale & Odhiambo, 2003 ; Berman & Lonsdale, 1992 : 265-504). Une fois la boîte de Pandore ouverte, se poserait concrètement la question de la nature du mouvement (lutte anti-coloniale ou guerre civile ?) et sa dimension violente. Jomo Kenyatta s'emploie donc à passer sous silence ces revendications en menant notamment une vive répression vis-à-vis du Kenya People's Union (KPU)³³⁹, le principal parti d'opposition à la KANU, qu'il interdit

³³⁷ Il a été assisté dans sa tâche par Kiraitu Murungi, qui est alors Ministre de la Justice et des Affaires Constitutionnelles. Il est également le fils d'un général Mau-Mau et déclare, lors de l'anniversaire des quarante ans de l'indépendance et deux mois après sa nomination, qu'il faut rétablir la mémoire des Mau-Mau pour se libérer de la domination coloniale une bonne fois pour toute en réhabilitant le héros Dedan Kimathi : « We feel ashamed that after 40 years down the road we are still ruled by colonial rules. We have decided to exhume also the remains of Kimathi as a symbolic gesture that will remove the criminal taint from the character of one of our true heroes ». Source : Charles Wachira, journaliste, « Reconsidering the Mau-Mau », blog en ligne, 10/12/2003.

³³⁸ Jomo Kenyatta a notamment remobilisé la mémoire des Mau-Mau lors d'un discours en 1969, où de fortes scissions et pressions de l'opposition menaçaient la stabilité politique du pays et l'unité de la KANU (Branch, 2010).

³³⁹ La reconnaissance des Mau-Mau était l'une des revendications portée par le Kenya People's Union (KP), le parti d'opposition dirigé par Jaramogi Oginga Odinga, qui opère une scission de la KANU de Kenyatta en mars 1966. Même si cette convergence idéologique *a posteriori* doit être relativisée, les membres du KPU partagent en effet avec les Mau-Mau l'idée de défendre un prolétariat urbain pauvre et sans terre : « The neutralization and repression of the KPU has certain parallels with the containment of Mau-Mau, but also important differences. In different ways and under different conditions Mau-Mau and the KPU sought to give organizational expression to the grievances of the urban and landless proletariat. [...] Both Mau-Mau and the KPU faces state repression. Like colonial predecessor, the Kenyatta regime used the state machine to deal with its political opponents » (Furedi, 1989 : 211).

en 1969 (Furedi, 1989). Lorsqu'il lui arrive d'évoquer le combat mené par les Mau-Mau, c'est déjà la figure de Dedan Kimathi qui occupe le cœur de son discours (Branch, 2010 : 308).

En 2003, la levée de l'interdiction permet concrètement aux vétérans Mau-Mau de se constituer en associations, capables de mener légitimement une demande de compensation pour la répression violente dont ils ont été victimes. C'est ainsi que ces derniers, représentés par quatre vétérans impliqués dans la révolte Mau-Mau, accompagnés dans leur projet par des juristes Kényans mais également par des historiens britanniques controversés comme John Nottingham, demandent réparation auprès du gouvernement britannique en déposant un dossier devant la Haute Cour de Justice en 2003. Une demande de compensation est également déposée auprès du gouvernement kényan³⁴⁰. Après huit années de bataille juridique autour de la légitimité de la plainte, le procès contre l'ancienne puissance coloniale s'ouvre en avril 2011. Les plaignants obtiendront gain de cause en 2013 : le gouvernement britannique leur verse alors des indemnités conséquentes, établissant une sorte de jurisprudence pour le millier de Kényans encore en vie concernés par ces violences³⁴¹. La naissance de ce « devoir de mémoire » au début des années 2000 s'apparente à une injonction à sortir de l'oubli les crimes et erreurs du passé pour éviter qu'ils ne se reproduisent à l'avenir, par le biais d'un *mea-culpa* gouvernemental qui prend la forme de commémorations collectives. L'institutionnalisation et la judiciarisation de ce devoir de mémoire est au service du projet politique de Mwai Kibaki de refondation de la nation. Le retour de la mémoire au tournant des années 2000, qui s'impose donc progressivement comme un véritable « devoir de mémoire », peut ainsi être compris comme une « catharsis » post-alternance qui souligne l'étroite imbrication des périodes coloniales et

³⁴⁰ Voir à ce sujet : J. Kariuki, 2003, « Mau-Mau associations in the 1990s », *Afrique orientale. Annuaire 2002*, Paris, L'Harmattan, p. 375-396.

³⁴¹ L'ouverture des archives coloniales britanniques le 18 avril 2012, concernant les années 1930 et plus particulièrement la répression de la révolte Mau-Mau, alimenteront les accusations de tortures et d'abus (viols, meurtres, punitions collectives, etc) dénoncées par les vétérans Mau-Mau à partir de 2003, et également relayées par l'accès à certaines archives des procès Mau-Mau par les historiens Caroline Elkins et David Anderson.

postcoloniales dans l'appréhension de la vie politique kényane³⁴² (Pomerolle, 2006 : 87 ; Maupeu, 2004).

Cette catharsis des années 2000 a également été favorisée par la position politico-économique particulière du Kenya. On a en effet affaire à un pays à tendance autoritaire, mais économiquement libéral³⁴³ : c'est l'importance prise par ce libéralisme dans les années 1990 qui, selon David Anderson et Hervé Maupeu, aurait accéléré la perte de vitesse de la KANU en permettant à des groupes de la société civile de s'organiser pour contester le pouvoir de Daniel Arap Moi et réclamer la formalisation d'un nouveau « contrat social » faisant état de « la dette politique de la nation » (Anderson & Maupeu, 2003 : 12). Les conséquences du libéralisme économique des années 1980 amènent en effet l'autoritarisme d'État à prendre de nouvelles formes : ce dernier « ne peut se dispenser de l'exercice de la mémoire », il doit reconnaître ses failles dans la conduite des affaires publiques et lever le voile sur des moments sombres de l'histoire politique kényane (Anderson & Maupeu, 2003 : 13). Les élections de 2002 surviennent à la suite d'un vaste scandale financier, plus connu sous le nom du « scandale Goldenberg³⁴⁴ », qui a occupé les

³⁴² L'inauguration en novembre 2010 de la première galerie retraçant l'histoire politique kényane au sein du *National Museum* de Nairobi témoigne clairement du glissement du « retour de la mémoire » à la mise en place d'un « devoir de mémoire », qui sera développé dans la section 1 du chapitre 6.

³⁴³ Sous sa présidence, Jomo Kenyatta présentait le Kenya comme un pays capitaliste afin de se démarquer de la Tanzanie, mais l'économie nationale restait structurée par de petites exploitations organisées en coopératives, avec des prix garantis par l'État. C'est à partir des années 1980 que le Kenya prend un tournant libéral sous la houlette de la Banque mondiale. Le Kenya devient un pays-test des Programmes d'Ajustements Structurels (PAS) et bien que Moi tente de résister à ces injonctions, le pays est tellement sous perfusion des bailleurs qu'il est obligé de plier. A ce sujet, voir le rapport de la Banque Mondiale, *L'Ajustement en Afrique: réformes, résultats et chemin à parcourir*, Washington, World Bank, 1994 ; N. Ndung'u et R. Ngugi, 1999, « Adjustment and liberalisation in Kenya : the financial and foreign exchange market », *Journal of International Development*, n° 11, p. 565-591.

³⁴⁴ Le scandale Goldenberg désigne un scandale financé qui concerne des hauts fonctionnaires d'État proche du Président Moi. Ce dernier aurait détourné des fonds du Trésor public à grande échelle (on parle de près de 900 millions de dollars USD) sous couvert d'une exportation fictive d'or. Cette affaire, qualifiée d'« holocauste de l'économie kényane » par le journaliste R. Shaw, l'est également en raison des conséquences à moyen terme : l'aide internationale est en berne, ce qui entraîne un « pillage des ressources intérieures. Les terrains publics, les forêts, les maisons appartenant aux

débats publics et suscité de vives critiques au sujet de la classe politique de l'entourage de Moi³⁴⁵. Pour comprendre pourquoi la mémorialisation de la lutte Mau-Mau apparaît sous le premier mandat de Mwai Kibaki, il faut également revenir sur contexte politique propre au début des années 2000, sur les traits caractéristiques de la légitimité politique au Kenya mais aussi sur l'ancrage du président de l'alternance dans l'échéquier politique kényan. C'est la distance relative qu'entretient Mwai Kibaki avec les deux précédents présidents qui lui permet d'apparaître, pendant toute la décennie suivante, comme l'un des porte-drapeaux du mouvement de démocratisation du Kenya (Branch, 2011 : 218). En effet, originaire de Nyeri, Mwai Kibaki n'est pas associé au camp loyaliste de la région natale de Jomo Kenyatta de Kiambu. Il ne se présente pas comme l'héritier de ces politiciens dits « loyalistes³⁴⁶ », terme qui désigne les Kikuyu ayant bénéficié des schémas de redistribution des terres mis en place par les britanniques pendant la guerre Mau-Mau pour s'assurer de leur soutien (Berman & Lonsdale, 1992 ; Perterson, 2012), que l'on retrouve par la suite dans l'entourage proche de Jomo Kenyatta³⁴⁷. Bien qu'il ait activement participé à l'accession de Daniel Arap Moi au pouvoir et qu'il ait occupé un poste ministériel dans son premier gouvernement, il a également pris ses distances avec ce dernier dès les élections de 1992, ce qui lui permet de se présenter comme le candidat du changement lors des élections de 2002. Par ailleurs, en tant qu'économiste diplômé en finances publiques de la prestigieuse London School of Economics, il a toute crédibilité afin de mettre en place des réformes

administrations sont redistribuées aux fidèles du régime » (Musambayi Katumanga, 2003 : 106).

³⁴⁵ Hervé Maupeu et David Anderson rappellent notamment que les billets de banque à l'effigie du président Moi sont progressivement retirés au profit de billets arborant un portrait de Jomo Kenyatta, symbole de « l'âge d'or de l'économie kényane » (Anderson & Maupeu, 2003 : 13).

³⁴⁶ Durant l'épisode de l'État d'urgence (1950-1962), une distinction est établie par les autorités coloniales entre les kényans qui soutiennent les Mau-Mau et les « loyalistes », ceux qui soutiennent le gouvernement colonial « homeguards », ces kényans qui se sont engagés dans l'armée coloniale à partir de 1953. Voir à ce sujet : Berman B. & Lonsdale J., 1992, *Unhappy Valley*, Londres, James Currey.

³⁴⁷ Il poursuivait ses études à l'Université de Makerere, en Ouganda, pendant le temps que dura la rébellion. Il apparaît ainsi comme un candidat de l'entre-deux, plus modéré, bien que son idéologie politique reste cependant proche des traditions intellectuelles Kikuyu inspirées par le mouvement loyaliste.

libérales en tout point et consruait sa campagne électorale de 2001-2002 autour du slogan « Kibaki Tosha ! », « Kibaki is capable ! ».

Lors de son premier discours en tant que président à l'occasion du Madaraka Day, la fête nationale qui célèbre l'anniversaire de l'autonomie politique du pays (*self-rule attainment*) avant son accès à l'indépendance (1^{er} juin 2003), il promet l'ouverture d'une nouvelle ère où le Kenya a vocation à devenir « the working nation and one that recognizes hard work. Hard work to repair our institutions, to revamp our economy, to mend our constitution, and fend for our families » (Branch, 2009 : 218-219). À travers ce slogan, qui fait directement référence à la formule « Forgive and forget » (« Pardonne et oublie utilisée par Jomo Kenyatta au moment de l'indépendance au sujet des Mau-Mau), Kibaki se positionne en père d'une nation dont il propose le renouveau quarante ans plus tard, en proposant de « mettre de côté les exactions et les conflits du régime qu'il combattait » (Pommerolle, 2006 : 93) », une nécessaire réconciliation avec le passé qu'il présente comme « un message pour le futur ». Plus concrètement, ce slogan signifie l'immunité politique pour Daniel Arap Moi, rapidement décriée par les militants des droits de l'homme, qui dénoncent une pratique politique trop souvent utilisée par les dirigeants kényans afin de protéger leurs réseaux d'influence. C'est toute l'ambiguïté de Mwai Kibaki qui est alors mise à jour, oscillant entre une filiation avec les deux présidents précédents et un rejet de leur héritage qu'il présente comme le cœur de son projet politique. Les militants des droits de l'homme, alors très impliqués dans la reconnaissance de la cause Mau-Mau, critiquent rapidement ce qu'ils considèrent comme la réminiscence de pratiques politiques qu'ils dénoncent. Dans ce contexte tendu, et en raison de la lenteur et du caractère peu probant des réformes politiques annoncées par la coalition NARC, Mwai Kibaki joue la carte de la réforme symbolique de la vie politique kényane (Bourdieu, 1993). Ainsi, « 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 « Mashuuja (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 militants ayant largement soutenu la coalition

victorieuse » (Pommerolle, 2006 : 96). Au tournant des années 2000, c'est bien « la mémoire [qui est mobilisée] au secours de l'alternance » (Pommerolle, 2006 : 91).

La mise en place d'une campagne d'identification des héros et héroïnes nationaux inaugure ce nouveau discours politique, fondé sur la participation de toutes les communautés ethniques kényanes à la lutte pour l'indépendance. La mobilisation de la mémoire Mau-Mau dès 2003 s'explique ainsi par les nettes oppositions qui commencent à se faire sentir au sein d'une coalition certes victorieuse, mais profondément hétéroclite (Otieno G., 2005). Ces frictions, qui freinent les réformes annoncées par Kibaki au grand mécontentement des militants et de ses électeurs, expliquent un recours dans l'urgence à la mémorialisation des combattants Mau-Mau. Les années 2000, qui pouvaient augurer d'une période de « contestation puis [d]'éviction des régimes autoritaires et exclusifs [qui] passent alors par la déconstruction de leurs mythes fondateurs », se caractérisent tout d'abord par la mise en récit de l'indépendance plus qu'elles ne laissent « la place à un nouveau récit de la nation » (Charton, 2013). Pourtant, malgré la pluralisation de la mémoire annoncée par Kibaki, les premières politiques mémorielles concrètement mises en place sont centrées sur l'histoire de l'indépendance et sur la lutte Mau-Mau au travers de la figure de Dedan Kimathi, premier héros national à être honoré par le gouvernement de l'alternance, dont la mémoire est pourtant entachée des ambiguïtés qui persistent autour des interprétations du mouvement Mau-Mau³⁴⁸. Si la

³⁴⁸ Au-delà des travaux de Marshall Clough (1998, 2001), qui ont permis de mettre en évidence les différentes interprétations des mémoires Mau Mau en politique (Marshall Clough, *Mau Mau Memoirs : History, Memory and Politics*, Londres, Lynn Rienner, 1998), voir également l'ouvrage collectif dirigé par John Lonsdale et E.S. Atieno Odhiambo sur la place du mythe Mau Mau dans l'imaginaire national kenyan. (Atieno Odhiambo E. S. & Lonsdale, John, (eds), *Mau Mau & Nationhood : Armes, Authority & Narration*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press, 306 p., 2003). Voir également les travaux d'Hélène Charton sur les mémoires ambiguës de Jomo Kenyatta (« Jomo Kenyatta et les méandres de la mémoire de l'indépendance du Kenya », in *Vingtième Siècle, Revue d'histoire* 2013/2 N° 118, p.45-59, 2013), d'Hervé Maupeu sur les politiques mémorielles successives des régimes politiques en place depuis l'indépendance (H. Maupeu, 2003, « Kenya : les élections de la transition », *Politique africaine*, 89, 2003, pp. 149-166) et de Marie Emmanuelle Pommerolle sur les usages contemporains de la mémoire Mau Mau (« Une mémoire vive : débats historiques et judiciaires sur la violence au Kenya », *Politique Africaine*, 102 : 85-100, 2006).

pluralisation de la mémoire est annoncée dès 2002, ce n'est qu'à la suite des violences post-électorales de 2007-2008, sous le deuxième mandat de Mwai Kibaki, que cet engouement pour la reconnaissance de figures plurielles va plus concrètement se matérialiser.

1.3 Construire un héros national : le cas de la statue du Général Dedan Kimathi

L'érection de la statue de Dedan Kimathi marque un tournant dans les pratiques commémoratives des régimes précédents. En effet, ce monument est véritablement le premier élément tangible de reconnaissance du rôle joué par les Mau-Mau dans la libération du pays³⁴⁹. Cette première statue à ne pas être à l'effigie de Jomo Kenyatta illustre particulièrement bien le tournant de la mémoire entamé sous le premier mandat de Mwai Kibaki en ce qu'elle relance le débat public autour de l'écriture de l'histoire du Kenya et ses interprétations diverses. Avant d'explorer les controverses qui accompagnent la reconnaissance de Dedan Kimathi comme le premier des héros kényans, il nous faut revenir sur l'histoire complexe de la mémorialisation de ce personnage, qui commence subitement au milieu des années 1990.

Un ensemble d'acteurs (la famille de Dedan Kimathi, vétérans Mau-Mau, groupes de jeunes radicaux, ONG, militants et organisations défendant les droits de l'homme) se mobilisent dans les années 1990 auprès du gouvernement britannique et de l'État kényan pour retrouver le corps de Dedan Kimathi. Ils réclament notamment qu'il soit honoré par une sépulture digne de la noblesse de son combat. Selon les témoignages, il serait en effet enterré dans une fosse commune située dans l'enceinte de la prison de Kamiti, où il fut exécuté par les britanniques en février 1957³⁵⁰. L'érection de la statue de Kimathi à Nairobi en février 2007 concorde avec la fin de la recherche de son corps et se substitue

³⁴⁹ Auparavant, une rue a été renommée après lui en 1964. Hardinge Street devient ainsi Kimathi Street. Dans la région de Nyeri, plusieurs sites, écoles, centres communautaires ou institutions locales sont nommées après lui (Branch, 2010 : 308).

³⁵⁰ Voir à ce sujet l'article de Daniel Branch, 2010: «The Search for the Remains of Dedan Kimathi : the Politics of Death and Memorialization in Post-Colonial Kenya », *Past and Present*, supplément 5.

à cette dernière³⁵¹ (Branch, 2010 : 302). Peu après, des polémiques surgissent : sa famille et ses proches n'auraient pas obtenu le droit d'organiser une cérémonie dans la région de Nyeri le jour anniversaire de son exécution, alors qu'une statue est inaugurée à son nom en plein cœur de Nairobi (Coombes, 2014 : 155). Ce constat permet justement d'identifier le rôle central que jouent les héros dans la rhétorique nationale : le gouvernement privilégie une commémoration au sein de la capitale, au détriment de cérémonies plus « locales ». L'inauguration d'une statue à Nyeri passe au second plan. La recherche de son corps, qui relève d'abord d'une demande familiale, se transforme ainsi dans les années 2000 en une revendication pro-Kikuyu pour la reconnaissance de la participation de la population de Nyeri à la lutte pour l'indépendance.

Mwai Kibaki est alors accusé de favoriser la reconnaissance de la figure de Dedan Kimathi pour servir ses intérêts propres : lui-même originaire de Nyeri, la commémoration de Dedan Kimathi lui confère une certaine légitimité politique, construite autour de l'idée que les représentants politiques issus de cette région seraient plus légitimes à gouverner que d'autres en raison de l'implication de leur communauté dans la lutte pour l'indépendance (Charton, 2013 : 58). Au-delà de ces critiques, la reconnaissance de Dedan Kimathi lui permet effectivement d'associer la génération de politiciens à laquelle il appartient à la « première génération », associée aux combattants Mau-Mau, qui a porté la libération du pays³⁵² (Branch, 2010 : 314). La mémorialisation des Mau-Mau est avant tout un moyen pour Mwai Kibaki de s'approprier en premier de la cause afin de désarmer les potentielles dissidences Kikuyu au sein de la coalition NARC (Branch 2010 : 304). En amont des élections de 2007, l'enjeu politique est en effet de pacifier les relations sociales au sein même du groupe Kikuyu et de calmer les pressions auxquelles Mwai Kibaki a été exposé au cours de son premier mandat, notamment de la part des Mungiki³⁵³, une milice Kikuyu aux revendications essentialistes

³⁵¹ Cette recherche s'avèrera vaine et sera abandonnée après une visite de la prison, organisée le 15 janvier 2004, peu après que l'interdiction qui pesait sur la cause Mau-Mau ait été levée par le premier gouvernement Kibaki.

³⁵² Cette génération de politiciens d'avant l'indépendance est souvent désignée comme la « Lancaster Generation », c'est-à-dire la génération de politiciens des années 1960-1970 qui a « terminé » l'indépendance

³⁵³ Ce mouvement, qui peut se traduire par « masse » ou « multitude » en Kikuyu, est avant tout une milice politique, mais c'est aussi un « Kikuyu cultural revival movement » (Branch

et violentes³⁵⁴. Le choix d'honorer Dedan Kimathi peut également être analysé comme une réponse symbolique aux aspirations pro-Kikuyu des Mungiki, qui légitimaient alors leurs actions (dont de nombreux saccages et meurtres) en se revendiquant de la ligne radicale tenue par les Mau-Mau. La pluralisation de la mémoire a pour première conséquence de réactiver l'élan nationaliste Kikuyu des années 1950-1960, sublimant dans le même temps les actions menées par les premiers d'entre eux, les combattants Mau-Mau.

Il faut préciser que se revendiquer des Mau-Mau a pris une nouvelle signification dans les années 2000, notamment pour les jeunes générations chez qui l'on constate une résurgence des « dreadslocks », une coupe de cheveux associée aux Mungiki dans les années 1990-2000, qui devient rapidement le symbole d'une jeunesse contestataire, arborant des T-shirts honorant les Mau-Mau (« Shujaa (Hero) Dedan Kimathi ») afin de montrer leur opposition à Daniel Arap Moi. Comme le rappelle justement Marie-Emmanuelle Pommerolle, « 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 » (Pommerolle, 2006 : 92). Ainsi, malgré la pluralisation entamée par le gouvernement de Grande Coalition, se revendiquer Mau-Mau aujourd'hui signifie encore contester le pouvoir en place : il ne s'agit plus ici de contester l'ordre colonial, mais les choix et politiques du gouvernement en place. Comme l'explique Patrick Mbataru, professeur à la Kenyatta University spécialiste des zones rurales où combattaient les Mau-Mau, le Kenya contemporain ressemble bien peu à celui rêvé par les combattants du maquis kényan : « les Mau-Mau portaient un idéal quasi-socialiste d'égalité sociale et de juste répartition des terres [...]. Se revendiquer des Mau-

2010 304). Voir également les travaux d'Hervé Maupeu (*infra*) qui permettent de comprendre en détail la logique d'action et les revendications des Mungiki, ainsi que le lien complexe qu'ils entretiennent avec l'héritage des Mau-Mau.

³⁵⁴ Pour une présentation complète des implications politiques du mouvement, voir les travaux d'Hervé Maupeu et plus particulièrement pour cette période Hervé Maupeu, 2002, « Mungiki et les élections. Les mutations politiques d'un prophétisme Kikuyu (Kenya) », *Politique africaine*, n°87, octobre 2002, p. 117-137.

Mau en 2015, c'est un acte de protestation, c'est s'opposer au système actuel, injuste et inégalitaire³⁵⁵ ». Ce mécontentement autour des formes de leadership et de gouvernance est de plus en plus présent, porté par la jeunesse exprime ses attentes au sein de l'espace public (Künzler, 2016). Ces derniers doivent effectivement faire face à un fort taux de chômage, déçus par les plans pour la jeunesse annoncés par Mwai Kibaki qui recourent finalement de vastes schèmes de corruption³⁵⁶. Certains collectifs d'artistes, épaulés par des ONG des droits de l'homme comme Human Rights Watch, s'attaquent dorénavant aux murs de la capitale pour faire passer un message : une série de graffitis à la fois dénonciateurs et revendicateurs font pour la première fois les gros titres des médias kényans et soulignent un nouvel usage de la ville. « *The leaders we want* », une série de tags urbains où les politiciens (et parfois leurs femmes et leurs enfants) sont dessinés sous la forme de vautours ont été initiés en 2012 par une imposante fresque murale dans le centre-ville (**annexe 30**). Ces graffitis ont pour mot d'ordre de se remémorer les erreurs du passé afin de ne pas les reproduire : « on ne fera pas la même erreur qu'à l'époque où on a élu le Président Moi », « on ne veut plus de ces politiciens-là³⁵⁷ », etc. Ces slogans ne sont pas sans rappeler ceux scandés par la foule lors de la passation de pouvoir en 2002 lors de la campagne de manifestations « Tout est possible sans Moi » (*Yote yawezekana bila moi*) (Katumanga, 2003 : 94). La chape de plomb de l'ère Moi pèse dans le besoin de catharsis des années 2000 et alimente les vives critiques formulées à l'encontre de politiciens kényans au lendemain des violences de 2007-2008. Cette vaste campagne

³⁵⁵ La formulation de Patrick Mbataru est cependant réductrice et ancrée dans une lecture méliorative des revendications Mau-Mau, dont l'idéal égalitaire fait l'objet de fortes controverses et nourrit les débats historiographiques évoqués dans ce chapitre.

³⁵⁶ L'idée de ce plan est de favoriser l'emploi des jeunes qui représentent plus d'un tiers de la population kényane. L'objectif est également de leur donner de nouvelles perspectives d'avenir, ces derniers ayant été très mobilisés lors des violences de 2007-2008. Voir à ce sujet : Nation Reporter, « President Kibaki unveils plan on more jobs for youth », 02/03/2010, *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://www.nation.co.ke/News/politics/-/1064/871994/-/wqlkyaz/-/index.html>

³⁵⁷ Notes de terrain, Nairobi, mars 2012. Voir également l'article de Clar Ni Chonghaile, 21/03/2012 « Kenyan graffiti artists step up battle against 'vulture' politicians. Protesters want voters at next election to kick out MPs [Members of Parliament] » accused of corruption », *The Guardian*, accessible en ligne : <http://www.theguardian.com/world/2012/mar/21/kenya-graffiti-artists-politicians-vultures>

artistique rappelle donc le gouvernement de Grande Coalition à l'ordre et aux promesses formulées par Mwai Kibaki à partir de 2002.

Ainsi, la reconnaissance de Kimathi a sans cesse évolué depuis l'indépendance, servant tout à tour l'intérêt des présidents élus en fonction du contexte politique : il désigne un fier guerrier dans les années 1950, un nationaliste Kikuyu radical dans les années 1960-1970, un personnage subversif dans les années 1980, avant de se transformer à la fin des années 1990 en une victime symbolique des persécutions menées contre les Kikuyu par l'entourage politique de Daniel Arap Moi (Branch, 2010). Sous la houlette du premier gouvernement Kibaki, la figure mythifiée de Dedan Kimathi s'affirme dans un premier temps comme un martyr national, victime paroxytique de la violence coloniale³⁵⁸. Au premier abord, il semble que la figure de Kimathi permet effectivement de personnaliser l'ensemble de la cause Mau-Mau, ces combattants qui ont organisé la lutte avec peu de moyens, cachés dans les forêts et les bois surplombant Nairobi. Pourtant, choisir Kimathi pour représenter le mouvement, c'est également choisir un « camp ». En effet, Dedan Kimathi était un chef de la guérilla mais il n'était pas le seul : il faut également retenir le nom de Stanley Mathenge, un autre leader de la rébellion qui fuit le pays pour se réfugier en Éthiopie en 1955. Les deux généraux avaient non seulement des revendications politiques différentes vis-à-vis de la puissance coloniale, mais également une certaine vision de la société kényane qu'il faudrait mettre en place suite à la lutte armée. Les « combattants de la forêt » (expression chère à John Lonsdale) étaient donc divisés en deux camps : d'un côté, « 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 “illétrés” – le camp des Rigii, dirigé par Stanley Mathenge – croyaient en la responsabilité sociale, aux institutions locales, et non aux institutions lointaines que représentait à cette époque l'État colonial. Deux conceptions du pouvoir s'affrontaient donc, celle des lettrés et celle des non lettrés, celle de l'État et celle du clan. En choisissant de mettre en avant le héros des lettrés, Mwai Kibaki valide alors une vision et une interprétation élitistes des Mau-Mau, exaltée par des générations successives

³⁵⁸ « Kimathi's relevance to contemporary Kikuyu politics is no longer based upon his strength and achievements, but instead upon his status as the ultimate victim of atrocity » (Branch, 2010 : 318).

d'intellectuels kényans marxistes et nationalistes » (Pommerolle, 2006 : 98). C'est justement cette « exclusivité héroïque » qui fera l'objet de débats publics autour de l'inauguration de la statue de Dedan Kimathi en 2007. Cette mise en avant du personnage de Dedan Kimathi n'est pas sans rappeler les écrits du célèbre écrivain kényan Ngugi wa Thion'go, qui « en a fait le martyr d'une cause nationaliste et populaire » (Pommerolle, 2006 : 92). Cette statue a effet pour but de présenter une image triomphante de Dedan Kimathi, qui tranche avec l'image que lui confère l'iconographie coloniale. Son portrait le plus célèbre est un cliché noir et blanc le représentant menotté, allongé sur le dos et blessé, lors de sa capture par les soldats britanniques, que l'on retrouve par ailleurs au sein du Musée National de Nairobi (**annexe 31**). Kevin Oduor, l'artiste sélectionné par le gouvernement pour la conception de la statue de Dedan Kimathi, déclare à la presse qu'il souhaitait restaurer l'image donnée du Général, présenté de façon bien plus séduisante comme maître de son destin et comme icône de la fierté nationale (Coombes, 2014 : 156-157).

Cependant, suite aux violences post-électorales de 2007-2008, les projets mémoriels portent de plus en plus clairement les stigmates des directives officielles mises en place par le gouvernement de Grande Coalition, ce gouvernement d'alliance nationale pensé par l'Union Africaine comme le garant du maintien de la paix. Dès la fin des violences, Mwai Kibaki, qui occupe la position de Président, collabore étroitement avec son opposant et Premier ministre Raila Odinga afin d'élaborer un ensemble de politiques mémorielles visant cette fois à reconstruire un sentiment d'unité nationale. Le gouvernement s'emploie en effet à mettre en avant l'importance du patrimoine national et de figures communes dont la portée symbolique devrait garantir une réunification tant politique que sociale. La mise en place d'un ministère du Patrimoine National et de la Culture (Ministry State for National Heritage and Culture) en 2008 reflète la priorité, dans une logique du haut vers le bas, de poser les bases d'un « vivre-ensemble » renouvelé. La pluralisation des mémoires est alors non seulement mobilisée comme un moyen efficace d'illustrer la renaissance de la nation « arc-en-ciel », mais également comme un puissant vecteur de pacification sociale et d'unification nationale. Dedan Kimathi devient ainsi l'icône de la réconciliation nationale et des politiques mémorielles plurielles mises en pratique par le gouvernement de Grande Coalition. Ce nouveau discours émerge lors de la commémoration de la mort de Dedan Kimathi en février 2009 : lors de la cérémonie

officielle qui se tient au pied de l'imposante statue érigée en son honneur à l'angle de la « Kimathi Street », le Général passe de la figure victimaire du martyr à la figure méliorative du héros³⁵⁹. Ce n'est plus seulement le Général Mau-Mau qui est honoré, mais plutôt la figure du fier guerrier kényan et donc l'ensemble des combattants qui ont participé au mouvement de libération nationale. En témoigne le discours tenu par le Secrétaire permanent du Ministre du Patrimoine National et de la Culture durant la 52^e commémoration de l'assassinat de Dedan Kimathi : « ce sont les héros et les héroïnes de la liberté comme Kimathi qui ont forgé l'indépendance du Kenya et leur sacrifice ne doit jamais être perçu comme vain. [...] Nous devons faire la fierté de nos héros et de nos héroïnes de l'indépendance en adoptant une culture d'amour des uns et des autres, à l'instar des six héros de Kapenguria [parmi lesquels Jomo Kenyatta] qui se sont aimés et se sont battus ensemble pour une même cause, "la libération du Kenya" malgré la diversité de leurs origines ethniques³⁶⁰». Le philosophe Emmanuel Kattan rappelle justement que les commémorations sont avant tous des « rituels nationaux » qui imposent les actions de figures du passé comme une orientation inévitable des choix politiques et sociaux contemporains (Kattan, 2002 : 21-22)³⁶¹. Cette nouvelle mise en récit de la nation (Ricoeur, 2000) augure ainsi d'une reconfiguration de l'espace mémoriel à travers « [..., l']'hommage appuyé à Dedan Kimathi et la problématique des héros et des héroïnes » (Charton, 2013 : 60). En transformant la signification de la reconnaissance de la figure de Dedan Kimathi d'un héros Kikuyu en un héros national, le gouvernement de Grande Coalition place désormais les héros de la nation au cœur d'une nouvelle « trame

³⁵⁹ Le terme de martyr, qui fait directement référence au sacrifice, est issu d'une conception religieuse chrétienne. Le terme héros appelle également l'idée de sacrifice, sans impliquer forcément la mort de celui qui l'entreprend, et souligne plutôt la force de caractère de ce dernier. Comme l'a souligné Benedict Anderson, le sacrifice suprême que constitue la mort pour une collectivité politique, que ce soit dans le cas du héros ou du martyr, présuppose aussi sa valeur (Anderson, 1996 : 148).

³⁶⁰ Speech of the Permanent Secretary office of the vice President Ministry of State for National Heritage and Culture, during the 52nd Commemorative Kimathi's memorial service on 26th February 2009 in Nyeri, traduit et cité et traduit par Hélène Charton, 2013 : 59.

³⁶¹ Ainsi, lorsque une figure du passé, défunte ou vivante, devient un héros national, alors « les idéaux et les valeurs qui ont animé sa vie inspirent ses descendants et contribuent à orienter leurs choix » (Kattan, 2002 : 52).

narrative » (Kaplan, 2002), qui se traduit par la mise en place d'un régime mémoriel « pluriel » après les violences post-électorales de 2007-2008.

La mise en place de cette nouvelle trame narrative a également pour conséquence de renforcer les formes de nationalismes ethniques qu'elle essaie justement de lisser et de masquer. En parallèle du Heroe's Square, un nouveau monument a trouvé sa place au sein d'Uhuru Gardens en septembre 2015 : il s'agit du fameux monument en l'honneur des victimes de la répression coloniale, financé par le gouvernement britannique et réclamé par les vétérans Mau-Mau (**annexe 32**). Il représente un combattant Mau-Mau, aidé par une femme qui lui apporte des vivres. Si le combattant Mau-Mau n'est pas identifié, c'est parce qu'il a vocation à symboliser l'ensemble des combattants de la rébellion. La femme, quant à elle, représente l'ensemble des Kényans qui ont participé à la libération nationale, quelle que soit leur appartenance ethnique. Les deux personnages s'évitent du regard, justement parce qu'en prenant cette précaution, il était impossible pour la femme de donner le nom ou de décrire l'un des combattants qu'elle soutenait. Ce geste, immortalisé par la sculpture, vise à symboliser la solidarité et la loyauté indefectible du peuple kényan vis-à-vis des combattants Mau-Mau, loyauté tout à fait discutable au vu des débats historiographiques très vifs qui perdurent à ce sujet (voir notamment l'**encart n°18** sur le Lari Massacre). Si ce monument sert la cause de la réconciliation nationale en représentant la souffrance de tous les Kényans à l'époque de la domination coloniale, certains vétérans Mau-Mau ont rapidement accusé les autorités britanniques de mettre en avant leur propre version de l'histoire et d'avoir apposé des faits erronés sur les plaques historiques du monument. Ce qu'ils dénoncent plus particulièrement, c'est que ce dernier est dédié « à tous ceux qui ont souffert » (*Memorial to the victims of torture and ill-treatment during the colonial era (1952-1963)*), et non aux seuls combattants Mau-Mau. Les membres de l'association se disent farouchement déterminés à transformer les 10 acres de terre attribués à la commémoration de la cause Mau-Mau à Uhuru Gardens en un véritable témoignage des souffrances endurées par les combattants de la liberté³⁶².

³⁶² Voir à ce sujet l'article de Lydia Nyawira, 25/09/2015, « Mau Mau veterans disown freedom monument », *The Standard*, accessible en ligne : <http://www.standardmedia.co.ke/article/2000177509/Mau-Mau-veterans-disown-freedom-monument>

Ce glissement est particulièrement frappant dans le cas de la reconnaissance de Dedan Kimathi, érigé, au fur et à mesure des années, en un véritable héros national. Alors qu'on pourrait penser que la statue de Dedan Kimathi, inaugurée en 2007, a été pensée pour illustrer le rôle joué par les Mau-Mau dans l'accès à l'indépendance, elle représente dorénavant la lutte de toute une nation face à l'oppression britannique³⁶³. Pourtant, ce glissement est mal accepté par certains et enterine le renforcement de nationalismes ethniques, dans ce cas précis du nationalisme Kikuyu. À la suite de l'érection d'une statue en l'honneur du Général Dedan Kimathi, en 2007, en plein centre-ville de Nairobi, la pluralisation de la mémoire prend la forme d'une vaste initiative de reconnaissance de l'ensemble des héros et héroïnes kényans. C'est ainsi que le retour de la mémoire et des héros nationaux, pensé comme un outil politique au secours de l'alternance, s'avère problématique. Construire la figure d'un héros consensuel n'est pas une entreprise aisée : la mémorialisation du mouvement Mau Mau via la reconnaissance de ce premier héros national n'est pas sans raviver de nouvelles tensions politiques et sociales autour de la constitution, pourtant affirmée comme plus inclusive par le premier gouvernement Kibaki, d'un récit national « pluriel » (Hartog, 2003) reposant dorénavant sur une « mémoire fragmentée » (Dosse, 2001 ; Lavabre, 2001).

³⁶³ « First Monument of this Kind : Lawyer Daniel Leader, from the London-based Leigh Day firm that represented the veterans in court, said the memorial was “historic” and represented “the first apology by the UK government for abuses”. Nairobi already has a memorial to the Mau-Mau — a statue in central Nairobi of key leader Dedan Kimathi, who was hung in 1957. The bronze statue depicts Kimathi, who held the rank of “Field Marshal”, with his trademark dreadlocks and holding a homemade rifle in his right hand and a dagger in his left. But the new monument is designed to commemorate all those who suffered”. Tony Karumba, 11/09/2015, *Daily Nation* article accessible en ligne : <http://www.nation.co.ke/news/British-funded-Mau-Mau-memorial-set-to-open-Uhuru-Park/-/1056/2866564/-/jmccjz/-/index.html>

Section 2 : La mise en place d'un régime mémoriel « pluriel » après 2007

Bien que l'usage de la force en temps électoral ponctue l'histoire politique du Kenya indépendant, les violences post-électorales de 2007-2008 marquent plus profondément les mémoires. Les élections présidentielles de décembre 2007 donnent en effet lieu à une guerre civile encadrée par d'importantes violences policières, un conflit qui embrasera le pays pendant près de quatre mois, de décembre 2007 à avril 2008. Mwai Kibaki, président sortant à la tête du Party of National Union (PNU), s'oppose alors à Raila Odinga, son allié lors des élections de 2002, à la tête du parti d'opposition l'Orange Democratic Movement (ODM)³⁶⁴. Alors que les résultats se font attendre et que les fraudes dans le décompte des votes sont de plus en plus évidentes, chaque camp réclame la reconnaissance de son candidat comme l'unique vainqueur des élections. Les esprits s'échauffent, plusieurs milices interviennent, des émeutes et des massacres éclatent dans différents quartiers de Nairobi, dans les villes moyennes de province et jusqu'aux plus petits villages de la vallée du Rift³⁶⁵. C'est la mise en place du gouvernement de Grande Coalition, qui associe les deux candidats principaux de ces élections, qui permettra la sortie de crise et entamera un processus de réunification nationale³⁶⁶. Mwai Kibaki devient Président et Raila Odinga Premier Ministre, et les cabinets ministériels sont répartis

³⁶⁴ C'est moins le fait que Mwai Kibaki soit d'origine Kikuyu et Raila Odinga d'origine Luo qu'il faut retenir ici, puisque ces derniers s'étaient associés, en 2002, dans la coalition NARC pour faire face à Daniel Arap Moi. L'appartenance ethnique de ces deux politiciens les associe surtout à une certaine tradition politique, celle de l'élite Kikuyu de Nyeri (souvent appelée la « mafia du Mont Kenya » de la province centrale) pour Kibaki, et l'ambition d'accéder à la responsabilité politique pour Raila suivi par un certain nombre de figures politiques de la région ouest du Kenya.

³⁶⁵ Dans la ville d'Eldoret, une église est incendiée le 1^{er} janvier 2008, provoquant la mort des personnes qui s'y sont réfugiées pour se protéger des troubles. Cet événement constituera l'un des principaux chefs d'accusation de l'actuel Vice-Président du Kenya, William Samoei Ruto, devant la Cour Pénale Internationale.

³⁶⁶ Il s'agit en fait d'une délégation de l'Union Africaine, composée d'éminentes personnalités du continent et présidé par Kofi Annan, qui se rendra au Kenya afin de négocier la sortie de crise au Kenya. Alors que la presse place beaucoup d'espoir dans ces négociations, certains slogans s'attaquent directement au négociateur : « Did Annan come for a cup of tea or for truth and justice ? » Source : Photographie prise par Yasuyoshi Chiba à Kisumu, Kenya Burning Exhibition, Avril 2008 (voir **annexe 34**).

de façon équitable sous le regard attentif de la communauté internationale (**sous-section 2.1**).

C'est dans ce contexte que se déploie la force opérationnelle gouvernementale pour la reconnaissance des héros et héroïnes kényan, dans une perspective de réconciliation nationale. Il s'avère pourtant que ce choix de sortie de crise va attiser d'autres conflits autour de la mise en récit de l'histoire nationale. L'érection en plein cœur de Nairobi de statues monumentales en l'honneur de Dedan Kimathi d'abord (2007), puis Tom Mboya (2011), pressenti par l'entourage proche de Jomo Kenyatta comme son potentiel successeur et assassiné à la fin des années 1960, défraient la chronique. La première en raison du rôle obscur et romancé que Dedan Kimathi a pu jouer dans le combat pour l'indépendance, la seconde en raison de suppositions quant aux mobiles de ce crime, marquées de rancœurs politiques et d'intrigues de longue date opposant des personnalités Luo et Kikuyu encore au pouvoir aujourd'hui (**sous-section 2.2**).

En effet, Tom Mboya a été vu comme l'un des possibles prétendant à la succession de Jomo Kenyatta. De fait, son assassinat est aujourd'hui analysé par l'« opposition », et notamment le parti du Luo Raila Odinga, comme le moment fondateur de l'exclusion des politiciens Luo du pouvoir, et plus particulièrement de la fonction présidentielle. L'apparition de ces « conflits commémoratifs » traduit également les tensions politiques qui accompagnent les poursuites entamées par la CPI à l'encontre de personnalités impliquées dans les violences de 2007-2008. Dans ce contexte, la communauté internationale scrute avec défiance la place qu'occupent les politiciens Uhuru Kenyatta et William Ruto sur l'échiquier politique kényan en vue de la tenue des élections de 2013 (**sous-section 2.3**).

2.1 L'épisode traumatique des violences post-électorales de 2007-2008

Bien que le Kenya soit l'un des rares pays africains à ne pas avoir connu de guerre civile dans les premières années qui suivent l'indépendance, l'histoire du Kenya n'en est pas moins parcourue de violences politiques. La révolte Mau-Mau amorcé dès les années 1950 le processus de décolonisation, suivie par des luttes

politiques internes après l'indépendance, parfois sanglantes (plusieurs personnalités, notamment Luo, sont assassinées dans les années 1960-1970) et ancrées dans un système partisan « ethnicié » qui fonctionne comme une arme de mobilisation massive en temps électoral. Le tribalisme politique³⁶⁷, concept développé par John Lonsdale afin de décrire ces pratiques politiques de préférence ethnique dans le cadre d'une compétition ethniciée par rapport à l'État, désigne tout à la fois à la fois l'identification des individus à un groupe ethnique et l'instrumentalisation de cette appartenance en politique. Ces pratiques trouvent leur origine à l'époque coloniale : les premiers partis politiques voient le jour dans les 24 réserves tribales imposées par la Land Tenure Commission, où sont concentrées les populations kényanes dès 1922 afin de servir de main d'œuvre aux fermes coloniales voisines. Ce fonctionnement politique peut être identifié comme l'une des causes des troubles post-électorales successifs que connaît le pays depuis les années 1980, suscitant des violences récurrentes étroitement liées à la question de l'accaparement des terres et la constitution de fiefs politiques.

Le pays se trouve déchiré dans le sillage des élections de 2007, alors que le président en place, Mwai Kibaki, est confronté à la coalition CORD³⁶⁸ menée par Raila Odinga et représentant presque tous les autres groupes politiques. Le scrutin présidentiel est grossièrement truqué, entaché de fraudes pratiquées par les deux camps mais qui, au final, vont bénéficier au président sortant. Les troubles gagnent la plupart des villes du pays tandis que la police fait face à l'agitation et l'étouffe

³⁶⁷ John Lonsdale établit une distinction entre l'« ethnicité morale », qui pourrait se définir comme l'expression d'un processus de construction d'un « nous », et le « tribalisme politique », qui correspondrait plutôt à un processus de construction de l'« autre ». L'originalité du Kenya est justement de combiner ces deux processus en politique. Pour une approche réflexive de ce concept appliquée au cas kényan, voir notamment : John Lonsdale, 2003, « Le cas kényan. Un débat moral et politique », *Politique Africaine*, n°90, p. 17-36.

³⁶⁸ CORD est une coalition regroupant 3 formations politiques principales : l'Orange Democratic Movement (ODM) de Raila Odinga, le Wiper Democratic Movement (WDM) de Kalonzo Musyoka et le Forum for the Restoration of Democracy-Kenya (FoRD-K) de Moses Wamangala. L'alliance Jubilee repose sur 4 partis, dont le parti d'Uhuru Kenyatta (The National Alliance - TNA) et celui de William Ruto (United Republican Party - URP). La coalition Amani est constituée de plusieurs partis qui soutiennent la candidature de Musalia Mudavadi aux élections de 2013, à savoir l'United Democratic Front (UDF) de Musalia Mudavadi, le Kenya African National Union (KANU) de Gideon Moi et New Ford Kenya (NFK) d'Eugene Wamalwa.

dans le sang (**annexe 33**). Des groupes de jeunes sont mobilisés pour perpétuer ces violences (notamment par des milices Kikuyu et Kalenjin), qui prennent la forme de raids, de dégradations matérielles, bien souvent en signe de représailles : dans la vallée du Rift, ce sont par exemple des magasins ou entreprises tenus par des Kikuyu qui sont visés, qui ont pour réputation d'appartenir à l'élite économique et financière du pays en raison de leur appartenance ethnique et de leur prédominance en politique (**annexe 34**). À mesure que la violence s'étend, elle se nourrit de conflits fonciers anciens et de rivalités personnelles entre politiciens, s'imbriquant ainsi dans de multiples narrations locales, qui la rendent durable. La propriété des « squatters » (ces descendants d'ouvriers agricoles déplacés durant la colonisation pour travailler dans les plantations coloniales et qui, de fait, ne possèdent pas de terres) ou des derniers arrivés jugés indésirables sont brûlées, les habitants parfois tués quand ils n'ont pas encore pris la fuite³⁶⁹. Certains massacres ont lieu, organisés par des politiciens locaux appuyés par des milices associées à leur parti et bien souvent, à leur appartenance ethnique. Ces lieux furent ensuite identifiés et désignés comme des « hotspots », des points chauds particulièrement touchés par les violences post-électorales de 2007-2008, comme ce fut le cas de la région de Nandi Hills, située sur les hautes terres de la province ouest du pays, dans la région d'Eldoret (**carte 6**). Les violences post-électorales de 2007-2008 ont particulièrement touché cette région, reposant sur l'élevage et l'industrie du thé, les ouvriers d'origine Luo ou Kisii ayant dû fuir, tout comme un certain nombre d'investisseurs Kikuyu.

Plusieurs médiations internationales ont lieu sous l'égide de Koffi Annan et aboutissent en avril 2008 à un accord de partage du pouvoir (**annexe 34**). Un gouvernement de coalition composé de plus de 90 ministres et secrétaires d'État prête serment le 17 avril après plusieurs mois d'incertitude ; Mwai Kibaki reste Président et Raila Odinga devient son Premier Ministre. Entre temps, près de

³⁶⁹ Pour plus de détails sur le déroulement des violences post-électorales de 2007-2008, voir l'ouvrage collectif dirigé par Jérôme Larfargue (dir), 2008, Les élections générales de 2007 au Kenya, ed. IFRA-Karthala, 263 p.

1100 kényans ont perdu la vie et on compte environ 600 000 réfugiés intérieurs³⁷⁰. Aujourd'hui encore, ce n'est pas tant le nombre de morts qui symbolise la violence de cet épisode dont il apparaît, à posteriori, que la moitié serait dues à des violences policières et non à des accès de violence ou des règlements de comptes « entre voisins », mais plutôt les campements des réfugiés intérieurs que l'on peut voir à l'entrée des villes moyennes de provinces comme Eldoret. Le gouvernement, qui réinstalle ces déplacés internes sur des terres éloignées ou peu fertiles et dont les enfants nés dans les campements alimentent les réseaux des enfants des rues, est vivement critiqué pour son incapacité à régler la question des IDP (*Internal Displaced People*). Quelques mois après la fin du conflit, le gouvernement kényan, sous la pression de la communauté internationale, fait appel à la Cour Pénale Internationale, dont le Kenya est État-partie, afin de juger les coupables présumés des violences. Parmi les six accusés, deux politiciens de premier plan, le Kikuyu Uhuru Kenyatta et le Kalenjin William Ruto, qui en 2007 soutenaient chacun un camp adverse (le premier était du côté du Kikuyu Mwai Kibaki et l'autre, du côté du Luo Raila Odinga), sont soupçonnés de crimes contre l'humanité par la Cour Pénale Internationale³⁷¹.

Cette situation politique particulièrement tendue explique que la sortie de conflit semble conditionnée à la mise en place d'un dispositif de justice transitionnelle complexe. Ainsi, en même temps que de nouveaux camps politiques se réorganisent autour d'Uhuru Kenyatta notamment, le gouvernement de Grande Coalition, qui estime ne pouvoir mener à bien les enquêtes concernant les violences, met en place des organismes d'État pour pacifier les relations politiques et sociales. La Commission pour la Vérité, la Justice et la réconciliation (*Truth Justice and Reconciliation Commission - TJRC*) plébiscitée par le Parlement en février 2008 a

³⁷⁰ Parmi de nombreuses publications, on trouvera notamment un détail des événements et des analyses de leurs enjeux dans J. Lafargue (dir.), "Special Issue : Election Fever: Kenya's Crisis", vol.2, n°2, *Journal of Eastern African Studies*, 2008 ; K. Kanyinga et D. Okello, *Tensions and Reversals in Democratic Transitions: The Kenya 2007 General Elections*, Nairobi, IDS, 2010 ; et International Crisis Group, "Kenya in crisis", *Africa Report*, 137, 2008.

³⁷¹ S. D.Mueller, "Kenya and the International Criminal Court (ICC): politics, the election and the law". *Journal of Eastern African Studies*, vol.8, n°1, 2014, p. 25-42.

pour fonction de contribuer à l'unité nationale, à la réconciliation et la « guérison » du pays en réglant des conflits plus anciens, c'est-à-dire les injustices historiques (cf. découlant de l'accaparement des terres suite à la colonisation) et les violation des droits de l'homme qui ont eu lieu au Kenya entre l'indépendance (12 décembre 1963) et la fin des violences post-électorales (28 février 2008). Cette commission est également à la tête des réformes qui sont mises à l'agenda sur la justice transitionnelle, tel un vaste programme d'éducation civique national.

Encart n°12

La TRJC : composition, fonctionnement et missions

A la tête de la coalition pluripartisane NARC, le Président nouvellement élu souhaite se positionner en rupture avec les erreurs du passé et l'amnésie qui les a bien souvent entourées, en promouvant notamment une réconciliation politique visant à réformer les relations entre les citoyens kényans et leurs représentants en politique, mais également à gommer les conflits ethniques qui destabilisent le pays et opposent les kényans entre eux. Cette initiative gouvernementale est concrètement portée par deux institutions, la Kenya National Commission on Human Rights (KNCHR) et la Truth, Reconciliation and Justice Commission (TRJC) et se matérialise par des projets patrimoniaux, notamment muséaux, visant à illustrer ce changement politique. La TRJC, institution politique de réconciliation nationale, est inspirée par le modèle sud-africain et constitue également le modèle qui prévaut pour l'ensemble de des monuments mis en place dans les années 2000. Son action s'inscrit dans deux plans gouvernementaux qui témoignent de cette priorité de réfléchir aux erreurs du passé et de les traiter : le *National Recovery Plan* et le *National Integration Programme*, visant à relancer l'économie kényane et à fonder l'unité nationale sur la base d'un consensus autour du développement.

Officiellement établie en décembre 2008 par le Parlement, la TRJC était tout d'abord l'un des projets du premier gouvernement Kibaki³⁷². Après l'épisode

³⁷² Il faut ici rappeler que la mise en place de la TRJC avait été évoquée par le gouvernement au moment de la prise de fonction de Mwai Kibaki, sous l'impulsion de plusieurs associations et de la KHCR notamment, afin d'étudier les crimes commis depuis l'indépendance à la fin du régime de Moi. Le gouvernement rejettera finalement la mise en place de cette commission, tout comme les recommandations de réformes constitutionnelles

traumatique des violences post-électorales de 2007-2008, les missions de la TJRC sont élargies : l'idée est alors d'établir une commission qui documente une large palette d'injustices et d'abus (actes de répression, tensions foncières, perceptions de marginalisation économique, causes des violences politiques et des tensions à caractères ethniques) entre décembre 1963 et février 2008. Ses membres sont nommés en août 2009 et un premier mandat débute en novembre 2009 pour une durée de 2 ans. Les équipes définies par la commission collectent des témoignages afin de constituer des « cahiers de doléances » communautaires. Des audiences publiques sont menées dans l'ensemble du pays, tandis que des sessions thématiques se tiennent à Nairobi. Pourtant, au bout de deux ans d'existence, la Commission est vivement critiquée en raison de sa difficulté à régler des conflits vieux parfois d'un quart de siècle (l'amnistie proposée par la TJRC pour la guerre Shifta de 1963-1967 entre les troupes kényanes et les sécessionnistes somaliens fait débat), de la lenteur des mesures choisies (seules les écoles de la région de Nairobi et la région côtière ont participé au programme d'éducation civique en avril 2010) et du scandale qui touche son président, Bethuel Kiplagat, accusé d'avoir participé au massacre de Wallaga, qui refuse de démissionner tant que l'affaire n'a pas été résolue par la justice³⁷³. Le rapport final de 2000 pages est rendu public en mai 2013 : il comporte des recommandations concernant des réformes constitutionnelles nécessaires et se concentre sur les principaux acteurs concernés par les violences, à savoir les milices et les groupes dits minoritaires, ainsi que les victimes des conflits ethniques (« *ethnic clashes* »). La commission se base sur l'ampleur sans précédent de l'enquête menée pour légitimité le bien-fondé de ses recommandations : plus de 40 000 témoignages ont en effet été collectés, un chiffre jamais atteint par une commission de ce type en Afrique.

D'autres institutions, plus ou moins importantes, sont également mises en place suite aux recommandations de la TJRC : la Commission pour la Cohésion Nationale et l'Intégration (NCIC), qui a pour objectif de réduire les conflits inter-ethniques, tandis que le *National Steering Committee on Peace Building and Conflict Management* (NSC) permet un dialogue entre la société civile, le gouvernement et le cabinet du Président afin de coordonner le processus de paix dans l'ensemble des comtés et de prévenir de futurs conflits. Enfin, en réponse aux troubles, la nouvelle constitution prévoit notamment la création d'une commission électorale indépendante (*Independent Electoral and Boundaries Commission*, IEBC) sur les conseils de l'*Independent Review Commission* (IREC), la première commission mise en place par le gouvernement kényan en février 2008 et chapeauté par l'ancien juge sud africain Johann Kriegler. Une Cour suprême entre également en fonction en 2010. L'IEBC et cette dernière sont chargées d'arbitrer tout litige lié à la tenue comme aux résultats des prochaines élections (Wolfram, 2013). Les « *hate speeches* » (appels à la haine), qui étaient

qui divisent alors les membres de la coalition arc-en-ciel dès 2004, avant d'être définitivement enterrées lors du référendum de 2005. Voir à ce sujet les récents travaux de (Bosire & Lynch, 2014).

³⁷³ Le rôle joué par Bethwell Lagat dans cette controverse sera développé ainsi que dans la section 2.3 du chapitre 7, en ce que cet événement entre en résonance avec les controverses qui entourent la carrière politique du nouveau leader Kalenjin, William Ruto.

à la base du fonctionnement politique du Kenya jusqu'à présent, le tribalisme politique structurant les clivages et la nature des discours politiques, font l'objet d'une stricte interdiction constitutionnelle. Pour compléter ce dispositif, des structures encadrantes chapeautées par l'IEBC et des ONG des droits de l'homme sont déployées dans l'ensemble du pays afin de pacifier les relations entre population et les sensibiliser à des formes pacifiques de gestion des conflits.

La Truth, Justice and Reconciliation Commission est largement inspirée de son homologue Sud-africaine (Lynch, 2014 ; Bosire & Lynch, 2014). La coalition NARC se réfère explicitement au modèle Sud Africain pour son établissement, mais elle ne permettra pas, comme dans le cas de la « nation arc-en-ciel », de réformer concrètement le vivre-ensemble³⁷⁴. De la même façon, la réforme constitutionnelle annoncée, inspirée par le juge Sud-africain Johann Kriegler, fait également référence au modèle de société choisit par l'Afrique du Sud au milieu des années 1990³⁷⁵. Appréhendée comme un projet politique, cette commission était initialement pensée par le gouvernement de Mwai Kibaki comme l'un des éléments fondateurs du nouvel ordre politique à mettre en place, ou tout du moins, comme le moyen de donner à voir le changement de régime annoncé au moment de la campagne électorale de 2002. Comme François-Xavier Fauvelle note au sujet de l'Afrique du Sud, « “refermer le chapitre du passé” exigeait, pour le législateur, de purger la mémoire collective de tout ressentiment et de toute haine, objectif politique conditionné par l'établissement de la vérité. » (Fauvelle, 2006 : 407). Il note également que la mise en place d'un tel processus dans le cas Sud-africain a eu une conséquence principale : malgré les critiques formulées à l'égard de la TRC et son bilan bien

³⁷⁴ Au cours des années 2000, la TJR Sud africaine a également inspiré la création de comités du même type, notamment au Burundi, en Sierra Leone, au Rwanda.

³⁷⁵ En Afrique du Sud, la Commission Vérité et Réconciliation est créée en juillet 1995, sur la base d'un texte de loi intitulé Promotion of National Unity and Reconciliation Act. Elle trouve son inspiration dans des modèles similaires, mis en place dans les années 1980-1990 en Amérique Latine, à l'image du Chili. Sa mission est d'enquêter sur les violations des droits de l'homme commises par l'État mais également ses opposants entre le 1^{er} mars 1960 et le 10 mai 1994. Un rapport officiel sera remis en 1998 à Nelson Mandela. Dans le même temps, une nouvelle constitution est mise en place en 1996 et propose le modèle d'une « nouvelle » Afrique du Sud, « un chef d'œuvre de rhétorique réconciatrice, de création d'un discours national » (Fauvelle, 2006 : 402-403).

souvent contesté ou dénigré, « le fait est pourtant que les auditions de la TRC ont entraîné une vaste mobilisation des consciences. Au-delà des familles de victimes et des proches d’auteurs de crimes, ou des communautés qui à travers eux pouvaient se sentir tour à tour écoutées ou incriminées, c’est le corps citoyen tout entier qui fut sollicité, en particulier lorsque furent appelés à déposer, pour leur rôle dans l’histoire de la violence dans le pays, les grands organismes intermédiaires ou des instances représentatives de secteurs de la société (partis politiques, forces de l’ordre, Églises, médias, entreprises, administrations, professions de santé etc. » (Fauvelle, 2006 : 406). Inspiré de l’Afrique du Sud, dont le cas a été érigé au rang de « modèle » au niveau mondial, tant dans par la sphère politique et journalistique qu’académique, la TRJC est pensée par les autorités comme un moyen de réunifier la nation kényane autour de l’expiation des crimes et injustices du passé (Bosire & Lynch, 2014), mais également comme un possible vecteur de l’émergence de l’unité nationale dans l’acceptation de la diversité ethnique. C’est par ailleurs en ces termes que le Président de la TJRC kényane présente la mission de la commission kényane : "[H]ealing is a process... [the] final goal is acceptance of our diversity, its challenges and complexities for survival of Kenya as a nation³⁷⁶ ».

Présenter la TJRC comme une « institution qui dit la vérité » aurait pu constituer un moyen efficace d’ancrer le nouveau mythe national dans une légitimité populaire. Cette légitimité populaire serait justement garantie par la tenue des audiences publiques, qui ont pour intérêt de nourrir la légitimité politique du gouvernement qui le met en place (Lynch, 2014). Pourtant, dans le cas du Kenya, la TRJC, qui a siégé de 2009 à 2013, n’a pas provoqué un assentiment de la part des Kényans, alors que le rapport de la commission souligne pourtant, à juste titre, une forte demande de réparation de la part de la société civile : « a hunger, a desire, even a demand for the injustices of the past to be adressed » est très caractéristiques (TRJC final report, 2013 : iii). Gabrielle Lynch, qui évoque les possibles effets performatifs d’un tel processus, souligne pourtant son échec. Selon l’auteure, les

³⁷⁶ Discours du Président de la Commission durant la cérémonie clôturant la tenue des audiences publiques à Busia, juillet 2011 (Lynch, 2014).

débats suscités par l'action de la TRJC ont avant tout permis de provoquer des émotions collectives, qui se sont cependant construites en réaction aux actions et aux conclusions de la commission. Certains la perçoivent comme un moyen de légitimer les vues constitutionnelles du nouveau gouvernement et dénoncent l'échec d'un projet inutile et trop coûteux (Lynch, 2014). Ces critiques rejoignent plus directement l'idée d'une culture de l'impunité, à l'origine même de nombreuses injustices. De nombreuses commissions de ce type ont en effet été annoncées par les gouvernements kényans sur le temps long, suscitant de fortes attentes mais perdant leur crédibilité en établissant des rapports n'ayant aucune conséquence concrètes sur les problématiques évoquées. Cette défiance apparaît après les élections de 2007-2008 : la TJRC était prévue dès 2003, mais faudra attendre les violences post-électorales de 2007-2008 pour que ses recommandations structurelles soient appliquées.

Ainsi, dans le cas du Kenya, la mise en place d'un nouvel ordre politique, la prise de conscience nationale et l'unité censée être permises par une catharsis collective n'a pas réellement fonctionné en raison d'un manque de croyance dans les institutions et comités gouvernementaux et une défiance en la procédure de participation populaire aux audiences publiques (Lynch, 2014). Ces tentatives institutionnelles ont également pour mission, au-delà de la pacification des relations suite aux violences de 2007-2008, de contrôler la tenue des prochaines élections. En effet, ces violences et leur mémoire imprègnent le second mandat Kibaki et influent profondément sur la campagne et la conduite des élections annoncées pour le 4 mars 2013. Suite à l'adoption de la nouvelle constitution à l'été 2010, qui promet un meilleur équilibre des pouvoirs et une médiation des conflits fonciers, le deuxième mandat de Kibaki est guidé par un fort consensus autour du développement national censé désamorcer les principaux clivages socio-économiques à l'origine de la crise de 2007. Cette nouvelle orientation se cristallise autour de la promotion du plan de développement Vision 2030, un ensemble de réformes et de grands projets d'infrastructures supposés porter le Kenya au statut de pays à revenu moyen au terme des vingt ans à venir. Cette politique accélère l'entrée en politique des élites

économiques gestionnaires qui promeuvent le modèle du *bon leader* comme une solution aux clivages anciens qui menacent la stabilité du pays³⁷⁷.

Dans ce contexte, le gouvernement de Grande Coalition ne peut se limiter à la reconnaissance de figures nationales uniquement associées à l'élite politique Kikuyu. L'ensemble des mesures prises sous le premier mandat de Mwai Kibaki concernent en effet des personnalités directement associées au mouvement Mau-Mau. Concrètement, deux mausolées ont été érigés en l'honneur de Paul Ngei et Bildad Kaggia et Ramogi Achieng Oneko, le dernier des Kapenguria Six décédé en 2006. Un mausolée officiel est à l'état de projet pour Kisoï Munyao, qui porta le drapeau kényan la nuit du 12 décembre 1963. Une statue a été érigée en l'honneur de Dedan Kimathi en février 2007 à Nairobi et inaugurée le jour du cinquantenaire de son exécution par les soldats britanniques. Koitalel Samoei, identifié comme le premier héros ayant dirigé l'un des mouvements « pour l'indépendance avant l'indépendance », fait figure d'exception : le gouvernement lui attribue un « mausoleum, museum and cultural center » qui sera inauguré en décembre 2007. Pourtant, l'historien kényan Bethwell Ogot proposait déjà une liste des figures héroïques qui devraient être reconnues aux côtés de Kimathi au lendemain de la levée de l'interdiction qui pèse sur les Mau-Mau, affirmant 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 » (Pommerolle, 2006 : 98). Il faudra véritablement attendre le deuxième mandat de Kibaki, sous la forme originale d'un gouvernement de coalition élargi, pour assister à une réelle pluralisation des mémoires, bien que cette dernière ait été annoncée dès la campagne de 2002.

³⁷⁷ Pour plus d'information concernant cet évènement, au cours duquel des musulmans somaliens auraient été abattus par des militaires kényans en 1984, voir les sous-sections 2.2 et 2.3 de la section 2 du chapitre 6, où le Wallaga Massacre et les tentatives de mémorialisations locales de ce dernier font l'objet d'une analyse détaillée.

³⁷⁷ Voir à ce sujet l'article de Dominique Connan et Chloé Josse-Durand, « Le pays du miel et du lait. Ethnographie de la campagne électorale d'un professionnel au Kenya », Cahiers d'Etudes Africaines, à paraître.

2.2 La campagne d'identification des héros et héroïnes nationaux

En 1966, aux lendemains de l'indépendance, le gouvernement de Jomo Kenyatta avait établi un premier système honorifique (connu sous le nom de *Honour and Award system*) visant à reconnaître ceux qui avaient fait preuve d'un soutien sans équivoque au gouvernement Kenyatta mais aussi au peuple kényan dans sa marche vers l'indépendance. Au fur et à mesure des années, il apparaît que ce schème inapplicable fait l'objet de vives critiques, qui le stigmatisent en raison de son incapacité à refléter la réalité comme la diversité des profils des héros concernés (National Taskforce, *Preliminary Report*). Dès le 7 août 2003, suite à l'intervention officielle de Mwai Kibaki en faveur de la réhabilitation du mouvement Mau-Mau, le gouvernement fait passer une motion afin d'établir un nouveau système honorifique (« a comprehensive system of identifying, recognizing and honouring national heroes and heroines³⁷⁸ ») et une force opérationnelle gouvernementale (*The National Taskforce for country-wide data collection on criteria and modalities of honoring national Heroes and Heroines*) est mise en place le 20 mars 2007, dont les membres sont nommés dans la foulée, le 13 avril 2007. Un comité est nommé à la tête d'une force opérationnelle chargée de parcourir le pays afin d'identifier les nouvelles figures de l'histoire nationale : 14 experts sont alors désignés par le Président, sur la base d'un double principe de parité et de diversité d'appartenance ethnique, politique et sociale³⁷⁹. Le comité est piloté par Vincent Simiyu (*Chairman*), professeur d'Histoire politique de l'Université de Nairobi, Peter Wanyande, professeur de Science politique à l'Université de Nairobi (*Vice-chairman*) et le Dr Mzalendo Kibunja, directeur général des National Museums of Kenya (NMK) qui occupe le poste de secrétaire général (*Secretary*)³⁸⁰. C'est par

³⁷⁸ Il s'agit précisément d'une décision gouvernementale : Cabinet decision n°74/2003.

³⁷⁹ Les membres doivent avoir une expérience importante de la participation à la vie publique, mais ne peut siéger si il est un fonctionnaire ou si il est lui-même candidat à devenir un héros national (le formulaire pour demander l'obtention de héros est par ailleurs présent dans le rapport du comité d'expert, cf. **annexe C**). Source : National Taskforce, *Preliminary Report*.

³⁸⁰ On compte également un professeur de science politique à l'université de Nairobi, Barua Chele, actif au ministère de la culture (Ministry) dans les années 1980 puis secrétaire du *Luhya*

ailleurs sous l'autorité de ce dernier que sont censés être réalisés, protégés et conservés les monuments (statues, tombeaux, plaques, mausolées) dédiés aux héros reconnus. À terme, ce comité a pour vocation d'établir un système harmonisé d'identification et de compensation des héros et héroïnes kényans, qui doit constituer la base d'un projet de loi. Le rapport énonce la pluralisation de la mémoire telle que nous l'entendons (tout héros national doit à présent être un héros « local ») comme une recommandation centrale pour ce projet de loi : les héros et héroïnes identifiés doivent avoir joué un rôle d'importance dans l'histoire nationale mais aussi au sein de leur communauté d'appartenance³⁸¹.

Le rapport final rédigé par ces experts et transmis au Ministre du Patrimoine National 4 mois plus tard, le 22 Août 2007, fait état des résultats acquis au cours des enquêtes menées entre mars et août 2007 dans 20 localités présentées comme représentatives de l'ensemble des régions du pays³⁸². Ce rapport, qui ne sera pas

Elders' Advisory Council, l'un des directeurs de la Kenya Broadcasting Corporation (KBC), Philomena N. Mwaura, directrice du *Centre for Gender Equity and Empowerment* et le Trois membres nommés d'office : Alice K. Mayaka, Permanent Secretary, Ministry of State for National Heritage ; Rachel B. Dzombo, Permanent Secretary, Ministry of Gender, Sports Culture and Social Services or representative, Dorothy N. Angote, Permanent Secretary, Ministry of Justice and Constitutional Affairs or representative.

³⁸¹ « Memorandum of objects and reasons: The legislative proposal giving rise to this Bill was submitted by the Cabinet Secretary for Sports, Culture and the Arts. The main objective of the Kenya Heroes Bill is to develop an appropriate legal framework for the development of a clear, effective and impartial system of identifying and honouring national heroes and heroines, in keeping with the national values stipulated in the Constitution of Kenya, 2010. Heroes and heroines are defined as persons who, through selfless sacrifice have contributed to the well-being of their communities and the nation as a whole » Source: National Taskforce, *Preliminary Report*, **annexe C**.

³⁸² Ce rapport nous a été transmis par Wycliffe Oloo, alors Directeur du musée régional de Kisumu (2012). Les informations qui nourrissent cette section sont également issus des entretiens que nous avons menés avec Wycliffe Oloo à ce sujet, lorsqu'il a été nommé responsable des sites et monuments régionaux dédiés aux héros et héroïnes au sein des NMK à partir de mars 2013. Ce document fait partie des sources primaires originales que nous avons pu collecter sur le terrain. L'ensemble du rapport est disponible en annexe de ce travail (**annexe C**), sous la référence suivante : Vincent G. Simiyu, « Report of the taskforce for collecting country-wide data on criteria and modalities of honouring national heroes and heroines, presented to Hon. Suleiman Rashid Shakombo, EGH, MP, Minister of state for National Heritage, Office of the Vice-President », août 2007, rapport non public, 74 p.

rendu public, est pourtant très largement médiatisé et suscite de vives attentes par le public jusqu'à l'adoption de la loi sur les héros et héroïnes, la *Kenya Heroes's Bill* de 2013 (**annexe C**). L'identification des héros nationaux y prend la forme d'une description systématique, produit d'un calcul mathématique en fonction de qualités pré-établies associée aux 11 catégories héroïques identifiées, présentées dans un tableau standardisé. Chaque personnalité soumise au test peut être éligible à plusieurs catégories, qui seront reprises par la suite par la loi sur la reconnaissance des héros de 2013 : « liberation struggle, spiritual leadership, indigenous knowledge, cultural values and practices, Arts, Sports, scholarship professionalism & research, Peace making, Statemanship, Entrepreneurship and industry, Philanthropy ». Ces catégories font référence à l'ensemble des qualités dont doit disposer chaque héros pour être considéré comme éligible, à savoir un premier socle de qualités dites « primaires » (Patriotism, Vision, Integrity, Commitment) combinées avec des qualités dites « secondaires » propres à chaque catégorie. Selon un calcul savant obtenu en fonction de coefficients associés à chacune des ces qualités, chaque personnage doit être associé à une catégorie en particulier en fonction du pourcentage finalement obtenu (voir le tableau et les statistiques en **annexe C**). Malgré ce fonctionnement précis, visant à une identification rationalisée des héros et héroïnes, nous n'avons pas connaissance à ce jour d'une quelconque application concrète de ce calcul, ce qui laisse à penser que l'attention portée par le gouvernement à mettre en place une procédure transparente s'apparente à une stratégie de communication politique, visant à répondre aux attentes de la société civile qui suit de près les actions de la force opérationnelle.

Pour ce qui est des mesures retenues pour remercier concrètement les héros et héroïnes, le rapport comme la loi préconise la tenue de funérailles officielles (*stateburials*), l'établissement d'un mausolée, mais également l'érection de statue, de plaques commémoratives et l'établissement de parcs de loisirs et de rues renommés après ces personnalités dans les principaux centres urbains aux frais de l'État. En dehors du Mashujja (Heroes) Day (fête annuelle du 20 octobre), des festivals, concerts, expositions doivent avoir lieu en leur honneur. Des formes de compensations financières sont également envisagées par la clause 25 :

l'établissement d'une pension d'État pour les héros identifiés ainsi qu'à leurs ayants-droits, attribution de terres ou d'une maison (*shelter*) pour ceux dont la dignité a été la plus entachée. L'ensemble de la famille dispose également d'un accès gratuit aux soins, à l'éducation primaire, aux transports publics, et doivent faire l'objet d'une discrimination positive dans l'accès à l'emploi et à la fonction publique s'ils disposent des qualifications nécessaires. La loi préconise également une cérémonie d'investiture annuelle lors de la cérémonie du Mashujaa Day. Ils auront par la suite le statut d'invité d'honneur lors des cérémonies nationales et communautaires auxquelles ils seront conviés. Lors de la cérémonie de 2015, une première liste de héros et héroïnes a été rendue publique. Au-delà des 20 combattants pour la liberté identifiés (catégorie dite des « *freedom fighters* »), une trentaine de sportifs ont également été mis à l'honneur, ainsi que 50 personnalités (*elders, business man, peace makers* principalement) originaires de tous les comtés nouvellement établis par la constitution de 2013³⁸³. Ainsi, ce sont surtout des héros locaux, présentés comme des « little-know people in the village who did something heroic, but are away from the public domain » qui sont au cœur de cette nouvelle catégorisation héroïque³⁸⁴. La loi recommande également la publication d'ouvrages à caractère biographique, décrivant leur rôle dans l'histoire du pays ou leur participation à l'amélioration de la société kényane, ouvrages qui sont inscrits par la suite dans les programmes scolaires. Dans la foulée, plusieurs biographies voient le jour et donnent lieu à des cérémonies politico-médiatiques à Nairobi, comme ce fut le cas notamment pour le lancement de la première biographie consacrée à Koitalel Samoei³⁸⁵. Dès lors, si le

³⁸³ Voir le site officiel du gouvernement qui donne le détail de ces listes : « List of Kenyans honoured on Mashujaa Day », 29 octobre 2015, accessible en ligne : <http://www.mygov.go.ke/?p=4850>

³⁸⁴ Le directeur des NMK, et membre de la force opérationnelle, Mzalendo Kibunjia, ainsi que le Ministre de la Culture tiennent des propos similaires : « There are also quiet heroes who showed not just by great individual courage, but by an extraordinary common humanity expressed through public service – that duty, obligation and service to others are at the core of every community and every society » (Mzalendo Kibunjia, cité par Annie Coombes, 2014 : 146-147).

³⁸⁵ Cette biographie, intitulée « Unyielding Hope : The Life and Times of Koitalel Samoei », 2012, Phoenix Publishers, Nairobi, Kenya, 96 p. est rédigée par l'un de ses descendants, Kipchoge Arap Chomu. Nous reviendrons sur le rôle joué par cet ouvrage, et plus particulièrement par ce dernier, dans l'établissement de Koitalel Samoei comme un héros nationaliste Nandi dans la section 3.1 du chapitre 7 (3.1 « de la reconnaissance d'un héros national à l'invention d'un héros nationaliste »).

statut de héros constitue un bien symbolique, il apparaît évident que l'enjeu de cette reconnaissance est également matériel : la loi réactive en quelque sorte une certaine forme de clientélisme d'État, puisqu'elle permet de s'inscrire dans un cercle vertueux garantissant l'accès à un certain nombre de ressources nationales.

Étant donné le peu de crédit accordé à l'élite politique au Kenya dans le contexte des années 2000, où de nombreuses voix se saisissent du retour du multipartisme effectif pour se faire entendre, remettre au goût du jour des figures héroïques « locales » constitue un moyen efficace d'illustrer le changement politique promis par le premier gouvernement Kibaki. Les leaders du Kenya de l'alternance semblent cruellement manquer de figures charismatiques qui pourraient redonner espoir et confiance aux citoyens³⁸⁶. Dans cette perspective, le retour des héros au Kenya apparaît comme une stratégie politique visant à illustrer la renaissance nationale promise par le gouvernement de l'alternance. Le rôle central que joue l'identification de héros nationaux dans « la construction de la nation comme instance de l'identité collective et comme élément-clé du politique » a fait l'objet de nombreux travaux critiques (Centlivres, Fabre & Zonabend, 1998 : 3). Au-delà du mécanisme classique qui permet d'identifier les héros par leur sacrifice à la cause nationale, « le héros national est, par nécessité, un semblable. L'action qualifiante doit mettre en évidence un engagement en faveur d'un camp identifiable à celui de la nation sur des bases territoriales, religieuses, linguistiques, etc. En bien des cas, le héros du passé [...] peut contredire, par son identité, l'exigence populiste-égalitariste du nationalisme. Mais il est au moins récupérable par le sens « objectif » de son action et surtout sa *nationalité* supposée : catégorisation sans doute anachronique, mais toujours possible en raison de son apparente naturalité – tout homme a des ancêtres et est né quelque part » (Albert, 1998 : 25). Ainsi, la reconnaissance de héros locaux permet également au gouvernement, par l'imbrication de la période pré-coloniale avec la période de la lutte pour l'indépendance, de créer habilement un lien historique entre les différentes communautés composant le Kenya contemporain. Ce recours à l'histoire pour

³⁸⁶ L'entretien que Gabrielle Lynch mène avec un militant pour la paix illustre cette perception : « the 'image of success [has] to do with a number of things including the nature of the transition... and then hav[ing] iconic figures that can inspire people – we don't have that³⁸⁶ » (Lynch, 2014, Interview, Nairobi, 17 March 2011).

mettre de côté les conflits récents n'est pas une stratégie politique novatrice. Terence Ranger a mis en évidence les liens bien souvent simplistes qui se tissent autour de l'apparente continuité entre les premières formes, bien souvent violentes et peu organisées, de résistances au colonialisme et le nationalisme de masse moderne, ce dernier servant avant tout à esquisser³⁸⁷ le paysage politique de l'après indépendance (Ranger, 1968 : 631). Ce révisionisme, résumé par le slogan « we all fought for freedom » et présenté par ses promoteurs comme une juste reconnaissance des premiers résistants au colonialisme, sert avant tout à répondre à l'urgent besoin politique de réunir les Kényans suite à la vague des violences post-électorales de 2007-2008.

Cependant, ce besoin est avant tout un projet politique qui prend la forme d'une politique mémorielle chapeauté par la force opérationnelle chargée d'identifier les héros nationaux. Le projet choisi consiste à rassembler l'ensemble des personnalités sélectionnées au sein d'un Monument des Héros (le Mashujaa Square) au sein d'Uhuru Gardens. Les modifications successives, voire la quasi-annulation, de ce projet sont symptomatiques de la difficulté d'établir un scénario commun, permettant de relier les figures identifiées comme héroïques. Au sein de la scénographie initialement prévue pour le Mashujaa Monument, le récit de la révolte Mau-Mau apparaît comme un fil d'Ariane, tel un mythe national préférentiel (**annexe 35**). Cet immense mémorial à la gloire des bâtisseurs de la nation, dont la construction est estimée à 74,8 million de KSh (soit environ 700 000 euros³⁸⁸) s'est en effet transformé en un « Heroes Square » ou « Heroes' Acre », composé de monuments à la mémoire de Jomo Kenyatta, le père de la nation, et de statues en marbre représentant des mères nourricières et des athlètes en mouvement qui symbolisent le dynamisme d'une nation en mouvement (**annexe 29 & 36**). Ce projet est à mettre en perspective avec la prise de position de l'historien David Anderson, qui propose dès 2005 d'enterrer indistinctement les corps des « loyalistes » comme

³⁸⁷ Pour reprendre ses termes exacts: « shaped the environment in which later politics developed ».

³⁸⁸ Voir à ce sujet l'article en ligne de KNA, 18/10/2014, « Autonomous team to pick heroes », *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://www.nation.co.ke/news/Autonomous-team-to-pick-heroes/-/1056/2491740/-/ywjaa2z/-/index.html>

des partisans des Mau-Mau dans ce qu'il désigne comme un « Heroe's Acre³⁸⁹ » (Anderson, 2005 : 344). Peu après la parution retentissante de son ouvrage, *History of the Hanged*, une équipe d'experts Kényans est alors identifiée pour visiter plusieurs monuments qui pourraient justement inspirer un Heroe's Acre « à la kényane ». Les conclusions de ces visites en Namibie, au Zimbabwe et en Afrique du Sud vont inspirer la création de ce Monument des héros qui est annoncé en grandes pompes par le gouvernement, bien que les autorités britanniques soient pressenties pour le financer³⁹⁰. Il est intéressant de noter que ce projet a été établi sur l'exemple de trois pays africains (Namibie, Zimbabwe, Afrique du Sud), sélectionnés parce qu'ils sont également d'anciennes colonies britanniques, certains ayant connu le régime de l'apartheid sous l'action directe ou indirecte des autorités britanniques.

Nous avons pu consulter le rapport interne qui a été établi suite à cette visite, faisant état de recommandations pour mettre en place le projet de National Heroes/Heroines Square³⁹¹. A la tête de cette délégation, on retrouve le Dr Mzalendo : il occupe alors les fonctions de Directeur général des NMK avant d'être nommé, à partir de mars 2007, directeur de la force opérationnelle pour l'identification des héros et héroïnes nationaux. La délégation visite les sites identifiés dans ces 3 pays sur un temps très court, du 28 mai au 7 juin 2006³⁹². Le rapport interne des NMK déclare qu'il est

³⁸⁹ Cette recommandation, qui apparaît dès 2005 dans son ouvrage basé sur l'étude des archives de procès de plus de 1000 Kényans condamnés en raison de leur soutien à la cause Mau-Mau, se base sur une lecture plus nuancée du mouvement Mau-Mau, où « 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. » (Pommerolle, 2006 : 89).

³⁹⁰ Voir à ce sujet l'article de Tony Karumba, 11/09/2016, « Mau Mau memorial set to open in Nairobi's Uhuru Park in rare colonial apology », *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://www.nation.co.ke/news/British-funded-Mau-Mau-memorial-set-to-open-Uhuru-Park/-/1056/2866564/-/jmccjoz/-/index.html>

³⁹¹ Ce *Preliminary Technical Report on the Fact Finding Mission to South Africa, Namibia and Zimbabwe* nous a été transmis par Sarah KASSim, en poste au sein des NMK, que nous remercions ici chaleureusement pour son aide précieuse. Il n'aurait pas été possible d'obtenir ces documents des archives internes des NMK sans son insistance, ces derniers étant considérés « comme politiques » et pouvant être utilisés pour critiquer la politique du gouvernement. Notes de terrain, entretien avec Sarah KASSim, août 2014.

³⁹² Calendrier des sites visités en Afrique du Sud : Constitutionnal Hill, Joburg, 29/05 ; Nelson

nécessaire de partager l'expérience sud-africaine, pour le comité technique, « in setting their own heroes/heroines commemorative sites » (Mzalendo, Preliminary Report, 2006). Le site modèle retenu par l'équipe est le Freedom Park de Pretoria. Le Freedom Park sud africain a été établi sur une recommandation de la Truth and Reconciliation Commission (TRC) Sud-africaine, « in a bid to built a united South Africa » (Mzalendo, Preliminary Report, 2006). Le projet se divise en trois phases : la première est terminée au moment de la visite de la délégation kényane. Elle comporte un « isivivane », terme Zulu qui désigne « a sacred heap of stones and boulder » ainsi qu'un chemin en spirale, édifiés pour constituer « a final resting place for the freedom fighters who fell in the 8 events of conflicts in South Africa » (Mzalendo, Preliminary Report, 2006). Ces deux éléments, l'usage de pierres rappelant des sépultures, mais symbolisant avant tout la force inébranlable de la nation, ainsi que l'usage d'un chemin en spirale ont inspiré la phase 1 du Heroe's Square kényan tel qu'elle est visible aujourd'hui (**annexes 29 & 36**). La deuxième phase du projet Sud-africain est d'installer un mur du souvenir (*wall of remembrance*) où seront gravés, en bronze, les noms des héros tombés pour la nation. Une dernière phase consiste en la création d'un musée. La délégation kényane note l'importance de donner un aspect culturel à ce monument, d'y intégrer des éléments architecturaux qui rappelleraient la participation de toutes les cultures, de tous les groupes à la création de la nouvelle nation kényane. Le rapport conclut cependant aux dangers d'une telle approche, qui pourrait créer des ressentis différenciés et amener de nouvelles tensions autour de l'intégration de l'ensemble des groupes à l'histoire nationale : le choix est donc fait de conserver une esthétique simple et une symbolique purement nationale, en intégrant notamment un portrait de Jomo Kenyatta à l'entrée du monument. Le rapport mentionne le fait que le mur du souvenir permet de simplifier le processus étant donné la diversité des croyances et l'importance généralement accordée aux enterrements sur les « ancestral land » (Mzalendo, Preliminary report, 2006).

Mandela Museums, Soweto, 29/05 ; Freedom Park, Pretoria, 30/05 ; Robben Island Museum, Capetown, 31/05. Membres de la délégation : Dr Mzalendo Kibunja, director general of museums, sites and monuments, NMK, Mr W.C.O Aywack, chief superintending architect, ministry of roads and public workds, Ms. Esther Keige, Legal Officer, NMK, Mr R.C Rutto, architect, Ministry of roads and public works.

Le comité d'expert a repris l'idée de développer un projet par phase (qui semble plus adapté aux modalités de gestion des finances publiques kényanes en débloquant des fonds progressivement), mais également de lancer une compétition nationale pour établir l'architecture du monument dans le but de limiter d'éventuels critiques et mettre en avant l'idée de transparence dans les choix gouvernementaux. Cette injonction à faire travailler des constructeurs Kényans sur le projet s'explique par le rôle controversé joué par la Corée du Nord en Afrique, qui a participé à la construction des monuments aux Héros nationaux au Zimbabwe et en Namibie. Cette défiance de l'équipe kényane préfigure les polémiques qui ont par la suite entourées la construction du monument de « la Renaissance africaine » à Dakar par le Président sénégalais Abdoulaye Wade, inauguré en 2010³⁹³. Ces monuments sont marqués par une esthétique inspirée du « réalisme socialiste » hérité de l'ère soviétique dont veulent absolument se départir les experts kényans, notamment parce qu'elle rappelle les monuments érigés sous la présidence de Moi (Mzalendo, Preliminary report, 2006). Les experts rejettent catégoriquement toute ingérence ou « conception étrangère » dans la réalisation de ce monument national, citant à titre de contre-exemple le cas du Zimbabwe pour lequel sept ingénieurs coréens ont travaillé avec une dizaine d'architectes namibiens sur le projet de Heroe's Acre pendant une année, financé à hauteur de 10 millions de dollars USD. Le cas du Heroes Acre de Windhoek en Namibie, un mémorial imposant construit sur une colline en périphérie de la ville, les intéresse particulièrement au sens où il expose des « tombes symboliques », remplies de sable, pour les héros de la libération mais également pour les chefs et les rois (*traditional leaders*) qui ont participé aux premières formes de résistances à la colonisation. De la même façon, l'idée d'établir une flamme perpétuelle permettant de faire vivre l'esprit des héros au présent, et la statue de huit mètres de haut représentant un soldat inconnu (*unknown soldier*) est également retenue par les experts, à condition que

³⁹³ Ce dernier a en effet confié la construction de ce monument célébrant le cinquantenaire de l'indépendance du Sénégal en passant un accord avec une compagnie Nord-coréenne, Mansudae Overseas Projects. En échange, cette dernière s'est vue attribuée, en supplément d'un montant exorbitant, des parcelles de terrain. Alors que la construction a coûté le montant exorbitant de 21 millions d'euros, le Président s'arroge 35% des revenus attendus en revendiquant un droit de propriété intellectuelle sur la conception de la statue. Voir à ce sujet l'article de Ferdinand de Jong et Vincent Foucher, « La tragédie du roi Abdoulaye? Néomodernisme et renaissance africaine dans le Sénégal contemporain », *Politique africaine*, Karthala, 2010, p.187-204.

celui-ci désigne l'ensemble des combattants tombés pour la nation et qu'il ne soit pas à l'effigie du père de la nation, comme dans le cas namibien³⁹⁴.

Le cas Zimbabwéen suscite une vive discussion en raison de la mise en place de monuments décentralisés en l'honneur des héros, perspective se rapproche du cas Kényan. Il existe en effet deux types de mémoriaux, le National Heroes Acre à la capitale Harare, et deux Provincial Heroes Acre, un dans le sud (Masvingo) et l'autre au nord, près d'Harare. Le premier, construit en 1981-1982, a pour vocation d'honorer les héros qui se sont sacrifiés pour l'indépendance : c'est un cimetière réservé aux cérémonies de commémorations nationales, conçu pour accueillir plusieurs milliers de personnes. Les Provincial and District Heroes Acres ont également été inaugurés dans chaque district et province, selon le modèle promu par les Nord-Coréens : mur du souvenir avec noms gravés en bronze, une galerie muséale pour présenter les héros, une flamme éternelle, une statue du soldat inconnu. Ce système séduit particulièrement la délégation en ce qu'il permet de tenir de grandes réunions politiques à vocation nationale dans cet espace, qui illustrerait également la souveraineté de la nation kényane (Mzalendo, Preliminary report, 2006). En vue de la décentralisation annoncée par Mwai Kibaki, les Provincial and District Heroes Acres peuvent s'avérer une option intéressante, bien qu'impliquant d'importants moyens d'entretiens de la part des NMK. Les experts écartent pourtant cette idée, en précisant qu'au-delà de la maintenance des sites, les tensions liées au foncier poseraient d'énormes problèmes pour l'établissement d'un tel système (Mzalendo, Preliminary report, 2006). Une dernière recommandation est évoquée quant à l'identification des héros : il faut éviter de reproduire ce qui se passe en Namibie, où le Président désigne seul les héros (« the process of eligibility and identification of heroes is therefore political », Mzalendo, Preliminary report, 2006) et mettre en place un système transparent de reconnaissance de ces derniers. En définitive, les experts s'accordent sur la pertinence d'établir un Heroes' Acre kényan, mais celui-ci doit être réalisé de façon à éviter toute polémique. Pour ce faire, il doit être conçu sur un double principe, fusionnant l'affirmation de l'identité nationale kényane et de ses valeurs avec la célébration de la victoire des combattants pour l'indépendance en combinant savamment des symboles

³⁹⁴ « The Unknown Soldier towering over Heroes' Acre is very clearly that of Namibia's founding president Sam Nujoma » (Mzalendo, Preliminary report, 2006).

politiques, spirituels et culturels inclusifs (Mzalendo, Preliminary report, 2006). Au-delà de la résistance à la colonisation, les héros des premières luttes anti-coloniales devront aussi être reconnus, selon une chronologie extensive des années 1890-1900 aux années 1960.

Encart n°13

Extraits du Rapport Préliminaire pour l'établissement d'un Heroe's Acre au Kenya

Recommandation

The definition for who is a hero is very crucial to the success of the whole process. The framework for identification of the heroes should be put in place. The entire process should be made open and participatory if it aims to foster national unity.

Who are Kenya's Heroes/heroines?

- Fallen soldiers during liberation struggle and after – Kimathi etc
- Fallen political icons/Heroes. Tom mboya, kijana wamalwa
- Athletes and great sportsmen,
- Artists
- Academicians
- Outstanding chiefs and others administrators
- Personalities who have shown exemplary service in private and public sectors

Kenya's heroics events : the historic perspective

- Consideration for pre-colonial struggles/tragedies of the Kenyan people (survival against droughts and disease outbreaks), territorial and livestock inter-tribal wars)
- Colonial resistance: roles played by various tribes : the Kikuyu, Nandi, masai and others during the mau rebellion, Nandi resistance, etc.
- WWI and WWII fallen heroes/heroines
- Liberation struggle from 1900 to independence in 1963
- Post-colonial challenges: disasters, bomb blasts, motor accident, death of national heroes and heroines, notable world events.

Les plans finalement adoptés pour le monument ne sont pas disponibles à ce jour, mais la phase 1 a d'ores et déjà été construite à Uhuru Gardens : il s'agit en fait d'un mémorial de plein air, concentrique, sans galerie intérieure. Au départ pensé comme la matérialisation concrète de la pluralisation mémorielle, on y retrouve pourtant la figure de Jomo Kenyatta, et une citation en anglais et en swahili, à l'entrée du monument : « Our children may learn about the heroes of the past. Our task is to make ourselves the architects of the future ». Au sein du monument, la primauté est donnée à des sculptures sobres et dépersonnalisées en marbre : la statue centrale de Gérard Motondi, 2013, intitulée « Heroes' move », représente un athlète avec l'inscription « Focused, keen and swift. The secret behind the pride and honour of our heroes and heroines have earned the nation ». Elle est entourée d'une sculpture représentant la mère patrie (« The love of the Nation », **annexes 29 & 36**). Suite à de nombreux débats publics et politiques, ce qui devait être la grande réalisation³⁹⁵ de la présidence de Mwai Kibaki à Uhuru Gardens célébrera non pas les héros kényans dans leur ensemble, mais plutôt les héros dont la reconnaissance semble plus consensuelle. Malgré les récentes controverses autour du dopage des athlètes kényans, leur reconnaissance, établie par une médaille ou un record, soulève en effet moins les passions que la mise en application des critères officiels choisis pour identifier les héros et héroïnes de la nation kényane.

³⁹⁵ Il s'agit en effet de l'un des plus ambitieux projets gouvernementaux pour un budget approchant les 1,5 million d'euros. Source : Archives du NMK, *Mashujaa Monument Project*, consulté en juillet 2014.

2.3 Honorer les « héros de l'opposition » : l'apparition de « conflits commémoratifs »

En choisissant de présenter le Kenya comme une nation de héros, le gouvernement s'expose de lui-même à de nouveaux conflits, longtemps évincés par l'omniprésence d'une figure nationale unique, Jomo Kenyatta, le père de la nation kényane. La pluralisation de la mémoire a en effet entraîné la réactivation de débats plus anciens autour de l'ambiguïté du rôle joué par le père de la nation dans la lutte pour l'indépendance (Charton, 2013). Cette nouvelle mise en récit de la mémoire collective se base sur la remobilisation de mythes nationaux ambigus, comme la lutte Mau-Mau et la labellisation de héros nationaux bien souvent controversés. L'interprétation du passé, qui structure les idéologies et les conflits politiques au Kenya, est ainsi devenue un enjeu central de la contestation politique à l'ère du multipartisme, comme en témoigne le cas de la statue de Kimathi, présentée comme le symbole d'une nouvelle ère politique. Ainsi, les figures héroïques identifiées par le gouvernement font l'objet d'appropriations diverses, au service de causes souvent radicales et violentes.

La pluralisation conflictuelle de la mémoire nationale s'illustre particulièrement bien au travers de l'ouverture de plusieurs mausolées officiels mis en place par le gouvernement avec l'aide logistique et technique des NMK. Pourtant, bien que les experts chargés d'identifier ces héros aient également mené des enquêtes au niveau local afin d'identifier les figures d'importance des différentes communautés, force est de constater que les grandes figures du combat pour l'indépendance, plus particulièrement que l'on nomme les Kapenguria Six, occupent le devant de la scène. Sous le premier gouvernement de Mwai Kibaki, des mausolées officiels ont progressivement été érigés en l'honneur des « Kapenguria Six », les 6 politiciens associés à la lutte Mau-Mau que sont Achieng Oneko, Bildad Kaggia, Fred Kubai, Jomo Kenyatta, Kung'u Karumba et Paul Ngei. Ces derniers étaient précédemment célébrés lors de la fête nationale du *Kenyatta Day*, journée dédiée à la commémoration de leur détention au côté de Jomo Kenyatta, dans la ville de Kapenguria de 1952 à 1953. Déjà bien identifiés au sein de la mémoire collective, ils restent, malgré cette tentative d'identification plurielle des héros

de la nation, au cœur des politiques mémorielles du premier gouvernement de Mwai Kibaki.

Plusieurs mausolées officiels ont ainsi été inaugurés en leur honneur dans les premières années du mandat de Mwai Kibaki. Ces mausolées officiels ressemblent à celui de Jomo Kenyatta : conçus selon un modèle unique en marbre noir, sur lequel est inscrit les dates de vie et de mort, accompagnées d'une gravure représentant un lion arrosant un arbre imposant de son sang, l'arbre symbolisant la liberté et le lion, le héros qui s'est combattu pour cette dernière (**annexe 37**). Cette initiative marque les esprits, le mausolée de Jomo Kenyatta ayant pendant de longues décennies été le premier et le seul mausolée officiel du Kenya. Situé à côté du parlement, dans un espace fermé bordé d'une dizaine de drapeaux kényans, c'est un lieu hautement symbolique d'une affirmation de la souveraineté après l'épisode colonial. Inauguré de façon très cérémonieuse le 31 Août 1978 dans l'enceinte du Parlement, en plein cœur de Nairobi, il n'est pas accessible au public et est gardé nuit et jour par des militaires des forces armées kényanes. Cet état d'exception a récemment fait l'objet de plusieurs articles de presse, qui posent la question de la persistance de ce « traitement de faveur »³⁹⁶. Ainsi, les mausolées de Paul Ngei et de Bildad Kaggia, inaugurés au cours de l'année 2006 en présence de Mwai Kibaki, constituent un symbole politique fort. C'est plus particulièrement le cas pour l'inauguration du mausolée d'Achieng Oneko qui participe nettement, en juin 2007, de la campagne de Mwai Kibaki dans la vallée du Rift, le fief de son opposant Raila Odinga qui est originaire de la ville de Bondo, en vue des élections de décembre 2007. J'ai pu visiter lors de mon premier terrain exploratoire en 2012 le mausolée d'Achieng Oneko. Situé sur les berges du lac Victoria, ce monument est visible sur le domaine familial où vit à présent sa mère, aux abords de la ville de Bondo. Sur sa tombe, on retrouve la même allégorie que sur celle des autres mausolées des Kapenguria Six, surplombée par une inscription soulignant sa participation au projet national : « SHUJAA (HERO) RAMOGI ACHIENG'ONEKO, 1st January 1920-9th June 2007. The tree of freedom is watered by blood Uhuru haki na kweli [Justice and True Freedom]. LONG LIVE KENYA » (**annexe**

³⁹⁶ Voir plus particulièrement l'article de Roy Gachuhi qui résume bien les arguments de ce débat : Roy Gachuchi, 22/08/2014, « Private tomb in a public space ? The paradox of Kenyatta's Mausoleum », *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://mobile.nation.co.ke/news/Private-tomb-in-a-public-space-Kenyatta-mausoleum/-/1950946/2428100/-/format/xhtml/-/439fknz/-/index.html>

37).

Si les Kapenguria Six sont les premiers héros à faire l'objet d'une commémoration nationale, des personnalités « de l'opposition », principalement d'origine Luo, ne sont honorées dans un second temps. Fait intéressant, le modèle choisi par la famille Tom Mboya diffère des mausolées officiels choisis pour les Kapenguria Six : entouré d'aluminium, il prend par exemple la forme d'une balle géante, illustrant son assassinat à bout portant. Situé à la pointe de l'île de Rungwa, sur le lac Victoria, il est particulièrement visible et scintille dans ce paysage peu urbanisé (**annexe 38**). Hormis ce mausolée original, construit dans les années 1970 par la famille Mboya, une statue est élevée en l'honneur de Tom Mboya à Nairobi en 2011 sous la houlette du gouvernement de Grande Coalition (**annexe 39**), tandis qu'un mausolée se construit dans la demeure de Jaramogi Oginga Odinga, le père de Raila Odinga, sur ses terres natales à Bondo (**annexe 40**). Raila Odinga est clairement moteur dans cette vague de commémorations « d'après 2007 », à partir du moment où il occupe le poste de Vice-Président aux côtés de Mwai Kibaki au sein du gouvernement de Grande Coalition. Il a notamment appelé, lors de nombreux discours, à ce que les

héros reconnus par le gouvernement ne soient pas uniquement des héros issus de l'élite politique au pouvoir, qu'il désigne comme une « élite Kikuyu »³⁹⁷.

Encart n°14

** Les mausolées sont visibles en annexes 38 & 40*

Réhabiliter la mémoire des « dissidents » : l'exemple de Tom Mboya et Jaramogi Odinga Oginga

Deux mausolées dédiés à d'anciens hommes d'État, comme Tom Mboya ou Jaramogi Odinga Oginga, ont été construits sur des terrains familiaux dans leur région d'origine. Issus d'initiatives privées, ils sont gérés à la fois par les NMK, mais également par la famille de ces derniers. Les mausolées dédiés à ces personnalités qui ont, à un moment de l'histoire, divergées avec la politique menée par Jomo Kenyatta, constituent des espaces polémiques et volontairement plus visibles que les autres monuments du même type. En effet, les conflits commémoratifs qui entourent la commémoration de ces « dissidents » ne sont que le reflet des tensions qui persistent autour des deux grands nationalismes qui s'affrontent depuis l'indépendance autour de deux conceptions de la nation kényane : le nationalisme Kikuyu et le nationalisme luo³⁹⁸.

Jaramogi Odinga Oginga est un personnage d'importance dans l'histoire politique du Kenya. D'abord allié de Jomo Kenyatta, il devient le premier vice-président du Kenya indépendant, avant d'être écarté rapidement du pouvoir par Kenyatta pour ses idées jugées trop socialistes. Peu après sa démission en 1966, il crée alors son propre parti, le *Kenya People's Union* (KPU), autour duquel se rassemblent les partisans de Tom Mboya après sa mort. Cela lui vaudra un emprisonnement de deux années et d'être déchu de ses droits politiques jusqu'à la mort de Kenyatta en 1978. À l'époque de Moi, il devient un opposant radical au régime et se saisit du multipartisme pour créer un nouveau parti, le Forum for Restoration of Democracy (FORD). Il développe notamment l'idéologie de « Majimbo » (un système décentralisé de type fédéral), reprise dans les années

³⁹⁷ Discours de Raila Odinga, 18 Octobre 2012, « Remembering Kenya's Heroes and Heroines » : « Over the years, we have therefore rightly honoured Mzee Kenyatta. To a lesser extent, we have also honoured other leaders who participated in the freedom struggle. But when we sat at the Bomas of Kenya to dialogue on the new Constitution, it was felt that emphasis on Mzee and a few political leaders tended to ignore or downplay the role of other Kényan heroes. Kenya has produced many heroes, outside the area of political leadership and government. It is important that we remember and celebrate such leaders, too. These are our unsung heroes ». Source : <http://orange-democratic.blogspot.fr/2012/10/mashujaa-day-raila-pays-glowing-tribute.html>

³⁹⁸ Sur la constitution d'un nationalisme Luo dans la province de Bondo, voir plus particulièrement les travaux de David Cohen & E. S. Atieno Odhiambo, 1989, *Siaya: A Historical Anthropology of an African Landscape*, London: James Currey, Nairobi.

2000 par son fils Raila Odinga et son parti politique, l'Orange Democratic Movement (ODM).

Thomas Joseph Odhiambo Mboya, dit Tom Mboya, est un politicien kényan de premier plan au moment de l'indépendance : jeune syndicaliste ambitieux, fondateur du *People's Congress Party* et personnage clé de la KANU des années 1960, il est également à l'origine d'un programme d'échange universitaire avec les États-Unis, le *Students Airlifts Programme* grâce auquel 81 étudiants kényans (parmi lesquels le père de Barack Obama) intègrent des universités américaines. Ministre de la planification économique et du développement, pressenti pour succéder à Jomo Kenyatta, son assassinat en plein centre de Nairobi le 5 juillet 1969 suit de près celui du journaliste et homme politique kényan d'origine indienne Pio Gama Pinto le 25 février 1965. Le meurtre de ce dernier inaugure une suite d'assassinats politiques qui ont marqué l'histoire kényane, parmi lesquels celui de J.M. Kariuki (éminemment politicien de la KANU des années 1960) en 1975 et celui du ministre Luo R. Ouko³⁹⁹ en 1990 (Cohen & Odhiambo, 2004). Tom Mboya fut assassiné le 5 juillet 1969 dans le centre-ville de Nairobi. Il faut pourtant rappeler que son assassin n'aurait pas été le commanditaire principal de ce meurtre. Lors de son arrestation, il aurait déclaré « *Why don't you go after the Big man ?* ». Cette phrase est généralement interprétée une référence à Jomo Kenyatta, qui trouvait Tom Mboya trop ambitieux et aurait organisé son assassinat, avec la complicité de ses plus proches conseillers qui s'inquiétaient pour sa succession. Alors que Tom Mboya était perçu jusqu'alors comme un opposant au KPU mené par Jaramogi Oginga Odinga depuis plus d'une dizaine d'années, son assassinat inverse ces perceptions et est interprété, dans la province Nyanza principalement Luo, comme une ultime tentative des politiciens Kikuyu contre les politiciens Luo pour garder le pouvoir. On peut lire sur sa tombe un message politique fort : « Thomas Joseph Mboya, August 15th 1930-July 5th 1969, Go and fight like this man, Who fought for mankind's cause, Who died because he fought, Whose battles are still unwon ! ». Hervé Maupeu rappelle notamment que « lors de l'enterrement de T. Mboya, J. Kenyatta s'est fait huer. Quelques mois plus tard, un voyage présidentiel à Kisumu s'est soldé par plusieurs morts et un divorce prolongé entre l'État et les districts de l'ouest du pays » (Maupeu, 2003 : 249), divorce encore palpable aujourd'hui à travers les polémiques qui entourent la non-venue d'Uhuru Kenyatta à Kisumu durant les deux premières années de son mandat⁴⁰⁰. Daniel Branch analyse par

³⁹⁹ Au sujet de la répression des « dissidents » Luo, et notamment des politiciens Luo ayant occupé de hautes fonctions sous le régime de Jomo Kenyatta, comme c'est le cas de Tom Mboya ou du ministre Robert Ouko, voir l'ouvrage de David Cohen & E. S. Atieno Odhiambo, 2004, *The Risks of Knowledge: Investigations into the Death of the Hon. Minister John Robert Ouko in Kenya, 1990*, Oxford, Ohio University Press.

⁴⁰⁰ Voir notamment l'article de presse de Moses Odhimabo & Silas Apollo, qui fait état de l'accueil particulièrement chaleureux du Président Uhuru Kenyatta à Kisumu après deux années de polémique, Moses Odhimabo & Silas Apollo, 21/04/2015, « Uhuru Kenyatta gets warm reception in Kisumu as he toured the region », *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://www.nation.co.ke/counties/kisumu/Uhuru-Kenyatta-Kisumu-tour/-/1954182/2692620/-/111lovkx/-/index.html>.

ailleurs ce moment comme un tournant dans la structuration de la vie politique kényane autour de factions ethniques, et donc de l'ethnisation de la vie politique kényane (Branch, 2009 : 203). Le fait que le grand-père de Barack Obama, originaire de la province de Nyanza, ait quitté le pays grâce à un programme d'échange entre universités dirigé par Tom Mboya participe de l'argumentaire développé par les nationalistes Luo, qui bénéficient d'un large relai à travers la diaspora outre-atlantique⁴⁰¹.

Les tensions politiques entre ces deux nationalismes historiques se rejouent lors de l'inauguration, en 2011, de la statue de Tom Mboya sur le lieu de son assassinat (**annexe 39**). Des rumeurs, alors largement relayées par la presse, insistent sur le fait que Mwai Kibaki aurait été impliqué dans la décision prise d'écarter Tom Mboya du pouvoir. Or, en tant que président du gouvernement de Grande Coalition, il lui revient d'inaugurer ce monument, et d'apposer son nom sur la plaque commémorative qui trône aux pieds de la statue de Tom Mboya. Cette dernière a mystérieusement disparu dans les semaines qui ont suivi l'inauguration. Tandis que certains expliquent cette disparition comme une détérioration habituelle des monuments publics à Nairobi, d'autres évoquent le fait que la plaquette a été retirée parce que le nom de Mwai Kibaki a été rayé⁴⁰². L'un des officiels des NMK, en charge de la préservation des sites et monuments historiques de Nairobi, m'explique quant à lui que la plaque s'est décrochée et qu'elle est conservée dans le bâtiment voisin des Archives Nationales jusqu'à ce qu'on la remette en place⁴⁰³. Pour une raison obscure, je ne suis jamais parvenue à voir cette plaque commémorative durant mes 3 années de recherche au Kenya, qui m'ont pourtant donné l'opportunité d'insister auprès du personnel des archives nationales dont j'étais devenue familière. Au vu de cette situation étrange, il semble évident que la plaque commémorative

⁴⁰¹ Il s'agit du Students Airlifts Programme, un partenariat entre le Kenya et l'*African-american Students Foundation* inauguré en 1959. Grâce à ce programme, 81 étudiants kényans, parmi lesquels Barack Obama Senior et Wangari Muta Maathai, qui deviendra une grande militante pour l'environnement au Kenya, finalisent leurs études dans des universités américaines. Voir à ce sujet la thèse d'Hélène Charton, 2002, *La genèse ambiguë de l'élite kényane : origines, formations de 1945 à l'indépendance*, Paris 7.

⁴⁰² Notes de terrain, entretiens autour de la statue de Tom Mboya auprès de journalistes, de responsables des NMK ainsi que du personnel des Archives Nationales, Nairobi, 2012-2014

⁴⁰³ Notes de terrain, Nairobi, National Museums of Kenya, 2015.

doit être conservée aux Archives nationales, mais il n'est pas possible de la voir, ou de la remettre en place, car elle est régulièrement vandalisée. L'équipe de football Luo Gor Mahia, contre laquelle le gouvernement de Jomo Kenyatta s'est longtemps acharné à contrôler (Branch, 2011), est impliquée dans ces détériorations chroniques, leur conférant une portée politique certaine. Ces hooligans, qui font parler d'eux à chaque compétition sportive, se réunissent souvent aux pieds de la statue de Tom Mboya, véhiculant par la même un message politique, selon lequel « leur camp », le « peuple Luo », l'« opposition », ne baisse pas les bras, autrement dit, que leur leader Raila Odinga n'est jamais totalement vaincu (**annexe 41**). Cette anecdote rappelle celle racontée par Lotte Hughes au sujet de la statue de Dedan Kimathi : ses interlocuteurs mentionnent que le gouvernement aurait refusé de faire figurer le nom du sculpteur sur la plaque commémorative du Général en raison de sa consonnance Luo (Hughes, 2014 : 160). Ainsi, depuis plus de cinq ans, la statue de Tom Mboya, qui reste un espace prisé par de nombreux photographes de rue qui arrangent les passants afin de les prendre en photo devant le monument, est dépourvue de tout texte hormis celui gravé sur le bouclier accompagnant la statue de bronze : « Shujaa (Hero) Tom Mboya 1930-1969 » (**carte 5, annexe 39**). Dans le même temps, cette statue participe indéniablement de la crédibilité du projet de réunification nationale porté par le gouvernement de Grande Coalition. Mwai Kibaki semble tenir ses promesses en continuant son œuvre de reconnaissance des héros et héroïnes nationaux et en faisant preuve de bonne volonté en choisissant d'honorer, suite à Dedan Kimathi, une figure directement associée (même si cette association se fait a posteriori. cf : **encart précédent**) au camp politique de son opposant et alors Premier Ministre, Raila Odinga. Ces deux statues sont par ailleurs disposées dans une sorte de face-à-face en plein centre ville de Nairobi (**carte 5**). Ainsi, la figure de Tom Mboya permet d'illustrer à la fois la politique de pluralisation mémorielle entamée par Kibaki depuis les années 2000, mais aussi de donner à voir un gouvernement de Grande Coalition « fonctionnel » suite aux discours et actes violents qui ont accompagné les élections de décembre 2007.

Pourtant, la multiplication de ces commémorations ravive les débats autour de l'histoire nationale. Dans le cas du mausolée de Tom Mboya, inauguré en 1971

(deux ans après sa mort) par la famille et placé sous la tutelle des NMK au début des années 2000, des articles ou des dossiers spéciaux paraissent dans la presse nationale, accusant les NMK de ne pas soutenir cette initiative, portée à bout de bras par la famille Mboya. Ce manque d'investissement de la part des NMK est souvent présenté comme la preuve directe d'une volonté évidente, de la part des dirigeants d'origine Kikuyu au pouvoir, de minimiser le rôle joué par Tom Mboya dans la construction du Kenya indépendant. Plus largement, ce désinvestissement de l'État dans les projets mémoriels dans la province Ouest est perçu comme symptomatique d'une défiance envers le groupe Luo (Cohen & Odhiambo, 2004). Si cette défiance ne prend plus une forme violente, comme en témoignent l'assassinat violent de Tom Mboya ou encore la mise en détention de Jaramogi Oginga Odinga à la demande de Jomo Kenyatta, l'absence de commémorations nationales en leur honneur constitue une violence symbolique largement décriée par certains articles de presse (**annexe D**). Ces prises de position virulentes s'accompagnent souvent de photographies mettant en avant l'état de délabrement dans lequel se trouve le mausolée (jusqu'à sa rénovation par les NMK à partir de son classement en tant que monument national en 2001), ou la maison attribuée par son père à Tom Mboya, qui fait face à l'entrée du mausolée au sein du *compound* familial et n'a toujours pas de toit⁴⁰⁴.

Dans le cas du de Jaramogi Oginga Odinga, le mausolée prend la forme d'une rotonde, dont l'entrée est gardée par deux lions, qui rappellent ceux placés de chaque côté du mausolée de Jomo Kenyatta à Nairobi. La tombe se trouve au centre, à gauche, une salle présente la participation de Jaramogi Odinga Oginga à la libération du Kenya, à droite, son implication dans la vie politique du Kenya indépendant et ses grandes réalisations politiques. L'initiative de ce mausolée est plus récente : financé essentiellement par la famille, et surtout par son fils Raila Odinga, il s'agit

⁴⁰⁴ Difficile d'accès, invisible depuis la route principale et situé à plusieurs kilomètres de cette dernière, nous avons dû nous y prendre à plusieurs fois pour le trouver. Lors de nos visites successives au mausolée de Tom Mboya en mai 2012 et en juillet 2013, le caretaker du site, qui se présente comme le neveu de Tom Mboya et qui s'appelle également Tom, nous présente une sorte de cahier de doléance à chacune de nos visites, nous demandant de faire des photos des bâtiments pour les ramener au conservateur du musée régional de Kisumu auquel incombe l'administration et l'entretien du site et évoquant systématiquement ses rapports compliqués avec les experts des NMK.

en vérité d'une pierre à l'édifice d'un véritable projet politique à l'échelle de la région de Kisumu et plus particulièrement à l'échelle du Comté de Siaya, dont la ville de Bondo est le chef-lieu. Une université portant le nom de Jaramogi Oginga Odinga, Jaramogi Oginga Odinga University of Technology and Science a ainsi succédé en 2013 à la Bondo University College en mai 2009 : de nombreux bâtiments ont été rénovés, et un centre de recherche spécialisé sur les questions du patrimoine culturel de la région a été inauguré à Bondo, travaillant en partenariat avec l'Université de Maseno, à Kisumu⁴⁰⁵. Ce deuxième cas est particulièrement intéressant, au sens où il s'apparente à une véritable entreprise de constitution d'un fief politique dans l'Ouest du pays. Sous couvert de la mémorialisation du rôle politique joué par son père pendant et après l'indépendance, Raila Odinga a fait du musée qui accompagne le mausolée de son père un véritable récit autobiographique, qui retrace sa carrière politique depuis sa naissance jusqu'à aujourd'hui.

Si d'autres personnalités que Tom Mboya, comme Koitalel Samoei ou encore Wanghari Mathai, sont régulièrement mentionnées dans les rapports des experts des NMK ou dans les discours de Mwai Kibaki, ce n'est pas le cas de Jaramogi Oginga Odinga : il n'est mentionné dans aucune gazette officielle que Jaramogi Oginga Odinga a été reconnu comme héros national ou qu'il devrait l'être, ce qui corrobore que cette initiative est avant tout portée par son fils, Raila Odinga. Ce dernier utilise par ailleurs le musée qui jouxte le mausolée de son père comme une véritable ode à sa carrière politique : on y trouve ainsi nombre de portraits de lui, représentant le Kenya à l'occasion de visites diplomatiques, serrant la main à Kofi Annan lors des négociations pour la paix à la suite des violences post-électorales de 2007-2008. On peut également y visiter sa bibliothèque, qui présente nombre d'ouvrages illustrant sa filiation idéologique (on peut ainsi voir les ouvrages de Martin Luther King, de Nelson Mandela, de Che Guevara), qui s'accompagne d'une collection des diplômes, des batons de pouvoir et autres trophées illustrant ses qualités indéniables de leader politique (**annexe 42**). Lors de la visite, les guides du musée insistent ainsi tout

⁴⁰⁵ Voir le site officiel de la Jaramogi Oginga Odinga University of Science and Technology, lien internet : <http://www.jooust.ac.ke/>

particulièrement sur la figure exceptionnelle d'un Raila présenté comme « le futur président du Kenya⁴⁰⁶ », au détriment notable de la carrière politique de son frère aîné Oburu Odinga, qui a pris le relai de leur père en tant que Membre du Parlement pour la circonscription de Bondo de 1992 à 2007 avant d'occuper un poste d'assistant au Ministère des Finances sous le gouvernement de Grande Coalition, ou de sa jeune sœur, Ruth Odinga, élue députée gouverneur de la ville de Kisumu en 2013, l'ancienne capitale de la province ouest, sur un ticket ODM (le parti fondé par son frère Raila)⁴⁰⁷.

Ainsi, dans le cas kényan, la pluralisation mémorielle sert les volontés de réconciliation nationale du second gouvernement de Mwai Kibaki, tout en renforçant les camps et tensions politiques qui ont amené à la mise en place de ce même gouvernement de Grande Coalition. Elle permet également à Raila Odinga Odinga de préparer les élections de 2013 (qu'il perdra cependant face à Uhuru Kenyatta) en travaillant activement à la reconnaissance du rôle joué par des héros associés au nationalisme Luo dans l'histoire nationale, comme Tom Mboya et son propre père Jaramogi Odinga Odinga. Ainsi, il semble que la pluralisation de la mémoire mise en pratique par le gouvernement de Grande Coalition attise d'anciens conflits, et entraîne l'apparition de nouvelles tensions ou tout du moins, leur donne de nouveaux moyens de se matérialiser et de se faire entendre. En effet, il est important de noter que ce ne sont pas seulement le fait de personnalités politiques ou de groupes d'intérêts : ils s'emparent plutôt de la possibilité offerte par l'État d'ancrer leurs revendications dans l'espace public par le biais de commémorations et de productions mémorielles. Ainsi, les politiques mémorielles mises en place par l'État constituent la condition de la mise en concurrence des mémoires, comme le rappelle justement Sarah Gensburger : « l'“éclatement” et la “concurrence” des mémoires, que marquerait la multiplication des dates de commémoration, ne sont pas le fait des

⁴⁰⁶ Notes de terrain, visites du mausolée de Jaramogi Ohinga Odinga, 13/05/2012 ; puis le 22/07/2014 en binôme avec Marie-Aude Fouéré, anthropologue.

⁴⁰⁷ Voir à ce sujet les travaux de Gordon Omenya Onyango, « Odingaism, New Constitution and the 2013 General Elections. Some Reflections on the Senatorial and Gubernatorial Elections in Nyanza Province of Kenya », Communication à la table-ronde *Recent Elections in Eastern Africa*, novembre 2013, Université de Pau.

acteurs sociaux mobilisés ; ils sont le produit de l'action de l'État. L'État, par son action, crée un marché des biens symboliques, ici mémoriels, et donne naissance à d'éventuels rapports de concurrence qui ne préexistent pas forcément à son intervention » (Gensburger, 2014 : 12-13). C'est d'ailleurs l'argument défendu par François Hartog : selon l'historien, les usages politiques du passé sont plus complexes en démocratie qu'à l'époque des totalitarismes. En effet, l'apparition du pluralisme permet également un éclatement des mémoires, l'apparition de mémoires plurielles qui viennent questionner le récit officiel et peuvent créer de nouveaux conflits. Désigner de nouvelles figures héroïques nationales risque de créer de nouvelles tensions en favorisant l'émergence de dissidences, une multihéroïsation pouvant générer fragmentation et éparpillement des imaginaires nationaux (Dosse, 2001 ; Lavabre, 2001). Si le régime politique a un impact décisif sur l'expression des mémoires, et qu'il conditionne de fait assez largement les modalités du « régime de mémoire » adopté par une société donnée, le cas du gouvernement de Grande Coalition nous permet de décrire de manière concrète ces processus et d'explicitier, ou tout du moins de donner quelques éléments de compréhension, du « régime de mémoire » adopté par le Kenya après les violences post-électorales de 2007-2008.

On fait ici l'hypothèse selon laquelle il est pertinent d'appréhender les usages des mémoires en fonction du régime politique étudié, en cherchant à faire dialoguer la définition donnée par François Hartog de « régime d'historicité » et de « régime mémoriel » développée par les récents travaux de Johann Michel. Il nous semble en effet pertinent de discuter du terme « régime mémoriel », pour qualifier à la fois les politiques publiques de la mémoire mises en place sous la houlette de l'État, mais aussi le rôle joué par des acteurs particuliers, institutionnels ou non, dans ce processus (associations, familles, entrepreneurs, etc.) et surtout, l'ancrage des référents mémoriels dans un régime d'historicité plus large (Michel, 2015). L'idée selon laquelle l'histoire devrait « statuer sur la légitimité des revendications mémorielles » (Chivallon, 2011 : 148) est en effet à comprendre au regard de la coexistence d'une pluralité de « régimes d'historicité » dans le présent, définis par François Hartog comme le rapport qu'une société entretient avec une temporalité particulière (Hartog, 2003). Ces différentes appréhensions du temps, largement

explorées par les débats historiographiques, sont à l'origine de la pluralité des « régimes mémoriels qui s'inscrivent dans des régimes d'historicité plus vastes ». Les régimes mémoriels, définis par le politiste Johann Michel comme « des institutions de sens inhérentes à des univers de significations et de pratiques d'un type d'action publique » (Michel, 2015, 11), reste réductrice en ce qu'elle exclut des acteurs pluriels et non institutionnels. Parfois qualifiée de « floue » (Gensburger, 2014), cette notion permet néanmoins de faire dialoguer les représentations sociales portées par les individus avec « toute une série de variables susceptibles d'affecter directement ces régimes de sens : changement de majorité politique, mobilisations d'acteurs sociaux, contexte international, circulation d'idées ... » (Michel, 2015 : 11), démontrant ainsi le caractère profondément pluriel des légitimités invoquées lorsqu'on parle des mémoires (Hartog, 2003).

Ainsi, dans la première décennie des années 2000, on assiste à une première vague de reconnaissance des héros et héroïnes kényans, qui tend à se cristalliser autour des héros de la résistance à l'ordre colonial (les Mau-Mau) et de l'indépendance (les Kapenguria Six) qui fait principalement écho à un imaginaire national centré autour de figures historiques associées à la classe politique Kikuyu. Avec la mise en place du gouvernement de Grande Coalition, on assiste – notamment sous la houlette de Raila Odinga –, à un glissement des héros entourant Jomo Kenyatta, le père de la nation, vers les héros et héroïnes de la nation. La mise en pratique de ces politiques mémorielles plurielles est à remettre en contexte sur le temps long, c'est-à-dire à partir de l'alternance de 2002, où la mémoire est mobilisée au secours du projet politique de Mwai Kibaki, et non uniquement à l'aune des violences de 2007-2008. Les différents exemples donnés dans ce chapitre – l'érection de la statue de Dedan Kimathi puis de Tom Mboya, la diversification des mausolées inaugurés en l'honneur des héros et héroïnes nationaux, permettent d'éviter le piège qui consisterait à analyser la pluralisation des mémoires comme la simple composante d'un régime mémoriel post-conflit. Il s'agit plutôt d'un régime mémoriel promouvant la pluralisation des commémorations nationales, sans pourtant être véritablement marqué par la commémoration des violences de 2007-2008. Ces dernières n'ont pas fait à ce jour l'objet de commémoration particulière

en dehors d'une exposition photographique temporaire⁴⁰⁸. Cependant, ces usages politiques de la mémoire nationale, qui sous-tendent les politiques publiques mises en place sous le gouvernement de Grande Coalition, donnent lieu à des usages stratégiques qui transforment les commémorations des héros « de l'opposition » en véritable message politique. Ces conflits commémoratifs, et les productions mémorielles qui les accompagnent, comme l'érection de la statue sans plaque commémorative de Tom Mboya ou la construction du mausolée de Jaramogi Odinga Odinga, alimentent par la suite la compétition politique en vue des élections présidentielles de 2007 et les élections générales de 2013. Candidats et partis politiques s'emparent en effet de ces différentes lectures de l'histoire du Kenya pour se (re)positionner, à l'image de Raila Odinga qui balise symboliquement son fief politique de la région de Kisumu à l'aide d'un mausolée et d'une université en l'honneur de son père Jaramogi Odinga Odinga. La société civile ou tout du moins, des factions de la société kényanne comme la jeunesse, constitutive des supporters de l'équipe de football Gor Mahia par exemple, participe également de la visibilité de ces conflits commémoratifs qui prennent forme autour de la reconnaissance des héros ou héroïnes nationaux.

L'apparition de conflits commémoratifs souligne ainsi les limites de la pluralisation mémorielle telle qu'elle a été pensée dès 2002, puis appliquée après 2007. Les héros « locaux » mis en lumière par le gouvernement de circonstance deviennent rapidement synonyme de « héros ethniques » dont les chefs de file sont les figures d'une opposition Luo traditionnellement en compétition avec ce que Raila Odinga présente comme « l'élite Kikuyu au pouvoir depuis l'indépendance ». Ainsi, les commémorations dédiées aux héros et héroïnes de la nation viennent alimenter les frustrations politiques qui continuent de structurer la vie politique kényane. Dans le même temps, la pacification sociale tant espérée s'efface au profit d'un climat où

⁴⁰⁸ Montée en avril 2008 par le *Go Down Art Center*, un centre culturel financé par des fonds internationaux mais qui se présente comme « local », « Kenya burning » a été présentée à Eldoret, Kisumu et Mombasa avant d'être exposée quelques semaines dans une des galeries du Musée National de Nairobi, localisée en centre-ville et non sur le site de Museum Hill. Sur les enjeux de la mémorialisation des attentats terroristes de 1998 à Nairobi, qui font au contraire l'objet de commémorations dans l'espace public urbain, voir la thèse récente de Kiprop Lagat, 2014.

les tensions politiques, économiques et sociales peuvent dorénavant s'exprimer autour de la mémorialisation de figures historiques nouvelles ou, dans le cas de Dedan Kimathi, dont l'interprétation prend une nouvelle forme à partir des années 2000. Cette dernière remarque laisse à penser que les productions mémorielles sont avant tout conditionnées par le type de régime politique en place, qui statue à la fois sur les formes des revendications mémorielles et les opportunités de les matérialiser.

Plus largement, les références successives à l'Afrique du Sud, tant dans les dispositifs mémoriels choisis que dans les institutions ou organisations mises en place par le premier gouvernement Kibaki et conservées par le gouvernement de Grande Coalition (comme la TRJC et la force opérationnelle pour la reconnaissance des héros et héroïnes), laissent à penser que la classe politique cherche à donner à voir les tensions politiques contemporaines comme les conséquences de la colonisation, responsable de cette situation post-apartheid⁴⁰⁹. Or, la situation politique du Kenya a peu en commun avec celle de l'Afrique du Sud : bien que les problématiques de réconciliation et d'unification nationales existent dans les deux cas, elles sont loin de se poser de la même façon. Le système de l'apartheid, qui caractérise certaines colonies britanniques, n'a que peu avoir avec à la nature de l'ordre colonial au Kenya. Par ailleurs, l'ethnie a été mobilisée en politique par les leaders du Kenya indépendant pour s'assurer une base électorale, ce qui s'illustre tout particulièrement dans le cas du président Daniel Arap Moi et la consitution d'un électorat Kalenjin. Dans le contexte politique des années 2000-2010, ce discours doloriste semble rencontrer un certain écho dans les débats politiques et publics qui entourent le procès Mau-Mau⁴¹⁰. Tout comme Albert Grundling a souligné l'instrumentalisation politique dont le centenaire de la guerre sud-africaine de 1899-

⁴⁰⁹ L'idée d'un régime racialement a régulièrement été mise en avant par l'élite politique kényane. La création de la KANU aurait par ailleurs été inspirée par les choix de l'United Democratic Front (UDF), qui est parvenu à faire travailler main dans la main des associations de la société civile et les militants trade-unionistes afin de remettre en cause le régime d'appartheid dès 1983, et les « succès politiques » qu'il eut par la suite, comme la libération de Mandela et la légalisation de l'ANC.

⁴¹⁰ Il convient ici de rappeler que parmi les 4 plaignants, l'un des trois hommes poursuit la Grande Bretagne pour torture et castration. La femme quant à elle porte plainte pour viol à répétition dans les camps de détention coloniaux.

1902 fait l'objet justement au moment où l'ANC est en perte de vitesse vis-à-vis de son électorat⁴¹¹, on pourrait penser que la mise en place d'un nouveau régime mémoriel marqué par le pluralisme sert également au gouvernement de Grande Coalition à regagner la confiance des électeurs comme de la communauté internationale restée vigilante vis-à-vis de la conduite des affaires publiques et frileuse dans ses investissements économiques suite à la crise de 2007-2008. Ainsi, le « tournant » amorcé par la nation kényane se transforme en un discours politique aux multiples facettes. Le discours de l'« unité dans la diversité » va particulièrement orienter la muséographie du nouveau Musée National de Nairobi mais également les musées et mausolées communautaires dédiés aux héros locaux qui apparaissent avec l'alternance et se multiplient sous le gouvernement de Grande Coalition.

⁴¹¹ Comme le rappelle justement Jean-Pierre Albert, « par nature, les commémorations structurent la façon dont le grand public se représente le passé. La question essentielle n'est pas d'opposer une version du passé à une autre [...], mais bien d'enquêter pour comprendre comment les commémorations, en tant que telles, sont socialement construites de façon à tirer un bénéfice maximum d'un passé ainsi réactualisé » (Grundlingh, 2003 : 174).

Chapitre 6 : Le projet politique de « l'unité dans la diversité » comme nouveau discours muséographique

Le projet politique de « l'unité dans la diversité » promu par Mwai Kibaki recouvre plusieurs facettes. Dans un premier temps, il touche le Musée National de Nairobi, qui ferme ses portes en 2005 pour 3 années de rénovations. Ce chantier est financé en partie par des fonds gouvernementaux mais également par l'Union Européenne et, dans un premier temps, par la Commission Kényane pour les Droits de l'Homme (KNCHR). Les experts des National Museums of Kenya (NMK), l'autorité patrimoniale gouvernementale en charge de la gestion du patrimoine et des musées kényans, ont la responsabilité de conceptualiser et de mettre en pratique ces rénovations. De nombreuses réunions et ateliers se tiennent en amont de la fermeture du musée entre l'ensemble des parties impliquées, qui ne parviennent pas à se mettre d'accord sur les nouveaux principes muséographiques à adopter. Ces discussions se cristallisent plus particulièrement autour de la création d'une première galerie dédiée à l'histoire politique du Kenya (*Historia ya Kenya*). Cependant, l'exposition de l'« unité dans la diversité » s'impose à la suite des violences post-électorales le fil conducteur de l'ensemble des galeries rénovées du musée. La muséographie du « nouveau Musée National doit dorénavant évoluer vers un « musée de soi », représentatif de la culture, de l'histoire et du patrimoine de l'ensemble des communautés kényanes avant, pendant et après l'indépendance. Cependant, une visite critique de ce « nouveau » Musée National révèle une galerie ethnographique où l'exotisation de certains groupes ethniques reste de mise, tandis que le mouvement Mau-Mau et les élites politiques Kikuyu font encore l'objet d'une surreprésentation au sein de la nouvelle galerie historique (**section 1**).

Cette importante rénovation ne touche pas les musées régionaux de province, également sous la tutelle des National Museums of Kenya. Ces musées régionaux sont avant tout des musées d'histoire naturelle comportant une galerie ethnographique consacrée à la présentation du patrimoine culturel et naturel de la province dans laquelle ils sont implantés. La plupart de ces muséographies ethnographiques sont thématiques, anhistoriques et profondément ethnicisées, au détriment d'une présentation dynamique et analytique des échanges culturels ou des

événements historiques ayant façonnés l'histoire de ces territoires. Malgré leur faible intérêt apparent, force est de constater que les conservateurs et guides locaux se réapproprient cependant l'histoire locale sur la base de ces muséographies statiques, n'hésitant pas à interpréter en termes ethniques les formations géologiques aussi bien que les sites archéologiques présentés au sein de ces musées. Des musées émergent cependant dans des régions jusque là dépourvues d'institution muséale à partir des années 1990/2000, sous l'influence notamment d'organisations des droits de l'homme, qui se greffent au projet gouvernemental de diversifier ses ressources touristiques au-delà de la seule visite des parcs nationaux. Des musées régionaux apparaissent ainsi au Nord du pays, à Wajiir et aux abords du lac Turkana, à Loyangalani. Certains *Community Peace Museum*, comme le Lari Community Peace Museum de la région de Nyeri, soulignent également que les musées communautaires, sous couvert de « réconcilier » les populations locales, touchent encore une fois à la mise en récit de la lutte Mau-Mau, mise en récit par ses acteurs au niveau local cette fois. La politisation inédite de certains musées régionaux et musées communautaires fera ainsi l'objet d'une analyse critique, centrée sur quelques études de cas sélectionnées (**section 2**).

Section 1 : Le « nouveau » Musée National de Nairobi : vers une muséographie de « soi » ?

Dans cette première section, nous reviendrons sur les nouvelles orientations muséographiques du Musée National de Nairobi mises en place depuis sa réouverture au public en juin 2008. La première galerie historique et politique du Musée National, inaugurée en novembre 2010, est le produit d'une rénovation d'une ampleur sans précédent, ayant pour objectif de mettre l'accent sur la pluralité des luttes contre la domination coloniale britannique. Cette galerie nous intéresse plus particulièrement en ce qu'elle révèle la tension politique, qui devient muséographique dès lors qu'il s'agit d'exposer l'histoire nationale, qui se cristallise autour de l'intégration de toutes les communautés ethniques du Kenya à la mise en récit de la lutte pour l'indépendance (**sous-section 1.1**).

Les évolutions successives de la muséographie de cette galerie, initialement pensée par les National Museums of Kenya, soumise aux changements institutionnels et politiques du milieu des années 2000 mais également à l'influence de bailleurs de fonds comme l'Union Européenne ou la Commission Kényane pour les Droits de l'Homme (KNCHR), dénote d'importants débats internes entre les différents acteurs du projet. Ces débats nous renseignent plus particulièrement sur les choix muséographiques qui ont finalement été retenus, ainsi que sur le message politique véhiculé à la fois par les permanences muséographiques de cette galerie (tendance ethnicisante de certaines sections, caractère différentialiste de la muséographie, tensions persistantes autour de l'intégration de toutes les communautés au récit national, prééminence de la révolte Mau-Mau), mais aussi les changements qu'elle tente d'augurer en présentant non plus une histoire de la colonisation britannique, mais bien une histoire nationale du Kenya. Cet important chantier de rénovation symbolise finalement le passage d'une « muséographie des autres » à une « muséographie de soi » (**sous-section 1.2**). Cette principale évolution nous amènera à proposer une visite critique de cette première galerie historique visant à retracer l'histoire politique du Kenya, mais également de l'ensemble des galeries rénovées du Musée National. Cette visite permettra de mettre en lumière, par un jeu de miroir, les choix muséographiques adoptés par les NMK pour la mise en place de nouveaux musées régionaux, et de les mettre en perspective avec la multiplication des musées communautaires au cœur de notre étude (**sous-section 1.3**)

1.1 Le projet national au musée : exposer l'unité dans la diversité

Depuis sa réouverture en juin 2008, le Musée National de Nairobi est structuré en 4 galeries principales, nourrit par de nombreux textes en Anglais et en Swahili, présentant la diversité du patrimoine Kényan (*The Hall of Kenya*), l'histoire naturelle, la géologie (*The Great Hall of Mamals*) et les origines de l'homme (*The Cradle of Mankind*), les pratiques culturelles des différents groupes ethniques du Kenya (*The Cycles of Life*) ainsi qu'une galerie dédiée à l'histoire du Kenya

(*Historia ya Kenya*)⁴¹². Nous avons cependant fait le choix ici de nous intéresser plus particulièrement à trois galeries (*The Hall of Kenya, The History of Kenya Gallerie, The Cycles of Life*) sur les quatre expositions permanentes du musée (**annexe 44**). En conséquence, *The Great Hall of Mammals, The Cradle of Humankind, The History of Nairobi National Museum*, une galerie dédiée à l'histoire de l'institution elle-même, ainsi que les expositions temporaires du Musée National ne seront mobilisés que sporadiquement, leur muséographie, plus classique, n'étant pas au cœur de l'analyse du discours muséal que nous souhaitons mener dans ce travail⁴¹³. Nous reviendrons plus particulièrement sur la galerie historique, désignée sous le nom d'*History of Kenya Gallerie* ou *Historia ya Kenya* en Swahili, la première galerie qui retrace l'histoire politique du Kenya depuis l'époque précoloniale. Inaugurée en novembre 2010, cette galerie participe du « retour » de la mémoire qui caractérise le premier mandat de Mwai Kibaki (2002-2007).

Encart n°15

* *L'entrée et les plans du Musée National sont visibles en annexe 43 & 44*

Petite histoire du Musée National de Nairobi et des NMK

Le Musée National de Nairobi, premier musée de l'histoire du Kenya, naît en 1910 autour de *l'East African and Uganda Natural Society*, une société d'histoire naturelle aujourd'hui encore en activité (sous le nom de *Nature Kenya*), fondée par une poignée de colons en 1909 dans le but de classer et de conserver les

⁴¹² Auparavant, de 1963 à 2005, le musée était divisé en 12 sections thématiques (Asian-African Heritage, Art, temporary exhibit, Marine, Birds, Snake Park/reptiles, Prehistory, Mammals, Ethnography, Geology, Space, Lamu). Selon une étude de public menée par les NMK entre 2000 et 2003, les deux galeries alors privilégiées par les visiteurs du Musée National étaient la galerie des spécimens d'oiseaux (*Birds*) et la galerie dédiée à la préhistoire (*Prehistory*) (Ochieng' Nyamanga, 2009 : 54). Le bâtiment principal du musée est entouré d'un grand jardin botanique logeant la Nairobi River et présentant des plantes indigènes, ainsi qu'un « zoo » reptilien (*snake park*) très prisé par les Kényans, pour lequel les visiteurs doivent payer un ticket d'entrée à part (voir **annexes 43 & 44**).

⁴¹³ Précisons cependant que le *Great Hall of mammals* présente l'évolution des mammifères africains, et que la section intitulée le *Cradle of Humankind* expose l'évolution des hominidés depuis le Miocène jusqu'à nos jours, ainsi qu'une sélection de fossiles et d'hominidés présentés dans leur environnement naturel à la préhistoire. La galerie d'art, ouverte en 2008, héberge des expositions temporaires pour lesquelles il faut également s'acquitter d'un ticket à part, ainsi que des expositions temporaires sur des thèmes variés. Pour plus d'information, visiter le site officiel des National Museums of Kenya : <http://www.museums.or.ke/>

spécimens animaliers collectés en Afrique de l'Est. D'abord établi dans le centre-ville du Nairobi colonial, le musée est agrandi en 1929 et déplacé sur un site qui prendra le nom de *Museum Hill*. Ce musée, ancêtre du *Nairobi National Museum*, est par la suite nommé le *Coryndon Memorial Museum* en l'honneur de Sir Robert Thorne Coryndon (1870-1925), gouverneur de l'Ouganda puis du Kenya à partir de 1922. Le Musée National fonctionne alors comme un club fermé et n'ouvre ses portes aux Africains qu'en 1945. Parmi les membres privilégiés de ce petit cercle, la famille Leakey joue un rôle central dans l'orientation de l'institution avant mais aussi après l'indépendance⁴¹⁴ : paléontologues de génération en génération, Louis Leakey, directeur du musée de 1941 à 1961, sera remplacé à ce poste par son fils Richard de 1968 à 1989. Le *Coryndon Museum* (qui fait aujourd'hui l'objet d'une exposition permanente au sein du Musée National, intitulée le *Coryndon Museum Memorial*) deviendra le *National Museum* après l'indépendance en 1963 avec la création des National Museums of Kenya (NMK) en 1964. Le *National Museum* sera renommé le *Nairobi Museum*, avant de prendre son nom définitif suite à un important chantier de rénovation qui verra sa fermeture partielle entre 2005 et 2008, le *Nairobi National Museum*, que nous appellerons ici le Musée National de Nairobi. Outre le *Nairobi National Museum*, le site de Museum Hills héberge les bureaux des National Museum of Kenya, une librairie (*Heritage Center*) et un centre de recherche autour duquel gravitent des administrateurs des sites et monuments régionaux, et de nombreux étudiants et chercheurs kényans en poste dans diverses universités. Les statuts des NMK ont été réactualisés pour la première fois depuis leur création en 1964 par le *Museum and Heritage Act* de 2006. Cette loi, votée par le Parlement, visait avant tout à renforcer l'autorité des NMK sur les musées régionaux, qu'ils soient publics ou privés, en augmentant ses capacités budgétaires et ses prérogatives concernant la gestion du patrimoine national⁴¹⁵. Le Kenya est en effet basé sur un système de gestion de ses sites et

⁴¹⁴ Bien que son départ soit perçu comme concomitant de l'« africanisation » des collections et de l'institution (Gaugue, 1997), les toilettes du musée seront ségréguées jusqu'en 1968 et les premiers membres Africains du staff ne seront employés que tardivement, sous la direction du fils de Louis Leakey, Richard Leakey (Karega Munene, : 2011 : 30). Par ailleurs, la fille de ce dernier, Louise Leakey, également paléoanthropologue, reste très influente dans les décisions prises au sujet du Musée National. Elle a par ailleurs été nommée « Chairperson of the NMK Board of Director » le 10 janvier 2014 pour une période de 2 ans (Source : *Kenya Past and Present*, issue 41, Kenya Museum Society, National Museum Kenya, 2014, p. 7). L'influence de la famille Leakey au sein des NMK et plus particulièrement, sur l'orientation des institutions patrimoniales kényanes est très bien révélée par l'entretien mené par Karega-Munene avec Richard Leakey, relaté dans son article de 2011b, « Expressions of Nationhood in Kenyan Museums », United States International University, Nairobi, Kenya.

⁴¹⁵ Comme il est précisé par ces nouveaux statuts, les NMK sont « responsible for managing all state-owned museums, sites, and monuments, plus the Institute of Primate Research which conducts primate ecology and biomedical researches » (Karega Munene, 2011, introduction). Outre le fait de transformer les NMK en un établissement public transparent et efficace dans la gestion et le management du patrimoine kényan selon la certification ISO 9001: 2008, cette loi a été présentée comme le fer de lance de la décentralisation promise par Mwai Kibaki lors de sa première campagne. La loi promouvoit ainsi une

musées unitaire : cette loi rappelle finalement la véritable nature de cette institution, à savoir un organisme d'État qui fonctionne avant tout comme une extension du Ministère de la Culture et du Patrimoine National, renommé comme tel sous le premier mandat de Mwai Kibaki⁴¹⁶.

La visite du « nouveau » Musée National commence par le « Hall of Kenya », une galerie élégante avec colonnes et balustrades à la muséographie espacée qui n'est pas sans rappeler une salle de réception cossue (**annexe 45**). Le principe d'un espace muséal nommé le « Hall » (*Ukumbi* en Swahili), que l'on pourrait traduire par « antichambre », est un principe muséographique utilisé pour faire l'apologie de ce qui y est exposé, comme c'est le cas des « Hall of Fame » à la gloire d'athlètes ou d'hommes politiques que l'on retrouve dans certains musées de province. Dans le cas du « Hall of Kenya », le visiteur est invité à découvrir « d'un coup d'œil » (pour reprendre l'expression utilisée par de nombreux guides, « *Kenya at a glimpse*⁴¹⁷) de la diversité patrimoniale écologique, naturelle mais surtout ethnique du Kenya contemporain. Cette représentation miniature traduit l'ambition de donner, à travers cette première salle, un aperçu général des « atouts » du pays. Le visiteur est face à une mise en scène positive de la richesse du patrimoine kényan, mais aussi de l'unité dans la diversité du Kenya, illustrée par des pièces uniques à mi-chemin entre objets ethnographiques et œuvres d'arts populaires. Parmi la dizaine d'objets

nouvelle répartition des pouvoirs entre les NMK et les administrations provinciales du patrimoine. Les bureaux de la culture rattachés aux futures structures administratives des Comtés leur permettraient notamment de superviser les recherches menées dans leurs circonscriptions. Karega Munene analyse cependant cette loi comme une entreprise gouvernementale visant à renforcer l'autorité des NMK sur les projets de musées décentralisés, et notamment les initiatives de musées privées qui se multiplient à l'annonce de la mise en place de la décentralisation après les élections de mars 2013 (Karega-Munene, 2014 : 34-35).

⁴¹⁶ Les National Museums of Kenya sont officiellement définis comme « a statutory body mandated with the conservation and interprétation of the country's natural and cultural heritage within a unitary museum system » (Ochieng' Nyamanga, 2009 : 52).

⁴¹⁷ Cette présentation est basée sur un certain nombre de visites que nous avons pu mener en observation participante, à différents moments de notre recherche au sein du Musée National de Nairobi (2011-2014). Nous avons pu enregistrer 5 visites à l'aide de notre dictaphone afin de recouper les discours tenus par différents guides officiels du Musée National. L'expression « Kenya at a glimpse » s'est avérée récurrente lors de la visite du Hall of Kenya (4 guides sur 5 l'ont utilisée), et c'est pour cette raison que nous la réutilisons ici.

exposés, deux sculptures retiennent plus particulièrement l'attention : il s'agit d'un tableau en polystyrène reprenant les contours du Kenya, recouvert de papillons multicolores qui s'agrègent autour d'un papillon central positionné au cœur du pays, représentant ainsi l'unité dans la diversité des différents groupes ethniques du pays (**annexe 45**). Au centre de la pièce, une sculpture d'environ 2m50 de haut s'impose comme la principale attraction de la galerie : composée de Calebasses, un objet utilitaire et transversal à l'ensemble des groupes kényans, elle est présentée par les guides comme le symbole d'un harmonieux vivre-ensemble (**annexe 45**). Chaque Calebasse, gravée ou ornée de perles, désigne par ces indices un groupe ethnique particulier, tandis que les tiges de fer auxquelles elles se rattachent convergent vers une grande Calebasse coupée en deux, qui symbolise la nation kényane⁴¹⁸.

Depuis le Hall of Fame, dont la visite ne prend qu'une dizaine de minutes en raison du peu d'objets exposés et l'absence de panneaux explicatifs, l'on pénètre dans la galerie ethnographique dite des *Cycles Of Life*, composée de vitrines thématiques réunissant des objets censés représenter les pratiques culturelles, religieuses et la vie en société des différents groupes ethniques du Kenya. Chaque vitrine est centrée sur un « cycle », tel les cérémonies associées à la naissance d'un enfant, le passage à l'âge adulte (circoncision, mariage) et certains rites funéraires. Là encore, le principe muséographique choisi vise à mettre l'accent sur l'unité dans la diversité, l'idée même de « cycles », correspondant à un ensemble de pratiques « traditionnelles », permettant de mélanger pratiques et objets de chaque ethnie au sein d'un même présentoir vitré (**annexe 46**). Dans cette galerie encore plus que dans le reste des collections du Musée National, la tendance est clairement aux dispositifs muséographiques primordialistes, comme l'a souligné Olivier Marcel: « l'histoire présentée à travers des objets non datés se résume souvent à une

⁴¹⁸ C'est du moins de cette façon que les différents guides du Musée National, avec qui j'ai pu effectuer plusieurs visites, présentent cette sculpture, en précisant de temps à autre qu'elle symbolise également les revendications communes aux différentes communautés kényanes, comme la lutte contre l'excision (*Feminine Genital Mutilation* en anglais), ce qui se fait l'écho d'un discours politique officiel à relativiser. De nombreuses communautés refusent justement de mettre fin à ces pratiques et dénoncent l'ingérence légaliste de l'État Kényan dans des traditions communautaires. Notes de terrain, visites du Musée National de Nairobi, 2012-2014.

indifférenciation entre histoire précoloniale et modernité (de façon remarquable dans l'exposition cycles of life où des objets 'traditionnels' sont associés à leurs équivalents 'modernes') (Marcel, 2011 : 134).

Malgré sa rénovation, cette remarque rejoint le constat déjà formulé par Anne Gaugue au sujet de cette galerie près de 15 années auparavant : « les objets ethnographiques sont exposés pour légitimer un ordre supposé immémorial et naturel et les animations destinées aux scolaires diffusent un certain modèle de vie en société » (Gaugue, 1997 : 127). L'auteure interprète ce phénomène comme résultant d'une forme de continuité entre les mises en scène à l'européenne des pratiques culturelles des différents groupes kényans et les tendances muséographiques kényanes, en partie due au fait que les conservateurs et des responsables de musées, bien que formés dans des universités kényanes, restent fortement influencés et séduits par un regard exotique et une certaine façon de présenter les cultures de l'altérité à des visiteurs occidentaux. Ce type de muséographie peut également être compris comme la conséquence concrète des injonctions d'institutions internationales comme l'ICOM (dont le siège africain (AFRICOM) est hébergé dans des locaux des NMK) ou l'UNESCO, qui influencent fortement les institutions patrimoniales africaines comme les NMK. Cela explique notamment la permanence du choix d'exposer les cultures africaines sous la forme ethnographique plutôt qu'historique, les musées ethnographiques communautaires étant pensés par l'ICOM comme les « auxiliaires indispensables des sciences ethnologiques » pour étudier « les peuples préindustriels ou en voie d'acculturation » (ICOM, 1967 : 58, cité par Gaugue, 1997 : 125). Ainsi, le choix d'une exposition ethnographique thématique traduit, en arrière-plan, le peu d'évolution qu'a connu la galerie ethnographique du Musée National de Nairobi depuis l'indépendance malgré la rénovation du musée dans les années 2000.

L'on pourrait cependant interpréter le choix de présenter les dénominations vernaculaires (ou *naming systems*) propres chaque groupe ethnique par un tonneau ludique comme un choix muséographique visant à allier unité et diversité. Trois tonneaux ont été placés au centre de la galerie des Cycles of Life suite à sa

« rénovation ». Sur le sommet de chaque tonneau, le visiteur peut ainsi faire défiler les noms des groupes ethniques (« *rotate to learn names in different communities* ») et découvrir quatre catégories sémantiques communes à chaque groupe : la saison, la perception du temps, un animal emblématique, ainsi qu'une personnalité associée à ce groupe, qu'il s'agisse d'une personnalité politique contemporaine, d'un chef de clan, d'un chef suprême ou d'un leader spirituel. Force est de constater que pour certains groupes, cette case reste vide, alors que certains sont associés avec des personnalités politiques contemporaines là où d'autres restent inexorablement rattachés à des figures mythiques anciennes. Parmi les 14 groupes présentés, nous nous sommes intéressée à ce dispositif, qui se rattache à la muséographie analogique en ce qu'il permet d'articuler de grands noms avec des appartenances ethnique. Cette comparaison explicite invite en effet les visiteurs à interpréter les similitudes et différences entre groupes ethnique comme le témoignage d'un certain état de la société kényane hors les murs du Musée National (**annexe 47**).

Ainsi, pour les Luo, c'est Raila Odinga, leader du parti d'opposition l'ODM et personnage politique central des deux dernières élections kényanes, qui est nommé comme personnalité représentative du groupe. Pour les Kikuyu, c'est Koinange, un chef colonial qui joua un rôle d'importance dans la fondation de la Kikuyu Association, ancêtre du parti politique historique la Kenya African National Union (KANU), alors qu'on aurait pu s'attendre à lire le nom de Jomo Kenyatta, père de la nation. Pour les Kalenjin, il s'agit de Koitalel Samoei, chef religieux et militaire Nandi qui empêcha l'expansion coloniale sur les « highlands » (escarpement Nandi et région d'Eldoret) fertiles et propices à l'agriculture entre 1890 et 1905. C'est le même type de figure qui est cité pour les Maasai également, le nom du chef suprême Lenana (*paramount chief*) dont on retrouve le portrait dans la galerie historique. Pour les Somali, le Sheik Issa est mentionné, faisant référence au clan prédominant dans la société Somali ; pour les Gabbra, un groupe ultra-minoritaire à cheval entre l'Éthiopie, le Soudan et le Kenya, le nom de Mohammed apparaît, qui était un important leader musulman qui marqua la scission des Gabbra avec les Garre. Quant aux Taita et aux Turkana, aucun nom de personnage historique ou politique n'apparaît : la case reste simplement vide. À notre sens, ce dispositif

muséographique implique une représentation différenciée du rôle joué par ces différents groupes dans l'histoire nationale chez les visiteurs, problématique qui était pourtant au cœur de la rénovation de la muséographie du Musée National.

Certaines œuvres d'art coloniales ont également fait leur (ré)apparition suite à ce projet de rénovation. Les portraits de Joy Adamson, utilisés de façon récurrente dans les divers musées de province (notamment le musée de Narok, de Kisumu ou de Kapenguria), sont à nouveau présentés au sein du Musée National afin de présenter la diversité ethnique du Kenya. Cette femme de colon, de son vrai nom Friederike Victoria Gessner, a peint le portrait de Kényans de presque toutes les origines ethniques en les présentant dans leurs tenues dites « traditionnelles » et pensées comme caractéristiques de leur appartenance (**annexe 48**). Régulièrement exposés au musée⁴¹⁹, ces centaines de portraits (600 portraits environ) qui représentent environ 54 groupes ethniques différents furent en fait commandés par l'administration coloniale dans les années 1950-1960 afin d'identifier les différents peuples du Kenya. Ils furent tout d'abord exposés jusqu'en 2006 dans le *Coryndon Museum*, constituant l'un des clous de cette collection, avant d'être mis au placard au moment de la rénovation du Musée National. Ils ont pourtant été remis au goût du jour en 2013 suite à la rénovation du musée (Stone, 2014 : 42-45), notamment en raison du fait que cette galerie de portraits illustre bien le nouveau discours autour de la diversité du patrimoine kényan mené depuis les années 2000⁴²⁰. *Kenya Past*

⁴¹⁹ L'on retrouve également ces portraits dans différents musées régionaux, comme le musée Massai de Narok, ils donnent parfois lieu à des expositions itinérantes. Cette permanence sera explicitée dans la section 2 de ce chapitre consacrée aux musées de province. Notes de terrain, Narok, mars 2012.

⁴²⁰ L'article de Marla Stone au sujet du « retour de Joy Adamson » explicite l'accent mis par les NMK sur le patrimoine culturel (les objets, parures, rituels dessinés par Joy Adamson) : « these are complemented by a number of items from the NMK's ethnographic and scientific collections, which provide a real-life view of the items that Joy depicted in her paintings. The exhibition features headdresses, jewelry, weapons, musical instruments and circumcision practices » (Stone, 2014 : 43). On peut également y apporter une explication moins stratégique, comme le souligne Hélène Charton lorsqu'elle rappelle qu'il s'agit également d'une pratique habituelle des NMK, qui ont l'habitude de « recycler » des objets conservés et stockés dans de nouvelles expositions « améliorées » : « les collections historiques du musée de Nairobi sont en effet assez pauvres et se limitent aux objets rassemblés lors des expositions antérieures » (Charton, 2009).

and Present, la revue officielle annuelle des NMK, met particulièrement en exergue l'intérêt de ces portraits qui présentent la diversité du patrimoine naturel et culturel kényan, et qui correspondent bien au nouveau mot d'ordre des NMK, « les expositions permanentes du nouveau musée [étant] organisées suivant deux grands axes : l'héritage naturel et l'héritage culturel du pays » (Charton, 2009). On peut ainsi lire dans le numéro 41 de la revue *Kenya Past and Present* : « Kenya's cultural and natural heritage are captured in the portraits and Joy's beautiful and detailed botanical and wildlife illustrations⁴²¹ » (Stone, 2014 : 43).

Enfin, au-delà de l'exposition des portraits de Joy Adamson, certaines installations ont été commandées en vue de la réouverture du musée en 2008 dans le cadre d'un projet des NMK intitulé « Face of the Museum ». On retrouve cette idée de mettre en avant une multitude de visages dans l'ensemble des galeries du musée : dans la section 1 de la galerie historique (portraits photographiques visant à présenter the « faces of Kenya »), mais également dans la galerie paléontologie (une affiche présentant une vingtaine de portraits de Kényans de différentes origines ethniques mélangés avec des portraits divers avec pour légende : « Who am I ? Where have I come from ? How did I evolve ? Am I unique ? »). Cette nouvelle exposition traduit concrètement la tension entre unité et diversité et l'amalgame, porté par la muséographie, qui vise à y répondre en articulant les différentes « *facets* » du Kenya à ses multiples « *faces* ». Parmi ces initiatives, « Infinity : flashes of the Past », un mobile muséographique composé de photographies historiques en noir et blanc et en sépia, que le visiteur peut observer en descendant un escalier reliant la galerie ethnographique des Cycles of Life à la galerie paléontologique (**annexe 49**). Créé à partir de photographies collectées dans les archives du Musée National de Nairobi par Miriam Syowia Kyambi, une artiste multimédia germano-kényane connue pour ses performances artistiques sous forme de « happening », ce montage photographique commandé par les NMK invite le visiteur à s'empreigner de la vision qu'avait le public britannique du Kenya lors de

⁴²¹ « The Kenya Museum Society and the Exhibitions department of the National Museums of Kenya have together brought back a fresh view of the Joy Adamson collection that includes 51 reproductions from over 700 paintings preserved in the museum archives » (Stone, 2014 : 43).

la période coloniale à travers des portraits de colons, d'indiens, de kényans, de missionnaires, des photographies de propagandes, mais aussi des scènes de rue, des bâtiments emblématiques du Nairobi colonial, etc. Cette œuvre d'art invite ainsi le visiteur à une expérience intime de l'histoire du Kenya jusqu'aux premières décennies de l'indépendance (Hughes, 2014 : 174-176), choix particulier des NMK qui souligne que le « nouveau » Musée de Nairobi est bien un « musée de soi », « débarrassé » de sa muséographie coloniale.

1.2 Le projet « *Historia ya Kenya* » ou l'histoire en débat

Au-delà de la permanence, malgré sa rénovation, d'un certain type de mises en scène ethnographiques ethnicisantes et primordialistes, le Musée National de Nairobi a connu des évolutions muséographiques en fonction des orientations politiques des régimes successivement en place depuis l'indépendance. Dans un premier temps, il nous faut retracer l'historique de ces expositions historiques, afin de mieux comprendre les débats qui ont accompagné la mise en place de cette muséographie renouvelée, et aborder ce qu'elle dit « trop » et ce qu'elle ne dit « pas ou pas assez ». Le Musée National de Nairobi a toujours occupé une fonction éminemment symbolique, largement exploitée en politique : celle de représenter un récit officiel dont la constitution alimente régulièrement le débat public. Dans la décennie qui suit l'indépendance, le Musée National est profondément marqué par la présidence de Jomo Kenyatta. Anne Gaugue rappelle à ce sujet que « c'est à partir d'un savoir anthropologique que J. Kenyatta, futur président du Kenya, développe une réflexion sur ce que doit être une identité proprement africaine dans *Facing the Mount Kenya* » (Gaugue, 1997 : 126) ouvrage « supervisé par Malinowski, et donc marqué par la vision fonctionnaliste si satisfaisante pour le nationaliste en quête d'une nouvelle communauté dans laquelle tout et tous trouveraient leur place » (Lonsdale, 1987 : 346). En 1976, une exposition nommée « Vers l'indépendance » (*The struggle for independence*) est inaugurée par le premier Président du Kenya, dont l'effigie trône à l'entrée de la galerie. L'exposition est centrée sur le rôle central qu'aurait joué Jomo Kenyatta dans la lutte Mau-Mau, passant sous silence l'ambiguïté de cette « guerre civile africaine » qui fit de nombreuses victimes parmi

les Kényans eux-mêmes (Lonsdale, 1987 : 336). L'atrocité des exactions coloniales est au cœur de l'iconographie, ainsi que des objets associés à l'arrestation et au procès de Jomo Kenyatta en 1952 (Gaugue, 1997 : 81). Sous la présidence de Daniel Arap Moi, une première exposition historique ouvre ses portes au bâtiment des Archives Nationales en 1980, consacrée cette fois à l'importance du parti de la KANU dans la constitution de la nation kényane, assurant une continuité entre Jomo Kenyatta et Daniel Arap Moi et appuyant la légitimité de ce dernier à gouverner⁴²². Selon Anne Gaugue, « ces deux expositions sont construites sur un même modèle : après un survol rapide de l'administration coloniale, sont exposés le mouvement Mau-Mau, l'État d'urgence et le Kenya indépendant » (Gaugue, 1997 : 81-83). Chacune de ces sections met en valeur à la fois les progrès effectués « grâce à l'*harambee* de J. Kenyatta et au *nyayoism* de D. Arap Moi » (Gaugue, 1997 : 83) dans des secteurs clés comme l'éducation, l'administration, la culture ou les forces armées. Ce type de muséographie, faisant l'apologie du président en poste au moment de sa réalisation, se retrouve également au sein du nouveau Musée National de Nairobi, où l'on peut voir une photographie du président Mwai Kibaki arrosant un jeune plant dans la galerie d'histoire naturelle. Ce cliché symbolisant les avancées écologiques du Kenya, dans les pas de l'icône Wangari Maathai, première femme africaine à recevoir le Nobel de la paix pour ses actions militantes en faveur du développement durable, lui a valu quelques critiques prenant le contre-pied de cette image, l'accusant au contraire d'arroser l'arbre du tribalisme⁴²³.

Entre 1930 et 2003, le Musée National n'a connu aucune modification structurelle de ses galeries principales jusqu'à la mise en place d'un vaste projet de

⁴²² « Aux Archives Nationales, l'exposition sur le Kenya indépendant met en scène l'équation suivante : la nation kényane égale la KANU égale les Présidents J. Kenyatta et D. Arap Moi » (Gaugue, 1997 : 83).

⁴²³ La cérémonie où fut prise la-dite photographie exposée dans le musée a notamment initié une série d'articles dans la presse, l'accusant d'« arroser l'arbre du tribalisme » (« watering the tree of tribalism »). Pour ne donner qu'un exemple de ce type d'allusion dans la presse : « it is during Mwai Kibaki's tenancy at State House, that the noxious tree of tribalism has been watered and spread deep roots into the nation's bedrock ». Source : Ken-Arthur Wekesa, « How ethnic bigots strap Kényans to cycle of poverty », *The Standard*, 01/08/2010.

restauration de la muséographie du Musée National⁴²⁴. Un premier projet interne, porté par les National Museums of Kenya, le *Strategy for the development of the National Museums of Kenya* prend lentement forme à la fin des années 1990. Bien qu'il ne sera effectif qu'en 2003-2005, la mise en place de ce plan stratégique permet aux NMK d'obtenir un financement de 8 millions d'euros auprès de l'Union Européenne afin d'entamer la rénovation des anciens bâtiments, doublant ainsi la surface d'exposition portée à 4300 m² et d'améliorer la rentabilité du musée en renouvelant et en réaménageant ses collections (Mirara, 2006 ; Charton, 2009). Ce projet de rénovation est également pensé par l'ICOM, autre bailleur du projet, comme un moyen de répondre dans les objectifs du millénaire en préconisant le développement d'un tourisme patrimonial capable de réduire la pauvreté et de promouvoir la paix et la démocratie⁴²⁵. Suite à une première réunion à Naivasha, un premier séminaire réflexif (« History of Kenya Exhibition Workshop ») est organisé par les National Museums of Kenya en juillet 2006. Le projet initial est de créer 12 expositions permanentes de façon collégiale et de mettre en place une formation continue de l'équipe du Musée National en charge du projet. L'objectif est alors de réouvrir le musée deux ans plus tard (juin 2007), avec des galeries centrées sur trois thématiques séparées : la Nature, l'Histoire et la Culture. On retrouve d'ailleurs ces trois thèmes distincts sur le premier panneau du musée à l'entrée du Hall of Kenya : « In this gallery, Nature, Culture and History of Kenya meet. The unique objects and specimens and captivating pictures are a testimony to the diverse and rich heritage ». Chaque section muséographique doit être chapeauté par une équipe dirigée par un « *project leader* » et composée d'un « *content specialist* », un « *developer* » et un « *designer* »⁴²⁶.

⁴²⁴Ce qui vient alimenter l'hypothèse selon laquelle la mise en place d'une collection historique permanente semble être une idée centrale du premier gouvernement de Mwai Kibaki.

⁴²⁵ Sur la base d'un entretien mené par Hélène Charton avec Yvan Lagat, NMK, mars 2008, Nairobi (Charton, 2009).

⁴²⁶ Ces informations proviennent des archives personnelles d'Hélène Charton, historienne qui était alors en poste au sein de l'Institut Français de Recherche en Afrique à Nairobi (IFRA-Nairobi) et qui a participé à certaines de ces réunions en tant qu'experte.

Pourtant, rapidement, un contentieux se crée autour de des choix de l'équipe responsable de la constitution de l'exposition historique (Hughes, 2014 : 203). Des historiens associés au British Institute for East Africa (BIEA), invités à participer à ces premiers séminaires, cherchent également à peser dans la balance (Hughes, 2014 : 198). Caroline Elkins, historienne du Kenya colonial, dont les travaux jouent un rôle particulièrement influent dans la reconnaissance des violences perpétrées par les Britanniques lors de la révolte Mau-Mau, tient à orienter le projet vers une muséographie profondément politique et militante, tandis que David Anderson s'inspire du modèle de l'Afrique du Sud pour préconiser le développement de mémoriaux dédiés aux héros de la nation dans leur ensemble⁴²⁷ (Charton, 2009). Du côté des NMK, Frederick Karanja Mirara, fils d'un vétéran Mau-Mau alors responsable de la constitution de la galerie historique, insiste pour maintenir une focale sur le rôle central de la révolte Mau-Mau dans l'histoire nationale (Hughes, 2014 : 199-204). Autre problème : les NMK doivent se mettre en quête d'archives photographiques et matérielles pour l'ensemble des périodes historiques identifiées en dehors des collections qui existaient déjà avant le chantier de rénovation. Dans un contexte de retour du pluralisme politique et de l'ouverture des archives coloniales en 2005, les NMK entament alors plusieurs demandes pour le retour d'objets patrimoniaux au Kenya, soutenus par des associations mais également des familles de personnages politiques présentés dans la galerie pour nourrir l'exposition en cours (Charton, 2009). Souvent, ces objets, comme les batons de pouvoir de Koitalel Samoei, le chef de la résistance Nandi, seront réattribués aux associations et aux familles mobilisées, qui refusent que ces objets chargés d'affect rejoignent les collections du Musée National⁴²⁸.

⁴²⁷ Cette inspiration prendra également une forme juridique après les violences post-électorales de 2007-2008, avec la mise en place d'une *Truth and Justice Reconciliation Commission* sur le modèle sud-Africain de la Commission Vérité et Réconciliation, dont le rôle a été détaillé dans la section 2 du chapitre 5, notamment l'encart n°12.

⁴²⁸ Le cas du retour des batons de pouvoir de Koitalel Samoei en 2006 sera détaillé dans le chapitre 7, section 3 de ce travail, voir plus particulièrement l'**encart n°25**. Cette demande se fait d'autant plus forte que bien que les NMK fassent appel à des dons de particuliers, ces derniers réclament la plupart du temps de l'argent en contrepartie, quand ils ne souhaitent pas exposer ces archives dans des musées privés ou familiaux, comme c'est le cas pour Tom Mboya par exemple, dont la famille s'occupe d'un musée-mausolée sur l'île de Rusinga (Rusinga Island) sur le lac Victoria.

Il est évident que les expositions historiques sous-tendent des tensions politiques, et que chaque remaniement muséographique a un sens dans la sphère politique. Anne Gaugue rappelle justement qu'au moment où elle effectue son enquête de terrain au début des années 1990, l'exposition mettant en scène le parti unique, la KANU, est fermée au public. L'entretien qu'elle mène alors avec J. Maikweki, l'un des conservateurs du musée à l'époque, est révélateur des tensions politiques sous-jacentes à ce qui est présenté, en surface, comme une fermeture de l'exposition historique « Vers l'indépendance » à des fins de rénovation : « beaucoup de choses manquent, et notamment l'époque précoloniale. D'autre part, l'exposition actuelle ne montre que la lutte des Kikuyu, or les autres communautés se sont aussi battues. [...] Le fait que seule la révolte de ce groupe soit exposée au Musée National est dû à des raisons politiques. Aujourd'hui, avec le multipartisme, on a besoin de faire un retour vers l'histoire pour montrer que les Kényans connaissaient la démocratie avant la colonisation. [...] La nouvelle exposition traitera de l'époque précoloniale à aujourd'hui en montrant les avantages du multipartisme sur le parti unique ». L'idée, évoquée sans ambages par le conservateur J. Maikweki, de minimiser l'importance de la colonisation dans l'exposition historique, passe notamment par la création d'une exposition précoloniale (cette section prendra par la suite la forme de la section 1 de la galerie historique « Kenya before Kenya ») ainsi qu'une exposition faisant état de l'introduction récente du multipartisme afin d'« encadrer » la période coloniale par deux discours clairement nationalistes. Anne Gaugue notait déjà qu'« il est vraisemblable que l'actuel gouvernement du Kenya [c'est-à-dire. Daniel Arap Moi] souhaite minimiser le rôle des Kikuyu dans le processus de décolonisation en réorientant la représentation de cette période de l'histoire nationale » (Gaugue, 1997 : 97-98). Mais il s'agit également d'un prétexte pour se débarrasser d'une exposition trop ouvertement pro-Kikuyu, à un moment où le multipartisme (introduit en 1992) ravivait les rivalités ethniques et où Daniel Arap Moi avait pour stratégie de s'emparer de ces tendances ethniques, notamment anti-Kikuyu, pour reconfigurer sa légitimité politique (Gaugue 1997 : 98 ; Charton, 2009). Pourtant, dès sa fermeture, le public kényan demande le retour de l'exposition, comme le soulignent

alors de nombreux commentaires laissés dans les livres d'or du Musée National : « *We want our struggle for independence back* », « *truth about our history*⁴²⁹ ».

Ainsi, au-delà de la tension apparente qui existe autour de la mise en exergue du rôle des Mau-Mau dans la lutte pour l'indépendance, subsiste également une tension autour de la façon dont l'ensemble des groupes ethniques sont présentés. Le nouvel enjeu de cette muséographie n'est donc plus tellement centré autour du colonialisme, mais plutôt de montrer la pluralité des combats menés par la nation kényane forte de ses multiples composantes ethniques dans la lutte pour l'accès à l'indépendance. En d'autres termes, « il s'agit donc de montrer également le Kenya sous le jour du multipartisme, uni, alors que l'introduction de ce dernier n'a eu de cesse de raviver les tensions ethniques⁴³⁰ » (Charton, 2009).

À l'origine, l'exposition est centrée sur la période coloniale (1895-1963) et a pour principal objectif « de présenter une histoire inclusive du Kenya, répondant aux attentes du public ordinaire (scolaire essentiellement) » (Charton, 2009). Mais « l'enjeu de cette exposition est double : mettre l'accent sur les souffrances endurées par les Kényans à travers la violation systématique des droits humains inhérente au mode de domination coloniale établi au Kenya⁴³¹ ; affirmer l'unité et la réconciliation de la nation autour d'un moment clé de l'histoire du pays, en l'occurrence ici la période coloniale à travers la célébration des luttes et des résistances de toutes les populations du Kenya contre le colonialisme » (Charton, 2009). Le musée ferme ses portes en octobre 2005, avant de rouvrir le 31 mars 2008, ce qui coïncide avec la fin des violences post-électorales de 2007-2008. Symboliquement, l'inauguration officielle des nouvelles galeries du musée a lieu le 14 juillet 2008, en présence du Président Mwai Kibaki et du Premier Ministre Raila

⁴²⁹ Ces commentaires ont été recueillis par Hélène Charton lors d'un entretien avec Yvan Lagat, NMK, mars 2008, Nairobi, archives personnelles d'Hélène Charton.

⁴³⁰ Hélène Charton rappelle en effet que « l'exposition a été fermée au public au début des années 1990, officiellement pour rénovation, afin notamment d'intégrer les évolutions politiques récentes du Kenya, dont le multipartisme » (Charton, 2009).

⁴³¹ Les titres des sous-sections (lorsqu'ils existent) qui structurent la narration proposée dans le cadre de cette exposition sont suggestifs : *The Invasion* (1895-1919), *Succumbing* (1945-1952) ; *Oppression* (1953-1960) ; *Awakening* (1961-1963).

Odinga. Il s'agit d'une des premières cérémonies politiques à laquelle ils participent conjointement après la crise politique qui les a violemment opposés entre décembre 2007 et avril 2008 (Mboya, 2008 : 8-9). Ce ne sera pas la première fois que le Musée National sera le lieu de la mise en scène d'une certaine harmonie politique, ou d'une certaine continuité historique entre l'État et l'institution que constituent les NMK. Plus tard, en octobre 2013, les NMK célèbreront la fête nationale dédiées aux héros et héroïnes de la nation kényane (*Mashujaa day*) en même temps que les 100 ans du Musée National en ouvrant l'exposition dédiée à Joseph Murumbi, second vice-président du Kenya indépendant et personnalité politique influente des années 1960, et ses riches collections privées (Kyungu, 2014 : 5, Thurston, 1979 : 23-28).

En réalité, cet évènement médiatique mis à part, la galerie historique n'est pas prête à ouvrir ses portes en 2008 : elle n'ouvre que deux ans et demi plus tard, en novembre 2010, notamment en raison de la difficulté à réunir les objets composant la section, mais surtout en raison des injonctions contradictoires de la Commission Nationale des Droits de l'Homme au Kenya (KNCHR). Hélène Charton note que le directeur exécutif de la KNCHR, Maina Kiai, a en effet été marqué par sa visite du musée de l'apartheid en 2004⁴³², c'est-à-dire au moment où il se rapproche avec la direction du Musée National de Nairobi au début du projet de création de la galerie d'histoire du Kenya. Ces consultations aboutissent à la signature d'un accord entre les deux parties en novembre 2005 et donne lieu à une orientation ténue de la muséographie rénovée du Musée National de Nairobi⁴³³. De nombreuses discussions animées se tiennent lors de séminaires multiples (à Naivasha en mai 2006 puis au Windsor Country Club de Nairobi) organisés pour mettre d'accord les différents partenaires et membres de l'équipe autour de la constitution de la muséographie.

⁴³² Le modèle sud africain inspire notamment la création du monument des héros, qui sera développé dans la section suivante.

⁴³³ Hélène Charton nous livre par exemple le contenu de la lettre invitant les participants à la rencontre avec le KNCHR : « This exhibit [permanent] will be modelled closely on the Apartheid Museum in South Africa, and will focus largely on the British Colonial incursion and occupation, and African and Asian resistance to and participation in these processes. The exhibit will be broadly inclusive of all racial and ethnic groups in Kenya and its aim is to provide awareness and knowledge as well as to serve as means of reconciliation ». Hélène Charton, archives personnelles.

Parmi ces débats, plusieurs questions émergent, notamment celle de la place de l'histoire de l'opposition armée au pouvoir colonial : dans le projet initialement sponsorisé par la KNCHR, cette galerie d'histoire devait mettre l'accent sur les droits de l'homme, et sur les différentes résistances (au pluriel) à la colonisation britannique. Le nom initial du projet était d'ailleurs « the Kenya Independence Struggles », avant d'être abandonné au profit d'« Historia ya Kenya ». Elle est rapidement critiquée par une partie de l'équipe, qui réagit face à la prédominance du rôle des Mau-Mau et des Kikuyu dans ces luttes. Le retrait du projet du KNCHR et les choix parfois opaques effectués à partir des propositions soumises par les historiens kényans sollicités ont pourtant abouti à l'abandon d'un projet historiographique inclusif, comme le note Lotte Hughes : « One can only assume that NMK, or individual heritage managers, did not favour a human rights approach to exhibition development that was likely to present a picture of Kenyan historycentred more on ordinary people's struggles and survival than the triumphs of « big men ». No more was said about the struggles project » (Hughes, 2014 : 205). L'exposition est finalement construite sur un mélange des versions proposées par l'ensemble des parties en présence.

La nouvelle galerie historique, qui ouvre ses portes en novembre 2010, est une tentative de mettre en scène une histoire plurielle, à grand renfort d'objets et d'images patrimoniaux, une réparation historique pensée comme la condition d'une réconciliation tant politique que nationale. Au vu de ce contexte politique particulier et des programmes de restructuration auxquels est sujet le Musée National, on pourrait penser la mise en place d'une première exposition historique et politique en novembre 2010 comme une rupture avec le schéma classique d'exposition du politique au Kenya. Or, la présentation critique de cette galerie telle qu'elle est visible aujourd'hui rejoint la conclusion d'Hélène Charton, historienne alors en poste à Nairobi et qui participa aux réunions de préparation de cette exposition, qui laisse à penser qu'il s'agit, au contraire, d'une exposition montée dans le même ton que les précédentes. À cela près que l'ennemi commun n'est pas tant l'adversaire politique que le colonialisme et ses effets pervers sur le système kényan actuel, qui

sont les mêmes pour tous les groupes ethniques ayant participé à la libération du pays.

1.3 Une visite critique d'une première galerie d'histoire politique

La nouvelle galerie historique et politique du Kenya est une sorte d' « *open-space* » rectangulaire, divisé en 4 sections thématiques distinctes (cf. encart suivant). Nous présenterons la galerie telle qu'elle a été inaugurée en novembre 2010, proposant, par cette visite critique, de mettre en perspective la muséographie finale avec le projet initial, ce qui nous permettra d'illustrer les débats qui ont accompagné la mise en place de cette muséographie évoqué dans la sous-section précédente. L'ensemble des sections muséographiques décrites dans cette sous-section sont visibles en **annexe 50**.

Encart n°16

Aperçu général de la narration de la galerie d'histoire politique du Kenya

« La narration historique proposée pour structurer l'exposition du musée obéit à une logique chronologique. L'histoire du Kenya est divisée en quatre périodes historiques. La première section intitulée, « Kenya before Kenya » couvre la période antérieure à 1895. Elle porte sur l'identité du Kenya à travers la présentation de ses quarante-deux groupes ethniques (peuplement, caractéristiques physiques, sociales et politiques). Une sous-section est également consacrée aux échanges avec les mondes non africains. La seconde partie : « Invasion and resistance » couvre les années 1895 à 1920. Elle détaille les principes et les modalités de l'instauration de la domination européenne qui conduit le Kenya à devenir « a White men's country » : la construction du « lunatic express », la ligne de chemin de fer reliant l'Océan indien au lac Victoria, achevée en 1901 ; l'arrivée des populations migrantes indiennes et européennes ; les formes de l'organisation sociale, politique, économique et culturelle à l'aube de la colonisation britannique. « Who owns Kenya ? » propose un survol de l'histoire coloniale entre 1920 et 1963. Le nouvel ordre colonial y est minutieusement décrit à travers les changements politiques et culturels et les différentes formes de résistances et de protestations qu'il a suscitées chez les populations africaines (politiques, sociales, culturelles). Une sous-section est consacrée à la marche vers l'indépendance du Kenya, amorcée au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, à travers les luttes syndicales notamment. Enfin la dernière section de l'exposition se concentre sur le Kenya contemporain, « 1963 to now : independent Kenya ». Elle présente les évolutions politiques, sociales et

économiques du pays ainsi que ses réalisations majeures, notamment dans les domaines sportifs et culturels. »

Hélène Charton (CNRS, LAM, Bordeaux) : *Les enjeux de l'ouverture d'une galerie d'histoire au musée de Nairobi*, Communication au colloque international, La fabrique des savoirs en Afrique subsaharienne. Acteurs, lieux et usages dans la longue durée, Université Paris 7 Denis Diderot ; 13-15 mai 2009.

La première section, nommée « Le Kenya avant le Kenya » (*Kenya before Kenya*) présente l'histoire précoloniale du Kenya jusqu'en 1895, choix controversé qui ramène la naissance du Kenya moderne à la proclamation du protectorat britannique d'Afrique de l'Est après la faillite et le rachat de l'Imperial British East Africa Company (une association commerciale qui administrait à peu près les territoires de l'actuel Kenya) par la couronne britannique⁴³⁴. Cette première section est composée d'une série de photographies en noir et blanc représentant les différents groupes ethniques du Kenya, arborant des outils ou des parures qualifiées de « traditionnelles » par les légendes sporadiques qui accompagnent ces clichés non datés et sans auteur, très certainement réalisés à l'époque coloniale. Sur certains panneaux de l'exposition, les étiquettes « Kenya » collées à la hâte laissent transparaître les terminologies coloniales (« *Kenya Colony* » ou « *Tanganyika* ») annotées sur ces portraits hérités des précédentes expositions du Musée National (Marcel, 2011 : 133). Des objets ethnographiques hétéroclites sont disposés de façon aléatoire sous ce panel de photographies anciennes qui ouvre cette section, certainement la plus anhistorique de l'exposition. Les légendes accompagnant ces objets sont également marquées par une dimension ethnique évidente : « Turkana Man », « Kuria Rainmaker », « Kikuyu Grandfather and Children ». Une carte interactive et didactique attire tout particulièrement l'attention des scolaires dans cette première partie de l'exposition. Elle est dotée de trois boutons qui, une fois actionnés, dessinent à l'aide de lumières colorées les routes migratoires des 3

⁴³⁴ Hélène Charton suggère, comme d'autres historiens kényanistes tel Bethwell Ogot, que cette date, associée avant tout à la colonisation britannique, aurait pu être remise en perspective par les grands bouleversements que connaît la région à la fin du XIXe siècle, notamment les grandes épidémies de peste bovine des années 1890 qui provoquent de nombreux changements sociaux et politiques dans la région.

principaux groupes ethnolinguistiques peuplant aujourd'hui le Kenya : les Nilotiques, les Couchites et les Bantous. Là encore, le discours de l'unité dans la diversité, qui prédomine dans cette « nouvelle » muséographie, se heurte à une perception ethnicisée de l'histoire kényanne. C'est sur ces trois grandes familles distinctes qu'est basé, depuis les premières décennies de l'indépendance, un clientélisme politique à base régionale, qui combine des réseaux d'influence et dessinent les allégeances politiques du local au national qui varient selon les appartenances ethniques. Celles-ci sont ainsi réifiées, essentialisées, « culturalisées » dès l'introduction à l'histoire du Kenya dans le Musée National, dont la conception ne parvient pas réellement à s'extraire d'un principe muséographique différentialiste⁴³⁵.

Installé en face de cette galerie de portraits et en plein centre de cette première partie de l'exposition, un chef Kuria en taille réelle et en tenue d'apparat trône sous une imposante vitrine individuelle. Vêtu d'un couvre-chef et d'un costume en peau de singe colobus noire et blanche, figé dans une position où il agite son chasse-mouche en bois et crin de cheval, il est présenté par la légende « Kuria elder in traditional dress » sans que son rôle social et politique ne soit explicité. Lotte Hughes relate à ce sujet une anecdote parlante : lors d'une visite de la galerie historique par une classe du secondaire, le professeur entre dans la galerie et s'écrit en montrant le moulage du chef Kuria : « This is the *Culture* ! » (Hughes, 2014 : 201). L'auteure analyse à raison ce choix muséographique comme le produit d'une vision ethnicisée de la société kényane, où histoire et culture se confondent pour simuler un passé commun et « traditionnel » avant tout, comme si la tradition consistait en un élément unificateur ultime et inévitable au sein d'une muséographie

⁴³⁵ Sans rentrer dans des débats idéologiques et politisés sur la question de l'« ethnodifférentialisme », qui prône la reconnaissance d'un héritage culturel propre à chaque ethnie devant être reconnu par les institutions politiques afin de cloisonner des groupes culturels à des fins de préservation, nous utilisons ici la notion de muséographie différentialiste au sens du philosophe Pierre Tevanian, comme un terme « qui désigne toutes les idéologies qui se fondent sur des différences réelles ou imaginaires pour justifier une différence dans les droits reconnus aux uns et aux autres. Le discours différentialiste se présente toujours comme la valorisation d'une différence (par exemple la différence des sexes, ou la différence culturelle) et comme la volonté de la « préserver » (Tevanian, 2008 : 13).

basée sur un paradoxe : l'exposé des différences et l'inévitable plaidoyer pour l'unité (Hughes, 2014 : 214). Un tel choix muséographique peut aussi être interprété comme la volonté de prendre le contre-pied des stéréotypes coloniaux, ayant longtemps nié l'existence de « cultures » africaines. Dans ce contexte, le discours de la tradition peut être compris comme un discours d'autonomie face aux stratégies coloniales d'infériorisation, ce qui ne constitue par pour autant une justification du simplisme, voire d'une telle affirmation. Ainsi, au-delà d'être un projet politique post-colonial, la muséalisation du principe d'unité dans la diversité vise avant tout à mettre à distance, au sein du Musée National de Nairobi, tout héritage colonial qui pourrait subsister dans la création nationale.

La seconde partie de l'exposition, intitulée « Invasion and Resistance », retrace la création du Kenya moderne. Cette section montre précisément les différentes étapes de la colonisation européenne, qui s'appuie sur la construction du « lunatic express », un train de marchandise et de voyageurs connectant la colonie britannique d'une extrémité à l'autre, depuis l'Océan indien (Mombasa) au lac Victoria (Kisumu). Elle survole les années 1895 à 1920, où la création du Kenya moderne s'effectue par petites touches, avec l'avènement de la capitale Nairobi, la diffusion de la religion chrétienne et les conséquences de la Première Guerre Mondiale, mais aussi à travers des luttes contre les caravanes et les esclavagistes arabes et avec les premières formes de résistance à la colonisation. Le passage entre la section 1 et la section 2 se fait en traversant des rails factices, rappelant au visiteur l'importance du chemin de fer qui reliait la côte kényane à l'intérieur des terres ougandaises dans la construction nationale. La citation de Sir Charles Elliot, affichée sur une plaque dorée, met l'accent sur son rôle central dans l'unification de différents territoires aujourd'hui identifiés comme structurels du Kenya moderne : « It not uncommon for a country to create a railway, but it is uncommon for a railway to create a country ». La construction du chemin de fer est ainsi présentée comme concomitante de l'apparition du nationalisme kényan. La description de ces premières formes de résistance à la colonisation est cependant problématique : si certains groupes guerriers, comme les Maasai ou les Nandi par exemple, s'opposent effectivement à l'avancement du chemin de fer sur leurs territoires au début du XXe

siècle, ils ne défendent en rien une cause nationaliste. Ces oppositions étaient en réalité de faible ampleur, peu organisées et non convergentes⁴³⁶. Ces ripostes, qui visaient avant tout à préserver les terres d'une communauté particulière, sont systématiquement présentées comme des tentatives de protéger l'intégrité de la nation. L'expression communément acquise de « premières luttes anticoloniales » (« early liberation struggle »), que l'on retrouve dans les discours politiques et les manuels scolaires, transforme ces altercations en autant de luttes nationalistes archaïques. La muséographie se concentre sur la répression coloniale plutôt que sur les actions concrètes de ces groupes : ainsi, le massacre de Kedong, où un raid de guerrier Maasai tua environ 500 travailleurs du chemin de fer, principalement Africains et Indiens, est passé sous silence. Dans le cas Nandi, on ne trouve aucune explication de leur organisation sociale ou politique dans le Musée National des Nandi, mais leur « révolte » guerrière, menée par Koitalel Samoei et qui dura plus d'une dizaine d'années, y est fréquemment présentée comme la plus longue « résistance » à la colonisation britannique. Si leur action patriote est présentée comme un modèle à suivre, aucun autre panneau, dans la galerie historique comme ethnographique du Musée National, ne leur est consacré. C'est donc moins l'histoire Nandi ou la spoliation des terres Maasai lors de la progression du chemin de fer que l'importance de ces rebellions pour l'histoire nationale qui est mise en avant. La catégorisation *a posteriori* de ces révoltes comme des mouvements de libération nationale, bien qu'anachronique, constitue le fil rouge de cette première partie de l'exposition. Cette « révision » de l'histoire précoloniale, ici comprise dans le sens d'une présentation particulière et orientée du savoir historique disponible sur cette période, traduit la volonté de faire glisser la trame muséographique du Musée National d'une histoire coloniale britannique vers une histoire nationale kényane. La focale sur une présentation positive de l'immigration indienne est un autre exemple de ce glissement : le rôle joué par les Indiens dans le développement national fait l'objet de nombreuses photographies et de reproductions murales les

⁴³⁶ Rappelons ici que les Massai et les Nandi se sont opposés lors de nombreuses luttes à la fin du XIXe siècle, qui avaient tourné au profit des Nandi, qui furent alors en mesure de conserver les hauts-plateaux alors que les Massai se voyaient en partie relégués aux plaines de la vallée du Rift (Lynch, 2009 ; Ogot, 2012 ; Matson, 1972a, 1972b, 1994).

représentants en train de casser des cailloux le long des voies ferrées, transformant leur servitude volontaire en véritable sacrifice pour la nation⁴³⁷. En mettant l'accent sur des faits dramatiques, l'iconographie consacrée aux Indiens ayant travaillé sur le chemin de fer insiste sur l'appartenance de cette communauté au récit national (Charton, 2009), appuyant indirectement l'idée qu'ils sont des citoyens kényans à part entière, ce qui n'a pas toujours été le cas⁴³⁸. En ce sens, cette section correspond tout particulièrement au projet de réconciliation nationale, basé sur la pluralisation des mémoires et l'intégration des différentes communautés au récit national, tel qu'il est promu par le gouvernement de Grande Coalition et les institutions mises en place suite au conflit post-électoral de 2007-2008.

La section suivante s'ouvre sur une question à laquelle le visiteur semble invité à répondre par lui-même : « Who owns Kenya ? », faisant écho à une problématique qui reste au cœur de la politique kényane, comme en témoignent les scandales à répétitions autour de l'accès à la propriété foncière depuis l'indépendance (Médard, 1999). La muséographie de cette section apparaît d'emblée comme théâtralisée, au sens où elle met en scène les temps forts de la colonisation, systématiquement mis en perspective avec des temps forts de résistance à la domination coloniale, proposant une version dramatique de cette période de

⁴³⁷ La première grande vague d'immigration indienne fut organisée par les Britanniques au tournant du XIXe siècle pour mener à bien la construction du chemin de fer Monbassa-Lac Victoria. Sur les 32 000 travailleurs indiens contractuels à qui le gouvernement anglais avaient également promis des droits particuliers, 2 500 connurent la mort durant les travaux, et seuls 2 200 s'installèrent par la suite au Kenya (Adam, 2010 : 128-129). Une première exposition temporaire du musée de Nairobi sur l'héritage indien en 1995 montraient notamment des photographies d'indiens en position centrale sur les clichés, encadrant le travail des Africains, qui ont été retirées de l'exposition actuelle (voir à ce sujet le cliché présenté par Michel Adam, 2010 : 129).

⁴³⁸ Demeurés en marge de la lutte anticoloniale et mal aimés de la population africaine, les Indiens d'Afrique de l'Est, qui comptent à la veille des indépendances pour près de 20 % de la population urbaine de l'Afrique orientale, subissent des réactions xénophobes après les indépendances (expulsion partielle et massacres à Zanzibar, expulsion massive en Ouganda, mesures discriminatoires portées par le *Trade Licensing Act* au Kenya, visant à limiter leurs activités commerciales et plus largement, à affaiblir leurs positions socio-économiques). Ces réactions xénophobes sont très bien relatées d'un point de vue socio-historique par de récents, notamment l'ouvrage collectif dirigé par Michel Adam, 2010, *L'Afrique Indienne. Les minorités indo-pakistaines en Afrique Orientale*, Khartala, Paris.

l'histoire clairement revendiquée par les membres du comité de pilotage de l'exposition. En témoigne l'idée, par la suite abandonnée, d'insérer un lion empaillé proférant des rugissements sonores, en référence à l'épisode célèbre ; assez largement relaté par la littérature et la presse coloniale de l'époque, des « mangeurs d'hommes » (the Tsavo Man eaters), ces félins qui perturbèrent le chantier ferroviaire dans la région de Tsavo et qui tuèrent de nombreux ouvriers Indiens⁴³⁹. Cette volonté de provoquer des sentiments forts chez le visiteur (empathie, peur, angoisse, injustice) ne se limite pas à cet épisode mystifié de la construction du chemin de fer, elle touche l'ensemble de la section : scène d'esclavagisme au temps de la présence arabe, violences coloniales lors du chantier du chemin de fer, victimes de la répression lors de la mise en place de l'État d'urgence, le massacre de militants kényans devant le Norfolk Hotel⁴⁴⁰, lieu emblématique de la domination coloniale (Classen, 2007). En témoigne également la présence de la peinture réalisée par E. Harper Johnson, placée en évidence au cœur de la section, sous un ficus géant en plastique. Cet arbre, censé représenter la paix et l'unité du peuple kényan, inclut également l'idée d'un sacrifice, en référence aux cérémonies pratiquées par certaines communautés au pied de ces arbres sacrés. La peinture représente le massacre d'une cinquantaine de manifestants devant le Norfolk Hotel à la suite de la manifestation en faveur de la libération du militant kényan Harry Thuku⁴⁴¹, alors qualifiée par la

⁴³⁹ Lotte Hughes évoque à ce propos, lors d'une réunion du comité dont elle faisait elle-même partie, les débats qu'ont occasionné la réalisation de cette section : « [The curator] You are showing a person being eaten, which is the challenge to me... A dramatization ». Others rejoined : « We want drama... We need the roaring sound of a lion. Growling. After five minutes or so ! » (Hughes, 2014 : 207).

⁴⁴⁰ Le Norfolk Hotel, construit sur le modèle des auberges de la vieille Angletterre avec ses nombreux salons et ses poutres apparentes, est un haut lieu de l'histoire coloniale du Kenya. Ouvert en décembre 1904, peu après la création de la ville de Nairobi, il sert avant tout de 'quartier général » pour les premiers colons venus s'installer dans cette partie de l'Empire Britannique, et constitue de fait un lieu symbolique du pouvoir colonial, bien évidemment interdit aux africains, où se discutent de nombreuses affaires. La rue dans laquelle il se trouve fut renommée la Harry Thuku Road peu après l'indépendance.

⁴⁴¹ Harry Thuku (1895-1970) est un militant Kikuyu, membre fondateur de la Young Kikuyu Association qui se rapprocha par la suite de la Kikuyu Central Association, l'un des premiers groupuscules politiques kényans. C'est en tant que membre influent de l'East African Association, fondée en 1921, association qui prend de l'importance dans l'opposition à l'ordre colonial et la revendication des droits des africains, qu'il est arrêté puis enfermé en secret à Kismayu, une ville reculée de l'ancien Somaliland britannique.

presse coloniale de tragique soulèvement indigène (« unfortunated native riot »), et présentée dans le musée comme une manifestation patriotique pour la libération d'Harry Thuku (« Harry Thuku Demonstration »). Montée sur le cadran d'une fenêtre afin que l'on puisse voir la scène du point de vue d'un colon, caché à l'intérieur du Norfolk Hotel ou l'arme à la main (certains d'entre eux ayant pris le parti de tirer sur la foule des manifestants en même temps que la police depuis la terrasse), cette peinture cherche à mettre le visiteur face à la réalité de la violence coloniale des années 1920⁴⁴² (**annexe 50**).

Toutes ces victimes se rejoignent en une seule : celle de la figure du Kényan martyr, d'une nation martyre qui a su travailler d'un commun effort à se libérer de ses chaînes. De la même façon, si quelques figures prééminentes de colons sont également présentes au sein de l'exposition (Lord Delamere par exemple, l'éminent propriétaire terrain de la région de Soysambu), la vie dans les belles fermes coloniales est largement écrasée par l'imposante exposition réservée aux combattants Mau-Mau et la présentation des conditions de vie « dans le maquis », qui constitue le clou de la section : portraits sanguinolents, armes à feu fabriquées à la main, costumes de combat sans mannequins qui symbolisent la mort violente de leurs propriétaires. Sans pour autant minimiser l'importance des violences coloniales perpétrées à l'époque, cette mise en exergue de la lutte Mau-Mau révèle une muséographie binaire, basée sur un discours manichéen opposant les « méchants colonisateurs » aux « gentils colonisés », mais aussi plus largement une tendance à une mise en opposition catégorique entre Kényans « collabos » et « résistants » à l'ordre colonial. Déjà dénoncée par l'historien kényan E.S Atieno Odhiambo et l'historien John Lonsdale, cette opposition nie toute nuance socio-historique, comme l'importance des relations de patronage ou les stratégies individuelles ou collectives pour l'accès à la prise de décision politique, qui faisaient paradoxalement

⁴⁴² « The painting hangs in the *Historia ya Kenya* Gallery at Nairobi National Museum in a model window that allows the visitor to view the scene of the violent aftermath of the demonstration as it would have been seen through the windows of the Norfolk Hotel » (Gatundu-Galavu, 2014 : 13).

des Kényans à la fois des collaborateurs et des résistants au projet colonial⁴⁴³. Cependant, ce choix muséographique traduit une volonté certaine, de la part de l'équipe responsable de cette rénovation, de faire évoluer la nouvelle trame du Musée National vers un modèle muséographie non plus « post-colonial », mais national, voire multinational, centré sur l'histoire du pays avant et après la colonisation, et sur son unité dans la diversité. Il apparaît dorénavant assez clairement que ce musée participe de la pluralisation des récits de la lutte pour l'indépendance, et s'inscrit pleinement dans un projet muséographique plus large de représentation de la diversité kényane dans l'unité de la lutte contre la colonisation.

La dernière section de l'exposition se concentre sur le Kenya contemporain, (« 1963 to Now : Independent Kenya »). Elle présente les évolutions politiques, sociales et économiques du pays ainsi que ses réalisations majeures du pays, notamment dans les domaines sportifs et culturels. Le visiteur passe donc, d'une façon un peu abrupte, d'une présentation des luttes anticoloniales (« European control and local reaction ») à l'émancipation et aux réussites de la nation indépendante. La muséographie est très hétéroclite et pour le moins tape-à-l'œil : des présentoirs dépareillés, colorés et sans connexion logique présentent conjointement l'industrie de récupération au Kenya et les succès des athlètes kényans. Quelques clichés rappelant l'iconographie présidentielle américaine de l'époque Kennedy présentent diverses réalisations des présidents du Kenya indépendant, pour la plupart sans grand intérêt (« Former President Moi leading members of the public in constructing gabions to prevent soil erosion along river Chemeron in Baringo district on 11th March 1986 »).

Cette dernière partie de l'exposition s'accompagne d'une tentative de décrire l'identité kényane par des objets et des pratiques. L'usage de la troisième personne du pluriel (« us », « our », « we ») suggère que la muséographie incarne l'ensemble du peuple kényan, soudé dans ses valeurs et habitudes constitutives de l'identité

⁴⁴³ « They [the individuals who cooperated with the British and the resisters] all attempted to create political space for themselves in the uncertain unfolding world of conquest. Paradoxically, therefore, they were all simultaneously collaborators and resisters in the colonial project » (Odhiambo & Lonsdale, 2003 : 75).

nationale, avec une portée nationaliste évidente lorsqu'il est précisé, dans le corps du texte, que le swahili est la « langue nationale », quand l'anglais est relégué au statut de « langue officielle ». Un panneau intitulé « Kenyan identity » résume l'identité kényane en ces termes : « Identity is the process by which we demonstrate who we are, what values we cherish or dislike and what symbols represent us. Since independence, Kenya has developed several symbols which represent the country and its people. The National flag is one of them, it's black, red, green and white colors signify the black people, bloodshed in the liberation struggle, our vegetation and peace respectively. Among the symbols and values that identify us include: the Kenyan flag, the national anthem which is usually sung in Kiswahili, our national language and English, our official language, the currency, the coat of arms, the loyalty pledge, the national identification card, Kenya's rich cultural, natural and historical heritage, Kenya's prowess in athletics and sports ». Le patrimoine national, qu'il soit « historique, culturel ou naturel », est devenu un élément constitutif de l'identité nationale et se décline sous la forme de plats typiques, comme l'Ugali, une bouillie consistante à base de farine de maïs, accompagnée de viande grillée, le fameux *nyamachoma*, et d'objets artisanaux érigés en symboles de l'unité nationale (**annexe 50**).

L'exposition se termine par un passage obligé dans l'auditorium, situé dans le couloir qui mène à la galerie ethnographique des *Cycles of Life*. Dans cette pièce sombre, le visiteur pouvait initialement visionner une interview d'Achieng' Oneko, filmée peu avant sa mort en 2007 dans le cadre du projet de rénovation de la galerie par une équipe du Musée National (« History expedition crew »), dans sa maison familiale à Bondo (Western Province). Dans cette interview, le dernier des « Kapenguria Six » alors en vie reste volontairement flou quant à son implication dans le mouvement Mau-Mau. A partir de 2013, un documentaire produit par les NMK, intitulé « Mau-Mau : ces héros méconnus » (*Mau-Mau : the usung heroes*) remplace cette interview. Le témoignage filmé d'Achieng' Oneko est repositionné au sein de la section 3 : diffusé en continu, l'ambiguïté de son discours se dilue dans l'exposition dédiée à la résistance à l'ordre colonial, la muséographie l'associant *de facto* aux leaders du mouvement Mau-Mau (Hughes, 2014 : 209-211).

Ainsi, c'est également au moment de la rénovation du Musée National que s'expriment plus particulièrement les tensions politiques qui accompagnent la mise en place du nouveau projet national de Mwai Kibaki. L'idée de mettre à distance la colonisation dans la création nationale, quitte à utiliser parfois un discours manichéen, rejoint l'idée développée par Benoît De L'Estoile du passage d'un « musée de l'autre » à un « musée de soi ». C'est certainement la dimension recouverte par ce grand projet de rénovation, qui explique également la tension entre les différents bailleurs du projet, et la volonté de limiter, de la part des NMK, l'antenne du gouvernement dans ce projet, l'influence des acteurs « occidentaux » dans le projet, comme les chercheurs étrangers, l'Union Européenne ou même la KNCHR, souvent perçue comme un organisme manipulé par la communauté internationale ou soumise à ses injonctions après les violences post-électorales de 2007-2008 (Lynch, 2009). Pourtant, la rénovation du Musée National a notamment pour conséquence de mettre en évidence l'écart qui s'agrandit entre les musées régionaux, à la muséographie ethnisante et anhistorique, et ce nouveau récit national. Pourtant, celui-ci se matérialise en périphérie de Nairobi via la création, sous la houlette des NMK, de nouveaux musées communautaires en Province. Ceux-ci incarnent la pluralisation du récit national en ce que leur muséographie est moins conventionnelle, et souvent centrée sur un événement traumatique, comme un massacre politique. De nouveaux musées régionaux ouvrent également dans des régions plus reculées du pays, comme le Nord Est, avec pour vocation cette fois d'initier la décentralisation annoncée par Mwai Kibaki et un traitement égalitariste de l'ensemble des provinces du Kenya, tout en diversifiant les possibilités touristiques chères aux yeux du gouvernement.

Section 2 : La politisation du référent ethnique dans les musées de Province

Les musées régionaux situés dans les grandes villes de province, également responsables de la préservation et de la gestion des sites, musées et monuments présents dans l'ensemble de la région, ne disposent pas tous des mêmes moyens et privilégient les expositions ethnographiques ou archéologiques aux collections historico-politiques (**sous-section 2.1**). Tous sont cependant soumis à une même tendance : une « ethnicisation » du patrimoine local à des fins politiques, qui révèle que ces musées de province fonctionnent également comme une ressource multiple, économique (tourisme, création d'emploi) mais aussi sociale et politique, ce qui est d'autant plus vrai pour les musées communautaires initiés par des associations locales (**sous-section 2.2**). Ce constat nous amène également à nous intéresser à ce que ces musées de province, principalement constitués de galeries ethnographiques et d'histoire naturelle, disent ou ne disent pas de l'histoire nationale et locale, et plus particulièrement ce que leur politisation inédite révèle des reconfigurations politiques nationales et locales suite aux élections de 2007-2008 (**sous-section 2.3**).

2.1 Présentation des musées régionaux kényans

Depuis la réactualisation de ses statuts en 2006, le Musée National de Nairobi constitue plus que jamais une référence non seulement administrative mais aussi muséographique pour les musées régionaux. Ces musées régionaux sont gérés par des conservateurs, employés par les NMK, ou de simples « *care takers* » (terme désignant une personne locale nommée responsable de la surveillance et préservation d'un site) lorsqu'il s'agit de sites de moindre importance, qui rendent régulièrement des comptes aux administrateurs régionaux (*Regional Head Director of Sites and Monuments*) des NMK basés dans la ville-capitale de chacune des 8 provinces⁴⁴⁴. Sous cet ancien régime, les administrateurs régionaux assuraient la

⁴⁴⁴ Parmi les 8 provinces qui préexistaient à la réforme administrative de 2013, on comptait : 1) Central Province, 2) Coast Province, 3) Eastern Province, 4) Nairobi Province, 5) North Eastern Province, 6) Nyanza Province, 7) Rift Valley Province, 8) Western Province.

gestion et la conservation des monuments, musées communautaires et sites identifiés comme appartenant à leur juridiction. Avec la loi de 2006, puis la transformation des 8 provinces en 47 Comtés prévue par la réforme constitutionnelle à partir 2013, les administrateurs régionaux ont été remplacés par une seule figure d'autorité, le *Director of Regional Museums, Sites and Monuments*, qui opère à présent depuis Nairobi (en la figure de Wycliffe Oloo). Cette transformation souligne également la tension qui existe entre une possible indépendance des musées de province, vis-à-vis des figures décisionnaires de Nairobi. Les directeurs régionaux sur place ont disparu, et le directeur principal prend dorénavant les décisions.

On compte environ une trentaine de musées de province, parmi lesquels certains disposent d'une plus grande visibilité et d'une autorité liée à l'ancienneté de leurs collections (**carte 7**). Parmi les musées régionaux dits « historiques » du Kenya, nous pensons plus particulièrement au Kitale Museum (1926 - Province de la Vallée du Rift), le premier musée de province fondé en 1926, anciennement nommé le Stoneham Museum après le Lieutenant colonial qui le mit en place. Initialement privé puis placé sous la houlette des NMK en 1974, ce musée régional expose les collections d'histoire naturelle de ce naturaliste amateur, ainsi qu'une exposition ethnographique régionale et un parcours nature dédié à la diversité de la faune et de la flore locales. Tout comme le Hyrax Hill Museum (1965 - Province centrale), où le musée, couplé d'un site archéologique d'importance découvert par Louis Leakey en 1926, présente la géologie et l'archéologie de la vallée du Rift, les premiers musées régionaux du Kenya sont avant tout des entreprises coloniales. À partir des années 1960-1970, les musées régionaux qui ouvrent leurs portes ne se cantonnent plus à de simples expositions naturalistes : leurs collections portent également sur l'histoire coloniale du Kenya et la présentation de la culture des groupes ethniques qui peuplent la région. Le musée de Fort Jesus à Mombasa (1962 – Province de la Côte) est un bon exemple d'un site historique qui attire de nombreux touristes étrangers. Centré sur l'histoire de l'Océan indien, la colonisation portugaise et la culture swahilie, sa muséographie présentant finalement une « civilisation swahilie » nourrit les discours prônés par certains politiciens de la Côte. Les dirigeants du parti Mombasa Republican Council (MRC) revendiquent

notamment l'indépendance politique et économique de cette province, à l'image de la République de Zanzibar vis-à-vis de la Tanzanie continentale, reprenant le slogan « La côte n'est pas le Kenya⁴⁴⁵ » (*Pwani Si Kenya*). Sans avoir la même ancienneté, le Meru Museum (1974 – Province du Nord Est) présente les pratiques culturelles et agricoles des populations de la région, et le Kisumu Museum (1980 - Province Ouest) est centré sur l'histoire culturelle de la région du Lac Victoria, et plus particulièrement le mode de vie Luo. Un village ou « compound » familial, reconstitué à sa taille réelle, ponctué de panneaux explicatifs illustrés et un dispositif sonore permettant d'entendre le discours d'un père cherchant à marier sa fille au sein de la case principale, en font incontestablement l'un des musées régionaux les plus aboutis. Si ces deux musées régionaux, plutôt ethnographiques, semblent en apparence moins politisés qu'un site historique tel que Fort Jesus, nous verrons par la suite que l'ethnisation des collections est également porteuse d'un message politique, qui s'exprime sous couvert de la mise en récit de l'identité ethnique par le personnel de ces musées.

Ces musées de province, chapeautés par les experts des NMK et le personnel du Musée National de Nairobi, présentent des similitudes avec les expositions permanentes du Musée National de Nairobi. Cependant, depuis qu'il a fait l'objet d'une rénovation, l'écart entre le Musée National et les musées régionaux se creuse, faisant apparaître leur muséographie comme désuète. La dimension ethnique qui domine cette muséographie transparaît, au premier regard, dans l'usage de mannequins moulés. Si cette présentation folklorique a quasiment disparu du « nouveau » Musée National, les mannequins en plâtre moulé ayant été relégués aux galeries d'histoire naturelle durant le projet de rénovation, ce n'est pas le cas des autres musées de province où ces statues restent nombreuses. Comme le note très justement Hughes Lotte et comme nous avons pu le constater également, les reconstitutions de la vie quotidienne communes à l'ensemble des musées de province qui accompagnent ces mannequins constituent bien souvent le clou de la visite, notamment pour les scolaires. Des hommes, des femmes et des enfants, représentés

⁴⁴⁵ Voir à ce sujet les récents travaux de Ngala Chome sur le sentiment de marginalisation politique de la Côte kényane (Chome, 2013)

à taille réelle, parfois nus et peints en marron, sont utilisés pour représenter des scènes de la vie quotidienne des habitants de la région, comme c'est le cas dans le musée de Kisumu ou au musée de Kapenguria par exemple (**annexe 51**). Ces manequins, présents également dans la partie paléontologique du Musée National (*The cradle of Mankind*), représentent tantôt des figures de l'autorité traditionnelles, comme ce chef Kuria ou un guerrier Pokot, tantôt des chasseurs-cueilleurs dénudés, créant ainsi un lien ténu entre le mode d'organisation sociale et politique des sociétés paléolithiques et les pratiques culturelles actuelles des différents groupes ethniques (**annexe 50**). Ce choix muséographique, qui prédomine dans les musées de province et dorénavant mis de côté par le « nouveau » Musée National, pose concrètement la question de la classification des sociétés « plus ou moins complexes » et institue subrepticement une hiérarchie entre les différents groupes ethnolinguistiques kényans.

Cela peut s'expliquer par son statut de référence qui lui est garanti d'un point de vue légal, mais surtout par le fait qu'il soit à la source d'importants moyens financiers qu'il redistribue ensuite auprès des musées de province. Enfin, le musée de Nairobi est le musée qui accueille le plus grand nombre de visiteurs chaque année, bien que les élèves du secondaire, venus de tous le pays dans d'imposants bus scolaires, représentent concrètement plusieurs milliers de visiteurs chaque mois⁴⁴⁶. L'ensemble de ces éléments participent d'une forte hiérarchie entre les musées de province et le Musée National. Ce statut prééminent est largement relayé par la presse nationale au sein de laquelle il est régulièrement mentionné. La politique centraliste des NKM fait souvent l'objet de critiques accusant le gouvernement d'avoir une trop grande main-mise sur les projets patrimoniaux qui tenteraient d'apporter une autre lecture de l'histoire nationale. Ces propos ont notamment été tenus en ces termes lorsque le musée de Koitalel Samoei a été rattaché à la tutelle des NKM en décembre 2007 (**annexe D**). Ces accusations régulières s'insèrent dans

⁴⁴⁶ Un numéro spécial de 1979 indiquait déjà la visite de 95 000 scolaires par an dans les années 1970-1980, *A commemorative guidebook to the National Museums of Kenya (1930-1990)*, 1990, p. 19.

le débat autour de la décentralisation des autorités administratives, qui est au cœur de la vie politique kényane sous le premier mandat de Mwai Kibaki.

Pourtant, le Musée National de Nairobi est mobilisé comme une référence pour l'ensemble des communautés du Kenya, perception d'autant plus exacerbée pour des groupes qui se pensent marginalisés socialement. Il constitue plus particulièrement un modèle de référence pour la création de musées communautaires privés (*Community Peace Museums*) qui entrent dans la catégorie des musées de province, mais qui sont centrés sur l'histoire et la culture d'une communauté en particulier. C'est ce qu'a notamment montré Olivier Marcel pour le cas du projet de musée des Nubiens dans le plus grand bidonville de Nairobi, Kibera, qui tentent de monter un projet de musée qui fut par la suite abandonné, visant à mettre en valeur un patrimoine bien souvent « omis par les mises en scènes ethniques et historiques » du Musée National lui-même (Marcel, 2011 : 132). Sur la base d'entretiens menés avec des membres du comité de pilotage du projet de musée, l'auteur met en évidence que le Musée National est mobilisé comme une référence par les acteurs Nubiens du projet, qu'en tant que musée « le plus ancien et le plus important » du Kenya (Marcel, 2011 : 132). L'un des jeunes nubiens impliqué dans le projet de musée à Kibera évoque notamment le musée de Nairobi « comme la maison mère au Kenya. Nous pouvons apprendre de ce musée, éventuellement obtenir une bourse pour y étudier ». D'autres, comme les anciens impliqués dans le comité de pilotage du musée, sont plus mitigés : « le musée de Nairobi est un lieu pour des gens sérieux. Les historiens ont un intérêt à le visiter, mais les gens ordinaires... » ; « ces choses [le contenu des galeries du Musée National], on les considère souvent comme largement supérieures à ce que l'on peut trouver ici localement » ; « notre histoire à nous n'a pas été bien longue... ». Pourtant, Olivier Marcel note que « lors de la réunion qui entérine le dispositif muséal, la dimension de prestige joue à plein : « le musée mettrait notre culture sur un piédestal » s'écrit l'un des plus enthousiastes. Un autre renchérit : « si nous avions quelque chose comme un musée, les gens commenceraient à apprécier ce que les Nubiens représentent » (Marcel, 2011 : 132-134). Le cas des Nubiens nous révèle que le sentiment de marginalisation sociale,

politique et économique de cette communauté recoupe le sentiment d'une marginalisation au sein même de la muséographie du Musée National de Nairobi.

Ainsi, malgré les critiques qui stigmatisent le Musée National comme un lieu institutionnel emblématique du pouvoir politique et dénoncent régulièrement sa muséographie comme l'émanation de stratégies politiques d'hommes politiques importants, présents au sein des NMK ou du gouvernement en place, qui chercheraient à mettre en avant l'histoire de leur ethnie, l'importance accordée au musée en tant qu'institution-clé d'un projet de reconnaissance historique et culturelle reste intacte. En conséquence, il faut interroger le Musée National de Nairobi comme le lieu de cristallisation d'une tension entre les différents groupes composant le Kenya Contemporain dans le récit national, mais également « le pouvoir performatif de ce discours à travers sa capacité à contribuer au renouvellement d'un imaginaire national en rupture avec le passé » (Charton, 2009).

2.2 Des muséographies régionales anhistoriques et « ethnicisées »

Il existe une grande inégalité entre les différents musées régionaux du Kenya, ces institutions ne faisant pas l'objet d'une politique publique englobante, mais plutôt d'un investissement par accoup et bien souvent différencié de la part des NMK. La mise en place d'expositions temporaires thématiques ou encore la réalisation des travaux de maintien et de rénovations nécessaires est problématique quelle que soit la localisation géographique ou l'importance du musée concerné. Pour ne prendre d'un exemple, la prééminence des panneaux d'expositions financés par l'ONG Trust for African Rock Art (TARA), influente dans la sphère kényane de la protection et la conservation du patrimoine, est le signe indéniable d'un manque de fonds publics nécessaire à la mise en œuvre d'une muséographie riche et variée. Ces panneaux dédiés à la peinture rupestre constituent bien souvent les seuls

descriptifs disponibles en dehors des explications orales fournies par les guides⁴⁴⁷. De fait, la valeur des collections exposées dans les musées de province dépend tout autant de la qualité de la scénographie que de l'implication des guides et des « *educationnal officers* » du NMK dans leur mission éducative. Les entretiens menés avec l'ensemble des conservateurs employés par les NMK soulignent que les inégalités entre musées sont accrues par le rôle central donné par l'autorité patrimoniale kényane au responsable du musée⁴⁴⁸. Cette différence est clairement mise en avant par l'historien kényan Karega Munene comme un élément qui limite fortement la cohérence de la muséographie des musées de province: « The fact that NMK designs and develops Museums in Kenya all exhibits in Nairobi, with hardly any consultations with regional museum personnel, provides considerable room for individuals designing or building the exhibits to include objects to fill in empty space or to attempt to influence visitors' memory of the faces or objects displayed » (Karega Munene, 2011 : 229-230). Plus encore, cette différence ouvre la voix à une « ethnicisation » de la muséographie des institutions de province. En effet, malgré la centralisation des expositions par les NMK, le conservateur d'une structure régionale dispose d'une grande marge de manœuvre : il décide en pratique de l'usage qui doit être fait des collections au sein de l'institution mais aussi de la façon dont doivent être réparties les ressources budgétaires entre les différentes sections. En conséquence, la motivation d'un conservateur présent pour une courte période (un conservateur des NMK est muté tous les trois ou quatre ans), son appartenance ethno-régionale ainsi que sa plus ou moins grande transparence dans ses choix et priorités muséographiques sont autant de facteurs qui ont des incidences sur les priorités des politiques muséales internes à l'établissement qu'il dirige. De plus, les visites sont souvent assurées, dans les musées de province, par des étudiants kényans en licence de « Tourism & Management » qui effectuent leur stage universitaire au sein des musées régionaux. Bien souvent présents durant quelques mois sur le site

⁴⁴⁷ Notes et observations de terrain, terrain exploratoire, mars-juin 2012. Le Musée de Loyangalani et l'Abasuba Community Peace Museum sont plus particulièrement concernés par ce constat, leur muséographie étant entièrement réalisée par l'ONG TARA.

⁴⁴⁸ Nous nous référons ici à différents entretiens menés avec les conservateurs des musées de Kitale, Kisumu, Kabernet, Kapenguria, Meru et Narok notamment, lors de nos terrains successifs, de 2012 à 2014 (**carte 7**).

et n'étant pas, dans la majorité des cas, originaires de la région dont la spécificité ethnographique est pensée comme centrale dans la muséographie, ces étudiants se retrouvent à assurer la plupart des visites, par commodité ou par manque de personnel. La grande majorité d'entre eux manque réellement d'informations et n'hésite pas à recourir à des procédés de simplification ou à des parallélismes douteux pour expliciter une scène ou un panneau muséographique lorsque les visiteurs demandent des précisions⁴⁴⁹.

Ces « réponses orientées » ne sont pas toujours anodines. En effet, les membres du personnel qui occupent à tour de rôle la fonction de guide, qu'il s'agisse de conservateurs, d'étudiants en stage ou de membres de l'équipe du musée (les *educational officers* notamment, dont le rôle est principalement d'assurer les visites de scolaires), n'hésitent pas à « ethniciser » leur discours, comme nous avons pu le constater à mainte reprise sur le terrain. Pour ne prendre qu'un exemple, à la suite d'une visite du site de Thimlich Oginga, une ville en ruines composée d'une série de murailles circulaires comparable au site du Great Zimbabwe, un membre haut placé des NMK, originaire de la région de Kisumu et participant à ce projet scientifique n'a pas hésité à affirmer que c'était un site qui, de par son architecture et son envergure, ne pouvait avoir été construit que par des rois luo⁴⁵⁰. Karega Munene relate une anecdote similaire tout à fait parlante lors d'une visite du musée régional de Hyrax Hill, aux abords de la ville de Nakuru. Le conservateur du site explique la formation du « Sirikwa Hole⁴⁵¹ », un phénomène géologique qui présente

⁴⁴⁹ Observations de terrain, terrain exploratoire, mars-juin 2012.

⁴⁵⁰ Il s'avère que le site date de 1590-1680, époque où le sud-ouest de la région du lac Victoria était occupé par une civilisation bantoue. David Okelo Otieno mentionne dans sa thèse des datations au carbone¹⁴ ainsi que des traditions orales luos qui mentionnent deux groupes issus des premières migrations bantoues, les Wagire et les Kamageta, comme les fondateurs du site, bien qu'il ait été réutilisé ensuite par les luos et occupé jusque très récemment (1981). Voir les rapports de l'équipe de l'IFRA ainsi que la thèse de David Okelo sur le sujet : David Okelo Otieno, 2013, *Une Legislation Protectrice, la Politique et la Pratique de la Gestion du Patrimoine Archeologique au Kenya*, Humanities and Social Sciences, Université de Pau et des Pays de l'Adour.

⁴⁵¹ *Sirikwa* est un terme qui désigne un sous-groupe Kalenjin, qui aurait occupé la région Nord de Bureti Hill, dans le district de Kericho. Wanguhu Ng'ang'a, 2006, *Kenya's Ethnic Communities. Foundation of the Nation*, Gatundu Publishers, Nairobi, p. 323.

des dépressions en forme de « soucoupes », comme une preuve avérée de l'occupation du site par les Kalenjin, son propre groupe d'appartenance. Or, il s'avère que c'est une explication sans fondement scientifique et de surcroît très peu probable, pour la simple raison que la constitution même des Kalenjin en une entité ethnique est très récente, tandis que le site date du néolithique et de l'âge de fer⁴⁵² (Karega Munene, 2011 : 229-230). Ce type de réinterprétation du patrimoine en termes d'appartenance ethnique, qu'il soit archéologique ou plus récent, participe de l'établissement de l'autochtonie comme ressource politique⁴⁵³. Cette dynamique sera plus particulièrement développée dans le chapitre suivant consacré au musée-mausolée de Koitalel Samoei, qui illustre bien ces questions.

Cela soulève un premier problème concernant la présentation et l'interprétation des collections archéologiques, que nous souhaitons ici évoquer un peu plus en détail parce qu'il nous paraît révélateur d'une certaine forme de déconnexion entre le Musée National et les musées de province. Au premier abord, les expositions archéologiques ne nous ont pas paru dignes d'un intérêt particulier. Leur muséographie nous semblait moins polémique, touchant à un passé plus lointain et de surcroît plutôt bien documenté, les présentations écrites présentant ces découvertes archéologiques étant bien souvent le produit d'un travail scientifique collectif issu d'une série de missions de recherche archéologiques, dont les résultats

⁴⁵² « Yet, the site dates to the Neolithic and Iron Age periods, while the Kalenjin ethnic identity has been formed during the last sixty years » (Karega-Munene, 2014 : 40). Voir aussi à ce sujet les conclusions de Karega Munene sur l'origine des groupes ethniques au Kenya et plus particulièrement des groupes Kalenjin et Kamba (Karega-Munene, 2011a, « Museums in Kenya: Spaces for Selecting, Ordering and Erasing Memories of Identity and Nationhood », *African Studies*, 70:2 ; “Production of Ethnic Identity in Kényan”, 2010, in (eds.), K. Njogu, K. Ngeta and M. Wanjau, *Ethnic Diversity in Eastern Africa: opportunities and challenges*, Twaweza Communications, Nairobi, p. 41-54). Voir également les travaux de Gabrielle Lynch sur la formation du groupe Kalenjin : Lynch, G., 2011, Kenya's New Indigenes: Negotiating Local Identities in a Global Context. *Nations and Nationalism* 17 (1): 148-167, Lynch, G., 2011, *I Say to You: Ethnic Politics and the Kalenjin in Kenya*, University of Chicago Press, Chicago.

⁴⁵³ Comme le dit Karega Munene en d'autres termes : « Such distorted interpretations serve as « political resources » to facilitate claims to deep rootedness to specific spaces, thus conferring land rights or explaining real or perceived historical injustices » (Karega Munene, 2014 : 40).

ont été corroborés par des équipes d'experts kényans et internationaux. Pourtant, comme le confirme justement l'anecdote relatée par Karega Munene au sujet du musée d'Hyrax Hill, les collections archéologiques sont en pratique sujettes à une ethnicisation du patrimoine local. C'est lors d'un premier terrain exploratoire, mené de mars à juin 2012, au cours duquel nous avons pu visiter un grand nombre de musées régionaux avec l'idée de comparer leurs collections et leurs galeries ethnographiques et historiques, que nous avons pu percevoir un biais dans l'interprétation même de ces collections archéologiques⁴⁵⁴. En effet, alors que le Musée National a pour vocation d'évoquer le destin d'une « civilisation kényane » et présente largement, via la galerie dédiée à l'évolution de l'espèce humaine et illustrée par les découvertes d'hominidés au Kenya, sur des sites comme Koobi Foor⁴⁵⁵ notamment, le Kenya comme « l'origine de l'humanité » (*the cradle of mankind*), les musées régionaux semblent au contraire figés dans l'apologie d'un temps ancien, comme si l'histoire régionale était ancrée dans une vision passéiste alimentant ou venant soutenir la vision nationaliste et unitaire portée par le Musée National de Nairobi. C'est justement ce que souligne Karega-Munene : « unlike the Nairobi National Museum, exhibits in the regional museums are generally dated and static and address issues identified by researchers and exhibit designers based at the Nairobi headquarters. Exhibits at Kariandusi Museum, consist of archaeological artefacts (Acheulian handaxes) and replicas of some hominid fossils. The history, identities or material culture of the people living in the vicinity of the museum are not addressed at all. It is as if, in the eyes of NMK, the area's history ended with the Acheulian archaeological period, which may explain why the local population does not visit the museum. » (Karega Munene, 2011 : 228). Si nous rejoignons le constat établi par Karega

⁴⁵⁴ Nous parlons plus particulièrement ici des musées de Kisumu, de Meru, d'Hyrax Hill, de Kariandusi, d'Orlogesailie (sur la route du lac magadi) et de Tambach. Les visites successives de ces musées ont permis de faire apparaître ces tensions, peut-être peu visibles au premier abord, d'où l'intérêt d'un premier terrain exploratoire (**carte 7**).

⁴⁵⁵ Koobi Foor est un site archéologique sous la juridiction du parc national du lac Turkana, au nord du Kenya, inscrit sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1997. Les gisements fossilifères découverts à la fin des années 1960 présentent une grande variété de mollusques, de mammifères et d'hominidés nécessaires à la compréhension de la succession des paléo-environnements et de l'évolution de l'espèce humaine sur le continent africain (**carte 7**).

Munene sur le fait que l'histoire des régions, telle qu'elle est présentée dans les musées régionaux, semble être rythmée par des temporalités lointaines qui excluent toute confrontation ou présentation du temps présent, nous émettons cependant une réserve quand à cette explication un peu réductrice de la fréquentation des musées régionaux. Elle dépend en effet de plusieurs facteurs, notamment, pour les musées de province, de la période des récoltes durant laquelle les parents d'élèves ont les moyens de financer la visite du musée pour leurs enfants par exemple⁴⁵⁶. Pourtant, cette tendance passéiste de la muséographie de la plupart des musées régionaux n'exclut pas, en pratique, comme le révèlent notamment les visites de ces espaces, une ethnicisation de cette même muséographie ou des éléments patrimoniaux conservés sur le site du musée.

Cette première remarque en amène une seconde : quelle que soit l'institution qui les abrite, la composition des collections ethnographiques semble constituer un problème commun à l'ensemble des musées de province (**carte 7**). Tantôt centrées sur un groupe surreprésenté, tantôt incomplètes car disséminées sur plusieurs sites, elles manquent de cohérence et ouvrent de fait la porte à des interprétations souvent problématiques, parfois inhérentes à l'incompréhension suscitée par l'exposition et souvent exploitées par les guides du musée. Le cas du musée de Kitale exemplifie ce phénomène : en raison de l'importance du secteur agroalimentaire et de la protection de la nature dans la région (forêt équatoriale de Kakamega, parc national du Mont Elgon), le conservateur du musée de Kitale se voit contraint de mettre en réserve sa collection ethnographique afin de transformer, à la demande de sa direction à Nairobi, son établissement en musée d'histoire naturelle⁴⁵⁷. Alors que ces collections ethnographiques sont mises au placard, il suggère qu'elles pourraient être plutôt être utilisées pour compléter les sections ethnographiques des musées de Kapenguria (39 km environ au Nord de Kitale) et de Kabernet (160 km environ au sud-est de Kitale), tous deux placés sous son autorité, qui présentent au public une

⁴⁵⁶ Cette information a notamment été obtenue lors d'un entretien avec Kaleb, Educationnal Officer au musée de Kisumu, lors duquel il commenta le graphique établi au sujet des visites du musée de Kisumu par des groupes scolaires, présentant un pic annuel des visites scolaires pour les mois d'avril-mai. Notes de terrain, 30/07/2014.

⁴⁵⁷ Entretien avec le conservateur du Musée de Kitale, not de terrain, 21/04/2012.

galerie dédiée au patrimoine Pokot⁴⁵⁸. Chaque musée concerné expose cependant le « mode de vie » du groupe Pokot propre à juridiction, sans créer de lien muséographique entre ces différentes pratiques, et donc, sans exposer les trajectoires historiques des différents groupes aujourd'hui rassemblés sous l'appellation « Pokot ». De fait, la collection ethnographique de trois des quatre musées de la Province de la Northern Rift Valley apparaît redondante : tous exposent des bribes d'une collection ethnographique Pokot fournie, sans que celle-ci fasse l'objet d'une exposition centralisée et de fait, réellement pertinente (**annexe 51**). Le même problème a été souligné au sein du Musée National de Nairobi, qui insiste sur les 42 groupes ethniques composant le Kenya contemporain, alors qu'ils ne sont pas représentés de façon égale dans la galerie ethnographique des Cycles of Life : l'accent est souvent mis sur des groupes disposant déjà d'une certaine visibilité au sein du paysage national, comme les Maasai par exemple selon un argument « marketing » et touristique. Karega Munene formule la même remarque pour les musées régionaux : « a large number of Kenyan ethnic groups do not feature at all in these spaces. The predominance of the Maasai in the exhibits is intended to cater for the tourist market, which is important for income generation to NMK and other museums elsewhere » (Karega Munene, 2011 : 228). Cela pourrait également expliquer pourquoi le petit musée régional de Narok, entièrement dédié aux Maasai, dispose d'une muséographie soignée qui se couple de visites *in-situ* des villages Maasai environnants, faisant en quelque sorte fonctionner l'économie touristique locale aux abords du très visité parc national de Maasai-Mara. David Okelo dresse un constat similaire dans sa thèse au sujet du musée régional de Kisumu, qui manque également de moyens alors qu'il a vocation à présenter la diversité culturelle du lac Victoria, qui a connu plusieurs vagues de migration complexes (Okelo, 2013). C'est le cas par exemple des Abasuba, un groupe bantou minoritaire dont la migration depuis l'Afrique centrale, puis l'installation sur les îles de Rusinga et de Mfangano remonte à deux siècles. En raison de leur assimilation

⁴⁵⁸ Les Pokot sont un groupe de langue nilotique, associés plus largement au groupe Kalenjin. Localisés autour de la région du Mont Elgon dans le nord-ouest du Kenya (autour de la frontière avec l'Ouganda). Ils ont adoptés deux modes de vie différents au cours du temps : l'un pastoral, l'autre plutôt sédentaire et montagnard. Voir à ce sujet la thèse de Claire Médard, 1999, *Territoires de l'ethnicité : encadrement, revendications et conflits territoriaux au Kenya*, Thèse de doctorat en géographie, Université de Paris I.

progressive aux Luo (groupe nilotique) vivants sur le pourtour du lac, l'Abasuba a rejoint en 2003 la liste des langues menacées de disparition établie par l'UNESCO. En 2000, David Coulson, chairman de l'organisation TARA, visite alors l'île de Mfangano, sur laquelle un musée communautaire Abasuba voit le jour en 2005. Pour autant, l'histoire des Abasuba n'est toujours pas mentionnée dans la muséographie de Kisumu⁴⁵⁹.

De la même façon, la composition ethnographique du Meru Museum, musée régional pour la province *North Eastern*, est révélatrice d'une certaine conception de l'identité ethnique des différents groupes du Kenya (**carte 7**). La galerie du Meru museum est composée de deux pièces principales : la première, désignée de façon informelle comme la galerie culturelle par les membres de l'équipe du musée, est censée représenter la diversité ethnique et culturelle de la région de Meru. On y retrouve quelques figures attendues : un sage meru (*Meru Elder*), une femme et un enfant qui s'adonnent à l'apiculture, activité principale de la région, accompagné des habituels outils agricoles et traditionnels associés à certains rites de passage. L'ensemble est illustré par une série de photos noir et blanc présentant des danseurs et des percussionnistes. Au-delà de cette muséographie ethnographique plutôt typique (qu'on retrouve dans l'ensemble des musées de province comme au Musée National de Nairobi), une sculpture en bois représentant un personnage mi-homme, mi-singe, attire systématiquement l'attention des visiteurs⁴⁶⁰. Il s'agit de *Mugwe*, l'ancêtre mythique des Meru, sculpté par un artiste local Francis M'Amundi. On peut lire aux pieds de la sculpture la citation suivante : « *The living Mugwe, Around Him, all the Meru assemble, from him they work and him they protect* ». Ce personnage est bien souvent au cœur des explications données par le guide au sujet de l'identité des Meru. Pourtant, dans la galerie, très peu d'importance est donnée à l'histoire même des interactions entre les groupes ethniques de la région : on retrouve une présentation d'un sage Gabbra, d'un danseur et d'un guérisseur Luo, d'une jeune fille Maasai, d'un guerrier Samburu et même d'une femme Swahili portant un enfant, mais aucun parallèle n'est fait entre les pratiques, l'histoire ou les

⁴⁵⁹ Pour plus de détails sur la création de ce musée, voir l'ouvrage publié à ce sujet par l'ONG TARA, 2011, *Managing community projects : TARA and the Abasuba Community Peace Museum*.

⁴⁶⁰ Notes et observations de terrain, 25 mars 2012, Meru.

modes d'organisation sociale de ces différents groupes. De plus, en dehors des Maasai et des Samburu, qui ont entretenu des relations certaines avec les Meru, la plupart des groupes présentés dans la muséographie occupent des territoires à plusieurs centaines de kilomètres, déconnectés de l'histoire de la région. De même, des groupes environnants ayant eu des interactions effectives avec les Meru, comme les Borana un peu plus au nord, les Embu, les Kikuyu ou encore les Kamba n'apparaissent pas dans la muséographie (Karega-Munene, 2010). On retrouve une vision segmentaire, essentialisante et archaïque de l'ethnie, au détriment de sa construction dans le temps et notamment, sa politisation.

En effet, ces musées font abstraction de toute présentation de l'histoire et surtout, de la constitution de fiefs politiques caractérisant la région dans laquelle ils sont implantés. En effet, la présence de la sculpture de l'ancêtre *Mugwee* au sein du musée masque finalement l'apparition récente, après la colonisation, de groupes à des fins politiques au sein même du groupe Meru, dont l'unité n'a pas ou n'a jamais eu d'existence réelle⁴⁶¹. En effet, dès 1992, trois unités administratives restructurent la région de Meru, à savoir Meru Central, Meru North (Nyambene) et Tharaka-Nithi (Tharaka et Meru South). Les Tharaka, l'un des sous-groupes composant les Meru, s'affirment progressivement comme une entité politique à part entière, notamment après la promulgation de la constitution d'août 2010 qui prévoit une nouvelle répartition politico-administrative se traduisant par la constitution des comtés de Meru et Tharaka-Nithi⁴⁶². Bien loin de ces réalités politiques, la conservatrice du musée de Meru, d'origine Luhya,

⁴⁶¹ « In the recent past, the malleability of ethnic identity in Kenya has been evidenced by the deconstruction of the Embu and Meru ethnic groups leading to the emergence of the smaller Mbeera and Tharaka ethnic groups for political purposes, respectively » (Karega Munene, 2010 : 47).

⁴⁶² La ville de Meru est l'une des 6 villes principales du Kenya. Les deux comtés créés sont déséquilibrés en termes de population : le comté de Meru a 1 356 301 habitants, quand le comté de Tharaka-Nithi n'en a que 365 330. On peut penser ici à une recomposition administrative qui permet plus de pouvoir aux politiciens du nouveau comté. Voir les travaux de Valérie Golaz, Claire Médard, et Christian Thibon sur les stratégies locales à l'œuvre dans les recompositions des circonscriptions électorales au Kenya : *Kenya's Past as Prologue. Voters, Violence and the 2013 General Election*, edited by C.Thibon, M-A. Fouéré, M. Ndeda and S. Mwangi, 2014, IFRA, Twaweza Editions. Voir également le numéro spécial d'Afrique contemporaine : Thibon C. & Maupeu H. (dir), *Elections de 2013 au Kenya. Les bégaiements de l'histoire politique kenyane*, 2013/3, n°247, 166 p.

lors d'un entretien mené en 2012, affirme que son objectif principal n'est pas la rénovation des galeries existantes mais plutôt l'amélioration du *Snake Park* (sorte de zoos dédié aux reptiles dans le jardin du musée, qui comprend plusieurs serpents, des tortues et un crocodile) qui constitue l'attraction principale du musée, et deux singes retenus captifs dans de piètres conditions. En conclusion, l'existence même de nombreux musées régionaux au Kenya ne les érige pas pour autant en des espaces offrant une lecture affinée et historicisée de la constitution du Kenya contemporain et des rapports de force inhérents à certaines régions, pourtant constitutifs de leur situation économique et foncière actuelle⁴⁶³.

Comme on l'a vu, l'exposition de l'histoire contemporaine et l'histoire locale ou régionale fait défaut dans les musées régionaux⁴⁶⁴. Il en va de même de l'histoire des bâtiments et des premières collections détenues par ces musées, histoire bien souvent évincée lors de la visite et qui renvoie à l'histoire coloniale du Kenya. On trouve souvent ces informations sur le site internet des NMK qui détaille l'historique de la majorité des musées de province, notamment des musées régionaux qui sont bien souvent les institutions patrimoniales les plus anciennes du pays, alors que l'origine coloniale des bâtiments, qui attire souvent les visiteurs, est bien visible. Il arrive cependant que certains personnages incontournables soient cités, comme la famille Leakey, ou encore du Colonel Stoneham, fondateur du musée de Kitale, mais ces dernières ne sont exploitées que dans un sens mélioratif. La famille Leakey, qui a longtemps eu la main sur les découvertes archéologiques et paléontologiques, a conféré au Kenya une certaine célébrité en la matière et influencé la réalisation de nombreuses muséographies de province, notamment concernant des sites qu'ils ont étudiés : une statue et un auditorium sont toujours nommés après Louis Leakey, le premier conservateur du musée, sur le site des NMK à Nairobi. Les NMK présentent par exemple le Colonel Stoneham comme « un colon pas comme

⁴⁶³ Nous pensons plus particulièrement à des régions comme celle des hauts plateaux, caractérisées par la sensation, pour certains groupes, d'une marginalisation politique et économique depuis l'indépendance, sentiment bien souvent ancré également dans l'usage différencié des régions kényanes à l'époque de la colonisation.

⁴⁶⁴ Pour un résumé de ces débats qui parcourent la discipline, voir Douki Caroline & Minard Philippe, « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? Introduction », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 5/2007 (n° 54-4bis), p. 7-21.

les autres » : c'était avant tout un amoureux de la nature, un scientifique qui s'était fait construire une maison à mi-chemin entre cottage anglais et hutte traditionnelle dont une réplique peut être visitée dans le jardin du musée, parmi les différentes huttes traditionnelles des populations de la région. Enfin, les seules expositions contemporaines qui jalonnent les musées de province sont les expositions temporaires financées par les NMK, et qui sont censées circuler de musée en musée. Lors de notre terrain exploratoire en 2012, nous avons pu constater la présence de deux expositions temporaires, l'une au musée de Kitale concernant le scoutisme féminin, et l'autre au musée de Kabernet concernant la transmission du virus HIV. Ces expositions, bien souvent à l'intention du jeune public, ont une portée limitée : en raison d'un manque de moyens, et parfois parce qu'elles comblent un manque dans la muséographie, ces expositions temporaires se transforment bien souvent en expositions à part entière du musée régional, comme c'est le cas pour l'exposition sur la transmission du HIV au musée de Kabernet, comblant le vide d'une galerie du musée depuis plus de 7 ans⁴⁶⁵.

Autre permanence dans les musées régionaux : l'exposition du politique fait exception. Presque tous les musées communautaires que nous avons pu visiter sont dépourvus de galerie historique mis à part le musée de Kapenguria. En dehors de sa collection ethnographique importante dédiée aux communautés Pokot (**annexe 51**), ce musée abrite une exposition consacrée aux *freedom fighters* en raison de la signifiante historique tout à fait particulière accordée par le gouvernement à ce lieu. Le musée de Kapenguria a en effet été bâti à proximité des cellules dans lesquelles étaient emprisonnés les *Kapenguria Six*, les leaders présumés de la révolte pour l'indépendance, parmi lesquels Jomo Kenyatta. Grâce au soutien technique et administratif des NMK, le musée de Kapenguria est le seul musée régional qui dispose d'une exposition politique comprenant photos et documents d'archives, armes et fusils fabriqués par les combattants ainsi que des objets leur appartenant. On peut même consulter un fond d'archive dans un bâtiment à part du musée, qui est présente comme la « bibliothèque » privée à la mémoire des combattants Mau-Mau (*memorial library*) du musée. Le conservateur du musée est particulièrement fier de montrer aux visiteurs les minutes du procès de Jomo Kenyatta, et notamment les dernières pages correspondant à la fin de son procès. Il

⁴⁶⁵ Entretien avec le conservateur du musée de Kabernet, notes de terrain, 12/03/2012.

raconte alors de façon animée comment ses juges britanniques l'obligèrent à répondre à des questions toujours formulées en sa défaveur, auxquelles Jomo Kenyatta refusa à plusieurs reprises de répondre ou rétorqua par des mots d'esprit⁴⁶⁶. Les panneaux historiques retraçant l'histoire de la révolution Mau-Mau au sein du musée de Kapenguria et présentant la perception de cette armée rebelle par les colons britanniques est d'excellente qualité et constitue certainement la seule galerie régionale qui puisse rivaliser avec la section historique du Nairobi National Museum tant du point de vue de son contenu que de sa scénographie (**annexes 52 & 50**). L'existence d'une la salle de projection réservée, au sein du musée, à la diffusion d'un documentaire⁴⁶⁷ sur les Mau-Mau, dénote assez largement du reste des musées régionaux, qui n'ont généralement pas ce genre d'espace ou de matériel à leur disposition, d'autant que Kapenguria reste une ville excentrée, de petite taille, et que le musée est finalement assez peu fréquenté (**carte 7**). Ce « traitement de faveur » met donc en évidence le rôle que peut jouer un musée régional dans l'édification d'un événement historique particulier, et révèle bien la disparité avec laquelle sont traités les sites et monuments régionaux, en fonction de leur inscription dans l'histoire nationale officielle, et tout particulièrement ici dans le mouvement de la lutte pour l'indépendance. Cela souligne également comment la patrimonialisation et la mise en mémoire de lieux par les autorités kényanes contribuent à nourrir un imaginaire national centré autour de la lutte pour l'indépendance, tout en consolidant le mythe du père de la nation, bien que les historiens aient démontré le rôle plus qu'ambigu joué par Jomo Kenyatta dans l'accession du Kenya à l'indépendance.

⁴⁶⁶ Visite du musée de Kapenguria, notes de terrain, 14/03/2012. Il convient de rappeler qu'il existe également une sorte de « patrimonialisation » des lieux où Jomo Kenyatta a été détenu, puisque les NMK ont également classé sous le label de monument national (*National Monument*). Les autres sites de détention de Jomo Kenyatta, à Lodwar et à Marsabit, ne sont pas des musées mais plutôt de simples sites de détention, c'est-à-dire deux maisons plus ou moins en ruines. Voir la **carte 7**.

⁴⁶⁷ Il s'agit du documentaire intitulé « The Making of a Nation : a Political History of Kenya », une série de 7 DVD réalisée par Hilary Ng'weno et produit par Nation Media Group, qui se concentre sur le rôle des Mau-Mau dans la constitution du Kenya contemporain, comme le souligne la notice : « *Through 14 captivating half hour episodes, the series tells the story of the last days of Kenya's freedom struggle, the turbulent early years of the country's independence, the dramatic events and the larger than life cast of characters that shaped and continue to shape the destiny of their young nation* ».

2.3 La politisation inédite de certaines muséographies communautaires

L'exemple du musée de Kapenguria met en lumière un phénomène d'actualité : l'État kényan s'implique de plus en plus et notamment d'un point de vue budgétaire, dans le développement de sites, de musées et de monuments qui présentent, représentent et promeuvent une mémoire nationale. Cette multiplication, en lien avec les changements politiques du début des années 2000, modifie peu à peu la place de second rang qu'occupaient jusqu'à présent les musées régionaux en intégrant à leurs collections ethnographiques de nouveaux objets et en développant même de nouveaux panels portant sur l'histoire contemporaine et locale⁴⁶⁸. De nouveaux espaces sont ainsi créés notamment dans le nord du Kenya, région jusque-là dépourvue d'institutions muséales. Les musées communautaires de Loiyangalani, dédié à la région et aux populations du lac Turkana, et de Wajir, au nord-est du pays, tous deux inaugurés en 2011 sont emblématiques de l'investissement du gouvernement et des NMK dans des projets muséaux nouveaux, qui leur permettent aussi de développer de nouveaux partenariats dans la sphère patrimoniale.

Le musée de Loiyangalani par exemple, en partie financé par l'ONG TARA et par l'Ambassade d'Allemagne, réunit dans une muséographie commune des groupes régulièrement en conflit pour l'accès aux ressources de cette région aride⁴⁶⁹. Il est d'ailleurs présenté par les NMK comme un élément central dans l'apaisement des conflits entre les Turkana, les Rendile, les Dassanach, les Pokot, les Samburu, les Gabbra, les Watta et les El Molo⁴⁷⁰, petite communauté de pêcheurs présentée comme la plus petite ethnie du Kenya. Dans la perspective de promouvoir le tourisme national et international

⁴⁶⁸ Ces changements sont plus particulièrement décrits dans la section 1 de ce chapitre et doivent être lus à la lueur du retour du pluralisme effectif avec l'élection de Mwai Kibaki en 2002.

⁴⁶⁹ A ce sujet, voir notamment la thèse de doctorat de Claire Médard, 1999, ainsi qu'une communication en particulier : Claire Médard, octobre 1995, « Les phénomènes de cristallisation identitaire dans la Rift Valley, Kenya : de la compétition foncière à la manipulation politique. », présentation au colloque « Le territoire, lien ou frontière ? », Univ. Paris 1.

⁴⁷⁰ Voir le site officiel du National Museums of Kenya: « [2008] is also the year when the 1st Cultural Festival took place celebrating and uniting all tribes affiliated to Loiyangalani, that live around Lake Turkana ». Source: <http://www.museums.or.ke/content/view/204/32/>

également, ce musée s'accompagne d'un festival culturel annuel (*Cultural festival*) qui se tient sur trois jours et auquel nous avons pu participer en mai 2012, au cours duquel de successives représentations culturelles (danses traditionnelles pratiquées à l'aéroport à la sortie des avions notamment) se transforment en véritable mise en scène du « folklore » des populations vivant à proximité du lac Turkana⁴⁷¹. Le « Lake Turkana Festival », porté par le slogan « Enjoy the myriad of colorful cultures while discovering the hidden treasures of Lake Turkana », pose la question de la mise en scène du patrimoine de la région, à la fois naturel (lac Turkana, faune et flore) et culturel (objets traditionnels, artisanat, etc.). Ce festival culturel interroge la cohérence d'un « musée communautaire », qui a ici pour vocation de préserver un héritage culturel mais dans le même temps tend à le réifier en transformant les groupes locaux comme autant d'acteurs d'une sorte de « zoo humain » à destination de visiteurs prêts à payer plus de 500 euros pour participer au festival (Bancel & Blanchard & Boëtsch & Deroo & Lemaire, 2004).

Le Wajiir Museum illustre également cette idée que les musées régionaux sont dorénavant pensés par le gouvernement kényan et les NMK, comme les vecteurs d'une stratégie plus large visant au développement national, ce qui est clairement affiché sur le site internet officiel de l'institution : « as an institution that must respond to the growing needs of the society, NMK is striving to contribute in a unique way to the task of national development⁴⁷² ». Le développement de musées en région vise à diversifier les ressources liées à la filière touristiques, les musées étant bien moins prisés par les touristes étrangers comme par les touristes kényans (voir encart *infra*).

⁴⁷¹ Frontalier de l'Éthiopie et proche géographiquement du musée Konso sur lequel nous souhaitons travailler, le musée de Loiyangalani'était le premier musée que nous avons identifié lors de l'obtention de notre allocation de thèse en octobre 2011. Malheureusement, l'accès réglementé (accessible uniquement sous escorte armée) à cette zone du Kenya, et l'intérêt limité d'étudier une institution qui ne s'adresse qu'à un public restreint, principalement étranger, nous a poussé à abandonner l'idée d'en faire l'étude de cas principale de cette recherche après notre visite du musée, en mai 2012 (voir **carte 7**).

⁴⁷² Présentation du projet de musée de Wajiir, site officiel des NMK. Lien internet : <http://www.museums.or.ke/content/blogcategory/43/66/>

Encart n°17

Les chiffres du tourisme au Kenya : la priorité aux parcs nationaux

Seulement 30% des touristes domestiques et internationaux optent pour la visite d'un musée, un site historique ou un monument national, contre 70% des visiteurs qui visitent en premier lieu les parcs nationaux (safaris) et les loisirs balnéaires (océan indien), ce qui correspond, sur la période de 2003 à 2008, à une moyenne annuelle de 530 000 visiteurs pour l'ensemble des musées kényans, contre 2 000 000 de visiteurs pour les parcs et les réserves naturelles. **Retombées économiques** : 2006 : 1,6 millions de visiteurs (étrangers et domestiques), 56,2 billions KSh de retombées économiques / 2007 : 1,8 millions de visiteurs et 65,4 billions KSh.

Source : "Visitors to Kenyan parks and game reserves compared to museums, sites and monuments", étude des NMK, Kenya Past & Present, 2008.

La multiplication de sites patrimoniaux, et notamment des musées, est également présentée comme une stratégie d'intégration ou moyen d'afficher une plus grande intégration de communautés (et plus largement de régions) historiquement marginalisées. Ainsi, on retrouve cet objectif sur le site des NMK qui présente les différents musées régionaux, présenté comme partie prenante d'une initiative touristique plus large, celle d'« ouvrir une fenêtre sur le nord du Kenya », son histoire, ses communautés, ses interactions avec le monde extérieur : « The Wajir Museum was officially open on 19th April, 2011. The main objective of this museum is to give you a glimpse of the rich cultural, historical and natural heritage of Northern Kenya and its interaction with the world. The Wajir Museum houses an exhibition that reflects traditions and the customs of communities living in this Northern part of Kenya. The theme of the exhibition is "A Window to Northern Kenya ».

Pourtant, rattaché à ce musée qui a récemment ouvert ses portes, se trouve un site d'une importance certaine, le Wallaga Massacre Site, qui a été classé monument national en 2014 et sur lequel les NMK ont déposé une stèle. Ce mémorial commémore le massacre, longtemps nié par les autorités kényanes, de somali natifs du Kenya d'origine ethnique somali, désignés par le terme « ethnic somali » au Kenya afin de les distinguer des citoyens somaliens. Ce massacre, perpétré par les

forces de police kényanes, a eu lieu entre le 10 et le 14 février 1984 à Korahy, dans le comté de Wajir, sur la piste d'atterrissage de l'aéroport, à une trentaine de kilomètres de la ville de Wajir. La frontière de la somali est par ailleurs proche, et les somaliens sont souvent associés par les forces de police kényane à des « bandits » (*shifita* en swahili), et aujourd'hui plutôt même à des « terroristes ». Érigée sous la pression de la TJRC, cette stèle commémorative comporte les 483 noms des victimes. Cet évènement trouble continue de surgir dans les débats politiques contemporains, notamment en raison de l'implication controversée de hauts fonctionnaires dans cette décision, et plus particulièrement de Kethwell Kiplagat⁴⁷³. Accusé d'avoir joué un rôle central dans ce massacre, il est destitué par la TJRC qu'il préside en novembre 2010 avant de reprendre son poste grâce à l'influence du Ministre de la Justice Eugene Wamalwa. Malgré son importance dans l'histoire récente du Kenya, ce site est à peine mentionné sur la page des NMK, qui a fait le choix de présenter plutôt, en photo, l'inauguration du musée, des danses traditionnelles, des girafes et des chameaux s'abreuvant à une oasis dans un paysage désertique typique de la région⁴⁷⁴. Ces nouveaux espaces voient le jour dans les années 2000 parce qu'ils participent d'une initiative de « rupture » et de « réconciliation » portée par le premier gouvernement de Mwai Kibaki depuis 2002. Comme on le verra plus particulièrement avec le cas du musée-mausolée de Koitalel Samoei dans le chapitre suivant, ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, c'est autant le patrimoine visible et rendu visible, que les éléments patrimoniaux reconnus par les NMK, mais qui ne font pas l'objet d'une visibilité égale au sein de leur politique. Cette visibilité, accordée ou déniée, se produit en deux temps, lors de la reconnaissance d'un site patrimonial mais également lors de la médiatisation de la classification de ce site par le gouvernement et les élus locaux, souvent brandie comme signe d'apaisement politique.

Une autre institution, moins visible de la KNCHR, joue également un rôle concret dans la mise en valeur des savoirs indigènes, et donc de la culture locale : le

⁴⁷³ Kethwel Kiplagat est une personnalité Kalenjin proche du Président Moi : il a occupé différents postes administratif et la diplomatiques d'importance de 1978 à 1983.

⁴⁷⁴ Voir la page officielle des MNK dédiée au musée régional de Wajir. Lien internet : <http://www.museums.or.ke/content/blogcategory/74/122/>

Kenya Resource Center for Indigenous Knowledge (KENRIK). Cette institution a pour mission de promouvoir les savoirs traditionnels dans ce processus de réconciliation, et plus particulièrement les savoirs indigènes dans des domaines comme la médecine, l'architecture ou la préservation de l'environnement. L'équipe de recherche qui compose cette section du Center for Biological Diversity (l'un des départements de recherche des NMK) établie en 1995, a pour objectif la conservation et la valorisation du patrimoine culturel que constitue l'« indigenous knowledge ». L'action de cette institution rattachée aux NMK s'est concrètement traduite, au sein des différents musées communautaires kényans, par la mise en place d'« indigenous gardens » mettant en avant l'usage médicinal et alimentaire de plantes locales, mais également par la construction dans les années 1990-2000, dans l'ensemble des musées régionaux, de villages traditionnels (« traditional homesteads ») visant à présenter le mode de vie et les pratiques alimentaires des différents groupes ethniques du Kenya⁴⁷⁵.

Au-delà du rôle joué par des institutions comme le KENRIK et la KNCHR, la multiplication des acteurs du champ mémoriel participe également du développement des projets patrimoniaux et notamment muséaux, les actions menées par les ONG, telles *TARA* ou *The 50 Treasures of Kenya*, et autres organismes de coopération (ambassades, etc.) modifiant sensiblement la muséographie des musées régionaux et communautaires. Plus précisément, l'implication d'organisations gouvernementales et de collectivités locales (depuis la mise en place des gouvernements locaux des Comtés en 2013) confère un sens nouveau à ces nouveaux musées périphériques, où se jouent dorénavant les enjeux de mémoire passés et présents d'une identité particulière mais aussi d'un pays en quête de cohésion nationale. Le cas de l'ONG *50 Treasures of Kenya* est particulièrement intéressant afin de montrer comment des institutions, non gouvernementales en apparence, participent par la « reconnaissance patrimoniale » à la mise en pratique des objectifs politiques pointés par le gouvernement. Cette organisation, une fondation a pour objectif d'identifier un élément du patrimoine national kényan par année

⁴⁷⁵ Voir à ce sujet le site officiel des NMK présentant les missions de la KENRIK. Lien internet : <http://www.museums.or.ke/content/view/117/83/1/1/>

d'indépendance, à l'occasion du cinquantenaire de 2013. Elle s'inscrit donc dans la vaste campagne mise en place par le Ministère de la Culture, et largement reprise par la presse (*Daily Nation*, *The Standard*) mais aussi les banques et les principaux partenaires et investisseurs kényans, intitulée : *Kenya@50* ou *Kenya at 50*, dont le slogan est « Pamoja Twasonga Mbele/Together we move forward ». Cette ONG est principalement représentée par la figure qu'est son « chairman » et fondateur, le photographe allemand Hartmut Fiebig, en charge de l'aspect recherche, documentation et des photographies. Ce dernier, présent lors du festival culturel annuel du Musée de Loyangalani, effectuait alors une mission d'exploration du nord du Kenya en vue de dresser la liste des « trésors » patrimoniaux recelés par cette région. Au final, sur les « 50 treasures of Kenya », 10 seront identifiés dans la région du nord Kenya, ce qui en fait la première région du Kenya en termes de sites classés. Ayant eu l'occasion d'accompagner Hartmut Fiebig lors de plusieurs de ces missions exploratoires dans la zone du Lac Turkana (visite auprès des El Molo, visite des sites de peintures et gravures rupestres, etc.) et forte des techniques d'entretien et des méthodes de recherche propres aux sciences sociales qui constituent la base de notre métier de chercheuse, nous avons pu nous rendre compte des limites du type d'enquête menées par une équipe amateur avant tout en quête de sensationnel. Ce type d'expérience, menée sur le terrain, nous permet d'affirmer ici le biais qui traverse nombre des études patrimoniales menées par certaines organisations internationales ou plus largement des acteurs, soit non totalement professionnels dans leur approche du patrimoine culturel, soit positionnés dans le champ politique, souvent en vue de l'obtention de subventions et/ou d'autorisation de la part du gouvernement en place.

Nous avons choisi, pour les raisons évoquées dans la sous-section 2.2 de la première partie de ce travail, de ne pas nous intéresser en priorité aux centres culturels, souvent chapeautés par des institutions kényanes de paix et de réconciliation nationale, ou/et par des ONG impliquées dans ces mêmes programmes de « sortie de crise ». Pourtant, malgré la lecture que l'on pourrait en faire au premier abord, certains projets de CPM sont influencés par les directives des NMK. Annie Coombes retrace notamment les différentes initiatives impulsées par Sultan Somjee, docteur en anthropologie alors à la tête du département d'ethnographie des NMK, à l'origine des premières initiatives de CPM au Kenya. L'idée d'implanter des CPM

au Kenya naît tout d'abord d'un projet porté par des chercheurs américains et financé par USAID sur les « indigenous knowledge ». Ce projet, présenté aux NMK qui s'y associent rapidement via la personne de Sultan Somjee, s'intéressait aux pratiques traditionnelles de réconciliation dans une perspective durable (ce que désignent les termes de « peace making » et de « peace building »). Cette collaboration donne naissance, dans un premier temps à une exposition sur les traditions de « peace making » (processus de réconciliation) qui a été exposée au Musée National, puis dans les musées de Kapenguria et de Kitale. Autre signe de l'implication significative des NMK dans la création de ces musées : la plupart des assistants de recherche de Sultan Somjee ont été promus conservateurs des CPM qui ont ouverts leurs portes dans les années 1990-2000, comme c'est le cas par exemple de Jack Obonyo, conservateur du Abasuba Community Peace Museum, ou de Wahenya Njoroge, conservateur du Lari Memorial Peace Museum. Sultan Somjee joua par ailleurs un rôle important dans la mise à l'agenda, au moment de la rédaction de la constitution de 2010, de l'usage du patrimoine culturel pour l'harmonie nationale⁴⁷⁶ (Coombes&Hughes, 2014 : 9). La constitution garantit notamment de nouveaux droits aux communautés dites « indigènes » (le terme de « communauté indigène » étant défini dans cette nouvelle section de la constitution comme suit : « identified on the basis of ethnicity, culture or similar community of interest⁴⁷⁷ ») qui ont dorénavant le droit de mettre en valeur leur patrimoine culturel. Sont plus particulièrement concernés les forêts communautaires incluant des arbres considérés comme sacrés, certaines zones de pâturage et vergers, ainsi que des sanctuaires⁴⁷⁸. Au-delà du fait que ce type de musée est largement inspiré des musées indiens que l'on retrouve aux États-Unis impulsée par les bailleurs américains, on retrouve également l'influence des injonctions de la KNCHR dans la conception même des ces « musées communautaires de la paix » et la valorisation des « droits indigènes », implicitement désignés par l'expression « droits culturels » (*cultural rights*). Par

⁴⁷⁶ Sultan Somjee, « the heritage factor in the Constitution », in Report of the constitution of Kenya Review Commission », Vol. 5/Part 2 (Nairobi, 2003), archives personnelles d'Hélène Charton.

⁴⁷⁷ Extrait du document officiel, «The Proposed constitution of Kenya», 6 mai 2010, page 12.

⁴⁷⁸ Chapitre 5, Article 63, *The proposed Constitution of Kenya*, 6 Mai 2010.

ailleurs, ces musées de la paix permettent d'illustrer concrètement la décentralisation promise par la constitution, adoptée en août 2010, mais dont l'application concrète aura lieu aux élections de mars 2013. Ce lien ténu se retrouve selon nous dans la structure administrative même de la confédération des CMPF, qui se transforme en 2002, l'année de l'élection de Mwai Kibaki, et après la conférence des bomas⁴⁷⁹ où les textes de la constitution sont discutés, en un « umbrella group » (groupe de coordination) auquel appartiennent l'ensemble des Community Peace Museums, qui rappelle par ailleurs la dénomination de la coalition « arc-en-ciel » qui a porté Mwai Kibaki à la présidence (Coombes & Hughes, 2014 : 10).

Enfin, au-delà du fait que ces musées sont porteurs d'un message à la fois politique et social, ils fonctionnent plus comme des « community resource center » que comme des musées traditionnels. Annie Coombes note qu'ils occupent une double fonction, en tant qu'institution vivante : il se doivent à la fois de réinventer une unité locale, tout en démontrant le rôle structurant de cette unité dans l'histoire nationale : « as a living museum in the sense that its true function is less akin to a static collection of exhibited material and more akin to what many might argue is the more dynamic and fluid model of a community centre, but one for which an understanding of history forms a crucial dimension » (Coombes, 2014 : 87). Tout comme le notait Olivier Marcel dans le cas du projet de musée communautaire nubien à Kibera, « l'étiquette » de musée joue encore ici comme un outil essentiel de reconnaissance et de visibilité. Le label « musée » permet également à ces centres communautaires une ouverture sur l'international, que ce soit pour attirer les bailleurs de fonds ou des visiteurs étrangers. En ce sens, la dynamique globale des mouvements pour les droits de l'homme et la consécration des processus traditionnels de justice et de gestion des conflits expliquent la multiplication des musées communautaires à partir des années 1990-2000.

Karega Munene avait pourtant émit l'idée selon laquelle le National Museum Act de 2006 avait pour vocation de mieux contrôler les musées communautaires, et

⁴⁷⁹ Durant laquelle fut rédigée la nouvelle Constitution du Kenya.

notamment les CPM. Ces derniers se politisent en effet, échappant bien souvent au contrôle des NMK, et participant d'une mise en récit de l'autochtonie, comme le souligne justement Lotte Hughes : « globalised indigenous rights discourses are also having a major influence upon non-indigenous communities, and help to produce the phenomenon of 'becoming indigenus', which is increasingly prevalent in contemporary East Africa » (Hughes, 2014 : 100). Pour ne prendre qu'un exemple concret de l'ambiguïté de ce type de musées, nous avons choisi d'illustrer notre propos par une brève présentation des enjeux qui entourent la création du Lari Memorial Peace Museum, site particulièrement étudié par l'équipe de recherche de Lotte Hughes et Annie Coombes. Ce *Community Peace Museum* est l'un des premiers musées mis en place au Kenya. Au départ pensé pour être un centre culturel Kikuyu avec l'idée de conserver des objets pour la postérité, une première crispation apparaît son conservateur accepte à contre-cœur d'inclure, à la demande des NMK, une dimension nationale dans cette muséographie Kikuyu, l'exposition d'objets, de l'artisanat ou de portraits d'autres groupes ethniques s'inscrivant dans la directe lignée de promouvoir la paix après les violences de 2007. Sa muséographie consiste en une exposition interethnique centrée sur la corrélation des objets communs à ces différents groupes, comme le commerce du tabac, l'usage de la bière locale ou du miel lors de rituels, visant à décider de l'ostracisation d'un membre du groupe par exemple. L'initiative de commémorer le massacre de Lari émerge rapidement du côté de l'équipe locale, selon l'argument qu'il faut palier aux manquements du gouvernement afin d'éviter que ces violences se répètent indéfiniment⁴⁸⁰. Cet épisode historique prend son nom du lieu-dit de Lari, où étaient établis de nouveaux campements de squatters associés au développement de l'agriculture dans cette région Kikuyu privilégiée par les colons européens. Le 26 et 27 mars 1953, au cœur de la proclamation de l'État d'urgence par les britanniques, les combattants Mau-Mau tuent de façon extrêmement violente un groupe de personnalités Kikuyu alors proches du pouvoir colonial, parmi lesquelles le Chef Luka Wakahangare, ainsi que

⁴⁸⁰ Cette remarque de l'équipe locale fait écho au tabou qui entourait jusque récemment le massacre de Wallaga, dont la commémoration récente a fait l'objet d'un développement dans l'**encadré n°12**.

leurs femmes et enfants. S'ensuit une attaque punitive de grande ampleur par le pouvoir colonial (voir **encart *infra***).

Encart n°18

Le massacre de Lari, théâtre de la mémorialisation controversée des Mau-Mau

La région de Tigoni-Lari se situe au cœur des terres de prédilection des colons au début du siècle, sur lesquelles vivent des familles Kikuyu libres réparties en une dizaine de clans. Dans les années 1930, les européens veulent récupérer de plus grandes parcelles de terres, ce qui provoque une migration des ouvriers agricoles de Tigoni (sud de Kiambu) vers Lari, où on leur attribue des terres au détriment des populations déjà présentes dans le district de Kiambu. Un mouvement de résistance aux évictions est alors mené par un chef local converti au catholicisme, Luka Wakahangare, qui est en charge de reloger les squatters arrivés de Tigoni. Des négociations ont lieu, qui provoquent des dissensions au sein de la communauté Kikuyu de Lari : 6 chefs de clan Kikuyu sont alors pour la répartition proposée par le gouvernement colonial et 4 s'y opposent. La situation évolue lorsque Luka Wakahangare accepte la proposition du gouvernement en 1935, qui ne sera effective qu'en 1939-1940, période durant laquelle des terres sont effectivement attribuées aux squatters. Cela est perçu comme une trahison et provoque la résistance de certains clans Kikuyu. Cette résistance inaugure une série de « serments » de loyauté aux Mau-Mau. La population est alors divisée entre ceux qui soutiennent les Mau-Mau et les « loyalistes », ceux qui soutiennent le gouvernement colonial. En 1953, le chef Luka paie de sa vie sa trahison à la cause Mau-Mau : il est assassiné avec 7 de ses femmes. Parmi les victimes (entre 70 et 200), on compte principalement des femmes et des enfants, ainsi que des membres proéminents des « homeguards », ces kényans qui se sont engagés dans l'armée coloniale à partir de 1953 (Anderson, 2005 : 32). La même nuit, ces troupes coloniales dirigées par quelques officiers britanniques mais principalement composées de soldats kényans répliquent et font plus de 200 victimes parmi la population Kikuyu locale. Ce massacre, qui fait l'objet d'une forte propagande du gouvernement, est l'occasion pour le gouvernement colonial de diaboliser les Mau-Mau dans une tentative de décrédibiliser le mouvement auprès de la population kényane et d'enrayer sa virulence au tournant des années 1950.

Cet épisode constitue un moment clé dans la marche vers l'indépendance, en ce qu'il met à jour le conflit qui oppose alors les loyalistes Mau-Mau aux « Homeguard », ces kényans souvent présentés comme des « collaborateurs » qui perpétuent l'ordre colonial. Cet événement, qui montre que le conflit Mau-Mau était

non seulement une lutte anti-coloniale, mais également une guerre civile kényane, a toujours un impact sur la société kényane aujourd'hui (Berman & Lonsdale, 1992). En effet, les clivages entre loyalistes et collaborateurs perdurent, et ces violences se matérialisent aujourd'hui en conflits fonciers : les expropriations de terre dans la région, alors allouées aux kényans proches du pouvoir colonial, structurent aujourd'hui encore un ressentiment et des rapports de pouvoir socio-économiques revendiqués par les vétérans Mau-Mau ainsi que leurs descendants, accusant les « collaborateurs » de continuer à s'enrichir grâce à ces terres alors que les vrais kényans, les combattants ayant versé leur sang pour l'indépendance, vivent comme des paysans sans-terre dans une extrême pauvreté⁴⁸¹.

De fait, le Lari Memorial and Peace Museum est devenu un espace qui se doit de présenter le patrimoine historique des deux parties en présence, en sachant que les membres du comité du musée sont principalement des vétérans Mau-Mau, parmi lesquels Douglas Kariuki Wainana, un ancien homeguard, qui a intégré à grand renfort de négociations le comité alors qu'il n'était pas le bienvenu au départ (Coombes, 2014 : 59-60). Sous couvert des missions confiées aux CPMs, notamment la transmission d'un patrimoine en danger aux nouvelles générations par ailleurs peu impliquées dans ce projet (Coombes, 2014 : 62), ce dernier joue surtout un rôle fortement politique. La muséographie est même orientée en ce sens : si le musée expose les savoirs traditionnels (l'« indigenous knowledge » si chère aux instillateurs du concept de CPM), ceux-ci sont systématiquement associés aux connaissances dont disposaient les guerisseurs Kikuyu pour soigner les combattants loyalistes au paroxysme de la lutte Mau-Mau pour l'indépendance (Hughes, 2014 : 59). Enfin, Annie Coombes note également que le guide du musée refuse de répondre à ses questions tant qu'il n'a pas terminé d'exposer les tenants et les aboutissants de

⁴⁸¹ C'est souvent parmi les populations les plus vivement touchées par les crises de la fin du XIX^{ème} siècle, à la recherche de nouvelles protections et de ressources que les Britanniques ont trouvé leurs plus solides alliés (Berman B., Lonsdale J., 1992 : 16-25). Ces alliances ont renforcé certains groupes sociaux au détriment de leurs voisins en renversant parfois les équilibres anciens. Les chefs promus par la première administration coloniale ont en effet été choisis sur la base de leur loyauté et de leur attitude pendant la conquête. À ce titre, « ce fut une conquête plus africaine qu'impériale » (Lonsdale & Berman, 1992 : 16).

l'ordre colonial, qu'il prend bien soin de positionner comme l'explication principale du mouvement Mau-Mau, présenté ici comme une guerre coloniale et non comme le produit de luttes fratricides, faisant des victimes des deux camps les victimes de la colonisation (Coombes, 2014 : 59). La réconciliation entre les deux parties est donc symbolisée par la collaboration, en son sein, lors de l'identification de sites (notamment l'endroit où avaient lieu les pendaisons) et lors des différentes commémorations. Elle a plus précisément pris la forme de deux initiatives : la plantation commune d'un arbre de paix et la mise en place du « beaded peace tree project », un arbre de paix tressé en miniature dont chaque branche est cerclée de perles avec une étiquette indiquant la participation de chaque groupe au projet. Enfin, ce processus de réconciliation a également été associé à un projet de développement, la plaque de commémoration du massacre se trouvant sur la clinique ouverte grâce au fond du Lari memorial (Coombes, 2014 : 86). Cette plaque souligne que ce CMP vise à ancrer le futur de la communauté Kikuyu de Lari, anciens loyalistes et homeguards confondus, autour d'aspirations communes : « So for those benefiting from and working in the clinic it is truly a site dedicated to the future wellbeing of the community rather than to commemorating a divisive past ».

Dans le même temps, nombre de musées communautaires font l'objet de modifications structurelles, de plus en plus souvent associés à un mausolée ou à une galerie (Hall of fame) en l'honneur de héros locaux – hommes politiques, chefs, sorciers, guerriers. Cette « hybridation » des structures mémorielles, au sens où bien souvent elles mélangent différents éléments propres au musée, au mausolée ou au mémorial, nous souligne que la rhétorique monumentale dédiée aux héros nationaux, d'abord concentrée dans la capitale Nairobi, s'exporte sous la forme de monuments locaux. Hybrides, ces structures le sont également par le rôle que jouent ces institutions dans la vie politique locale, qui se matérialise dans une muséographie présentant une communauté unie autour d'une histoire, d'un personnage ou de symboles présentés comme la condition d'un futur prospère.

Ainsi, avec l'élection de Mwai Kibaki et son projet de nation arc-en-ciel libérée de la corruption et de la chape de plomb des années Moi, l'« unité dans la diversité » s'impose comme le slogan de la mise en place d'un projet national

renouvelé. Ce dernier s'est construit autour d'une politique de reconnaissance des héros multiples de la nation, qui ne limitent plus aux figures de la lutte Mau-Mau. Le principe de « première vague de luttes pour l'indépendance » traduit, en pratique, cette volonté de pluraliser les mémoires et d'ouvrir le récit national à d'autres figures que celles traditionnellement utilisées pour représenter la fierté nationale. Cette ouverture explique notamment la multiplication de musées communautaires associés à des héros locaux, mais aussi de mausolées ou de mémoriaux en leur honneur aux quatre coins du pays. Cette évolution sans précédent du paysage muséal et monumental kényan laisse à penser que cette nouvelle esthétique mémorielle traduit l'adoption d'une nouvelle rhétorique politique, largement exploitée par des dirigeants en vue des élections de 2013, comme le donne à voir le quadrillage stratégique de l'espace hautement symbolique d'Uhuru Gardens à Nairobi.

Dans le même temps, les musées régionaux, véritables antennes des NMK, restent affublés de muséographies ethnographiques passéistes, créant peu de liens entre l'histoire coloniale de leurs collections ou l'histoire, sur le temps long, des groupes ethniques qu'ils présentent. Si le manque de moyens peut être avancé comme la raison principale du peu de renouvellement de leur muséographie, il apparaît que certains musées régionaux sont parfois explicitement centrés sur un évènement particulier, comme c'est le cas notamment du musée de Kapenguria qui met en exergue le rôle des Kapenguria Six et des Mau-Mau dans l'histoire nationale. Cette prééminence de l'épisode de l'indépendance peut-être mise en parallèle avec l'esthétique foncièrement post-coloniale des monuments de Nairobi, qui souligne l'importance de la libération nationale pour les gouvernements successifs du Kenya indépendant, bien que les acteurs de cette libération prennent des formes différentes selon les époques. La figure de Jomo Kenyatta, la philosophie Nyayo et l'importance de la KANU sous Moi laissent place, au début des années 2000, à une personnification des héros de l'indépendance qui ne se limite plus au père de la nation ou aux Kapenguria Six, mais à l'ensemble des héros et héroïnes nationaux. Les musées communautaires qui émergent à la même période participent de cette ouverture du récit national, de même que les Community Peace Museums dans une moindre mesure, qui ont plutôt pour vocation de répondre à des injonctions de

réconciliation locale impulsées par différentes institutions kényanes et promues par des acteurs de la coopération internationale (ONG, USAID, UNESCO, Ambassades).

Ces musées communautaires sont bien souvent portés par des acteurs des communautés locales qu'ils sont censés représenter, et jouent un rôle important au sein d'une dynamique de retour de l'autochtonie mobilisée pour appuyer des revendications à la fois politiques, sociales et économiques. Le musée-mausolée de Koitalel Samoei dénote cependant au sein de ce nouveau paysage mémoriel. Dans ce cas précis, le premier gouvernement de Mwai Kibaki a financé le musée, à la suite de revendications portées par l'association du Koitalel Samoei Trust au début des années 2000. L'établissement d'un musée et d'un mausolée en l'honneur de Koitalel Samoei est mobilisée à la fois par le gouvernement comme un signe de reconnaissance de l'importance de la personnalité et la communauté honorées dans le récit nationale, mais également comme une étape primordiale dans la renégociation du récit national, dans lequel les « entrepreneurs de patrimoine » Nandi cherchent dorénavant à s'insérer de façon tangible.

Chapitre 7 : Le musée-mausolée de Koitalel Samoei : la matrice d'un héros national(iste)

Héros mystérieux et sans visage, dont la mémoire survit dans les traditions orales et quelques chansons populaires, Koitalel Samoei était un *Oorgoiyot*, un chef politique, militaire et spirituel qui commandait l'ensemble des clans formant la communauté Nandi. Excellent stratège, il empêcha les colons britanniques d'accéder à l'escarpement Nandi de 1890 jusqu'à sa mort en 1905, et ses « exploits » militaires furent assez largement relatés en 1972 par A.T. Matson dans son ouvrage *Nandi Resistance to British Rule, 1890-1906* (Matson, 1972a, 1972b, 1994). Le principal témoignage relatant cette lutte plus tard qualifiée d'anti-coloniale a été rédigé par celui qui l'a exécuté, le Colonel Richard Meinertzhagen. Considéré comme un soldat exemplaire, un ornithologue et un chasseur passionné, un aventurier ou un espion, ses écrits – notamment son journal, *Kenya Diary. 1902-1906*, publié en 1957 – font l'objet d'une controverse lancée par la parution du roman de Brian Garfield en 2007, *The Meinertzhagen Mystery, The Life and Legend of a Colossal Fraud*, qui souligne les mensonges accumulés lors de ses séjours successifs au Kenya. Au début des années 2000, à l'initiative de quelques membres de la famille et du Conseil des Anciens Nandi, le Nandi Kaburwo Council of Elders, une association est fondée pour assurer la perpétuation de son héritage (la *Koitalel Samoei Trust*). Un premier *Memorandum for Constitutional Review* est rédigé en 2002 à l'attention de la commission en charge de la rédaction de la nouvelle constitution. Ce document fait état des sévices subis par la communauté Nandi lors de la colonisation et du rôle d'importance mais pourtant négligé de Koitalel Samoei dans l'histoire du Kenya.

Quelques mois après l'érection de la statue de Dedan Kimathi en février 2007, un mausolée d'État en l'honneur de Koitalel Samoei, construit à l'aide de fonds gouvernementaux, placé sous l'autorité des NMK et rattaché administrativement à la tutelle du Musée Régional de Kitale, est inauguré à Nandi Hills par le président Mwai Kibaki. Lors de la première commémoration officielle de l'assassinat de Koitalel Samoei pour le centenaire de sa mort, qu'il a présidé à Nandi Hills le 19 octobre 2005, Mwai Kibaki avait en effet promis d'un mausolée

en l'honneur de Koitalel. En le reconnaissant comme héros national en raison de la résistance qu'il a menée sur l'escarpement Nandi, il répond ainsi à la principale demande formulée par le Koitalel Samoei Trust dans son *Mémorandum for Constitutionnal Review* au lendemain de son élection. La construction de ce premier mausolée d'État en l'honneur d'un héros local s'intègre à son projet politique de reconnaissance des héros et héroïnes issus de l'ensemble des communautés kényanes. Koitalel Samoei est ainsi mentionné comme l'une des figures « indigènes⁴⁸² » à honorer en priorité dans le rapport délivré en août 2007 par la force opérationnelle mandatée par Kibaki pour la reconnaissance des héros et héroïnes kényans. La lutte menée par Koitalel Samoei est reconnue officiellement comme un moment central de l'histoire kényane et la révolte Nandi (the « Nandi Rising ») y est présentée comme une première forme de résistance à la colonisation (« early liberation struggle ») (**annexe C**). Ce mausolée, premier « prototype » des recommandations de la campagne de reconnaissance des héros et héroïnes nationaux, laisse rapidement la place à une institution culturelle particulière. Il se transforme en un musée dédié à l'ensemble des héros Nandi du XX^e siècle, qui a pour vocation de présenter l'histoire et la culture de la communauté Nandi mais surtout, au travers la muséographie romancée d'un « Hall of Fame », de mettre en valeur les grandes figures d'un nationalisme Nandi, présentées comme les héritiers des exploits politiques de ce leader charismatique.

Sa création est concomitante de l'entrée en politique d'un nouveau leader Kalenjin, William Samoei Ruto. Spéculant que son élection leur permettraient de se subsister au jugement défavorable de la Cour Pénale Internationale, William Ruto et Uhuru Kenyatta décident de s'allier afin de porter ce dernier au pouvoir. Leur campagne se décline sur le thème de la réconciliation nationale, portée par deux hommes auparavant ennemis mais qui désormais s'accordent pour diriger le pays vers un avenir meilleur, loin des antagonismes ethniques d'autrefois. Ils se présentent ainsi comme candidats de la « paix » mais aussi du renouveau, accentuant

⁴⁸² Voir plus particulièrement le Chapitre 2 du rapport préliminaire de la force opérationnelle en **annexe C**, où les articles 46, 59, 60 et 61 présentent Koitalel Samoei et le rôle qu'il joua pour dans l'histoire nationale.

leur appartenance à la jeune génération, contre Raila Odinga qu'ils accusent de semer la discorde dans le pays depuis plusieurs décennies. Accompagnant le discours des Églises qui se mobilisent pour la tenue d'élections paisibles, ils participent à ce que Hervé Maupeu a nommé une pentecôtisation de la vie politique⁴⁸³. L'injonction à éviter de nouvelles violences contraint les candidats à exprimer leur attachement au pardon, à la réconciliation et à la paix. Cette dynamique, parce qu'elle fait passer l'expression des antagonismes politiques pour une menace à la stabilité du pays, est un puissant vecteur de dépolitisation des débats. Ce qui permet justement à Hervé Maupeu de qualifier le régime politique qui suit l'élection d'Uhuru Kenyatta en mars 2013 de démocratie autoritaire, ayant « pour objectif de protéger ses dirigeants à tout prix en entamant une pentecôtisation de la vie politique qui modifie profondément la culture politique du pays » (Maupeu, 2013). Ainsi, le musée-mausolée de Koitalel Samoei participe de la réactivation d'un nationalisme Nandi, qui cherche cette fois à se démarquer de l'entité ethnique Kalenjin, qui a servi de base électorale à Daniel Arap Moi dans les premières décennies qui ont suivi l'indépendance. Ce musée participe en effet d'une déconstruction de l'identité gigogne des « Nandi-speaking people » au profit de la construction d'une communauté politique Nandi (**section 1**).

En même temps qu'il devient un héros national, la reconnaissance de Koitalel Samoei en tant que héros d'un nationalisme local participe d'une réinterprétation de l'histoire Nandi, largement véhiculée à partir de 2005 par la radio vernaculaire KASS FM. Les multiples acteurs de ce projet sont tous membres d'au moins l'une de ces organisations : la *Koitalel Samoei Trust*, le Conseil des Anciens Nandi (The Nandi Kaburwo Council of Elders), sans oublier, dans le cas du conservateur du mausolée Francis Talam, l'autorité patrimoniale kényane finançant le projet, The National Museums of Kenya. La réactivation de la figure de Koitalel Samoei en

⁴⁸³ La mise en place de la TRJC va également ouvrir la porte au concept de « national healing and compassion », qui fait appel à la morale chrétienne (la confession, la compassion, le pardon) et préfigure l'entrée en politique de pratiques religieuses de type pentecôtistes. H. Maupeu, « La CPI, Dieu et les élections kényanes de 2013. De la Pentecôtisation de la vie politique à une démocratie autoritaire », *Afrique Contemporaine*, n°247, 2013, p. 33-51.

politique est notamment portée par des intellectuels Nandi de la diaspora membres du Conseil des Anciens Nandi, ainsi que par les membres de sa famille, qui s'organisent à partir de 2007 sous la forme d'une association communautaire concurrente du *Koitalel Samoei Trust*, qui prend le nom de la *Koitalel Samoei Foundation*⁴⁸⁴. Le Conseil des Anciens Nandi joue un rôle d'éminence grise dans la reconstruction d'une unité communautaire Nandi et la réinvention d'un nationalisme Nandi, rendues possibles par la pluralisation de la mémoire entamée sous le premier gouvernement Kibaki. Ce Conseil des Anciens, qui s'apparente à un groupe de notables locaux, souhaite influencer sur la conduite des affaires publiques, la redistribution foncière, l'ouverture de nouvelles compagnies de thé et d'une première université dans le Comté de Nandi. Les ambitions et stratégies de ce groupe d'intérêt à caractère ethnique feront l'objet d'une étude détaillée tout au long de ce chapitre (**section 2**).

Ainsi, ce qui devait être un mausolée d'État devient une véritable entreprise patrimoniale qui échappe à ses investigateurs officiels. Au départ pensé pour être un mausolée, la conception muséographique a moins à voir avec une prise de position pour la préservation du patrimoine ou de l'environnement que des assertions politiques d'identité ethnique et territoriales, qui trouvent leurs racines historiques dans des problématiques foncières anciennes. La muséographie du « Hall of Fame » Nandi, inspirée par les ouvrages, les actions, les propos, les archives de différents « entrepreneurs de patrimoine » qui seront portraitisés ci-après, a très rapidement échappée aux experts des National Museums of Kenya. Ces initiatives muséographiques illustrent également le danger de l'appartenance (les « perils of belonging⁴⁸⁵ » évoqués par Peter Geshiere) lorsqu'elle prend la forme d'un discours politique de l'autochtonie. Les commémorations organisées par le gouvernement du nouveau Comté de Nandi autour des héros locaux à partir de mars 2013 sont

⁴⁸⁴ Cette scission s'opère notamment au sujet de l'obtention d'une parcelle de terrain jouxtant le musée-mausolée de Koitalel Samoei. Cet épisode fait l'objet d'une explication détaillée dans l'encart sur « le musée comme levier de revendications foncières », **encart n°20**.

⁴⁸⁵ « In their emphasis on invented autochtony, denial of an original migration, and people's self-reconstitution as a marginalised and oppressed minority, which is reinforced by external NGO endorsement » (Hughes, 2014 : 101).

particulièrement révélatrices du renforcement du nationalisme Nandi comme discours politique. En ce sens, ce chapitre se propose de questionner cette institution comme le lieu de la reconnaissance d'un héros national qui, comme les figures de Dedan Kimathi ou de Tom Mboya, participe à la réinvention d'une mythologie politique Nandi et à l'émergence d'une communauté politique locale « imaginée » (Anderson, 1996) (**section 3**).

Section 1 : La réactivation d'un nationalisme Nandi par la reconnaissance de Koitalel Samoei

Dans un premier temps, nous reviendrons sur la constitution, à partir des années 1940, d'une identité politique Kalenjin autour de la figure de Daniel Arap Moi (**sous-section 1**). Cette concaténation de 7 sous-groupes nilotiques est largement remise en question par les élites Nandi dans les années 1970, notamment par le politicien Nandi John Marie Seroney qui participe activement à la définition d'un véritable nationalisme Nandi à l'intérieur du groupe Kalenjin. Ce nationalisme se renforce dans les années 1990-2000, suite à l'introduction de nouveaux plans de redistribution des terres qui touchent particulièrement la vallée du rift et les hautes terres Kalenjin (**sous-section 2**). Le discours politique de l'autochtonie est mobilisé par les différents sous-groupes qui composent les Kalenjin et rencontre un succès particulier auprès des élites Nandi et Kipsigis. Le retour de l'autochtonie en politique permet notamment l'entrée en politique d'un nouveau leader Kalenjin, William Ruto, qui mobilise largement le soutien des élites de ces deux sous-groupes afin d'entamer sa propre carrière politique à partir de 2006. Il se rapproche notamment du Conseil des Anciens Nandi lors de sa campagne en faveur d'Uhuru Kenyatta en amont des élections de mars 2013, visitant ainsi le musée-mausolée de Koitalel et ajoutant son patronyme ethnique sur ses affiches électorales, se présentant désormais comme William « Samoei » Ruto, l'héritier politique du héros Koitalel Samoei (**sous-section 3**).

1.1 Des « Nandi-speaking people » à la construction d'une identité politique Kalenjin

La vallée du Rift, ou la « Rift Valley Province », qui s'étend depuis la frontière avec le Soudan, au Nord du Kenya, jusqu'à la Tanzanie au Sud en suivant les limites géographiques du rift est-africain regroupe en majorité une population nilotique, à savoir les Kalenjin, les Samburu et les Turkana plus au Nord et les Maasai au Sud (**carte 8**). Le groupe Kalenjin est lui-même divisé en différents sous-groupes, à savoir (par ordre d'importance démographique) les Nandi, les Kipsigis, les Sabaot, les Elgeyo, les Marakwet, les Tugen et les Pokot. Au-delà de la forte tradition pastorale qui unit ces groupes nilotiques, ils partagent une forme d'organisation sociale et politique structurée autour de classes d'âges, de totems et de clans, qui prennent le nom de « Laibon » pour les Maasai par exemple, ou d'« *Oorgoiyot* » pour les Nandi et les Kipsigis. Les Kalenjin occupent un territoire localisé principalement sur les hauts plateaux de la vallée du Rift, répartis de façon dispersée entre le centre du Rift et le plateau d'Uasin Gishu, et l'Ouest, à la frontière avec les anciennes provinces de l'Ouest et de Nyanza qui bordent le lac Victoria. C'est également un espace qui concentre une grande partie des anciens domaines fonciers de l'époque coloniale, durant laquelle les Européens se sont appropriés les basses terres autour des lacs de la vallée du rift (notamment les lacs de Naivasha et Nakuru) et les hauts plateaux souvent désignés comme les « (white) Highlands » transformés en de grands domaines de la culture du thé (**carte 9**).

Le terme Kalenjin recouvre cependant une réalité plus complexe. Dans les années 1940, le terme Kalenjin n'était pas usité : c'est véritablement pendant la Seconde Guerre mondiale que les différents groupes que l'administration coloniale présentait comme les « Nandi-speaking People⁴⁸⁶ » se transforment en un groupe

⁴⁸⁶ Par ailleurs, la terminologie « Nandi-speaking People » provient à l'ethnographie coloniale menée dans la région dans les années 1900. Les Nandi et les Kipsigis, qui constituent alors les deux groupes majoritaires de la région, étaient régulièrement désignés sous l'appellation de « Lumbwa », expression péjorative d'origine Massai désignant des éleveurs ayant abandonné leur mode de vie pastoral au profit d'un habitat sédentaire et agricole. Parmi les travaux d'ethnographie coloniale sur les Nandi et les Kipsigis, nous renvoyons plus particulièrement à : G. W. B. Huntingford, 1950, *Nandi Work and Culture*,

désigné par l'ethnonyme Kalenjin, « an imagined ethnic groupe which now included the Pokot, Tugen, Keiyo, Marakwet, Nandi, Kipsigis, and the Terik » (Ogot, 2012 : 54). La signification du terme « Kalenjin », qui pourrait se traduire par « Je te parle », « I say to you » (Lynch, 2009) ou « I tell you » (Ogot, 2012 : 54) reflète bien cette construction d'un groupe ethnique *a posteriori*, autour de l'idée que les membres de cette même communauté linguistique peuvent se comprendre et partagent un mode de vie pastoral. Pour autant, si les Ogiek partagent un certain nombre de caractéristiques avec les autres groupes des Highlands, le simple fait qu'ils parlent une langue nilotique ne suffit pas à justifier leur association au groupe Kalenjin (Ogot, 2012 : 43 ; Omosule, 1989 ; Lynch 2009). Ce sont plus clairement les frontières administratives établies par l'ordre colonial qui ont contribué à l'effacement de l'histoire particulière de ces sous-groupes au profit d'une histoire présentée comme commune, qui s'articule autour d'une oppression partagée. En effet, les frontières administratives coloniales, alors dessinées en fonction de « districts ethniques » et dirigés par des « district commissioners » (DC), ont limité les mouvements de population d'une région à l'autre, les empêchant de travailler à l'extérieur de zones bien délimitées, forçant le déplacement ou la sédentarisation de groupes de travailleurs agricoles parfois perçus comme menaçants, limitant les possibilités d'intermariage. Cette politique coloniale a encouragé la formation ou la création de gouvernements locaux sur la base ethnique (les « local native councils⁴⁸⁷ ») à qui l'administration coloniale pouvait ainsi

Colonial Research Studies n°4, HMSO, Londres ; A. C. Hollis, 1909, *The Nandi : Their Language and Folklore*, Oxford ; Ian Q. Oarchardson, 1961, *The Kipsigis*, Nairobi ; Juxon Barton, 1923, « Notes on the Kipsikis or Lumbwa Tribe of Kenya Colony », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 53, p. 42-78.

⁴⁸⁷ Les Local Native Councils (LNC) ont été introduits au Kenya en 1924. Le District Commissioner britannique était le « chairman » du comité : il était en charge de nommer des chefs et des leaders de confiance afin de contrôler les discussions qui avaient lieu lors des réunions du conseil local. L'objectif de ces réunions était de faciliter la collecte de taxes, de réguler les processus de recrutements de la main d'œuvre africaine dans les fermes européennes, mais également d'éduquer les populations locales. Dans un premier temps, ces conseils locaux ont effectivement participé au maintien de l'ordre colonial, mais ces derniers ont progressivement favorisé l'émancipation et l'organisation des forces africaines de résistance à la colonisation. Voir à ce sujet: Robert M. Mambo, « Local native councils and education in Kenya: the case of the Coast Province 1925-1950 », 1981, *Transafrican Journal of History*, p. 35. Ce bref retour sur l'organisation coloniale du pouvoir administratif éclaire plus particulièrement notre propos, puisque les Conseils des Anciens tels que l'on les connaît aujourd'hui ne sont pas si

déléguer certaines formes de pouvoir. Bethwell Ogot note cependant que la formation de l'identité ethnique était avant tout une résistance discrète, une transformation visant à s'insérer, puis à s'opposer à l'ordre colonial établi⁴⁸⁸. Les travaux de Justin Willis sur les Mijikenda soulignent par ailleurs que l'invention de communautés ethniques plus larges, plus cohésives et plus inclusives relève bien souvent d'une stratégie communautaire, argument qu'il illustre sur la base de la construction de la communauté Swahilie comme une identité ethnique, inventée dans les années 1930 en réponse à l'intervention coloniale (Willis, 1993). De la même façon, alors que les Maasai sont bien souvent présentés comme le groupe ethnique « le plus authentique » du Kenya, l'ouvrage dirigé par Thomas Spear et Richard Waller met en évidence des processus d'expansion de l'appartenance ethnique similaires. L'identification plus tardive des Samburu aux « maa-speakers » dans l'entre-deux guerre (Spear & Waller, 1993) s'effectue de façon stratégique à un moment où les leaders Maasai s'éloignent volontairement des centres du pouvoir colonial tout en cherchant à constituer une force incontournable pour ce dernier (Ogot, 2012 : 55).

La constitution des Kalenjin en un groupe ethnique homogène est donc « une invention récente, de la fin des années 1940. Elle ne doit rien aux structures administratives coloniales, [...] dans une région d'Afrique où de nombreuses communautés se sont progressivement identifiées aux unités territoriales de l'État colonial » (Maupeu, 2013 : 197-210). Le groupe Kalenjin, qu'Ogot qualifie de « communauté imaginée » au sens où l'entend Benedict Anderson, a été formé également dans un but bien précis : s'octroyer une part du « gâteau » de l'ère post-

éloignés du modèle des Native Council, come le souligne Bethwell Ogot : « Local councils became « tribals » councils, dealing with the interest of particular ethnic groups, and groups that had been ignored demanded « local native council » of their own ». (Ogot, 2012 : 45).

⁴⁸⁸ En effet, comme l'a noté John Illife dans le cas de la création d'une identité Tanganyikaise, « The British wrongly believed that Tanzanyika belonged to tribes, Tanganyikans created tribes to function within the colonial framework. (The) New political geography would have been transient had it coincided with similar trends among Africans. They too had to live amidst bewildering social complexity which they ordered in kinship terms and buttressed with invented history. Moreover, Africans wanted effective units of action just as officials wanted effective unit of government. Europeans believed Africans belonged to tribes ; Africans built tribes to belong to » (Illife, 1979 : 34).

indépendance. En effet, alors que l'indépendance apparaît de plus en plus inévitable à la fin des années 1950, on assiste à de multiples tentatives d'unification des groupes ethniques, menées par les « nouveaux entrepreneurs en politique » que décrivait justement Guy Hermet dans la constitution des nationalismes européens, qui substituent à la mort physique et symbolique des rois à la fin du XVIIIe siècle « un autre ciment unificateur fondé sur la Nation ou sur son mythe [qui impose] par surcroît l'homogénéisation d'un peuple jusque là fractionné » (Hermet, 1996 : 15). Cette construction ethnique est bien souvent portée par des leaders populistes, qu'Ogot qualifie de « ethnic bosses » tels que Daniel Arap Moi pour les Kalenjin, mais également Masinde Muliro (chez les Luyha), Ronald Ngala (chez les Mijikenda) ou Jaramogi Oginga Odinga (chez les Luo). Avec la mise en place des premières élections directes au Legislative Council en 1957, ces derniers participent à l'expansion de nationalismes ethniques qui avaient pour fonction de constituer leur base électorale en vue de leur possible accession au pouvoir après l'indépendance. La constitution de groupes ethniques « homogénéisés » par leurs leaders autoproclamés constitue une réponse à une appréhension partagée par tous : « Who would control the nation-state and take over the apparatus of power and wealth created for the purposes of colonial oppression and exploitation ? Who was to inherit the settler economy and to what purpose? Who would own Kenya? » (Ogot, 2012 : 57). L'absence de consensus national, la persistance des réserves ayant structuré les premières organisations syndicales et politiques autour d'appartenances ethniques participent alors à la création de fiefs politiques régionaux, qui s'imposent comme les relais incontournables du nationalisme d'État. Ce dernier a pris la forme d'un nationalisme Kikuyu dans les premières décennies de l'indépendance, se cristallisant autour de la lutte Mau-Mau puis de l'élection de Jomo Kenyatta (Kenyatta, 1938). De la même façon, l'ethonyme Kalenjin acquiert son potentiel politique dès les années 1950, permettant avant tout à ses promoteurs de se positionner par rapport au partage annoncé des terres mais aussi, du pouvoir politique alors principalement Kikuyu. Ainsi, à partir de l'indépendance, le terme Kalenjin recouvre une identité ethnique construite dans le but de constituer une base électorale pour le futur président Daniel Arap Moi, lui-même instituteur d'origine Tugen.

Dans son ouvrage, *I say to you. Ethnic Politics and the Kalenjin in Kenya*, la politiste Gabrielle Lynch retrace les différentes étapes de la politisation de l'identité Kalenjin. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la période qui précède et suit la première présidence de Daniel Arap Moi (1978-1983). Le nationalisme Kalenjin entre en politique lorsque Daniel Arap Moi devient le principal dirigeant de la Kalenjin Political Alliance (KPA), un parti politique qu'il fonde en 1959. Ce parti ethnique avance comme argument principal de campagne la redistribution des terres européennes des Hauts Plateaux aux Kalenjin. La Kalenjin Political Alliance rejoint au début des années 1960 le parti de la KADU (Kenya African Democratic Union), « qui rassemblait les petites ethnies craignant la domination des [deux importantes communautés ethniques, les Kikuyu et des Luo, alliés au sein du parti de la KANU (Kenya African National Union)], numériquement plus nombreuses, économiquement plus prospères et déjà mieux intégrées dans les rouages de l'État » (Maupeu, 2003 : 150). De là émerge l'idée d'une région Kalenjin, fondée sur des terres ancestrales et nilotiques, peuplée par des groupes issus d'une même migration. Ce mythe, qui fait ses débuts en politique dans les années 1960-1970, va jouer un rôle central et performatif dans l'adhésion des différentes communautés nilotiques à la création du groupe Kalenjin. Avec l'élection de Moi à la présidence de la république en 1978, le terme Kalenjin s'impose comme une catégorie officielle et administrative de l'État : les recensements de la population ne mentionnent plus les différents sous-groupes le composant mais les chiffres globaux de l'ensemble de la population Kalenjin⁴⁸⁹.

Daniel Arap Moi favorise dans le même temps la constitution de la KAMATUSA, acronyme ethnique qui désigne les groupes Kalenjin-Maasai-Turkana-Samburu (*Kamatusa*), regroupant les différents anciens, leaders et politiciens des communautés qui réclament un droit ancestral sur les terres de la vallée

⁴⁸⁹ Cela ne concerne pas seulement le groupe Kalenjin : les identités Mijikenda et Luhya recouvrent en réalité un ensemble de sous-groupes. À l'inverse, comme on l'a vu dans le cas Meru et Embu, le corollaire est également vrai : certains sous-groupes plus ou moins laissés pour compte font également leur apparition au moment de l'indépendance, revendiquant l'obtention de districts mono-ethniques sur lesquels ils seraient en mesure d'exercer un monopole foncier, économique et politique.

du Rift. La politique de l'autochtonie politique encouragée par Moi favorise les communautés de la KAMATUSA au détriment des propriétaires terriens appartenant à d'autres groupes ethniques, bien que ces derniers détiennent bien souvent légalement des titres de propriété individuels. Claire Médard analyse la formation de la KAMATUSA comme un moment fondateur, un tournant à partir duquel la région des Western Highlands passe de la « terre » au « territoire » et où l'appropriation de l'espace repose dorénavant sur un système de représentations autochtones (Médard, 1999 ; 2008). Daniel Arap Moi rassemble également les différents sous-groupes nilotiques de la vallée du Rift en basant l'unité Kalenjin contre un « autre » menaçant par rapport auquel se situer. La légitimation politique de l'autochtonie a notamment permis de légitimer le recours à des violences xénophobes relayées par des Membres du Parlement (MP) Maasai, Kalenjin ou Samburu sur les communautés Kikuyu, Luyah, Luo, Kisi de la région dès les années 1980. On retrouve ici la définition classique du nationalisme ethnique, rendu possible par l'adhésion « de populations qui pensent se ressembler et qui aspirent, également à se trouver rassemblées sous l'autorité de gouvernants dont elles estiment qu'ils leur ressemblent. En ce sens, « le tribalisme [est] l'autre nom du nationalisme » (Hermet, 1996 : 10-11). Daniel Arap Moi est par ailleurs le grand bénéficiaire de cette politique : « la position politique de défense de l'autochtonie permet à un dirigeant d'avancer masqué en se faisant le champion d'une cause foncière collective. Mais si la demande est collective, le bénéfice est individuel : les dirigeants de ces communautés ont mangé en premier, à l'image de D. arap Moi » (Médard, 2008b : 81). Le retour de l'autochtonie en politique explique que la province de la Rift Valley, où sont concentrées les populations Kalenjin⁴⁹⁰, soit au cœur des violences politiques qui entourent les périodes électorales depuis les années 1990, justement en raison des fortes pressions foncières cristallisées par les stratégies politiques de Daniel Arap Moi dans ce qui est devenu son fief régional (**cartes 6 et 8**).

Cependant, des dissensions internes perdurent entre les différents sous-groupes qui composent l'entité Kalenjin. Ces tensions se cristallisent tout d'abord autour de la

⁴⁹⁰ D'après le recensement de 1989, les Kalenjin représentent 46 % de la population de la Province de la Rift Valley, les Kikuyu 19 %, les Luhya 10 %, les Maasai 7 %, les Turkana 5 %, les Luo 4 % et les Kisii 2,5 %. Selon Gabrielle Lynch, sur les 56 districts de la vallée du Rift, 28 sont majoritairement Kalenjin (Lynch, 2008).

répartition, entre ces différents groupes, des territoires de la Vallée du Rift. « La KADU, qui comprend la *Kalenjin Political Alliance*, devrait en toute logique préconiser la création d'une grande province de la Rift Valley, conformément aux vœux de cette alliance. Mais dans sa proposition *majimbo*⁴⁹¹ [priorité à « la préférence régionale » (Médard, 2008b : 84)] en 1962, elle suggère la division de la province en deux. Elle suscite le mécontentement d'une partie des Kalenjin qui se montrent tout à fait opposés à son idée d'une province Nord-Ouest de la Rift Valley, qui ne manquerait pas, d'après eux, d'être dominée par les Luhya » (Médard, 1995 : 94). Ces divisions au sein même des Kalenjin se renforcent dans les années 1970-1980, durant lesquelles la présidence de Daniel arap Moi profite à l'ensemble des communautés Kalenjin, mais inégalement selon les zones et les catégories sociales. De multiples facteurs (contrôle politique des élites Kalenjin, faillite des organismes para-étatiques régulant l'agriculture, enrichissement et corruption de certains leaders) ont alimenté les frustrations de certaines communautés qui ont réactivé les troupes de cette identité ethnique (sentiment d'exclusion et de marginalisation obligeant à une unité contre les « Autres » perçus comme agresseurs) » (Maupeu, 2013 : 206-207 ; Lynch, 2009, 2012). Sous la présidence de Daniel Arap Moi, les élus Nandi et Kipsigis se sentent à raison manipulés, marginalisés, évincés parfois de positions politiques déterminantes afin d'empêcher la constitution d'une opposition au président Moi au sein même de sa base électorale (Lynch, 2009). Nous nous proposons ici de nous intéresser plus particulièrement au groupe Nandi, qui revendique aujourd'hui une place centrale au sein du groupe Kalenjin.

Historiquement, les colons européens des Hautes Terres se sont installés dans des espaces qui avaient un fort potentiel agricole, développant deux activités principales : la production du thé et l'élevage laitier. Ainsi, les principaux domaines fonciers européens se situent à l'Ouest de la province de la vallée du Rift, notamment

⁴⁹¹ Le terme swahili de « *Majimbo* », qui pourrait se traduire par « région » ou « régionalisme » en français, est une expression communément utilisée au Kenya pour désigner la décentralisation du pouvoir en région. « L'idéologie *majimbo* qui apparaît dans les années 1960, pour ressurgir durant les années 1990, à la fin du régime de Daniel arap Moi, et à nouveau en 2007, au moment de la campagne présidentielle, défend l'autochtonie sur un plan politique. Elle préconise une définition territoriale et ethnique de l'accès aux ressources, prenant appui sur des régions administratives. Elle prône, pour ainsi dire, la préférence régionale » (Médard, 2008b : 84).

dans les districts de Nandi, frontalier de la Province Ouest, dont l'appellation coloniale souligne qu'il était principalement peuplé par les Nandi, et également des districts de Kericho et de Bomet, frontaliers de la Province Nyanza et principalement peuplés par les Kipsigis (**cartes 8 et 9**). À partir de l'indépendance, « les terres européennes semblent s'offrir comme un nouveau front de colonisation agricole pour des populations à l'étroit dans leurs réserves » (Médard, 1999 : 59). Plusieurs « resettlement schemes » mis en place par le premier gouvernement de Jomo Kenyatta se succèdent alors dans les années 1960-1970. Ces programmes devaient garantir une redistribution équitable des terres coloniales et favoriser l'accession à la propriété individuelle en divisant en parcelles les ranchs et grandes propriétés européennes. Il en va autrement : les terres sont souvent achetées à crédit (ce qui concerne 20% des Hautes Terres européennes) ou suivant un mode de rachat direct, qui bénéficie souvent à des groupes d'associés regroupés en « land-buying companies » qui regroupent jusqu'à plusieurs centaines de personnes. Les sociétés d'achat de terres tenues par des Kikuyu sont favorisées à la fois en raison de leur capacité d'investissement plus importante, mais également en raison d'un choix politique par l'administration de Jomo Kenyatta, qui refuse tout cloisonnement foncier. Prétextant un problème de gestion, le gouvernement favorise les rachats individuels au détriment des rachats en copropriété. Ainsi, il n'est pas rare, comme ce fut le cas pour le district Nandi, que la terre change de mains au bénéfice d'un acheteur Kikuyu. Sous la présidence de Moi, ces inégalités ont perduré, variant en fonction du degré d'intégration des leaders politiques de chaque sous-groupe Kalenjin au projet de Moi et à ses cercles clientélistes, proportionnellement à la valeur monétaire des terres convoitées. Ainsi, les tensions autour du foncier favorisent l'émergence d'un discours politique de l'autochtonie chez les élites Nandi dès les années 1970, basé sur des frustrations liées à la période suivant l'indépendance et qui s'accroissent sous la présidence de Moi.

Les Kalenjin constituent donc un groupe dont l'entrée en politique s'effectue indépendamment de la colonisation, mais qui se base néanmoins sur la période coloniale et les spoliations foncières qu'elle a enterrinées afin de légitimer les revendications autochtones des politiciens qui s'en font les porte-paroles. Gabrielle Lynch cherche ainsi

à analyser le « cadre discursif avec lequel les populations définissent les caractéristiques de la communauté dans laquelle elles se reconnaissent » (Maupeu, 2013 : 206). Elle identifie deux caractéristiques principales de ces « doléances collectives » (ou « narratives of communal grievances », Lynch, 2009 : 128), que nous avons également retrouvé dans nos entretiens sur le terrain : une inquiétude récurrente quant à une possible exclusion politique et économique au niveau national et la peur, ancrée dans les réalités socio-économiques régionales propres aux Kalenjin, d'une marginalisation de la part d'autres communautés ethniques du Kenya. Dans cette cosmogonie où certaines communautés ethniques seraient « plus unies et plus modernes qu'eux », les Kikuyu « incarnent l'ennemi par excellence », bien que les Luo, mais également les Kisii ou les Luhya selon les zones géographiques évoquées, « d'où la nécessité de se rassembler » (Maupeu, 2013 : 206). Ainsi, lorsque nous utilisons des ethnonymes tels que « Kalenjin » ou « Nandi », nous nous référons à la fois au processus d'identification des individus à ce groupe autant qu'au processus d'invention de cette identité en politique, qui prend la forme d'un nationalisme ethnique à partir des années 1970.

1.2 Le renforcement du nationalisme Nandi

La communauté Kalenjin est née d'un regroupement des « Nandis Speakers », ces 7 sous-groupes Kalenjin sont avant tout issus d'un métissage entre les différentes familles nilotiques auxquelles ils appartiennent (Lynch, 2009 : « the nature and the political salience of ethnic identity », introduction). L'appartenance à un sous-groupe Kalenjin plus qu'à un autre est cependant mobilisée de façon ambiguë en politique. Claire Médard rappelle que l'identité Kalenjin fonctionne avant tout comme une « identité gigogne » : « au Kenya, certaines identités s'emboîtent comme des poupées gigognes, d'autres s'enferment dans des oppositions binaires. Dans le cas d'identités emboîtées, à l'exemple, principalement, des ethnicités Kalenjin, luhya et mijikenda, qui se divisent en de multiples micros ethnicités qui peuvent se subdiviser à leur tour, l'identité ethnique est à géométrie variable, suivant le niveau d'appartenance privilégié dans un contexte donné [...]. Ces niveaux d'identité emboîtés peuvent également, dans certains contextes, devenir incompatibles, comme l'illustre par exemple la dénonciation d'une ethnicité englobante par différents sous groupes censés se rassembler sous sa bannière [...] particulièrement

dans les cas où il y a concurrence territoriale » (Médard, 2008a : 84-85). Cette « identité gigogne » est au cœur des tactiques politiques de Daniel Arap Moi, qui favorise ponctuellement les leaders issus de ces 7 sous-groupes, dans le but d'empêcher qu'une opposition interne puisse se constituer dans la Vallée du Rift (Lynch, 2009 : 128-129). Les usages préférentiels des sous-groupes Kalenjin par le Président Moi ont ainsi schématiquement polarisé le groupe Kalenjin : d'un côté les Tugen-Keyio, de l'autre les Nandi et Kipsigis. Cette polarisation recoupe néanmoins une distinction territoriale et administrative qui s'est opérée au moment de la colonisation des Hautes Terres par les Européens. Les terres occupées par les Nandi et les Kipsigis avaient en effet pour caractéristiques d'être particulièrement fertiles en raison de leur localisation géographique, tandis que les districts des autres groupes (Elgeyo, Marakwet, Tugen, Pokot) étaient établis sur des terres situées entre les hauts plateaux, plutôt fertiles, et les plaines, plus arides⁴⁹². Selon Bethwell Ogot, en 1923, un tiers des Nandi étaient devenus des squatters sur leurs terres ancestrales, alors transformées en fermes dirigées par les colons blancs (Ogot, 2012 : 40). Si la question est toujours de savoir « qui est Kalenjin et qui ne l'est pas », une tension subsiste en effet autour de l'idée que certains sous-groupes sont plus légitimes que d'autres au sein de l'ensemble Kalenjin. Ce discours est particulièrement présent chez les élites politiques Nandi, qui remettent en cause dès la fin des années 1960 la nécessité de s'associer au groupe Kalenjin pour agir en politique.

Encart n°19.A

50 ans de revendications autochtones Nandi sur le foncier (1963-2013)

La formation du Kenya indépendant, c'est-à-dire l'apparition d'une large entité territoriale qui englobe les entités territoriales préexistantes, a eu très nettement pour effet de susciter des regroupements ethniques au lendemain de l'indépendance. Ce phénomène s'observe directement au travers d'effort, de la part des présidentiables, visant à agrandir leur communauté d'appartenance afin de s'assurer le soutien d'une large base électorale, comme en témoignent la création des Kalenjin et de l'alliance KAMATUSA. Le groupe Kalenjin est lui-même composé de sous-groupes (Kipsigis,

⁴⁹² La fixation des identités ethniques Nandi et Kipsigis trouve son fondement durant la colonisation, où l'administration territoriale a été établie sur deux principes : celui de respecter les limites de la réserves et de contrôler le mouvement de population de travailleurs, mais aussi de regrouper dans la mesure du possible sur des mêmes circonscriptions administratives, les Districts dirigés par des District Commissionners coloniaux (Anderson, 1993 ; Lynch, 2009).

Nandi, Keiyo, Marakwet, Tugen, Sabaot, Pokot), eux-mêmes le produit d'un regroupement (Kalenjin, Masai, Turkana, Samburu) favorisé par Daniel Arap Moi. Sous Moi, la revendication des Kalenjin sur ce même domaine foncier se donne une plus large assise territoriale grâce à l'alliance KAMATUSA. L'enjeu est alors de démontrer par tous les moyens que la province de la Rift Valley constitue le domaine exclusif des groupes KAMATUSA. Les communautés GEMA (Gikuyu, Embu, Meru Association) s'organisent également autour de Jomo Kenyatta afin d'exercer une position dominante et prendre pied dans l'ancien domaine foncier européen.

Les districts « Kalenjin » renvoient en effet dans leurs grandes lignes aux anciennes réserves Kalenjin qui, à l'exception des réserves Nandi et Kipsigis, étaient loin de représenter une quelconque homogénéité. Ils comprennent le district de Kericho (population Kipsigis), celui de Nandi (population Nandi), de West Pokot (population Pokot), de Keiyo et de Marakwet, récemment devenues deux entités séparées pour les populations Keiyo et Marakwet, de Baringo (populations Tugen, Il Chamus et Pokot) (Médard, 1999). C'est certainement la concentration de la population Nandi et Kipsigis dans des réserves distinctes qui explique également à la fois leur rivalité politique sous la présidence Moi, mais également leur nette opposition aux spoliations mises en place par ce dernier lorsqu'elles ne se font pas dans leur intérêt. Au moment de la naissance de la circonscription de Tinderet en 1966, qui recoupe peu ou prou les limites coloniales de l'ancien district colonial Nandi, l'enjeu pour les élites Nandi est de faire élire un politicien qui défendra les droits des Nandi sur leur territoire en tant que Membre du Parlement. C'est notamment au travers de la figure de John Marie Seroney (MP de Tinderet de 1966 à 1974) que le nationalisme Nandi va se développer (voir l'**encart n°19.B** réservé à sa biographie politique) malgré les actions répressives orchestrées par Moi à l'encontre de ces élites politiques Nandi (Lynch, 2009 : 99).

Au début des années 2000, ce nationalisme est réactivé par le retour du pluralisme et plus particulièrement au moment des élections de 2013 qui soulignent que l'enjeu foncier est toujours déterminant dans la compétition politique. Ces élections marquent en effet l'entrée en vigueur de la constitution et l'apparition de nouveaux échelons, les Comtés. Le Comté de Nandi regroupe alors 6 circonscriptions, dont deux nouvelles qui naissent de l'éclatement de l'ancienne circonscription de Tinderet : la circonscription de Nandi Hills (où se trouve la ville du même nom) et la circonscription de Tinderet, dont l'obtention ravive ces conflits fonciers latents. Le gouverneur Cléophas Lagat, d'origine Nandi est élu sur un ticket URP (l'United Republican Party, parti politique fondé par le Kalenjin William Ruto, dont le rôle sera développé dans la section suivante), fait notamment campagne sur le thème du foncier et promet d'avoir, grâce à sa position au sein du nouvel échelon local du Comté, une plus grande influence dans la redistribution des terres dans la région, et plus particulièrement des terres issues des anciens domaines européens, dont les baux de 99 ans devraient expirer pendant la durée de son mandat.

Du fait de son rôle dans la migration des Kikuyu dans la Rift Valley sous la présidence de Kenyatta, Daniel Arap Moi s'est heurté à l'opposition de députés issus

de ces sous-groupes, comme le Nandi Jean-Marie Seroney. De nombreux leaders Nandi estiment en effet avoir fait l'objet d'une spoliation plus importante en raison de l'exploitation intensive de leurs terres durant la colonisation. Alors que Moi est notamment élu sur la promesse d'une redistribution plus équitable des terres, il n'en est rien : s'il a été proche des cercles du pouvoir de Jomo Kenyatta sans jamais avoir vraiment été accepté par l'entourage de ce dernier, il a participé à l'achat de terres par les propriétaires Kikuyu dans la vallée du Rift. Bien qu'il favorise également des « ethnic bosses » Kalenjin, il fait face à une opposition interne dont la principale figure sera l'avocat Nandi John Marie Seroney. Premier Membre du Parlement de la circonscription de Tinderet, dont les limites administratives recourent celles de l'ancien district Nandi, il est le pionner des revendications autochtones sur le territoire Nandi qui émergent alors que Daniel Arap Moi est Vice-Président de Jomo Kenyatta (1967-1978) et s'intensifient sous son premier mandat présidentiel (1978-1983).

Encart n°19.B

John Marie Seroney, l'opposant à Daniel Arap Moi érigé en « héros » Nandi

John Mary seroney (1927-1981), né Éric Kipketer Seroney avant de prendre son nom de baptême, est un Nandi originaire de Kapsabet, aujourd'hui le chef-lieu du Comté de Nandi. Après un parcours scolaire brillant (il étudie dans la seule école secondaire du Kenya à l'époque, obtient une bourse du Local Natives Council, puis part à Makerere College pour étudier en 1945, avant d'étudier en Inde, à la prestigieuse Université d'Allahabad. Il revient au Kenya avec des idées politiques précises, inspirées de l'expérience de la colonisation britannique en Inde⁴⁹³. Il devient l'un des trois kényans détenant un barreau, qu'il obtient à Exeter en 1956, et entame une carrière politique dès le début des années 1960. Il a notamment été membre du Legislative Council for Nandi Constituency de 1961 à 1963, avant de devenir Membre du Parlement pour la circonscription de Tinderet lorsqu'elle fut créée en 1966, poste qu'il occupera jusqu'en 1974.

John Mary Seroney se positionne en faveur de l'indépendance du Parlement, à un moment où Moi, alors Vice-Président de Jomo Kenyatta, s'arrogé le pouvoir et où

⁴⁹³ Sur la formation académique des élites politiques kényanes et notamment sur le parcours de John Mary Seroney ou de Tom Mboya, voir la thèse d'Hélène Charton, 2002, *La genèse ambiguë des élites kényanes : origines, formations et intégration de 1945 à l'indépendance*, Université de Paris 7.

les intimidations sont monnaies courantes. Il tente notamment de faire passer des lois pour garantir des élections « free, fair and inclusive » ainsi que des médias « free, frank and fearless », tout en condamnant la corruption à tous les niveaux de l'État. Son père, pasteur et enseignant, aurait pourtant entretenu des liens particuliers avec Moi lorsque la famille quitte Kapsabet pour s'installer à Kapsowar, dans la région de Kabernet dont est originaire Moi. Cela n'empêche pas Moi et Seroney de devenir de véritables rivaux politiques, chacun disposant d'un soutien au sein des factions Nandi (élus et électeurs) de la KANU. Virulent opposant à Moi lorsque ce dernier devient président, il a été emprisonné durant plus de 3 ans (1975-1978) pour ses prises de position, souvent accusées d'être de véritables appels à la violence. Le secrétaire de la branche de la KANU à Nandi Hills, Joseph Arap Cheruiyot Mitei, est également emprisonné : son portrait est également affiché au sein du « Hall of fame » du musée-mausolée de Koitalel Samoei.

Un basculement s'opère au moment où, réélu à MP de Tinderet, il développe également une théorie Nandi de l'autochtonie en des termes encore plus concrets et surtout, plus visibles que l'idéologie *majimbo* promise par Daniel Arap Moi. Il rédige, accompagné dans sa tâche par de nombreux anciens Nandi, la « Nandi Hills Declaration » qui lui garantit sa réélection en 1969. Cette déclaration stipule que les terres de la région de Nandi Hills appartiennent exclusivement à la communauté Nandi, et qu'en conséquence tous les non-Nandi (locataires de terres, propriétaires, hommes d'affaires de la filière agroalimentaire) doivent en être chassés.

Extraits de la Nandi Hills Declaration, juillet 1969

« No person resident in any part of Nandi District or the Tinderet area who is not a Nandi shall be recognized as squatter for the purposes of any government sponsored schemes for the landless in Nandi [...]. All foreign operated schemes and all non-Nandi farms who wish to have their presence and unemployment within the district and are therefore required to effect with all practicable speed complete Nandization of their labour and their managerial staff at all level [...]. Every non-Nandi, whether an individual, a firm or a corporation farming in the district or in the Tinderet area is a temporary tenant of will of the Nandi [...]. and called on every non-Nandi either to surrender his alternative ethnic allegiance or to remove itself and his effects from the district without any delay, lest he incurs the wrath and undying enmity of the Nandi people ».

Cette déclaration était avant tout un véritable défi lancé au leadership de Moi, qui tente de faire taire le radical John Marie Seroney en le faisant arrêter quelques années plus tard au sein même du Parlement en 1975. Sa mort en novembre 1982 donne lieu à nombreuses rumeurs concernant l'implication de Moi dans ce décès⁴⁹⁴. Sa mort survient en effet peu après l'obtention de sa grâce présidentielle,

⁴⁹⁴ Godfrey K. Sang, dans la biographie de John Marie Seroney qu'il publie en 2015, avance l'argument selon ce « héros Nandi de l'indépendance » aurait subi une mystérieuse

en amont des élections de 1983 auxquelles il aurait pu être candidat, ce qui n'empêche pas Moi de se présenter à ses funérailles qui se tiennent dans sa maison de Tinderet. Dans le même temps, en tant que Vice-Président, poste convoité qu'il occupe de 1967 à 1978, avant d'être nommé Président à la suite du décès de Jomo Kenyatta le 22 août 1978, Moi s'affirme comme le représentant des Kalenjin à l'échelle nationale et assure son maintien au pouvoir durant les élections de 1983, 1988 et 1992, grâce à l'instauration du parti unique en 1982 et au soutien des électeurs Kalenjin de la Province de la vallée du Rift.

S'il est souvent présenté comme un « héros » au niveau national, en raison de son opposition à Moi, souvent jugées courageuses de par ses prises de position radicales, John Marie Seroney est également un « héros » local, pour des raisons tout à fait différentes. Il a souvent été associé à la figure de Koitalel Samoei en raison de sa prise de position nationaliste détaillée par la Nandi Hills Declaration. En effet, il est perçu comme le défenseur, tout comme le fut Koitalel Samoei avant lui, de l'« unité indefectible » (et plus particulièrement, des territoires) de la communauté Nandi contre l'envahisseur, quel qu'il soit. Il est ainsi présenté au sein du musée-mausolée de Koitalel Samoei comme celui qui a tenté de protéger les terres Nandi de l'envahisseur, cette fois-ci non plus colonial, mais « autre » (luyha, luo, kisii). Son importance dans le « Hall of Fame » du musée-mausolée dédié aux héros Nandi du XXe siècle n'est qu'un élément d'une remise au goût du jour de ce personnage charismatique. Une biographie, écrite par Godfrey K. Sang, *Just for Today : The Life and Times of Jean-Marie Seroney*, est parue en novembre 2015 (sur les investigateurs de ce projet, voir l'**encart n°21**). Notons par ailleurs la similitude avec le titre de celle de Koitalel, parue en 2015, intitulée : *Unyielding Hope : The Life and Times of Koitalel Samoei*. Son lancement s'est fait en grandes pompes à Oxford, au Jesus College, en présence de la fille de John Marie Seroney et de quelques personnalités kényanes parmi lesquelles des élus et des anciens Nandi. La cérémonie a été organisée et en partie financée par la compagnie KASS Media, qui diffuse son déroulement en temps réel sur l'ensemble la radio régionale Kalenjin KASS FM.

À la suite de John Marie Seroney, d'autres politiciens ont repris le flambeau de ce nationalisme Nandi dans les années 1990, motivés par des transactions foncières de grande ampleur dont ils souhaitent être les principaux bénéficiaires. À la fin des années 1990, la multinationale East African Tanning Extract Company (EATEC) revend une grande partie de ses terres arables, dont s'emparent principalement les membres du gouvernement Moi (Klopp, 2002). Selon le politiste

injection forcée le jour avant qu'il soit autorisé à quitter l'hôpital. Voir à ce sujet l'article du journal en ligne à destination de la diaspora est-africaine au Royaume-Uni : Julius Mbaluto, 12/11/2015, « Oxford University set to host the launch of Jean-Marie Seroney book », *Informer East Africa*.

Jérôme Lafargue, « cela a provoqué une intense mobilisation des populations locales et d'une jeune génération de politiciens qui ont repris le flambeau d'un nationalisme Nandi, hostile notamment aux autres fractions de l'identité Kalenjin » (Lafargue, 2008 : 39). Or, dans le même temps, un nationalisme Kipsigis, porté par de jeunes politiciens élus avec succès sur les bases d'une idéologie de l'exclusion (dont on retrouve les prémices dans les prises de position radicales de John Marie Seroney dans les années 1970), se développe également, avec la prétention de se repositionner comme au cœur des enjeux fonciers Kalenjin. Ces deux prises de position sont alimentées par le retour du multipartisme effectif en 2002, qui s'accompagne de la promesse d'une nouvelle donne foncière dans la région. Mwai Kibaki, alors président, met en place de vastes plans de redistribution des terres qui touchent principalement la Vallée du Rift, ce qui constitue à nouveau « un facteur majeur de tension avec les populations Kalenjin, qui y ont vu une recolonisation de leur terre rappelant la période Kenyatta » (Lafargue, 2008 : 39).

Le nationalisme Nandi rappelle le nationalisme Kikuyu tel qu'il fut théorisé par Jomo Kenyatta : il s'agit avant tout de proposer un nouveau modèle de société, autour d'un projet politique autochtone de reprise de pouvoir sur les affaires locales. Ce projet nationaliste a été étudié par Jacqueline Klopp dans les années 2000 : elle souligne notamment que les revendications Nandi se fondent sur le rôle central que ces derniers ont joué dans la constitution du groupe Kalenjin, en acceptant de constituer la base électorale de Moi au début de sa carrière politique. Ces revendications se basent sur le constat que Moi n'a que très peu redistribué ses ressources politiques, économiques et foncières en retour (Klopp, 2002 ; Lynch, 2009). C'est sur la base de ce constat que Jacqueline Klopp affirme que les dissensions qui opposent les différents sous-groupes Kalenjin se basent avant tout sur des logiques de classes, inhérentes à une répartition clientéliste des richesses dans la région : « even though much of the rhetoric around the mobilisations to protect Nandi “ancestral land” stayed within the idioms of community pitted against community, a closer look shows how this struggle was not only about ethnic domains. It was also part of a class-based struggle pitting land accumulators, including the president himself, against a primarily Nandi underclass. This class dimension facilitated the recognition of

the claims of the Turkana and Luhya squatters at Kampi Nandi as genuine landless. Nandi nationalism involved appropriating the past for use in a highly unequal struggle in which liberal rights, entitlements of national citizenship, are too often masked as hollow promise » (Klopp, 2002 : 282). Selon l'auteure, la réinvention du nationalisme Nandi aurait avant tout des effets positifs : cette idéologie aurait permis de donner la voix aux classes populaires Nandi (« the Nandi underclass ») composées par une majorité de paysans sans terres (les « squatters »). Cependant, nous faisons un constat un peu plus mitigé que celui que l'auteure dresse dans cet article, rédigé avant les violences de 2007-2008. Le district Nandi fut en effet l'un des « hot-spots » de ces violences, qui confirment la permanence comme la virulence d'un discours nationaliste nourrissant des cycles de violences touchant régulièrement la vallée du Rift et les Highlands depuis les années 1980 (**carte 6** et **annexe 33**).

Ainsi, le nationalisme Nandi s'est d'abord construit sous la politique de *majimbo*, qui comportait un appel à peine implicite à la violence politique contre d'autres groupes ethniques, permettant dans le même temps à Moi d'imposer sa « divide and rule politics » dans les années 1970-1980. Ce discours nationaliste émerge dans les années 1990/2000 sous la forme de revendications en termes de lutte des classes évoquée par Jacqueline Klopp, des « class-grievances » que Daniel Branch analyse comme la conséquence directe de la réforme néolibérale qui touche particulièrement le secteur agricole à l'époque⁴⁹⁵. Avec le retour du multipartisme en 2002, puis l'injonction à la paix qui a suivi les violences post-électorales de 2007-2008, ce discours prend une nouvelle forme : celle de revendications autochtones basées sur une mise en récit collective des griefs subis par la communauté Nandi depuis plus d'un siècle (Lynch, 2009). Cette mise en récit prend également une forme culturelle, celle de la mise en récit des doléances des Nandi au sein du musée qui accompagne le mausolée de Koitalel Samoei, dont la muséographie est dédiée à l'histoire des héros Nandi du XXe siècle. Au-delà de l'érection d'un mausolée en l'honneur de Koitalel Samoei, il s'agit à présent de raconter l'histoire de ces

⁴⁹⁵ « Across Kenya, the effects of neoliberal market reform in the 1990s, particularly through reform of the agricultural sector, exacerbated pre-existing social inequality and produced intense class conflict » (Branch, 2010 : 316).

territoires, marqués par la souffrance d'une communauté dépossédée de ses terres et de ses richesses d'abord par les colonisateurs, puis par les mauvais leaders kényans à partir de l'indépendance.

Ainsi, le musée-mausolée de Koitalel Samoei est une plate-forme pour des revendications d'ordre politique, mais également économiques et foncières. La problématique d'accès à la propriété dans le Comté de Nandi, où les terres sont accaparées par l'industrie du thé, constitue un enjeu crucial à l'échelon local. On retrouve ainsi, dans le bureau du conservateur du musée-mausolée Francis Talam, les plans fonciers du nouveau Comté de Nandi (**annexe 53**). Le Conseil des Anciens Nandi et la Koitalel Samoei Trust revendiquent également, en dehors de la parcelle de terrain que octroyée au mausolée par le gouvernement kényan dans le centre-ville de Nandi Hills en la ponctionnant sur le terrain de l'hôpital voisin, une parcelle de terre prisée qui jouxte le musée-mausolée de Koitalel Samoei afin d'agrandir ce dernier, plaçant le musée-mausolée de Koitalel au cœur de ces doléances foncières (**annexe 53**).

Encart n°20

** La parcelle concernée est visible en **annexe 53***

Le musée-mausolée de Koitalel comme levier de revendications foncières

Initialement, le musée-mausolée devait être construit sur un terrain plus large, incluant une parcelle dont le Nandi *Bears Golf Club* a hérité de la période coloniale. Les *White Kényans*, présents dans cette région où la culture du thé et la production de produits laitiers structurent l'économie locale, vivent encore dans le discrédit des violences associées à l'époque coloniale, illustrées par des expéditions punitives, des déplacements de population et la mort brutale de Koitalel Samoei (Matson, 1972a : Meinertzhagen, 1957). Étroitement associés à la direction du *Golf Club* (Connan, 2014), ils sont restés en retrait du projet du musée-mausolée mais se sont nettement opposés à la restitution de cette parcelle de terrain. Considérée comme sacrée parce qu'elle abrite un rocher que Koitalel Samoei aurait utilisé comme point de rencontre avec ses alliés et ses ennemis, cette parcelle est également l'endroit où le Colonel R. Meinertzhagen et ses troupes l'auraient abattu par trahison. La lutte pour la récupération de cette parcelle, attribuée pour 99 ans au *Golf Club*, est un exemple manifeste de la vivacité de l'histoire et des mémoires dans les revendications contemporaines Nandi.

Ces revendications foncières évoluent vers des revendications plus larges, et notamment l'obtention d'une université publique. L'idée au fondement de ce projet est que, comme c'est le cas des vétérans combattants Mau-Mau laissés pour compte par le gouvernement kényan, ce sont les populations kényannes qui ont participé à la libération du pays qui sont les plus pauvres aujourd'hui (Branch, 2010 : 308). De fait, l'obtention d'une université reste une priorité et tension latente. À la fin des années 1960, John Marie Seroney avait passé un accord avec une compagnie de thé pour réinstaller les squatters et éventuellement établir un institut nommé après Koitalel Samoei. La multinationale accepta de donner 240 acres de terre, mais lors de l'arrestation de John Marie Seroney, le projet de réinstallation fut abandonné et seule une école fut inaugurée. Le terrain fut par la suite racheté en partie par Henry Kosgey en 1995, alors MP de Tinderet et à la tête de la Tinderet Development Trust Limited, une compagnie agricole d'importance dans la région de Nandi Hills. Ainsi, l'université qui a ouvert ses portes en 2015, sous le nom de Koitalel University, est présentée comme un succès. Son inauguration a donné lieu à des critiques et des rumeurs, décriées par Kipchoge Arap Chomu dans le journal KASS Weekly, comme quoi certains propriétaires terriens se seraient opposés à ce projet. Ces opposants seraient principalement les grands propriétaires terriens non-Nandi mais aussi Nandi (c'est-à-dire les « big men » qui tel Moi ou Henry Kosgei possèdent les *tea estates* du comté Nandi), et également la communauté des « White Kényans » qui dispose encore de nombreuses terres attribuées lors de la fin de la colonisation, sur des baux de 99 ans. Ce discours de l'autochtonie participe de la reformulation du nationalisme Nandi selon des termes culturels, usant de la mémoire du Héros Koitalel et des sites patrimoniaux lui étant associés afin d'appuyer ces revendications foncières notamment.

Par ailleurs, l'obtention de cette parcelle, désignée comme la Kimwani Land (référence LR. 24076/8) a provoqué une scission au sein du Koitalel Samoei Trust, avec la naissance d'une association concurrente (même si moins influente) à partir de 2007, la Koitalel Samoei Foundation, un « huis clos » familial aux ambitions politiques. Cette association regroupe quelques membres influents de la famille de Koitalel (à savoir : George Kemboi Samoei, Kikoech Simatei, Stephen Sugut et Kipchoge Arap Chomu) qui ont des vues personnelles sur le terrain qui jouxte le musée-mausolée en tant que descendants présumés de Koitalel Samoei (ce dernier ayant eu plus de 7 femmes et quarante enfants selon les traditions orales Nandi). Ils auraient par ailleurs touché un pot de vin de la part de Mwai Kibaki lors de la célébration du centenaire de Koitalel Samoei en 2005, qu'ils auraient gardé pour eux sans en faire bénéficier la Koitalel Samoei Trust (Notes de terrain, Nandi Hills, juin 2012).

Pour toutes ces raisons, ils sont rapidement évincés par la Koitalel Samoei Trust, qui les présente comme des usurpateurs auprès des NMK : « *If it is true, then this action is a deliberate move (for selfish interests) to sabotage and negate gains for the Nandi people in particular and Kenyans in General from The Koitalel Family Welfare groupe* ».

Source : Courrier du Koitalel Samoei Trust aux NMK, 2 avril 2012, intitulé « *Intervention for conveyance and transfer of Kimwani Land LR. 24076/8* », archives des NMK, consultées le 15 novembre 2015, Musée National de Nairobi.

Cependant, la parcelle de Kimwani Land est toujours la propriété à ce jour du Nandi Bears Golf Club, malgré la pression du Koitalel Samoei Trust sur le nouveau gouverneur Cléophas Lagat. Cette scission entre les deux groupes souligne comment le musée-mausolée de Koitalel Samoei s'insère dans des problématiques plus larges d'accès à la propriété dans le Comté de Nandi, et met par là même en évidence le rôle ambiguë joué par les membres des associations créées pour la reconnaissance du héros Koitalel Samoei, qui ont eux-mêmes leurs propres agendas.

Au-delà de ces deux associations, un type d'association particulier joue également un rôle de premier dans le renforcement d'un nationalisme Nandi, à l'ombre des candidats politiques auxquels ils apportent leur soutien. Il s'agit des Conseil des Anciens, et plus particulièrement du Conseil des Anciens Kalenjin et du Conseil des Anciens Nandi, le *Nandi Kaburwo Council of Elders*. Ce dernier a été particulièrement central dans la réactivation de la figure de Koitalel Samoei en politique au début des années 2000, mais également dans la mise en place de nombreuses cérémonies de réconciliation des élites Nandi et Kipsigis dans le but de constituer une nouvelle base électorale au sein même du groupe des Kalenjin.

1.3 L'émergence de William « SAMOEI » Ruto

Comme on l'a vu précédemment, la commémoration du centenaire de la mort de Koitalel Samoei en 2005 souligne le retour en force du Conseil des Anciens Nandi, qui réclament haut et fort avec d'autres parties en présence la reconnaissance de leur héros ainsi que l'établissement d'un mausolée en son honneur. L'année suivante, le 3 juin 2006, William Ruto fait véritablement son entrée en politique. Une cérémonie se tient alors, devant plus de 50 000 personnes et en présence d'une vingtaine de Membres du Parlement de la vallée du Rift au stadium d'Eldoret, où Ruto, qui soutient alors l'ODM de Raila Odinga, est désigné comme le porte-parole des Kalenjin par le Conseil des Anciens Kalenjin (Lynch, 2009 : 190). Cette cérémonie est la première du type depuis 1962, au

moment où Moi a été intronisé en tant qu'ancien par le Conseil à Kapkatet, dans le district de Kericho.

C'est dans les années 1960-1970 qu'apparaissent les premières tentatives de « réunification ethnique » à des fins politiques. Tout commence autour du clan Kenyatta, au sein même de l'élite Kikuyu, avec la création de la Gikuyu, Embu and Meru Association (GEMA)⁴⁹⁶. Cette organisation avait pour but de mettre en avant les besoins sociaux et politiques des peuples qui descendaient d'une même figure mythologique : Mumbi, l'ancêtre mère des Kikuyu. Il s'agissait surtout, à travers la GEMA Holdings, d'une sorte de lobby, de mettre en avant les intérêts politiques et économiques de l'élite au pouvoir. Avec la création de la GEMA, des politiciens originaires des groupes ainsi constitués en une sorte de « lobby » gèrent plusieurs porte-feuilles ministériels, à savoir le ministère des finances, de la planification économique, de l'agriculture et du foncier (Ogot, 2012 : 64). Bien que la GEMA ait fait l'objet de plusieurs dissolutions et interdictions gouvernementales dans les années 1980, plusieurs tentatives pour la remettre sur pieds, sous la forme d'organisation économique ou d'association culturelle, ont lieu après le retour du multipartisme effectif en 2002. L'association des Kalenjin, Maasai, Turkana and Samburu (KAMATUSA) suit le même cheminement, choisissant ses leaders politiques lors de réunions similaires. L'intronisation de William Ruto par le Conseil des Anciens Kalenjin en 2006 ravive les souvenirs des débuts du tribalisme politique de l'immédiate après indépendance, la presse nationale évoquant ce retour de la KAMATUSA sur les devants de la scène politique comme un signe de mauvais augure pour la démocratie (« *Re-emergence of Gema, Kamatusa could slide Kenya back to dark era*⁴⁹⁷ »). Cette intronisation provoque également de vives critiques de la part de Moi, qui cherche à placer son fils Gideon en politique sous une étiquette KANU.

⁴⁹⁶ Les années 1970 voient en effet s'installer l'« hégémonie Kikuyu », pour reprendre les termes de Charles Njonjo, alors General Attorney of Kenya, une période pendant laquelle la Province Centrale, autour de Nairobi, est le principal centre économique du pays.

⁴⁹⁷ Kilemi Mwiria, 08/04/2012, « Re-emergence of Gema, Kamatusa could slide Kenya back to dark era », *The Standard*, accessible en ligne : <http://www.standardmedia.co.ke/article/2000055766/re-emergence-of-gema-kamatusa-could-slide-kenya-back-to-dark-era>

William Ruto base alors sa légitimité politique sur plusieurs éléments, ponctués de références régulières à la culture Kalenjin. Il se pose en nette rupture avec la politique de Moi et se présente comme une alternative nécessaire à l'influence de son fils, Gideon Moi, politicien d'importance dans le comté voisin de Baringo. Il ancre également sa légitimité sur son jeune âge, et se présente comme le candidat d'une nouvelle génération « digitale » de politicien. William Ruto est ainsi parvenu à rallier la majorité des électeurs Kalenjin derrière Raila Odinga, alors que lui-même s'associe à son parti ODM en vue des élections de 2007 (Lynch, 2008). En parallèle, Moi (qui a quitté la vie politique en 2002) appelle dorénavant à la réélection de Mwai Kibaki, ce qui participe de l'élaboration du discours du « politicien junior » William Ruto. Enfin, la défense d'une politique de dévolution du pouvoir aux échelons régionaux, inspirée des doctrines *majimbo* des années 1960, est également défendue par l'ODM. Ruto s'empare également de cet argument pour assurer l'électorat Kalenjin qu'ils auront enfin les moyens de gérer leurs ressources territoriales, notamment forestières et foncières. Ruto se réapproprie ainsi l'argument de l'ODM selon lequel ce système politique basé sur une gouvernance centralisée est la principale raison des disparités économiques qui minent le pays. Ruto émerge ainsi, dès 2007, comme « le nouvel espoir » Kalenjin, reprenant à son avantage l'héritage controversé de Moi ainsi que le discours politique de l'opposition à Mwai Kibaki portée par l'ODM et Raila Odinga⁴⁹⁸. La radio KASS FM, qui voit le jour en 2005, participe à la diffusion de cette image méliorative du nouveau leader Kalenjin. De nombreuses allégations font par ailleurs de William Ruto le principal actionnaire du KASS Media Group, qui lui aurait vendu 49% de ses parts, affirmant que le directeur général du groupe se serait rapproché de Ruto alors qu'il était Ministre de l'Éducation⁴⁹⁹. Dans le même

⁴⁹⁸ « The key figure in this regard was William Ruto, a “junior” Kalenjin politician who emerged as the new Kalenjin symbol of hope, and this, despite Moi’s plight to belittle his campaigns on ODM’s ticket. The majority of the Kalenjin radios thus focused Ruto’s campaign and the “fight” between him and the retired Head of State (Moi) to control the Kalenjin dynasty. The conflicting discourses emanating from the proponents of different political parties added to the ambiguity that surrounded the *Majimbo* debates » (Onguny, 2012 : 27).

⁴⁹⁹ Voir à ce sujet les articles de Juliet Njeri, 9/09/2013, « William Ruto: Kenya’s deputy President » , BBC News, en ligne : <http://www.bbc.com/news/world-africa-24017899> ; Sans auteur, 19/03/2016, « No Mercy ; DP Ruto movers to ‘control’ KASS FM Radio, Propaganda against Governor Rutto » , *Kenya Today*; en ligne : <http://www.kenya-today.com/politics/no-mercy-dp-ruto-moves-control-KASS-fm-radio-propaganda-governor-rutto>.

temps, Moi tente justement par tous les moyens de le discréditer via le journal *The Standard* ainsi que par la radio Kalenjin Chamgei FM dont il est le principal actionnaire.

William Ruto confirme ses ambitions de présidentiables au moment des élections de 2013. Il est alors à la tête de son propre parti l'URP, qu'il a fondé suite aux élections de 2007 et qui rencontre un grand succès dans la région des Highlands auprès de l'électorat Kalenjin. Mais le contexte de cette campagne est nettement marqué par les violences qui ont accompagné les élections de 2007 : il est alors accusé de crimes contre l'humanité par la Cour Pénale Internationale en raison des violences perpétrées dans la région d'Eldoret, alors qu'il était Membre du Parlement élu de la circonscription d'Eldoret Nord⁵⁰⁰. Uhuru Kenyatta, à la tête du parti The National Alliance (TNA), est également accusé d'avoir participé à ces violences. En amont des élections de 2013, Uhuru Kenyatta et William Ruto tentent délégitimer la procédure entamée contre eux par la Cour Pénale Internationale afin d'établir leur responsabilité dans les violences post-électorales de 2007-2008. En spéculant que leur élection leur permettrait de se subsister au jugement défavorable de la Cour Pénale Internationale, William Ruto et Uhuru Kenyatta décident de s'allier afin de porter ce dernier au pouvoir. « A la fin 2010, quand la CPI a fait savoir que Kenyatta et Ruto faisaient partie des leaders que le Waki Report⁵⁰¹ préconisait de juger, leur carrière politique paraissait compromise. Pour reprendre la main, ces politiciens en ont appelé à l'opinion publique. Ils ont joué le pouvoir du peuple contre celui des juges. Ils ont misé sur la légitimité populaire pour contrer la légitimité de l'État de droit.[...] Ce camp politique a réussi à vendre deux idées improbables. Il a convaincu un grand nombre de Kényans (sinon la majorité) de l'irresponsabilité pénale de leurs leaders concernant les violences post-électorales de 2008 et de la nécessité d'une

⁵⁰⁰ Une église est incendiée le 1^{er} janvier 2008, provoquant la mort d'une trentaine de personnes qui s'y étaient réfugiées pour se protéger des troubles. Cet événement, connu sous le nom de « Kiamba Massacre » constituera l'un des principaux chefs d'accusation de William Samoei Ruto devant la Cour Pénale Internationale, qu'il réfute en affirmant que cette incendie résulte d'une prise de feu accidentelle dans une cuisine avoisinante, et non de l'action de bandes de jeunes Kalenjin payés et incités par des politiciens locaux à perpétrer de telles actions.

⁵⁰¹ Le Waki report est l'un des rapports parrainé par différents acteurs de la communauté internationale afin d'établir la responsabilité des politiciens élus dans l'organisation des violences post-électorales de 2007-2008.

entente électorale entre les deux principales communautés ethniques qui s'étaient violemment opposées lors des précédents scrutins, les Kalenjin et les Kikuyu. En utilisant habilement l'inculpation de la CPI, Uhuru Kenyatta et William Ruto sont devenus les héros de leur propre groupe ethnique (mais pas de celui de leur colistier), ce qui a permis d'unifier leur communauté le temps de l'élection » (Maupeu, 2013 : 35-36).

L'alliance « Uhuruto » entraîne de cérémonies organisées par les Conseils des Anciens de la KAMATUSA et de la GEMA et donne lieu à une forme de populisme inédite : leur campagne se décline sur le thème de la réconciliation nationale, portée par deux hommes auparavant ennemis mais qui désormais s'accordent pour diriger le pays vers un avenir meilleur, loin des antagonismes ethniques d'autrefois (Maupeu, 2013). Ils se présentent ainsi comme candidats de la « paix » mais aussi du renouveau, accentuant leur appartenance à la jeune génération, contre Raila Odinga qu'ils accusent de semer la discorde dans le pays depuis plusieurs décennies. Accompagnant le discours des Églises qui se mobilisent pour la tenue d'élections paisibles, ils participent à ce que Hervé Maupeu a nommé une « pentecôtisation de la vie politique » (Maupeu, 2013 : 34). L'injonction à éviter de nouvelles violences contraint les candidats à exprimer leur attachement au pardon, à la réconciliation et à la paix. Cette dynamique, parce qu'elle fait passer l'expression d'antagonismes politiques ethnicisés pour une menace à la stabilité du pays, est un puissant vecteur de dépolitisation des débats⁵⁰². En amont des élections, le retour sur le devant de la scène politique de ces deux candidats réunis autour d'une stratégie commune suscite de vives critiques de l'opinion publique, qui se cristallisent autour des deux réunions tenues par la KAMATUSA et la GEMA, en mars-avril 2012.

⁵⁰² La mise en place de la TRJC va également ouvrir la porte au concept de « national healing and compassion », qui fait appel à la morale chrétienne (la confession, la compassion, le pardon) et préfigure l'entrée en politique de pratiques religieuses de type pentecôtistes. Voir à ce sujet : H. Maupeu, « La CPI, Dieu et les élections kényanes de 2013. De la Pentecôtisation de la vie politique à une démocratie autoritaire », *Afrique Contemporaine*, n°247, 2013, p. 33-51.

Le *Kamatusa meeting* réunit les différents *elders* et leaders des communautés Kalenjin-Maasai-Turkana-Samburu à la demande de William Ruto à Eldoret, le 3 avril 2012. Ce meeting fait suite à la rencontre du groupe GEMA organisée par Uhuru Kenyatta à Limuru, le 23 mars 2012, qui avait pour but d'afficher le soutien des *elders* de ces trois communautés au leader du TNA, et tout particulièrement du Conseil des Anciens Kikuyu. À cette occasion, le Conseil des Anciens Kalenjin le désigne comme le candidat Kalenjin favori pour les présidentielles de 2013. Lors du *Kamatusa meeting*, le Chairman du Conseil des Anciens Kalenjin déclare : « *To take a leader to the criminal court is like taking the whole community* ». La reconnaissance de William Ruto, leader du parti URP, comme le candidat favori de la communauté Kalenjin a été vivement dénoncée comme une stratégie visant à renforcer l'indéfectible unité Kalenjin face aux accusations portées par la CPI. À la suite de ces deux réunions, les différents Conseils des Anciens qui participaient à cette rencontre sont qualifiés de « tribal political parties⁵⁰³ » par la presse. Kate Baldwin a justement identifié cette tension autour des chefs traditionnels zambiens, sur la base desquels elle monte en généralité⁵⁰⁴. Bien que souvent identifiés comme non-démocratiques, ils sont en fait très impliqués dans la vie politique du pays, notamment au moment des élections présidentielles où ils peuvent influencer la compétition électorale. Ainsi, bien qu'il n'y ait pas eu de candidat Kalenjin présidentiable lors des élections de 2002 (Moi se retirant alors de la vie politique), de 2007 (William Ruto étant alors allié au présidentiable Raila Odinga) et de 2013 (William Ruto, à la tête de son parti URP, est le colistier d'Uhuru Kenyatta), les leaders Kalenjin ont toujours entretenus des liens avec les élites Kikuyu et disposent

⁵⁰³ À ce sujet, voir la vidéo de KTN, « Kamatusa crisis meeting endorses Ruto », 03/04/2012 (lien : <http://www.youtube.com/watch?v=W4xXNPdm3ew>) ou encore l'article de Pr. Joe Kadhi, 11/04/2012, « Kamatusa and Gema outdated », (lien vers le blog : <http://joekadhionelections.blogspot.fr/2012/04/kamatusa-and-gema-outdated.html>).

⁵⁰⁴ Dans le cas du Kenya, ces anciens constituent des relais des réseaux de patronages qui structurent la vie politique au niveau local. Ce point sera discuté un peu plus loin dans cette sous-partie. Voir à ce sujet : Kate Baldwin, 2015, *The Paradox of Traditional Chiefs in Democratic Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 253 p.

de moyens de pression importants sur les futurs chefs d'État, ce qui leur permet de s'affirmer comme de véritables « faiseurs de rois ».

Pour illustrer ces usages de la tradition communautaire en politique, il nous faut revenir sur la mobilisation de la figure de Koitalel en politique lors des élections de 2013. William Ruto s'est rendu par deux fois au musée-mausolée de Koitalel Samoei en amont des élections de 2013. En décembre 2012, quelque mois avant les élections de mars 2013, il a cherché à gagner la confiance et le soutien des électeurs, des membres du *Koitalel Foundation Trust* et du Conseil des Anciens en visitant le musée-mausolée⁵⁰⁵. Il n'a pas hésité à signer le livre d'or de son patronyme Nandi, William *Samoei* Ruto, en occupant une double page (**annexe 54**). William Ruto, qui s'est progressivement imposé comme le candidat des Kalenjin à partir de 2007, joue ainsi de son patronyme afin d'affirmer son lien avec Koitalel Samoei par le biais de son prénom, alors qu'il est lui-même d'origine Kipsigis et non Nandi. Lors de la campagne de 2012-2013, les posters géants de campagne imprimés à son effigie, le présentant accompagné de son co-listier Uhuru Kenyatta, affichent son nom en entier, alors qu'il est souvent présenté par la presse nationale, sous la simple dénomination de William Ruto. Ainsi, à l'entrée de la ville de Nandi Hills, placé à une position stratégique, on retrouve ce panneau d'environ 5 mètres sur 10, qui présente la campagne d'Uhuru Kenyatta et William « Samoei » Ruto, cette nouvelle génération de politiciens qui se veulent le symbole du renouvellement de la classe politique.

⁵⁰⁵ Il n'est pas le seul politicien à avoir fait campagne dans la région, en utilisant sa visite au musée-mausolée comme un point stratégique. Mwai Kibaki a intégré le musée-mausolée de Koitalel Samoei à sa stratégie de campagne en vue de sa réélection en 2007. Il s'est également rendu à Nandi Hills pour l'inauguration du musée-mausolée de Koitalel à la veille des élections de décembre 2007.

Section 2 : Le Nandi Kaburwo Council of Elders, un groupe d'intérêt à caractère « ethnique »

Au-delà du rôle politique joué par les Conseils des Anciens dans l'intronisation de leaders politiques communautaires, il nous faut revenir sur le rôle particulier qu'ils jouent dans les revendications autochtones d'accès à la terre. Nous partons du postulat que le Conseil des Anciens Nandi fonctionne avant tout comme un groupe d'intérêt à caractère « ethnique ». Cette association se donne pour fonction première de gérer les conflits de petite intensité au sein de la communauté par des pratiques coutumières qui prennent la forme de cérémonies d'expiation et de réconciliation. Ces cérémonies infracommunautaires recouvrent pourtant un aspect plus particulièrement politique lorsqu'elles deviennent intercommunautaires. Ainsi, la réconciliation Nandi-Kipsigis, qui s'est tenue le 31 décembre 2012 au moment où William Ruto visite la région, vise en fait à recréer une base électorale infra-Kalenjin autour des leaders Nandi et Kipsigis de la vallée du Rift en vue des élections de 2013 (**sous-section 1**). Ainsi, le Conseil des Anciens est moins une autorité traditionnelle qu'un groupe de notables visant à la réalisation de leurs intérêts propres au nom du développement de la communauté Nandi toute entière (**sous-section 2**). Cette stratégie, qui implique une certaine stabilité politique nécessaire au développement économique d'une région trop souvent touchée par des violences interethniques, est particulièrement visible à travers l'imposition d'un « code de bonne conduite politique » rédigé par le Conseil des Anciens Nandi à destination des leaders Nandi et Kipsigis. Au sein de ce code, qui s'apparente à un manifeste politique, transparaissent avant tout les objectifs interpersonnels des membres du Conseil, qui n'hésitent pas à mettre en exergue la figure de Koitalel Samoei comme un modèle de bonne gouvernance (**sous-section 3**).

2.1 La réconciliation Nandi-Kipsigis ou la création d'une base électorale infra-Kalenjin

Le 28 mai 2012, le Conseil des Anciens Nandi lance une initiative originale et sans précédents : une grande cérémonie d'expiation et de réconciliation entre les

Nandi et les Kipsigis a lieu à Kebulonik, une petite ville sur la route d'Eldoret. L'organisation de cette célébration, prévue par le Conseil des Anciens Nandi le 31 décembre 2012, est présentée par l'une des brochures réalisée par ce dernier, fait partie de la littérature grise que nous avons pu obtenir sur le terrain (**annexe E**). Ce document d'une quinzaine de page, intitulé « *The Nandi-Talai propiation convention held on 31th December under the auspices of the Nandi Kaburwo Council of Elders. Background on the information of the Talai Clan and the road to propiation, healing and reconciliation* », présente l'historique des injustices coloniales perpétrées à l'encontre des communautés Nandi et Kipsigis, et plus particulièrement au clan Talai qui réunit ces deux communautés et dont sont issus les *Oorgoiyot*, tels Koitalel Samoei. Le clan Talai évoqué par la convention désigne également les principaux chefs de clans Kipsigis, réunis autour de la figure de Kipchomber arap Koilegei, le frère aîné de Koitalel Samoei. Ce document nous intéresse plus concrètement en ce que cette cérémonie de réconciliation, qui prend l'apparence d'une célébration traditionnelle, a de véritables implications politiques. Cette cérémonie participe plus concrètement de la reformulation d'une unité politique entre Nandi et Kipsigis dans la région, afin de promouvoir à nouveau une « harmonious coexistence and socio-economic development » (Propiation Convention, 2012 : 16). Lors d'une première rencontre en mai 2011, du bétail est échangé entre les deux groupes et de nombreuses discussions ont lieu en vue de la préparation d'une ultime cérémonie de réconciliation entre les communautés Nandi et Kipsigis, prévue pour le 31 Décembre 2012 : « Today's fonction marks the climax of the process of reconciliation, mediation and the propitiation between the Nandi community and the Talai Clan. We come here today under the auspices of Kaburwo Council of Elders to officially and publicly declare the final reunion, reconciliation and the restoration of the almost lost glory and respect of the Nandi community which had been as a result of the murder of Kimnyolei Barbarani arap Turugat. After this event there should no longer be any bad relations between the Nandi community and the revered Talai Clan » (Propitiation Convention, 2012 : 15).

Cette cérémonie a pour fondement l'idée que l'âge d'or Nandi aurait pris fin avec un sort lancé il y a plus d'un siècle par leur *Oorgoiyot*, c'est à dire un chef à la

fois politique, militaire et spirituel qui régnait sur les différents sous-groupes Nandi et Kipsigis, chaque territoire (désigné par le terme *pororosiek*⁵⁰⁶) ayant eux-mêmes leurs propres chefs militaires. La communauté Nandi aurait été maudite à la suite de la perpétration du meurtre de leur *Oorgoiyot* Kimnyolei, dont la communauté s'était détournée. Les chefs militaires des différents *pororosiek* sous la protection de Kimnyolei auraient refusé d'écouter les oracles de ce dernier, qui avait interdit aux différents clans de chasser ou de capturer du bétail pendant plusieurs semaines⁵⁰⁷. Plusieurs chefs, agacés, désobéirent et partirent à la chasse. En chemin, les guerriers trouvèrent une carcasse de buffle et décidèrent de manger la bête. Tous moururent peu après. Ils décidèrent alors de tuer Kimnyolei, persuadés qu'il avait prononcé un sort mortel à leur encontre, refusant de croire que c'était les Dieux eux-même qui les avaient punis⁵⁰⁸. En tant qu'*Oorgoiyot* omniscient et pouvant prédire l'avenir, Kimnyolei anticipa leur trahison et jeta une malédiction avant de succomber à leur attaque. La communauté Nandi tout entière ne devrait plus jamais connaître l'harmonie et serait dépossédée de sa force : « *He had accursed the Nandi that their leadership will break like a pot* » (Propiation Convention, 2012 : 5).

Ce mauvais sort continuerait de hanter tout particulièrement les Nandi et les Kipsigis supposés être les descendants des clans des chefs militaires qui désobéirent à Kimnyolei et planifièrent son assassinat. C'est pour cette raison que les Nandi et les Kipsigis n'auraient pas connus de « bon leader » depuis Koitalel Samoei, le dernier *Oorgoiyot* digne de ce nom en raison de la guerre qu'il mena contre les britanniques pour la possession de l'escarpement Nandi au début du XXème siècle.

⁵⁰⁶ Les *pororosiek* correspondent à des divisions territoriales qui constituaient le premier échelon de la prise de pouvoir politique chez les Nandi. Chaque entité territoriale avait par ailleurs un Conseil des Anciens (*kokwet*) et une petite armée ou plutôt, un ensemble de guerriers, qui agissait au nom de cette entité. Voir à ce sujet G. W. B. Huntingford, 1953, *The Nandi of Kenya*, p. 8-15 et également 1934, « The Nandi pororiet », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 65.

⁵⁰⁷ Cette interdiction fait écho à un évènement historique avéré, celui d'une grande peste bovine qui toucha à la fois les élevages et la faune sauvage. Les territoires Nandi et Kipsigis étaient particulièrement sujets à l'épidémie qui apparaît dans en Afrique dans les années 1880.

⁵⁰⁸ Ces propos m'ont été rapportés par plusieurs Anciens lors d'entretiens informels menés à Nandi Hills, et se trouvent également dans le document de la cérémonie de réconciliation cité ci-dessus, en **annexe E** de ce travail.

Ce récit s'explique également par la forte croyance il existait qu'auparavant un lien de confiance transcendantal entre l'*Oorgoiyot* et sa communauté, qui garantissait permettait aux Nandi le succès de toute entreprise commune et une supériorité sur les autres groupes ou sous-groupes de la région, puissance et harmonie qui auraient été perdues lorsque la communauté se retourna contre son leader. À la suite de l'assassinat de Kimnyole (en 1889 ou en 1890), l'un de ses fils est porté au pouvoir : il s'agit de Koitalel Samoei, qui accède à ce statut, selon les légendes orales, par sa grande capacité de prémonition. Il aurait notamment vu dans le pot de bière que lui ont tendu les anciens au moment de son intronisation, un « long serpent d'argent » (le chemin de fer) qui allait apparaître en contre-bas de l'escarpement, accompagné par des ennemis qui n'avaient pour d'autre but que de s'approprier leurs terres⁵⁰⁹. Il devient ainsi le principal chef des Nandi entre 1895 et 1905, les histoires orales Nandi sur cette période ne faisant pas par ailleurs état d'un autre chef que lui. Cette assertion est cependant discutable puisque son père, qui résidait à Samitui, ne possédait pas l'allégeance de tous les *pororosiek*, mais principalement ceux des territoires localisés au sud-ouest autour du *pororosiek* de Kaptumois (Anderson, 1995 : 168-169).

La réalité historique vient cependant nuancer ce récit mythique. Initialement, les autorités britanniques pensaient travailler avec les *Oorgoiyot* afin d'établir un réseau d'influence dans la région. À partir du moment où son frère Koitalel est choisi pour succéder au chef assassiné, Kipchomber arap Koileke, le fils aîné de Kimnyole, entre en rivalité avec son frère Koitalel Samoei puisqu'ils appartiennent au même lignage d'*Oorgoiyot*⁵¹⁰. Il part alors en exil avec quelques *Oorgoiyot* et quitte la

⁵⁰⁹ Cette prophétie, connue sous le nom de l'« iron snake » (le serpent de fer), ne peut être attribuée à Koitalel Samoei de façon certaine. D'autres récits oraux attribuent par ailleurs cette prophétie à son père, Kimnyole, selon les travaux de A. C. Hollis, 1909, *The Nandi, Their Language and Folklore*, Oxford, page 50 : « Before he was put to death, Kimnyole is said to have prophesied that white people would come who would wage war with the Nandi, kill their sons, seize their cattle, and drive them out of their homes, dans that they would bring with them a strange being like a serpent that would crawl along the ground, shriek and puff smoke ». On retrouve également cette prophétie chez les Massai, les Kikuyu et les Meru également. Voir par exemple : C. Chesaina, 1997, *Oral Literature of the Embu and Mbeere*, East African Educational Publishers, Nairobi.

⁵¹⁰ Pour plus de détails à ce sujet G. W. B Huntingford, 1935, « Genealogy of the Orkoik of Nandi », Man, 35.

région Nandi pour se réinstaller un peu plus au sud, dans les territoires Kipsigis (autour de la ville de Kericho, **cartes 8 et 9**) (Anderson, 1995 : 175). Il devient ainsi le principal *Oorgoiyot* des Kipsigis, même s'il reste souvent consulté par les Nandi : « Kipchomber arap Koileke proclaimed the same authority over Kipsigis as had Koitalel over Nandi » (Anderson, 1995 : 176). A la différence de son frère Koitalel cependant, il se rapproche des autorités coloniales, qui lui versent un salaire de 600 rupees annuelles en tant que « Senior Chief of the District ». Quatorze prisonniers politiques Nandi sont alors emprisonnés à l'autre bout du pays, à Mombasa, pour leur participation aux événements de la révolution de 1905-1906. Ils demandent alors à Kipchomber d'intervenir en faveur de leur libération. Une photographie en noir et blanc présentant ces 14 prisonniers, habillés en tenue swahili et non dans leurs habits de guerriers Nandi, est accrochée dans le « Hall of Fame » du musée-mausolée de Koitalel Samoei comme le symbole de la répression alors subie par les leaders Kipsigis et Nandi de la communauté. Ainsi, après la mort de Koitalel, les *pororosiek* Nandi reconnaissent l'autorité de Kipchomber. Dans le même temps, les autorités coloniales, qui s'atelaient jusque dans les années 1910 à comprendre le fonctionnement politique des *Oorgoiyot* Nandi et Kipsigis afin de les utiliser comme des relais locaux du pouvoir colonial, changent de stratégie. Après la révolte Nandi, Koitalel Samoei est démonisé par les autorités coloniales et l'ensemble des *Oorgoiyot* réduits à des « prophètes » menaçants (Anderson, 1995 ; Lynch, 2009).

Suite à la révolte Nandi menée par Koitalel Samoei, le gouvernement colonial prend en effet des mesures drastiques concernant ce clan. La *Laibon Removal Ordinance* de 1934 préconise l'emprisonnement et la déportation d'un certain nombre de chefs et de leur famille : Le District Commissioner de Kericho Douglas Brumage est alors en charge de cette opération. Une douzaine de familles et 700 hommes environ sont alors déplacés sur les rives et quelques îles du lac Victoria (au lieu-dit de Gwasssi ainsi que sur l'île de Mfangano), parmi lesquelles la famille de Kipchomber arap Koilegen. Certaines de ces familles se sont réinstallées aux abords de Kericho en 1962 et réclament aujourd'hui la restitution de leurs terres, la reconnaissance des violences coloniales perpétrées à leur égard et se présentent comme des « internal displaced people » (IDP) au même titre que les réfugiés

internes qui vivent encampés depuis les violences post-électorales de 2007-2008 (Rutto, 2008 : 172-173). Kipchomber arap Koilegen est alors emprisonné sur ordre du Gouverneur du Kenya, Henry Conway Belfield, le 7 janvier 1914 à Fort Hall (à Muranga) où il meurt en 1916, de même que deux chefs de moindre importance, à savoir son frère Kibuigut arap Turugat (emprisonné à Meru) et son cousin Kiptonui arap Boisio (emprisonné à Nyeri).

Il s'avère qu'il existait alors plusieurs *Oorgoiyot* en compétition les uns avec les autres, qui commandaient en effet à quelques unités militaires (les *pororosieek*) et Koitalel n'était pas le « paramount chief » incontesté tel qu'il est aujourd'hui présenté. Son autorité n'est pas reconnue par un certain nombre d'*Oorgoiyot* Kipsigis, qu'il considère comme des rivaux et qu'il n'hésite pas à tuer en prétextant qu'ils pourraient apporter leur soutien aux autorités britanniques⁵¹¹. Tout comme Koitalel Samoei était une figure d'autorité contestée, son frère Kipchomber, « adopté » par les Kipsigis, avait une légitimité politique limitée : certains *pororosieek* Kipsigis refusaient son autorité et ne s'opposèrent pas à son emprisonnement en 1914. Si les Nandi comme les Kipsigis conservaient une certaine défiance vis-à-vis de ces *Oorgoiyot*, c'est également parce que ces derniers fonctionnaient aussi comme des patrons locaux, demandant offrandes et bétail en échange de leur protection, imposant leur légitimité par la violence et des formes de racket. De fait, la réinvention de figures controversées comme Koitalel ou Kipchomber, qui s'était rapproché des autorités coloniales avant sa déportation, comme des héros locaux reste problématique. Dans le cas de Koitalel, on assiste à une double réinvention, en tant que héros national mais aussi comme le héros d'un nationalisme local. Koitalel Samoei est ainsi devenu un héros nationaliste Nandi à des fins politiques : « The meaning of prophetic figures has a relevance for current politics in eastern Africa. Politicians and activists throughout the region still look to prophetic traditions, garnering interpretations of the past in order to provide the validation of prophetic wisdom and heroes for different communities in the present.

⁵¹¹ Par ailleurs, c'est en raison de l'influence guerrière de Koitalel Samoei, perçue comme une menace, que les britanniques décident par la suite de créer une réserve Nandi (1906) à Kipsirwa, qui nourrit un ressentiment de la part d'une partie de la communauté Nandi à son égard.

Waiyaki remains a potent political symbol in central Kenya, and the interpretation to be put on his life is still hotly disputed. In the Western Highlands of Kenya, Koitalel enjoys a similarly ambiguous status. Both Waiyaki and Koitalel [...] have been translated from their roles as regional figures onto a wider stage, presented by some as symbols of nationalist heroism » (Johnson & Anderson, 1995 : 24).

Ces reconstructions généalogiques exposées à l'intérieur du musée-mausolée de Koitalel Samoei maintiennent une confusion héritée de l'époque coloniale (Anderson, 1995 : 187). Pourtant, la vision de Koitalel transmise par le conservateur du musée est justement celle d'un chef unique et incontesté, qui avait un « cabinet », des « ministres » et fonctionnait comme un « politicien moderne »⁵¹². Cette vision se fait l'écho des écrits de personnalités coloniales comme le Colonel Richard Meinertzhagen et A. Hollis, qui mettaient l'accent sur l'autorité d'un seul chef sur l'ensemble de la communauté Nandi, tandis que des travaux plus tardifs, distanciés du projet colonial, soulignent au contraire l'organisation hiérarchisée et collective du pouvoir au sein des sociétés Nandi et Kipsigis (Anderson, 1995). L'idée coloniale de chercher un « chef » parmi les Talai s'est ainsi transmise à l'ère postcoloniale : Koitalel est aujourd'hui présenté comme un héros nationaliste Nandi, mais cette interprétation du présent reste une simplification et manipulation de l'histoire. La généalogie a toujours été un moyen d'établir une légitimité à gouverner pour les *Oorgoiyot* (Anderson, 1995 : 188). La période coloniale n'a fait que renforcer l'importance de cette généalogie⁵¹³, en lui conférant cette fois la connotation de « political power », qui implique que la « question of genealogy became more politicised » (*Ibid*). On retrouve aujourd'hui dans le musée-mausolée de Koitalel Samoei, où cette généalogie s'affiche et s'articule autour de Koitalel et vise à le présenter comme le chef incontesté des Nandi (**annexe 55**). Aujourd'hui encore, Nandi et Kipsigis sont divisés autour de la question de leur lignage : chacun propose une relecture de cette généalogie pour légitimer son accession au pouvoir. L'article

⁵¹² Termes utilisés lors de chaque visite du mausolée de Koitalel Samoei par Francis Talam, notes de terrain, observations participantes menées dans le musée-mausolée de 2012 à 2015.

⁵¹³ Anderson rappelle que « None of these genealogies represents a verifiable account of orkoit history, and each ultimately has more to do with explaining events in the twentieth century than with recording the history of the nineteenth century » (Anderson, 1995 : 189).

de Bill Rutto, intitulé « The Talai : The End of a Dynasty » n'évoque que les « souffrances » (*sufferings*) des Kipsigis sans jamais évoquer celles des Nandi, allant même jusqu'à désigner la *Laibon Removal ordinance* de 1934 comme la « *Laibon [Talai] Removal ordinance* » (Rutto, 2008 : 171). Cette divergence dans l'interprétation des récits oraux Nandi et Kipsigis corrobore l'argument selon lequel la réconciliation entamée par le Conseil des Anciens Nandi est en fait un moyen d'enclencher un dialogue politique entre les notables Nandi et Kipsigis. Ces notables, réunis au sein des Conseils des Anciens, doivent à présent travailler conjointement afin de permettre l'émergence d'une nouvelle force politique au sein des Kalenjin et une préséance sur les questions foncières accompagnent la décentralisation du pouvoir politique qui accompagne les élections de mars 2013. C'est dans cette perspective que les membres du Conseil des Anciens Nandi et Kipsigis se sont rendus, en 2013, sur la tombe de Kipchomber Arap Koilegei afin de terminer la cérémonie de réconciliation entamée en 2012 (**annexe 56**).

En conclusion, l'opposition entre Nandi et Kipsigis est aujourd'hui présentée par le Conseil des Anciens Nandi comme un conflit ancien, qui daterait d'au moins un siècle. Or, comme on l'a vu précédemment, l'opposition entre ces deux groupes est moins liée à des problématiques vieilles d'un siècle qu'à la stratégie de Daniel Arap Moi dans les années 1970, visant à monter les leaders politiques Nandi et Kipsigis les uns contre les autres afin d'éviter la constitution d'une opposition conséquente dans son fief politique (Lynch, 2009). Cette croyance collective rejoint des doléances collectives contemporaines, qualifiées par Gabrielle Lynch de « *narratives of communal grievance* » qui stipulent que les élites élues s'acharnent à marginaliser la communauté Nandi et Kipsigis dans la sphère politique⁵¹⁴. L'existence de ces doléances collectives s'explique par le rapide *turnover* des députés issus des communautés Nandi et Kipsigis dans les années 1980, encouragé par le président Moi afin d'éviter qu'une opposition organisée puisse se mettre en place dans la région⁵¹⁵. Dix ans avant la première commémoration officielle de la

514 Gabrielle Lynch, *I say to you. Ethnic Politics and the Kalenjin in Kenya*, 2011, p. 128.

515 Gabrielle Lynch, *Ibid*, p. 129.

mort de Koitalel Samoei, David Anderson prophétisait déjà que ce dernier serait mobilisé afin d’orienter les choix futurs de la communauté Nandi : « Koitalel, Kipchomber, [...] and Barsirion arap Kimanye⁵¹⁶ were directly involved in a moral discourse during their ownn lifetimes, and although their visions of the future may have proved to be false, this does not invalidate their role as important historical actors, whose past memory can be called upon, reworked and adapted, to speak to the problems of the present and give many meaning to the forces of colonialism, but their visions have remained a powerful historical symbol for the choices in the present and the possibility of alternative futures » (Anderson, 1995 : 190). L’inauguration du musée-mausolée de Koitalel Samoei en décembre 2007 et la politicisation de sa muséographie dédiée aux héros Nandi du XXe siècle ne font que corroborer cette intuition. Dans cette perspective, l’on pourrait même se demander si cette cérémonie de réconciliation ne s’est pas tenue, à la suite de l’intronisation de William Ruto comme leader des Kalenjin par la KAMATUSA en avril 2012, afin de lui assurer une nouvelle base électorale qui ne serait plus celle de Moi. Lui-même étant d’origine Kipsigis, malgré son patronyme ethnique le rattachant à la figure de Koitalel Samoei, cette cérémonie de réconciliation semble avant tout être la concrétisation d’une nouvelle alliance entre notables et politiciens Nandi et Kipsigis en vue des élections de mars 2013, mais également, d’août 2017. Dans cette perspective, nous nous proposons de revenir sur les personnalités qui composent le Conseil des Anciens Nandi et leur inscription économique et politique dans la région de Nandi Hills.

⁵¹⁶ À la fin des années 1918, le jeune Barsirian Arap Kimanye, le fils de Koitalel, émerge comme potentiel successeur à son père. Il est alors largement populaire et suivi et s’oppose clairement aux autorités coloniales. Il refuse de vivre dans la location 26 réservée aux membres du clan Talai et vit comme un squatter sur une ferme européennes aux abords de la réserve Nandi, dans un endroit qui échappe aux autorités coloniales. Il est accusé de prévoir une seconde révolte, sur le plateau des Usasin gishu et est arrêté en 1923. Il est déporté et reste en exil 7 ans. Lorsqu’il revient d’exil en 1930, il occupe la maison qui abrite aujourd’hui le musée de Koitalel Samoei (Anderson, 1995).

2.2 Un groupe d'intérêt composé de notables locaux

Initialement, les Conseils des Anciens constituent des organisations collégiales qui ont pour vocation de rassembler des personnalités notables, essentiellement des hommes de plus de 50 ans, de chaque communauté ethnique. Le Nandi Kaburwo Council of Elders fait partie d'un faisceau de Conseils des Anciens, sous l'autorité du Conseil des Anciens Kalenjin, une association qui se présente comme un regroupement des anciens de la communauté Kalenjin. Au regard de la loi kényane, qui reconnaît le droit aux communautés infra-nationales d'être représentées par un Conseil des Anciens, disposant pour ce faire de la possibilité de se constituer en personne morale, le Nandi Kaburwo Council of Elders représente l'un des dix *pororosiek* ou sous-groupes⁵¹⁷ du Conseil des Anciens Kalenjin. Le Conseil des Anciens Kalenjin, basé à Eldoret, l'une des plus grandes villes de la Province de la Rift Valley⁵¹⁸, « rayonne » ainsi sur l'ensemble des villes moyennes dont la population est en grande partie Kalenjin (**carte 8**). C'est le cas pour le Nandi Kaburwo Council of Elders, dont les bureaux se trouvent à Kapsabet, capitale du Comté de Nandi. Le terme de « *Kaburwo* » m'a été traduit par plusieurs anciens Nandi par « l'ombre de l'arbre » (« the shade of the tree »), qui rappelle les palabres que les anciens tenaient à l'ombre des ficus centenaires. Ces lieux restent chargés d'une symbolique à la fois sociale et religieuse et sont considérés avec déférence par bien qu'ils aient perdus leur fonction « sacrée » au profit des églises chrétiennes qui s'installèrent très tôt dans la région⁵¹⁹. Ce terme explique le symbole choisi pour représenter le Nandi Kaburwo Council of Elders, un arbre aux larges branches qui

⁵¹⁷ Les Conseils des Anciens actuels se sont formés sur la base des *pororosiek*, ces entités territoriales qui composaient traditionnellement des unités militaires et administratives Nandi au XIXe siècle. Il existe ainsi d'autres Conseils des Anciens ayant le même statut que le Nandi Kaburwo Council of Elders, comme le Pokot Council of Elders par exemple, sous l'autorité du Conseil des Anciens Kalenjin.

⁵¹⁸ Il faut préciser qu'Eldoret est aujourd'hui la capitale du comté d'Uasin Gishu, principalement peuplé par les Kalenjin (**carte**).

⁵¹⁹ En raison de la colonisation de la région, les missions protestantes et catholiques furent présentes dès le début du XXe siècle, avec une première traduction de la bible en langue Nandi en 1939. Voir à ce sujet un témoignage particulièrement révélateur de l'influence des missions dans la région de Nandi à travers le récit de Stuart M. Bryson, 1959, *Light in Darkness The Story of the Nandi Bible*, Parry Jackman ed., Londres, 120 p.

représente justement ce système de prise de décisions collectives qui rythmaient la vie politique et sociale d'avant la colonisation⁵²⁰. Le Nandi Kaburwo Council of Elders a également pour fonction de gérer des conflits internes à la communauté Nandi et de punir, par le biais d'ensorcellements, ceux qui vont à l'encontre du bien commun de la communauté⁵²¹.

Cependant, le Nandi Kaburwo Council of elders s'exprime moins au nom d'une communauté Nandi supposée homogène⁵²² qu'au nom d'un groupe restreint de notables locaux⁵²³. Dans le contexte que nous étudions, le terme de notable désigne moins des individus appartenant à un milieu social illustre que « des personnes, qui de par leur situation économique, sont en mesure, à titre de profession secondaire, de diriger et d'administrer un groupement quelconque, sans salaire ou contre un salaire nominal ou honorifique » (Weber, 1995 : 378). Les membres du

⁵²⁰ Voir à ce sujet les travaux de Lotte Hughes sur le rôle joué par les Anciens dans la résolution de conflit dans le Kenya précolonial : « “Elder” had a social conscious and a thorough knowledge of prevailing social relationships to bring about social justice. Elders meet on an as-needed basis to resolve land and other disputes, including family problems. They help to resolve everything from boundary disputes and trespassing to cattle rustling and criminal cases, including rape. » (Hughes, 2014 : 118).

⁵²¹ Les *elders* ont pour mission de jeter des mauvais sorts sur les mauvaises personnes désignées par la communauté. Ce fut le cas l'an passé lorsqu'un couple gérant une plantation de thé fut tué par des voleurs. Les *elders* réalisèrent alors une cérémonie sur le lieu du crime, jetant un sort mortel aux criminels en présence d'une foule importante. *Kenya citizen TV*, « Nandi Elders perform ceremony to curse family's killers ». Lien vers la vidéo de la cérémonie : <http://youtu.be/ET-5SjiDXmU>

⁵²² Les Nandi étant bien souvent perçus à l'échelon national comme une communauté essentiellement composée d'employés agricoles peu éduqués de l'industrie du thé, je nuance ici le propos en me référant à la littérature sur l'identité collective et le durcissement de cette dernière lorsqu'elle est envisagée à des fins politiques, et plus particulièrement les travaux de D.-C. Martin.

⁵²³ Nous nous inscrivons ici dans la définition webérienne du notable comme une personnalité occupant un rang important au sein d'un groupe social et disposant de ce fait d'un ascendant et d'une influence particulière sur les décisions collectives prise par et pour le groupe. Voir à ce sujet Max Weber, 1995, *Economie et Société*, ed. Pocket, Paris. Sur le fonctionnement des groupes de notables locaux au Kenya et plus particulièrement dans la région de Nandi Hills, voir la thèse récemment soutenue par Dominique Connan, *La Décolonisation des clubs kényans Sociabilité exclusive et constitution morale des élites africaines dans le Kenya contemporain*, 27 janvier 2014, Paris I Sorbonne. Pour une analyse plus générales des dynamiques de la professionnalisation politique des notables, voir Alain Garrigou, 2002, *Histoire sociale du suffrage universel en France, 1840-2000*, ed Seuil, Paris, notamment p. 80-108.

Conseil des Anciens Nandi occupent un certain statut social et économique au sein de la communauté Nandi : nombre d'entre eux sont des entrepreneurs et des investisseurs de la région et occupent (ou ont occupé) des postes clés au sein de l'administration et du secteur agro-alimentaire en tant que Membres du Parlement, Assistants parlementaires, enseignants du secondaire et du supérieur, banquiers, hommes d'affaires, ingénieurs et grands propriétaires terriens (« prominent farmers »).

En ce sens, le Nandi Kaburwo Council of Elders fonctionne comme un club de notables, un groupe d'intérêt fermé dont les portes ne s'ouvrent que par une procédure de cooptation discutée en amont par les pairs. Cette idée est renforcée par les modalités selon lesquelles un membre de la communauté acquiert le statut d'*elder*. Les entretiens que nous avons pu mener auprès de plusieurs anciens soulignent que ces derniers s'accordent sur trois points⁵²⁴ : le candidat doit être âgé de plus de 55 ans, avoir joué un rôle structurant dans la communauté et être intronisé selon une procédure ritualisée. Il s'agit d'une cérémonie où l'on offre au nouveau membre un « baton de pouvoir », signe distinctif d'une personnalité remarquable, taillé dans de l'olivier sauvage et où on lui oint les mains et les pieds de graisse mélangée à du lait caillé. En réalité, les règles pour accéder au statut d'*elder* apparaissent plus flexibles : elles répondent plus à des stratégies de carrières personnelles qu'à une quelconque tradition précoloniale. Franais Talam, le conservateur du musée de Koitalel Samoei par exemple, âgé d'une trentaine d'année, a rejoint le Nandi Kaburwo Council of Elders en 2007 au moment où il a pris ses fonctions au sein du musée. De même, l'un des descendants de Koitalel, journaliste pour le magazine KASS et auteur de la première biographie (très largement romancée) de son aïeul, a également été intronisé à l'unanimité sans respecter la limite d'âge imposée. Ces deux personnages, qui ne sont pas des investisseurs mais plutôt des entrepreneurs de cause, jouent un rôle central dans l'établissement du musée et revendiquent la légitimité que leur confèrent les anciens pour mener à bien

⁵²⁴ Ces trois points sont formalisés par la constitution du *Conseil des Anciens Kalenjin*, qui définit le statut de l'association ainsi que son fonctionnement. Voir plus particulièrement l'article 6 de la Constitution : *Membership of the Council, life-membership, co-optation and entrance fees*.

ce qu'ils présentent comme leur « mission ».

Ainsi, les Conseils des Anciens sont des acteurs sociaux et politiques importants au Kenya : ils assurent la mobilisation des électeurs au niveau local, se réunissent régulièrement pour traiter des affaires courantes et gérer la résolution de conflits communautaires de moyenne importance. À la veille des élections, ils désignent également de façon symbolique le candidat et le parti à qui ils font allégeance, incitant les électeurs de leur communauté à suivre leur choix. Bien qu'ils aient joué un rôle actif dans les mobilisations de populations et plus particulièrement des jeunes lors des violences post-électorales de 2007-2008, certains de ces Conseils des Anciens ont également pris part aux initiatives de pacification en mettant en place des codes de bonne conduite politique (initiative qui sera développée dans la sous-section suivante). Cette ambiguïté est particulièrement bien illustrée par le cas du Conseil des Anciens Nandi. En effet, un membre proéminent du Conseil, Jackson Kibor Arap Kirober, a refusé de témoigner devant la TJRC au sujet des actes violents perpétrés par des jeunes Kalenjin lors des violences de 2007-2008 (**annexe 33**), refusant « une mémorialisation qui dénoncerait les exactions Kalenjin en oubliant les massacres perpétrés par l'autre camp, celui des Kikuyu [...]. Ainsi, Jackson Kibor, un homme d'affaires qui, selon le Waki Report (2008), aurait financé certains groupes armés, préfère s'expliquer auprès des journalistes de Reuters et sur le site www.Kalenjin.net, plutôt que de répondre à la convocation de la TJRC » (Maupeu, 2013 : 45).

Au-delà de ses liens étroits avec la sphère politique, le Conseil des Anciens Nandi fonctionne avant tout comme un groupe d'intérêt aux prétentions économiques. Il tend incarner la totalité des intérêts de la communauté, présentés par un programme et portés par ses membres internes. Dans son ouvrage *Sociologie des groupes d'intérêt* (1998), Michel Offerlé identifie les critères selon lesquels un groupe se constitue comme le porteur légitime de l'intérêt qu'il prétend défendre. Selon lui, le groupe, dont l'identité affichée doit recouvrir celle de la communauté qui lui est associé, travaille *a priori* à la légitimation de l'intérêt défendu. Cette légitimation passe par un souci de représentativité, que les membres du groupe

travaillent à mettre en place administrativement et médiatiquement. Le Conseil des Anciens base ainsi sa représentativité sur deux piliers : son autorité traditionnelle, qu'il s'attache à présenter au sein des médias en langue vernaculaire comme KASS Weekly, qui contribuent à les présenter comme « la voix du peuple » ou de la « communauté ». Certains membres du Conseil des Anciens Nandi, comme Kipkoech Arap Sambu ou Kipchoge arap Chomu, sont en effet journalistes à KASS Media Group, intervenant régulièrement à la télévision (KASS TV) ou à la radio (KASS FM) et écrivant dans KASS Weekly (voir **encarts n°21, 22 et 25**). Les membres du Conseil des anciens bénéficient également de la légitimité d'un schème plus grand, qui est celui de l'organisation buissonnante, au niveau national, des Conseils des Anciens organisés par groupes et sous-groupes ethniques. Par ailleurs, ses membres légitiment la pertinence de l'intérêt qu'ils défendent par des prises de position récurrentes et radicales dans la presse par rapport au gouvernement, comme le souligne justement Hervé Maupeu au sujet de Jackson Kibor. Ils se posent ainsi comme demandeurs et négociateurs officiels avec le gouvernement, sans constituer pour autant un groupe « en rupture » avec les canaux par lesquels doivent être véhiculées ces revendications pour avoir une portée légale. Ils interagissent et se positionnent en négociation avec l'État et le gouvernement s'appuie également sur eux pour mener à bien, dans le cas de l'implantation du musée-mausolée de Koitalel Samoei par exemple, une mission de service public inscrite dans la politique nationale de reconnaissance des héros et héroïnes nationaux. Étrangement, ces mécanismes ne sont pas sans rappeler ceux mis en place par les autorités coloniales dans les années 1900-1910, alors qu'elles tentaient de s'appuyer sur les chefs traditionnels puis les Local Native Council afin de contrôler les territoires Kalenjin (Anderson, 1995).

Mesurer concrètement la représentativité de ces Conseils des Anciens nous aurait demandé d'être en capacité de mener une enquête collective basée sur un échantillon et des entretiens conséquents, ce qui n'a pas été possible dans le cadre de cette recherche. Cette tâche est d'autant plus hardue pour des raisons épistémologiques : « la notion de représentativité est aussi fondamentale que fuyante. Fréquemment, le langage des groupes d'intérêt assène l'équivalence entre le discours du représentant et les attentes

supposées des représentés » (Braud, 2008 : 419-420). C'est justement cette dialectique qui permet à une fraction d'individus de se positionner sans qu'une élection leur garantisse un quelconque mandat représentatif, et de légitimer ainsi leur mobilisation au nom d'une catégorie particulière, à savoir ici, la catégorie communautaire. Pour palier à la difficulté d'évaluer la représentativité de ce groupe telle qu'elle est perçue par ceux qu'il est censé représenter, nous nous inscrivons ici dans la lignée de Philippe Braud, qui identifie met en effet trois catégories d'indicateurs afin de mesurer la représentativité d'un groupe d'intérêt *a posteriori*. Ces indicateurs viennent compléter les caractéristiques prédéfinies identifiées par Michel Offerlé, à savoir : la notoriété, la capacité de mobilisation (nombre d'adhérents, puissance financière, aptitude à faire respecter les motions votées comme la grève ou, dans le cas du Conseil des Anciens, les cérémonies d'ostracisme ou de mauvais sort) et la reconnaissance extérieure du groupe, qu'elle soit médiatique, politique, institutionnelle ou juridique. Ce dernier élément nous intéresse plus particulièrement dans le cas kényan : les Conseils des Anciens bénéficient en effet de l'ensemble de ces reconnaissances, qui sont autant d'appuis conséquents pour leur légitimité. Comme Philippe Braud le rappelle, le rôle des médias est prédominant dans la reconnaissance de la représentativité du groupe d'intérêt. Nous avons pu remarquer que la presse relaie de façon quasi-quotidienne leurs déclarations, et que les chaînes de télévisions tant régionales que nationales semblent se délecter de courts reportages sur les actions, du rituel à la réunion politique, entreprises par ces derniers. Sur la base de ces constats préliminaires⁵²⁵, nous avançons ici sur l'idée que la représentativité accordée à ces Conseils des Anciens peut être identifiée à travers les canaux médiatiques que ces journaux et radios utilisent pour diffuser leurs prises de position, comme c'est le cas du groupe médiatique KASS.

⁵²⁵ A ce sujet, voir en conclusion les perspectives de recherche proposées sur cette thématique.

2.3 Le « code de bonne conduite politique » du Conseil des Anciens Nandi

Alors que je menais une mission de recherche⁵²⁶ dans le Comté de Nandi en mars 2013, la campagne politique pour les élections 2013 battait son plein : les meetings s'enchaînaient sur le petit square central de la ville de Nandi Hills et, non loin de là, les marchands de journaux avaient installé des bancs, invitant les lecteurs à prendre le temps d'ouvrir le *Daily Nation*, le *Standard* ou de lire les tribunes politiques écrites en Kalenjin dans le *KASS Weekly*. Quelques militants, employés par les partis politiques pour s'affronter en joutes verbales dans différents endroits passants de la ville, s'étaient accaparé certains de ces bancs et les avaient réorganisés en carré où, arborant t-shirts et casquettes aux couleurs de leur parti, ils affrontaient verbalement les agents du parti adverse. À quelques jours de l'élection de six représentants d'importance le 4 mars 2013 (le président, le député, le sénateur, le gouverneur de comté, la représentante des femmes et le conseiller local), tensions et espoirs alimentaient les discussions politiques à Nandi Hills alors que le nouveau découpage administratif donnait un rôle plus important aux collectivités territoriales.

Pourtant, loin de cette effervescence, d'autres acteurs avaient abordé la campagne de façon plus rationnelle, sur la base de stratégies élaborées en amont avec des objectifs bien précis. Le Conseil des Anciens Nandi a en effet entrepris la rédaction d'un code de conduite politique plus d'un an avant la tenue des élections, le *Nandi County Political Code of Conduct*⁵²⁷ (NCPCC), visible en **annexe F** de ce travail. Destiné aux candidats du Comté, à leurs partisans et à leur parti, ce code de

⁵²⁶ Cette mission de trois semaines, a été réalisée avec le soutien financier de l'IFRA-Nairobi, à Nandi Hills, Comté de Nandi.

⁵²⁷ C'est Ben, un jeune chanteur Nandi qui m'a transmis ce document. Lors de la campagne politique, il a été rémunéré par des politiciens locaux pour écrire une chanson en Kalenjin intitulée « Uhuruto », dont le clip a été tourné à *Kapsimoto gardens* dans les jardins luxuriants de l'une des nombreuses propriétés du Président Moi dans la région. Dans cette chanson de campagne, Ben chante les louanges des leaders de demain et de leur alliance politique, Uhuru Kenyatta et plus particulièrement de William Samoei Ruto, le jeune leader Kalenjin de l'United Republican Party (URP). C'est lors de la campagne, en tant que partisan, qu'il a conservé l'un des exemplaires du NCPCC.

conduite énonce un certain nombre de règles censées contribuer à transformer le nouveau Comté de Nandi en un îlot de prospérité, « *the island of new politics, free of political madness*⁵²⁸ ». Adopté en avril 2012, le NCPCC a été diffusé par le Conseil des Anciens Nandi avec le soutien du Center for Community Dialogue and Development (CCDD), une ONG kényane promouvant les *elders* comme vecteurs d'unité au sein de leur communauté d'origine⁵²⁹. Il est intéressant de noter que ce code de conduite est né en pleine controverse : un certain nombre de polémiques occupent alors la scène politique régionale. Bethwel Kiplagat⁵³⁰, politicien Kalenjin qui fut le secrétaire permanent du Ministère des Affaires étrangères sous l'administration Moi, est accusé d'avoir participé au *Wagalla massacre*. Il est destitué par la TJRC qu'il préside en novembre 2010, avant d'être finalement renommé à la tête de la TJRC en avril 2012 grâce à l'influence du Ministre de la Justice Eugene Wamalwa. Le Conseil des Anciens Kalenjin (dont dépend le Conseil des Anciens Nandi) prend alors sa défense en la personne de Josuah Sang, accusé par la CPI de crimes contre l'humanité aux côtés de William Ruto⁵³¹. Deux semaines avant l'entrée en fonction de Josuah Sang à la tête du Conseil des Anciens Kalenjin, ce dernier choisit William Ruto comme le candidat favori des Kalenjin à la

⁵²⁸ Les bases de ce code de conduite ont été arrêtées lors d'une réunion des différentes *community based organizations* du comté, sous la houlette de Denis Kogo, alors président du *Rift Valley Development Trust*.

⁵²⁹ « *Vision and Mission : create a safer future for the world by working with local communities to identify their societal problems.* » Source : site officiel de la CCDD. Lien : <http://www.ccddkenya.org/>

⁵³⁰ Kethwel Kiplagat est une personnalité Kalenjin proche du Président Moi, a également acquis une aura internationale en tant que *chairman* du *Africa Peer Review Mechanism of the New Partnership for Africa's Development* (NEPAD) et membre d'*International Crisis Group* (ICG). Nommé *Chairman* de la *Kenya's Truth Justice and Reconciliation Committee* en août 2009, il est forcé de démissionner en novembre 2010 en raison d'un rapport qui fait état de son rôle trouble dans l'assassinat de l'ancien Ministre des Affaires étrangères Robert Ouko (Cohen & Odhiambo, 2004) ainsi que dans le massacre de 483 kényans musulmans d'origine somali (chiffre officiel, quand certains rapports en dénombrent environ 3000) perpétré par les forces de sécurité kényanes à Wagalla, Wajir County, North Eastern Province, en 1984.

⁵³¹ Pour plus de détails, consulter l'article de Mathews Ndanyi, 28/04/2012, *The Star*, « *Kalenjin Council of Elders replaces Seii as chairman* », : « *Sang takes over just two weeks after the council made a controversial decision to back Eldoret North MP William Ruto as Presidential candidate during the recent Kamatusa meeting in Eldoret.[...] Sang said the council had also resolved to restore confidence in the Truth Justice and Reconciliation Commission following the reinstatement of Ambassador Bethwel Kiplagat as chairman of the truth body.* » Lien : <http://allafrica.com/stories/201204290143.html>

présidentielle (avril 2012). Cette double prise de position est vivement critiquée, perçue par certains comme la consolidation des réseaux clientélistes Kalenjin, Bethwel Kiplagat étant un ancien de l'administration Moi, et analysée par les opposants à William Ruto comme le renforcement du tribalisme dans la région⁵³². Malgré la polémique, Josuah Sang déclare que le Conseil des Anciens est une institution neutre qui n'a pas vocation à se prononcer en faveur d'un parti plus que d'un autre et s'engage à travailler main dans la main avec la Commission pour la Cohésion Nationale et l'Intégration (NCIC) afin de maintenir la paix dans les territoires Kalenjin pendant la campagne électorale de 2013⁵³³.

Ainsi, le Conseil des Anciens Nandi se présente comme une institution neutre, dont la légitimité est suffisante pour participer au vaste effort national pour la tenue d'élections pacifiques et l'avènement d'un ordre politique nouveau. Le code de conduite qu'il propose est par ailleurs présenté comme « *a set of rules of behavior for political parties and their supporters relating to their participation in an election process, to which the parties ideally will voluntarily agree, and which may subsequent to the agreement be incorporated in law* ». Les politiciens et leur équipe de campagne doivent signer ce code en tant que garants des droits et libertés des

⁵³² La reconnaissance de William Ruto, leader du parti URP (*United Republican Party*), comme le candidat favori de la communauté Kalenjin a également suscité de vives critiques, et pas seulement du « Clan Moi », mais également par les politiciens de l'ODM (le parti de Raila Odinga que William Ruto soutenait lors des précédentes élections) qui connaît alors un franc succès dans la Province de la vallée du Rift (Lynch, 2008)

⁵³³ « [...] *Yesterday Sang said they will remain politically neutral and work with all political parties especially their presidential candidates. We will recognise and respect all political parties in particular their flag-bearers since the elders council is non-partisan* », said Sang soon after he was elected to head the council which is a key community organ in the Kalenjin community. [...] *Sang said they had also resolved to work with the NCIC and the provincial administration to ensure that all those seeking elective positions avoid using provocative language during the election campaigns* ». Mathews Ndanyi, 28/04/2012, *The Star*, « Conseil des Anciens Kalenjin replaces Seii as chairman », accessible en ligne : <http://allafrica.com/stories/201204290143.html>

⁵³³ Afin de simplifier les références faites aux articles du code de conduite, celui-ci sera divisé en trois parties : nous nous référerons au *Preamble* et au *Background* comme à l'introduction du code. La dénomination « I. Art 1 » correspond au premier article de la première partie *Regulations and Commitments*, et « II. Art 1 » au premier article de la deuxième partie *Compliance and Enforcement*.

citoyens énoncés par la constitution (I. Art 1 ; 3)⁵³⁴. Un principe central hérité de la séparation des pouvoirs y est rappelé : les candidats doivent mobiliser leurs propres ressources pour faire campagne et ne peuvent faire appel aux pouvoirs de l'État (I. Art 7). Il s'agit ici de définir ce qu'est d'être un « bon leader » ainsi qu'une nouvelle forme de leadership, autour de l'idée que des élections transparentes seront garantes d'une plus grande démocratisation du pays. La définition du rôle attribué aux représentants élus illustre cette volonté de rupture : le « bon leader » est avant tout défini par la négative. En effet, le code consiste principalement en une succession d'interdictions et la prohibition d'un certain nombre de comportements portant atteinte à la cohésion nationale : interdiction des appels à la violence ou « *hatespeeches* » (I. Art 10 ; 18), de la corruption, de l'achat de voix par la distribution d'argent ou par des fausses promesses faites aux électeurs (I. Art 20), de la consommation d'alcool, des techniques d'intimidation (I. Art 27), des violences entre camps partisans (I. Art 11 ; 13 ; 17 ; 20). Enfin, il est clairement rappelé que le jour de l'élection, les candidats ne sont pas autorisés à faire campagne (I. Art 23 ; 25). Bien que la plupart des élus aient déserté la ville le dernier jour avant la tenue des élections, laissant planer un climat d'apparence calme mais très pesant, certains candidats faisaient toujours campagne, distribuant des enveloppes pleines de billets dans les parties les plus reculées du Comté de Nandi, comme ce fut le cas à Kapkangani⁵³⁵.

Au-delà de la redéfinition de ce que doit être un « bon leader » en temps électoral, ce code a pour vocation de consolider la relation qui unit les citoyens à leurs représentants en mettant en place des principes éthiques que les futurs élus locaux et régionaux s'engagent à respecter dès le début de leur campagne et non simplement durant leur mandat. Selon le Conseil des Anciens, cette relation de

534 Afin de simplifier les références faites aux articles du code de conduite, celui-ci sera divisé en trois parties : nous nous référerons au *Preamble* et au *Background* comme à l'introduction du code. La dénomination « I. Art 1 » correspond au premier article de la première partie *Regulations and Commitments*, et « II. Art 1 » au premier article de la deuxième partie *Compliance and Enforcement*.

535 Je parcourais le comté la veille des élections et pu observer à cette occasion la visite d'un candidat à Kapkangani, petite localité située à la frontière nord du comté Nandi, sur la route de Kakaméga.

confiance permettrait de créer un sens du devoir et de l'éthique chez les candidats, ce qui augmenterait par conséquent leur légitimité à gouverner aux yeux de l'ensemble des citoyens kényans, leurs opposants y compris. Cette acceptation des résultats est pensée comme la condition *sinequanon* pour que le scénario de 2007 et les affrontements qui ont accompagné les accusations de fraude électorale ne se reproduisent pas. Par ailleurs, ce code fonctionne comme une sorte de « bible politique » promue par les anciens et à laquelle les politiciens ont juré allégeance. Ils deviennent ainsi les « prédicateurs de la bonne parole⁵³⁶ », en s'engageant à diffuser le plus largement possible les préceptes évoqués par le code (II. Art 1) qui doit être présenté comme un élément central de leur campagne (II. Art 2). Le non-respect de ces principes est encadré par les autorités kényanes au premier rang desquelles se trouve l'Independent Electoral and Boundaries Commission (IEBC). Toute transgression est passible d'emprisonnement (II. Art. 3) et une série de sanctions graduelles applicables sous l'autorité du responsable régional ou local des élections (*Electoral Chief*) sont prévues pour le candidat et son parti. Le non-respect de ce code expose également les candidats et leurs partisans aux représailles du Conseil des Anciens Nandi, dont la fonction est également de punir, par le biais d'ensorcellements, ceux qui vont à l'encontre du bien commun de la communauté.⁵³⁷

En ce sens, ce code de conduite, s'il rappelle l'*Electoral Board Code of Conduct* diffusé par la commission électorale kényane (IEBC) ou les « goodwill ambassadors⁵³⁸ » désignés pour porter des messages de paix et d'unité par la

⁵³⁶ La campagne électorale a été marquée par de nombreux discours politiques de type téléologiques. Voir à ce sujet les travaux d'Hervé Maupeu sur la pentecôtalisation de la vie politique au Kenya.

⁵³⁷ Les *elders* ont également pour fonction de jeter des mauvais sorts sur les mauvaises personnes désignées par la communauté : « They could also assist in identifying criminals, and in providing charms and protection against evil » (Anderson, 1995 : 184). Ces pratiques ont été décrites par les travaux de G. W. B. Huntingford, 1953, *The Nandi of Kenya : Tribal Control in a Pastoral Society*, Londres. Ce fut le cas l'an passé lorsqu'un couple gérant une plantation de thé fut tué par des voleurs. Les *elders* réalisèrent alors une cérémonie sur le lieu du crime, jetant un sort mortel aux criminels en présence d'une foule importante. *Kenya citizen TV*, « Nandi Elders perform ceremony to curse family's killers ». Lien vers la vidéo de la cérémonie : <http://youtu.be/ET-5SjiDXmU>.

⁵³⁸ Ces 25 ambassadeurs de la paix, d'origines ethniques et professionnelles variées (militaires, athlètes, businessmen, intellectuels et artistes) ont été nommés par la NCIC en

Commission pour la Cohésion Nationale et l'Intégration (NCIC), est une initiative originale.

Comme nous l'avons souligné précédemment, ce code a un sens particulier pour de nombreux membres de la communauté Nandi en ce qu'il fait écho à une croyance collective, présente dans les conversations quotidiennes et les brochures, les rituels et les discours des membres du Conseil des Anciens Nandi. Cette croyance se base sur une mémoire collective mise en récit dans le musée de Koitalel Samoei : un imaginaire guerrier qui serait la pierre de touche d'un âge d'or Nandi qui aurait pris fin avec l'assassinat de Koitalel Samoei et les persécutions par la suite perpétrées à l'encontre de son fils, de ses frères et de l'ensemble du clan Talai⁵³⁹. Ainsi, qu'il s'agisse d'une trahison du leader par la communauté ou de la communauté par le leader, la défiance qui lie électeurs et élus constitue le terreau sur lequel des initiatives comme le *Nandi Political Code of Conduct* voient le jour.

Comment se fait-il que le Conseil des Anciens Nandi ait souhaité la rédaction d'un code de conduite en temps électoral, qui à terme devrait fonctionner comme un véritable « contrat social » entre les électeurs et leurs élus ? Nous formulons ici l'argument selon lequel ce code a vu le jour avant tout pour maintenir les intérêts économiques de ce groupe de notables. Dès l'introduction, il est précisé que ce code est écrit au nom du peuple Nandi, présenté comme une entité rationnelle, consciente des opportunités fournies par le nouveau système administratif décentralisé et de l'impact global des enjeux politiques passés et présents sur le développement du comté. Le développement économique de la communauté, qui a souffert des violences post-électorales de 2007-2008 ayant particulièrement touché la région, est

juillet 2012 dans le cadre de la campagne *Kenya Kwanza* (« Kenya comes first »). Bien que leur rôle soit avant tout symbolique, ils avaient pour mission de diffuser des discours d'unité et de paix pour que les élections de mars 2013 se déroulent sans heurts.

⁵³⁹ Comme nous l'avons souligné dans la section 1 de ce chapitre, les Nandi sont régulièrement présentés dans les brochures du *Nandi Kaburwo Council of Elders* comme un peuple ayant dominé la région grâce à leur supériorité militaire, leur structure sociale très hiérarchisée et leur unité garantie par l'*Orkoiyot*, figure type du « bon leader » dévoué à son peuple, omniscient et choisi par les dieux.

un argument redondant du code de conduite. L'industrie du thé y a été ralentie, les ouvriers Nandi mais aussi d'origine Luo ou Kisii ayant dû fuir, tout comme un certain nombre d'investisseurs. En ce sens, le *Nandi Kaburwo Council of Elders* fonctionne bien comme un club de notables⁵⁴⁰ qui pense avant tout à maintenir leurs intérêts propres. Cette idée est confirmée par de nombreux préceptes du code de conduite, qui soulignent des intérêts purement économiques. Ainsi, l'introduction mentionne explicitement que ce code s'inspire de la déontologie de secteurs professionnels particuliers (*healthcare, finance and legal services*), les contribuables y sont présentés comme une faction distincte du corps électoral (*Voters and taxpayers*) et la mission d'un « bon leader » est également de susciter stabilité et confiance dans la qualité des services et le dynamisme du comté (*instills confidence in the Nandi County's professional standards and performance*).

Ce code n'est pourtant que partiellement respecté : au-delà des écarts constatés en temps électoral, presque un an jour pour jour après l'élection du gouverneur du comté de Nandi Cleophas Lagat (URP), une manifestation accusant ce dernier de corruption s'est tenue à Kapsabet le 25 mars 2014⁵⁴¹. Ce code de conduite, loin de se résumer à une simple entreprise d'acteurs nationaux (IEBC), internationaux (l'ONG CCDD) ou locaux (*Nandi Kaburwo Council of Elders*), constitue un formidable outil de compréhension des aspirations politiques d'une communauté dont la marginalité et l'unité sont modelées par des récits et croyances issues d'une mémoire collective en perpétuelle reconstruction. Au vu des enjeux politiques que ce code de conduite représente pour la communauté Nandi et de l'importance qu'il occupe dans les discussions, réunions, discours politiques qui ont lieu à Nandi Hills, ce code illustre l'articulation complexe des politiques de

⁵⁴⁰ Sur le fonctionnement des groupes de notables locaux et plus particulièrement à Nandi Hills, voir la thèse récemment soutenue par Dominique Connan, « La Décolonisation des clubs kényans. Sociabilité exclusive et constitution morale des élites africaines dans le Kenya contemporain », 27 janvier 2014.

⁵⁴¹ Cet événement est relaté par plusieurs blogs et réseaux sociaux dédiés à la diffusion d'informations sur Le Comté de Nandi (comme le groupe *The Nandi County News* sur facebook) ou encore l'article de Barry Salil, *The Star*, 25/03/2014, « Nandi police stops demo by civil groups ». Lien de l'article : <http://www.the-star.co.ke/news/article-160164/Nandi-police-stop-demo-civil-groups>

réconciliation nationale aux enjeux précis portés par ces nouvelles élections locales. Plus généralement, ce document original permet de s'interroger sur le rôle joué au Kenya par les Conseils des Anciens au niveau local, tant d'un point de vue social et identitaire qu'économique et politique.

Section 3 : La réinvention d'une « communauté de destin » par le musée

Alors qu'il préside la commémoration du centenaire de l'anniversaire de la mort de Koitalel le 19 Octobre 2005, Mwai Kibaki promet la construction d'un mausolée d'État en l'honneur de ce héros d'une résistance de la première heure, qui lui permet ainsi d'entamer la reconnaissance de « héros pluriels » annoncée depuis son élection en 2002. La reconnaissance des souffrances subies par la communauté Nandi et son *Oorgoiyot* charismatique Koitalel Samoei pendant la colonisation a d'abord été portée à l'attention des pouvoirs publics par la Koitalel Samoei Trust, qui a travaillé main dans la main avec le Nandi Kaburwo of Elders, dont les frontières sont poreuses (ces deux organisations ayant de nombreux membres en commun). Malgré des agendas comme des objectifs différents le faisceau d'acteur qui ont porté le projet, le musée-mausolée de Koitalel Samoei, inauguré à Nandi Hills en décembre 2007, constitue un aboutissement pour l'ensemble des parties impliquées : Koitalel Samoei a ainsi été érigé à la fois en héros national, qui confirme dans le même temps le statut de héros nationaliste Nandi (**sous-section 1**). Au cœur d'une véritable réinvention de la tradition Nandi à des fins politiques, le musée-mausolée de Koitalel Samoei participe de la mise en récit de ce nationalisme Nandi. Sa muséographie changeante se politise au fur et à mesure que les élections de mars 2013 approchent, à travers la création d'un Hall of fame dédié non plus seulement à Koitalel Samoei, mais à l'ensemble des héros Nandi du XXe siècle (**sous-section 2**). Par ailleurs, en même temps que les nouveaux élus locaux prennent leur fonction au sein des Comtés, ces nouvelles administrations territoriales enterrinées par la constitution après les élections de mars 2013, les usages politiques des commémorations locales qui accompagnent les célébrations de Koitalel Samoei au musée de Nandi Hills, mais également l'ensemble des héros Nandi lors du

Mashujaa (Heroes) Day se font plus évidents. Ces commémorations permettent en effet à Cléophas Lagat, nouveau gouverneur Nandi, de faire état de ses avancées pour le Comté de Nandi en se présentant comme le digne héritier des figures pionnières du nationalisme Nandi. Ces usages, qui ont lieu en parallèle d'une décentralisation présentée comme une démocratisation, donnent à repenser cette apparente recomposition de la compétition politique, certes permise par la mise en place de ces nouvelles structures politico-administratives, comme un « leurre » plutôt que la preuve d'une véritable transformation des pratiques politiques clientélistes qui caractérisent le Kenya depuis l'indépendance (**sous-section 3**).

3.1 De la reconnaissance d'un héros national à l'invention d'un héros nationaliste

La reconnaissance de Koitalel Samoei est le produit de la rencontre de l'intérêt de plusieurs acteurs. D'abord, du côté du gouvernement de Mwai Kikaki, il s'agit avant tout de « tester » l'invention d'un premier héros national qui ne soit pas Kikuyu et ainsi d'illustrer le changement d'ère politique promis par la coalition. Dans le même temps, un certain nombre d'« entrepreneurs de patrimoine », à savoir des intellectuels Nandi de la diaspora, des journalistes du groupe KASS media, des membres influents de la famille de Koitalel Samoei, tous membres du Conseil des Anciens Nandi, fondent une association, le Koitalel Samoei Trust. Ce Trust⁵⁴² prend la forme d'une personne morale, souvent utilisée au Kenya pour administrer des biens communautaires ou patrimoniaux pensés comme collectifs. Les membres du Trust rédigent alors un *Memorandum for Constitutional Review*⁵⁴³ en 2002 en vue d'influer la réforme constitutionnelle annoncée

⁵⁴² Hérité du droit anglais, le *Trust* est établi par un acte juridique, un document écrit qui régit la propriété d'un bien. Celui est détenu par une ou plusieurs personnes « de confiance » (les *trustees*) qui ont pour charge d'administrer ce bien pour le compte de bénéficiaires (*beneficiaries*).

⁵⁴³ Ce memorandum for constitutional review accompagne la rédaction de la nouvelle constitution entre 2001 et 2005. L'écriture de cette nouvelle constitution s'accompagne d'une résurgence de revendications autochtones autour des questions de la décentralisation et du pouvoir des nouvelles administrations territoriales (les Comtés). Ces demandes prennent la forme de Memorandum for Constitutional Review, adressés à la Constitution of Kenya Review Commission. Les Ogiek par exemple rédigent également un memorandum en juillet 2002, pour « the recognition and protection of the rights of Kenya's Indigenous

par Mwai Kibaki. Cette association, initialement constituée pour lever des fonds en vue de la célébration du centenaire de la mort de Koitalel Samoei en octobre 2005, envoie régulièrement des délégations au Ministère de la Culture et du Patrimoine National entre 2002-2006 ainsi que des courriers au Président Mwai Kibaki en lui demandant d'honorer ses promesses, dans le but d'obtenir un mausolée pour la reconnaissance du rôle joué par Koitalel Samoei dans la lutte contre le colonialisme⁵⁴⁴. Une fois le Koitalel Samoei Trust officiellement enregistré en juin 2011, ses membres se saisissent de cette opportunité juridique et légale de transmettre leurs doléances au président par le biais d'un *Memorandum of Understanding* (ou lettre d'intention)⁵⁴⁵, dans lequel ils réclament cette fois l'attribution de parcelles afin d'ouvrir un centre de recherche, une bibliothèque et, à terme, une université en la mémoire de leur héros Koitalel Samoei, qu'ils présentent cette fois comme un héros national.

Encart n°21

Les acteurs du projet de reconnaissance de Koitalel : des intellectuels Nandi de la diaspora

Kipkoech arap Sambu : il est à la tête de l'antenne de la diaspora de KASS FM à Washington DC et anime l'émission « KASS' Kwa Neet » sur KASS FM entre 2005 et 2008. Il est également Honorary Board member and Advisory/Media à KASS Media Groupe. Il a écrit une thèse de doctorat sur les origines égyptiennes des Kalenjin, dans laquelle il met en avant les principes fondateurs de leur unité de façon essentialisante, propos qui alimentent également son émission de radio. C'est un proche de Joshua Arap Sang, alors Head of operations at KASS FM à

Peoples », accessible ligne : <http://www.ogiek.org/sitemap/case-memorandum.htm>. Pour une étude complète du processus de révision constitutionnelle, voir Bannon, 2007 : 1834-1841. Sur cette question, voir également : Felix Mukwiza Ndahinda, 2011, *Indigeness in Africa. A Contested Legal Framework for Empowerment of 'Marginalized Communities'*, T.M.C. Asser Press, 416 p., et Lynch G., 2011, « Kenya's New indigenes : Negotiating local nationalisms in a Global Context », *Nations and Nationalism*, 17 (1), p. 148-167.

⁵⁴⁴ Archives consultées aux National Museums of Kenya, novembre 2014.

⁵⁴⁵ Le memorandum of Understanding (MOU) consiste dans le droit anglo-saxon en un pré-contrat où chaque partie en présence expose ses arguments dans l'objectif de trouver un terrain d'entente qui prennent en compte des points sur lesquelles elles s'étaient déjà entendues (ici, dans le cadre du Memorandum for Constitutionnal Review et lors de plusieurs réunions entre le Koitalel Samoei Trust et les membres des National Museums of Kenya en charge du projet, à savoir le directeur général des NMK, le Dr. Hassan Wario Arero.

Nairobi, qui sera parmi les 6 premiers Kényans nommés à comparaître à la Hague en raison de leur rôle pro-actif dans les violences de 2007-2008. Joshua Arap Sang est notamment accusé d'avoir utilisé la radio Kass pour divulguer des appels à la violence interethnique (Somerville, 2011). Il est également l'un des membres éminents du Conseil des Anciens Nandi, qui le présente comme l'un de ses « strategic advisors » sur ses documents officiels.

Kibnyango Seroney : descendant de John Marie Seroney et membre éminent du Conseil des Anciens Nandi (il occupe également le statut de « strategic advisor »).

C'est un linguiste basé à la Warwick university, qui publie un premier dictionnaire Anglais/Kalenjin (*The Kalenjin Dictionary*) en 2010, un travail mené sur 15 ans. Les différents sous-groupes Kalenjin pouvant se comprendre mais parlant des dialectes différents, il essaie dans cet ouvrage de ratifier l'orthographe Kalenjin, qui fait toujours l'objet de débats. Il affirme qu'il est plus que temps de se départir des usages langagiers préconisés par le comité linguistique colonial (*Language committee*) qui, dès 1954, s'est attaché à rapprocher les 7 sous-groupes Kalenjin en établissant une grammaire et un orthographe unifiés pour tout les « Nandi speakers », avec sur une première traduction de la bible en Nandi en 1939. Il déclare en préface que son objectif principal est de préserver les langues vernaculaires, qui disparaissent rapidement, et réclame l'établissement d'un comité pour développer la langue Kalenjin et standardiser les mots qui continuent d'apparaître dans cette langue. Il est également maître de cérémonie pour la radio KASS FM lors de l'inauguration à l'Université d'Oxford du premier livre biographique sur John Marie Seroney (*Just for today: The Life and Times of Jean-Marie Seroney*”, Dolman Scott, 2015) écrit par Godfrey Sang.

En reconnaissant la figure de Koitalel Samoei, Mwai Kibabi a non seulement pour objectif d'en faire le fleuron de sa campagne électorale en vue des élections de décembre 2007, mais également pour enjeu de montrer de la catégorie de héros national est une catégorie fonctionnelle. Plus largement, c'est le pluralisme politique qui s'illustre au travers de la reconnaissance d'un héros non-Kikuyu, qui n'est pas relié à la révolte Mau-Mau. Cette reconnaissance du « deuxième cercle » des héros nationaux rejoint l'argument également défendu par Jean-Pierre Albert, qui souligne que la catégorie de héros national tire justement son caractère fonctionnel du fait qu'elle permet d'inclure des figures bien souvent éloignées des sphères du pouvoir établi. Ainsi, « ils peuvent se recruter dans « l'opposition », conférant d'autant plus de légitimité au projet de cohésion nationale de l'élite politique qui choisit de les honorer. Ces figures de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle sont certes diverses, mais elles permettent d'articuler les différents groupes ethniques du Kenya

autour de la cause nationaliste⁵⁴⁶. C'est également en ce sens que Lotte Hughes analyse cette tentative de relier les héros Mau-Mau aux figures désignées comme des « résistants de la première heure » (Hughes, 2014). L'idée que d'autres personnalités que les Mau-Mau aient pu participer à l'indépendance du pays, au cœur de ce projet de reconnaissance des héros nationaux post-2007/2008, a également été l'apanage des groupes militants pour les droits de l'homme, dont la voix porte plus loin suite à la victoire de la coalition NARC en 2002. Le KHRC notamment insiste sur la notion d'« early liberation struggle » ou de « première vague de libération » du pays, mettant l'accent sur le rôle joué par certains chefs de clans ayant mené des révoltes anti-coloniales, certes limitées et localisées, mais ayant contribué à la lutte pour l'indépendance. Un cas l'illustre particulièrement bien : la reconnaissance anticipée de Koitalel Samoei, héros du « early liberation struggle » mené par les Nandi entre 1896 et 1905. C'est pour cette raison qu'il est le premier, à la suite de l'érection de la statue de Dedan Kimathi en février 2007, à obtenir un mausolée officiellement inauguré par Mwai Kibaki à Nandi Hills, en décembre 2007.

Cette catégorisation anachronique s'articule au projet de refondation d'une « nation arc-en-ciel » portée par Mwai Kibaki : il ne peut en effet n'y avoir aucun héros national kényan qui ne soit pas relié même de façon rétroactive, à la constitution de la nation. Jean-Pierre Albert parle justement d'un « schème de l'héroïsme » comme schéma narratif du nationalisme⁵⁴⁷. Dans le cas du récit national, le schème de l'héroïsme recouvre un ensemble de valeurs qui permettent d'identifier le héros national, qui peut également être un « héros contre », un personnage imprévu qui se dresse dans un contexte tragique et propose à la collectivité une « exigence transcendante ». Son statut héroïque ne lui est pas

⁵⁴⁶ « Moreover, certain players are intent on yoking Mau-Mau heroes to earlier anti-colonial resisters from different ethnic communities who allegedly initiated nationalist struggle in the late 19th and early 20th centuries. This historical revisionism is justified (say its proponents, not that they admit to revisionism) by the urgent need to 'unite' Kényans from different ethnic groups in the wake of the violence that tore Kenya apart following contested elections in December 2007 » (Hughes, 2011 : 185).

⁵⁴⁷ Voir plus particulièrement l'article de Jean-Pierre Albert, 1998, « Du martyr à la star, Les métamorphoses des héros nationaux », *La Fabrique des héros nationaux*, p.11-32.

attribué en fonction de la réussite ou de l'échec de ses actions⁵⁴⁸, mais plutôt dans l'importance historique que va prendre son projet, souvent présenté comme l'amorce d'un tournant ou d'un redressement salutaire de la société toute entière. Par ailleurs, « plus le héros est « petit » au départ, plus son acte paraîtra héroïque » (Albert, 1999 : 15). De la même façon, le héros local pouvant prétendre au statut de héros national tel qu'il est présenté par le gouvernement de Grande Coalition est dorénavant celui qui est parvenu à dépasser son intérêt personnel ou/et celui de sa communauté pour épouser la cause nationale et de l'intérêt général. Identifier des héros issus de chaque communauté ethnique, en démontrant leur implication première non pas dans les intérêts de leur communauté d'origine mais avant tout dans la cause nationale, permet au gouvernement d'étayer sa rhétorique mémorielle inclusive et d'incarner un nouvel idéal de citoyenneté et de société politique.

La réinvention de l'histoire et de la mémoire collective Nandi est largement relayée par les plate-formes médiatiques vernaculaires que sont la Radio régionale et l'hebdomadaire KASS, qui donnent une visibilité non négligeable à ce discours dénonciateur. L'introduction du multipartisme a eu pour conséquence le retour du vernaculaire. En 2002, au moment de l'élection de Mwai Kibaki, de nombreuses « ethnic FM stations » ou radios ethniques ont vu le jour. Nous nous concentrerons plus particulièrement sur la radio en langue vernaculaire KASS, qui compte plus de 5,2 millions d'auditeurs par jour. KASS Media Group est une entreprise qui vise en priorité une audience Kalenjin. Diffusé partout dans le pays, de Kisumu à Mombassa, le journal hebdomadaire KASS Weekly est vendu à hauteur de 20 000 exemplaires en moyenne, principalement dans la région Kalenjin des Highlands⁵⁴⁹. Comme l'a souligné Florence Brisset-Foucault au sujet des *ebimeeza*, ces « Parlements du peuple » relayés par les radios ougandaises, les émissions culturelles et politiques diffusées par KASS participent à structurer le débat politique (Brisset-Foucault, 2013).

⁵⁴⁸ « Au fond, elle n'importe guère, l'évaluation de l'action en termes de succès ou d'échec étant relativisée par la prise en compte du destin à long terme de la nation » (Albert, 1998 : 18).

⁵⁴⁹ Les principaux lieux de distribution sont les comtés de Kericho, Nandi et d'Uasin Gishu, à hauteur de 3000 exemplaires. Vient ensuite Elgeiyo Marakwet Country, Baringo, Bomet, Nakuru et Nairobi avec 2000 exemplaires, puis le comté de la Trans-Nzoia voisin, avec 1000 exemplaires. Source: KASS Weekly Distribution, site web officiel de KASS.

Ces radios vernaculaires s'imposent comme des concurrentes vis-à-vis du discours gouvernemental : elles ouvrent une brèche dans l'imaginaire national en cherchant non pas à s'y subsister, mais plutôt à pallier à ses manques ou à faire la lumière sur des parties sombres de l'histoire kényane. Dans le cas Kalenjin, elles véhiculent un certain imaginaire citoyen articulé autour de la question du « nous » en politique (Martin, 1994). Ces radios vernaculaires participent également à l'établissement d'une certaine ethnicité morale en établissant de nouveaux répertoires de moralité, en construisant ou en déconstruisant la réputation des représentants ou aspirants politiques locaux (Simatei, 2010). Peter Simatei souligne justement, dans le cas de Koitalel Samoei, comment la musique populaire Kalenjin, largement diffusée par ces radios, a entraîné la création d'une sorte de contre-nationalisme Kalenjin basé sur la promesse d'une forme d'appartenance à un groupe ethnique donné, présentée comme plus inclusive que celle proposée par l'État-nation⁵⁵⁰.

Encart n°22

KASS FM et le retour de la figure de Koitalel Samoei

1. L'émergence d'une radio qui se fait « la voix des Kalenjin »

« KASS FM radio markets itself as “Tuget ab Bik ab Kalenjin” (the voice of the Kalenjin people). This blatant identification by a radio station with the ethnic constituency of its listeners is by no means unique to KASS FM. The many vernacular stations owned by the company Royal Media Services, and which enjoyed a lot of goodwill from the newly installed Kibaki regime after the 2002 elections, were already doing this before KASS FM hit the air waves. What was distinctive about KASS FM, however, was the manner in which it focused upon its intended audience and turned the project into a fully fledged reconstruction of the “primordialness” of Kalenjin ethnic identity. KASS FM was not just “imagining” its community of listeners in order to boost advertising sales, it was, in effect, giving form and meaning to a resurgent cultural formation. This quickly drew the attention of the Kenyan state which, although it had by then allowed the expansion of democratic space to some extent, was still not entirely comfortable with the idea of un-regulated auditory spaces. From the start, then, KASS FM threw down the political gauntlet »

⁵⁵⁰ « As if in response to this discourse, Kalenjin popular music generates a counter (ethnic) nationalism which promises a more inclusionary form of belonging to its members than that provided by the nationstate » (Simatei, 2010 : 428).

2. Le rôle de Kipkoech Arap Sambu dans le retour du Héros Koitalel

« One crucial radio chat show, Kakipta, sought to re-assemble the past in order to demonstrate the common origins and traditions of the Kalenjin and chart a common political future. It was in the Kakipta programme that Kiipkoech arap Sambu, an Egyptologist of Kalenjin birth, disseminated his compelling research into the religious and cultural connection between the Kalenjin and ancient Egyptian civilization. In another KASS FM programme, Sambu reconstructed the history of the Orkoiik, Kalenjin ritual leaders who have historically been especially prominent among Nandi and Kipsigis. This programme inspired efforts to iconize Koitalel Samoei, the leader of the Nandi war of resistance against imposition of British colonial rule, as a national hero. Whether it was out of political expedience or a genuine acknowledgement of Koitalel's heroism, the Kibaki administration responded to this by funding a national mausoleum for Koitalel in the Rift Valley town of Nandi Hills, the site of his interment ».

3. L'institution de Koitalel comme un héros « pan-Kalenjin »

« A pan-ethnic Kalenjin identity, for example, show-cases more of Kipsigis and Nandi histories and cultures than those of other Kalenjin groups, the reason being that these two are both the most populous but also because their early contact with colonial rulers gave them high visibility. This is still reflected today in the main dialects used in KASS FM broadcasts, despite this radio's claims to a Kalenjin "kutit" (language), which are Nandi and Kipsigis. Construction of a Kalenjin homogeneity and identity demands the erasure of internal differences among the disparate sub-ethnic groups, even though this may be in practical terms an impossible task. A strategy adopted by some musicians involves performing or projecting dominant social narratives and cultures that may be specific to a particular sub-ethnic group as if they are part of a pan-Kalenjin phenomenon. A good example of this is Kipchamba arap Tapotuk's re-reading of the Nandi resistance to British colonialism as a Kalenjin war of liberation, even though the other sub-ethnicities did not really participate in it. In a track titled "Koitalel arap Samoei", Kipchamba, a talented musician well known for his creative exploitation of Kipsigis folkloric structures in his lyrics, relates the circumstances surrounding the assassination in 1905 of Koitalel Samoei, the leader of the Nandi resistance, by a British army captain named Richard Meinertzhagen. Koitalel was killed by Meinertzhagen under a flag of truce, an act of treachery that remains notorious in all Kalenjin narratives of the resistance. Reading Koitalel's narrative in the context of Kalenjin's post-Moi mis(perceptions) of persecution, Kipchamba revises it in order to retell it as the story of Kalenjin heroism ».

Peter Simatei, « Kalenjin popular music and the contestation of national space in Kenya », *Journal of Eastern African Studies*, Vol. 4, No. 3, November 2010, p. 425-434.

Comme Peter Simatei le précise, l'iconisation de Koitalel Samoei comme un héros pan-Kalenjin n'empêche pas qu'il est avant tout présenté par les émissions

culturelles en langue Nandi (qui prédominent parmi les émissions culturelles de KASS FM) comme un héros nationaliste Nandi. On pourrait rajouter à cet argumentaire que la figure de Koitalel Samoei a été réifiée en un héros nationaliste Nandi par la commémoration annuelle de la mort de Koitalel Samoei et par la tenue régulièrement de réunions et de cérémonies de réconciliation au sein du musée-mausolée de Koitalel Samoei. Le Conseil des Anciens Nandi a ainsi largement participé à ériger Koitalel en un héros consensuel. La reconnaissance de ce héros local sert tout à la fois les projets du gouvernement, mais également les intérêts divers des notables locaux (obtention de parcelles de terres, allocation de fonds publics au Comté de Nandi, reconnaissance des familles de vétérans de la révolte Nandi). David Anderson note avec justesse que cette invention d'un héros nationaliste, en continuité avec la tendance essentialiste de l'historiographie coloniale qui émerge dans les années 1960-1970, est également inspirée de la vision coloniale de la figure de l'*Oorgoiyot* telle qu'elle a été décrite par les travaux d'ethnographie coloniale des années 1890 aux années 1935. Ces derniers avaient interprété le rôle de Koitalel comme celui de chef suprême de l'ensemble des Nandi, avant de le démoniser à partir des années 1910. « After Koitalel's defeat, other orkoiik continued to take a leading role in protest against colonial rule, culminating in 1923, and again in 1957, in acts of open rebellion. As symbols of early resistance to colonialism, the orkoiik were reified in the nationalist historiography that emerged in the late 1960s and 1970s. Here was a heroic history *par excellence*, in which the stories of the orkoiik were set within a nationalist frame and retold to express the continuities of African struggles against colonialism. [...] The emphasis of this essentially nationalist historiography reflects the early colonial view of the Orkoiik to a surprising extent. Up to 2010, the British were convinced that Koitalel had represented the 'paramount' political and religious leader of the Nandi, and that his role, and the apparent superior political status of the orkoiik clan, was a legitimate expression of a recognized indigenous system of government » (Anderson, 1995 : 167).

La muséographie du musée-mausolée de Koitalel participe également de la réécriture du rôle de Koitalel Samoei comme le leader incontesté des Nandi,

participant ainsi d'une individualisation du pouvoir de la figure de l'*Oorgoiyot*. Koitalel disposait en effet de 3 batons de pouvoir, l'un désignant son pouvoir administratif, l'autre son pouvoir spirituel (la fourche), et le dernier un pouvoir militaire (similaire au *rungu* de Daniel Arap Moi). C'est également sur la base de ce constat que les Nandi revendiquent aujourd'hui une sorte de centralité au sein des Kalenjin. En fait, les Kipsigis et les Tugen par exemple, voisins des Nandi, disposaient également de leur l'*Oorgoiyot*, sans que celui-ci ne soit doté des mêmes pouvoirs de commandement que la lignée de Koitalel. Cela pour deux raisons : d'un côté, Koitalel aurait été originaire d'une famille Maasai de Laibon, l'équivalent d'*Oorgoiyot* pour les Maasai, qui aurait donné naissance à la lignée de Koitalel en lui conférant une puissance particulière. Pourtant, dans son histoire politique du Kenya, Daniel Bourmaud revient sur le fait que les Conseils des Anciens avaient avant tout vocation à prendre des décisions collégiales (Bourmaud, 1988). Lorsque le chef parlait, il parlait pour annoncer une décision collective et non la sienne seule. Au-delà de cette croyance, les historiens ont montré que c'est surtout la capacité de résistance des Nandi à la colonisation, en raison de leur maîtrise du raid, d'une organisation militaire impeccable et de leur bonne connaissance du terrain, qui a permis à Koitalel de s'affirmer comme un véritable chef et l'a érigé en figure singulière. Dans les deux cas, l'argumentaire proposé par la Koitalel Samoei Trust et le Conseil des Anciens articule ces deux visions au sein du musée-mausolée. Faits historiques et légendes sont fusionnés en une même explication du rôle providentiel joué par Koitalel Samoei au sein de la muséographie, qui se politise progressivement depuis son ouverture en 2007.

3.2 La politisation du « Hall of fame » dédié aux Héros Nandi du XXe siècle

Situé sur la rue principale de la petite ville de Nandi Hills⁵⁵¹, le musée-mausolée se divise en quatre sections : il s'agit d'un jardin, entouré d'une clôture en bois qui regroupe un mausolée, un musée et une hutte traditionnelle Nandi. Le mausolée abrite la tombe de Koitalel Samoei, une simple dalle en marbre gris (**annexe 57**). L'édifice, parsemé de hublots et de forme ovale évoquant celle d'un bouclier, se réfère explicitement à la résistance Nandi à la colonisation britannique (**annexe 57**). L'intérieur est dépourvu de toute muséographie, hormis une affiche annonçant la renaissance Nandi, positionnée au-dessus de la tombe de Koitalel Samoei. Cette affiche, rédigée en Nandi, présente un portrait peint du héros, superposé à un calendrier en langue Nandi où la date de sa mort est mise en avant, où on peut lire « Katurunetab telunotetap Nandi ! » (« Nandi will rise again ! »). Malgré l'absence de panneaux, la conception architecturale du mausolée constitue un véritable récit en soi : c'est l'unité et la stabilité de la communauté Nandi autour de son leader, Koitalel Samoei, qui est ici mise en exergue. Les deux portes du mausolée symbolisent les migrations des différents sous-groupes Kalenjin au Nord (les Sabaot, les Elgeyo, les Marakwet, les Tugen et les Pokot) et au Sud (les Kipsigis, à Kericho) réunis autour du leadership Nandi, symbolisé par la tombe de Koitalel qui se trouve au milieu de ces deux portes, orientée vers l'Est. La principale entrée de la tombe fait face au nord-ouest, en direction du Mont Elgon, qui est pensée comme le point d'entrée des Nandi dans la région lors de migrations plus anciennes. La seconde porte d'entrée fait face au Sud, elle est plus petite et elle impose de se baisser lorsqu'on la passe. Cette porte plus basse symbolise l'entrée dans les huttes Nandi : se baisser lorsque l'on rentre chez son hôte est également un signe de respect⁵⁵². Cette deuxième entrée est utilisée durant les cérémonies, pour permettre

⁵⁵¹ Selon le recensement de 2009, la ville de Nandi Hills comptait environ 3 575 habitants. La population du Comté de Nandi (450 787 habitants environ) est principalement rurale, ce qui explique en partie que la région soit parsemée de villes de petite envergure, puisque même le chef-lieu administratif de Kapsabet ne dépasse par les 17 918 habitants. Source : Kenya Census 2009.

⁵⁵² Cette description reflète les propos tenus par le conservateur et unique guide Francis Talam lors des visites successives du mausolée auxquelles nous avons assisté au cours de nos différents terrains, notes de terrain, 2012-2014.

aux anciens d'accéder à la tombe de Koitalel, notamment au moment de la période de circoncision.

Ainsi, le mausolée est divisé en deux espaces : l'entrée principale du mausolée fait face à la rue et est principalement à destination des visiteurs extérieurs à la communauté. Lors des célébrations, comme la commémoration de la mort de Koitalel ou lors des cérémonies de circoncision, c'est la porte arrière du mausolée qui est utilisée. Les anciens se réunissent en effet à l'arrière du mausolée, pour égorger une chèvre blanche en l'honneur de Koitalel sous les deux arbres de sa prophétie et pour discuter de la tenue de la cérémonie en buvant de la bière dans un pot commun à l'aide de longues pailles, que l'on retrouve dans la galerie ethnographique du musée⁵⁵³. Si l'intérieur du mausolée est vide, il devait à la base accueillir une statue de Koitalel Samoei, qui n'a jamais été réalisée à ce jour. Il était également question d'une statue représentant un lion, comme c'est le cas notamment pour le musée de Jaramogi Oginga Odinga (**annexe 40**), afin de symboliser le clan Talai dont Koitalel est issu et qui a pour totem cet animal royal. Un puit de lumière assure l'éclairage du mausolée, qui est pourvu de lampes mais qui ne fonctionnent plus en raison de l'humidité dont sont imprégnés les murs. De ce puit de lumière circulaire partent 4 piliers, qui symbolisent la figure de l'homme viril, mais aussi la stabilité du leadership (**annexe 57**). En effet, selon la tradition, les hommes importants de la communauté se voient attribué un siège sculpté en bois à 4 pieds, et les femmes un siège à 3 pieds, que l'on retrouve également parmi les pièces maîtresses de la collection ethnographique du musée (**annexe 59**). Le conservateur Francis Talam intègre également ces éléments à son discours lors de la visite : l'intérieur du mausolée ne disposant pas de nombreux textes, les propos du conservateur sont ainsi les seules explications disponibles pour les visiteurs. Ainsi, ce mausolée propose une nouvelle histoire en rupture avec celle de Daniel arap Moi : l'unité Nandi ne serait pas nouvelle mais ancienne. Elle date plus particulièrement du temps où Koitalel Samoei était *Oorgoiyot*, ce qui replace les Nandi au cœur de cette unité. Si au premier abord, cet agencement n'est pas visible pour le visiteur non-averti, c'est en la personne du conservateur et par ses explications de la

⁵⁵³ Notes de terrains, Nandi Hills, octobre 2014.

muséographie et de la symbolique de l'architecture du mausolée que ce bâtiment prend tout son sens.

Ce discours nationaliste se retrouve également dans le choix architectural du bâtiment du musée, une petite maison de plein pied composée de 4 pièces, qui date de l'époque coloniale. Le musée est composé de 3 pièces principales : la galerie ethnographique, le bureau du conservateur et le « Hall of Fame » dédié à la mémoire des héros Nandi du XXe siècle (**annexe 60**). Il faut ajouter à ces trois espaces principaux une petite pièce qui est en fait une ancienne salle d'eau, rebaptisée « The Hall of Mammals », où l'on peut voir un spécimen empaillé d'une loutre de la région Nandi en voie de disparition. Selon les questionnaires que nous avons pu mettre en place lors de nos terrains de recherche successifs (voir l'**encart n°23** et un exemplaire de questionnaire en **annexe G**) ainsi que nos nombreuses observations participantes lors de visites organisée par Francis Talam, le Hall of Fame est l'espace à la fois préféré des visiteurs, mais également celui où s'attarde le plus longtemps le conservateur (25 à 30 minutes en moyenne sur une visite de 45 à 50 minutes). Une première explication possible réside dans le fait que le clou de l'exposition y est conservé : il s'agit en fait d'un coffre vitré, scellé par une armature en fer, présentant les trois batons de pouvoir de Koitalel Samoei, restitués au musée par le fils de son assassin, le Colonel Richard Meinerzhagen, en 2006 (**annexe 61**). Ce coffre a été financé par Joshua Chepkwony, un homme d'affaire très influent dans la région de Nandi, alors chairman de KASS FM (Chomu & Humphry, 2012 : 94) et également membre du Conseil des Anciens.

Encart n°23

Méthodologie de terrain sur la perception de la muséographie du musée-mausolée de Koitalel Samoei

1. Des questionnaires en deux temps, « avant » et « après » la visite

Les questionnaires que nous avons mis en place autour de la visite de ce musée nous ont été utiles afin de mieux comprendre les pratiques des visiteurs, mais également d'identifier les différentes étapes de la visite telle qu'elle est pensée par Francis Talam, le conservateur et principal guide du musée-mausolée. Ces questionnaires ont été pensés en deux temps : une première série de questions sont posées au visiteur avant la visite, et une deuxième série de questions sont posées à la suite de la visite. Nous avons également souhaité utiliser des éléments de l'anthropologie visuelle en utilisant un schéma, représentant le musée vue du dessus, et visant à cibler une approche mentale du musée qui permet plus de spontanéité dans la réponse qu'une série de questions à cocher. Nous avons ainsi invité les visiteurs à dessiner leur parcours de visite et à désigner l'espace où ils avaient passé le plus de temps durant leur visite, mais également à désigner l'objet ou l'espace muséographique qui avait le plus attiré leur attention. Un exemplaire de ce questionnaire est visible en **annexe G** de ce travail : il a été sélectionné parce qu'il a été rempli par l'un des membres du Conseil des Anciens Nandi, ce qui permet également de voir le musée à travers les yeux d'un « entrepreneur de patrimoine » Nandi. Nous n'avons pas pu codifier ces résultats en raison d'un certain nombre de questionnaires incomplets (cf. Limites de terrain présentées en introduction), nous nous limitons donc à la présentation des principaux résultats obtenus

Principaux résultats

Enquête menée quotidiennement sur 1 mois, juillet 2014, 27 visiteurs interrogés

- L'objet le plus prisé par les visiteurs du musée-mausolée est le coffre renfermant les batons de pouvoir de Koitalel Samoei
- L'espace où ils passent le plus de temps en moyenne est le « Hall of Fame »
- Parmi les héros cités dans les questionnaires, Kipchomber Arap Koilegei (frère de Koitalel Samoei et *Oorgoiyot* des Kipsigis) est majoritairement cité comme un héros Nandi, et Daniel Arap Moi est souvent rajouté à la liste en tant que héros Kalenjin.
- Koitalel Samoei est présenté comme un héros autant national que Nandi.
- L'idée de héros Kalenjin est transposée sur d'autres personnalités du XXe qui semblent bien connues du public (des politiciens locaux surtout), au premier plan desquelles John Marie Seroney.

2. Analyse des commentaires des livres d'or

Depuis son inauguration en décembre 2007, 5 livres d'or témoignent du nombre de visites qu'a reçu le musée-mausolée de Koitalel Samoei, ce qui correspond à plusieurs

milliers de commentaires, allant de quelques mots à 5 ou 6 phrases. Ces livres d'or sont particulièrement intéressants en ce qu'ils comptabilisent le nombre de visites effectives de ce lieu : ils constituent en effet le registre officiel du musée, que le conservateur doit régulièrement transmettre à son supérieur des NMK, le directeur régional des sites et monuments, pour faire le bilan d'activité du musée. Dans cette perspective, chaque visiteur doit laisser son nom, son adresse et un commentaire au sujet de sa visite. Ces commentaires sont particulièrement intéressants pour comprendre la motivation de certains visiteurs. Ces commentaires sont de trois types : 1) des commentaires prescriptifs, concernant les améliorations à apporter au musée-mausolée ; 2) des commentaires exclamatifs, concernant la portée du musée, l'importance d'un tel projet pour la communauté ; 3) des commentaires au sujet de la reconnaissance des héros et héroïnes, remerciant le conservateur pour son travail de préservation mémoriel et la mise en avant de la gloire Nandi.

Principaux résultats :

Les commentaires qui mentionnent la nécessité de reconnaître les héros et héroïnes kényanes se déclinent en trois types : certains présentent Koitalel comme un héros national, d'autres comme un héros Nandi, d'autres comme un héros Kalenjin. Dans l'ensemble, ces commentaires témoignent d'une nostalgie pour l'époque glorieuse où les Nandi étaient regroupés autour de la figure charismatique de Koitalel. Il est alors présenté comme un « *role model* » pour la communauté. Son pouvoir politique incontesté, sa capacité à prendre des décisions à la fois radicales et transparentes pour la communauté sont présentés comme les éléments moteurs d'une communauté en pleine possession de ses terres, et prête à se battre jusqu'à la mort pour les défendre.

Ces commentaires créent également un lien ténu entre l'héritage de Koitalel et les problèmes politiques, économiques et fonciers auxquels doivent aujourd'hui faire face la communauté Nandi. Cet héritage, présenté comme propre à un dirigeant hors-norme, est également devenu une source de légitimité politique pour les candidats locaux, qui font campagne pour un siège au niveau du Comté. Cet héritage politique est mobilisé par différents types de candidats politiques : aussi bien par un prétendu descendant de Koitalel, qui va réutiliser la généalogie de ce dernier ainsi que les principes selon lesquels le statut d'*Oorgoiyot* se transmet de génération en génération pour se présenter comme le légitime représentant de la communauté, que par un politicien qui n'est pas de la famille de Koitalel mais qui va mettre en avant ses propres qualités en les formulant selon les termes utilisés pour désigner le leadership exceptionnel de Koitalel (voir en **annexe H** quelques extraits de livres d'or).

Située juste derrière le mausolée, la hutte traditionnelle et son grenier à grain complètent *in situ* la partie ethnographique du musée. Entouré par un jardin de plantes médicinales, l'ensemble est considéré comme sacré et désigné tantôt sous le nom de *kapkoross* (« lieu saint » en Nandi) ou de *shrine* (l'équivalent d'un « site de pèlerinage »). De nombreuses cérémonies y ont lieu : cérémonies de purification, intronisation d'un nouvel ancien ou *elder*, prières collectives pour le bien de la communauté. Dissimulée

par le musée, une cabane est réservée aux consultations : deux *elders* reçoivent chaque jour des malades qui souhaitent être soignés selon les savoirs de la médecine traditionnelle Nandi, à base de plantes et de racines. C'est également dans cette cabane que sont confectionnés et conservés les batons de pouvoir en olivier sauvage que l'on offre aux hommes d'importance, politiciens ou aux Anciens nouvellement intronisés. C'est donc un musée bâti sur une terre sacrée, un espace qui fonctionne comme un lieu de culte en plein air, accueillant des cérémonies traditionnelles mais aussi politiques : *meeting* lors des campagnes électorales, réunions de la famille de Koitalel, du Conseil des Anciens, etc. Il faut noter que le bâtiment qui abrite le musée est dédié au fils de Koitalel, Barsirian Maniey : désigné pour lui succéder, il est resté en résidence surveillée plus de quarante années, ce qui est présenté comme la plus longue détention de l'histoire coloniale africaine par le conservateur du musée-mausolée. C'est notamment pour cette raison que le musée-mausolée a un double nom : officiellement reconnu par les NMK sous le nom de Koitalel Mausoleum, il est localement désigné comme le Koitalel African Museum. Cette double dénomination souligne l'« hybridation » du musée-mausolée : les parties en présence se réfèrent à des réalités différentes et ces stratégies divergentes et/ou convergentes façonnent cette institution ainsi que ses fonctions. C'est donc un espace complexe où entrent en compétition différents discours, qui nous éclairent sur les interprétations du rôle joué par Koitalel Samoei portée par le gouvernement, représenté par les NMK (Koitalel Samoei comme héros national) et par le Conseil des Anciens et le Koitalel Samoei Trust, représentés par le conservateur Francis-Talam (Koitalel Samoei comme héros Nandi au service de l'ensemble Kalenjin).

La galerie qui nous intéresse plus particulièrement dans ce travail est le « Hall of Fame » Nandi (**annexe 60**). Ainsi, aux côtés de Koitalel Samoei sont disposés les portraits de ceux qui se sont battus pour sa reconnaissance : on retrouve l'avocat et politicien John Marie Seroney, ainsi que Kipkoech Arap Sambu, un égyptologue kényan vivant aux États-Unis, l'animateur radio de KASS FM qui a activement participé au retour de la figure de Koitalel Samoei, ainsi que les deux intellectuels qui ont orchestré le retour des batons de pouvoir (**encarts n°21, 22 et 25**). Cette institution souligne donc l'intrication de différents personnages locaux dans la muséographie, transformant le site en un mémorial dédié à une multitude de héros d'origine Nandi. Si l'on y trouve peu de textes,

les dernières modifications de l'espace muséal soulignent l'augmentation du nombre de photos affichées au sein du Hall of Fame, ainsi qu'un renforcement de la symbolique guerrière soulignant la capacité de la communauté Nandi à résister à l'oppression à travers le temps⁵⁵⁴. La généalogie des chefs Nandi associés à Koitalel Samoei, dessinée à la main et sans cesse modifiée par le conservateur, ainsi que des tableaux et des figurines représentant un lion – le totem du clan Talai auquel appartiennent les *Oorgoiyot* - montrent une muséographie en aménagement perpétuel (**annexe 55**). Cette muséographie n'a de sens que si le visiteur se plie au format de la visite guidée, ce qui consacre le rôle du conservateur du musée dans la transmission du savoir et du discours identitaire Nandi.

Encart n°24

Portrait d'un « entrepreneur de patrimoine » : Francis Talam, le conservateur du musée-mausolée de Koitalel Samoei

Francis Talam est lui aussi membre du Conseil des Anciens. Il participe à la rédaction des courriers et demandes formulées à l'attention des NMK et du gouvernement pour l'obtention de fonds en vue de l'amélioration du musée-mausolée et la tenue des célébrations annuelles pour la commémoration de Koitalel Samoei. Il est très régulièrement interviewé par la télévision nationale mais également à l'occasion de reportages sur Koitalel Samoei, souvent menés par l'équipe de la chaîne télévisée en Kalenjin KASS TV. En tant que conservateur, il a les pleins pouvoirs quant à l'orientation, l'amélioration et la modification de la muséographie du musée-mausolée. Il est très proche de Kipkoech arap Sambu, qu'il admire notamment en raison de son statut d'académique. Francis Talam est en effet diplômé d'un bachelors en ingénierie mécanique et n'a reçu aucune formation en ethnographie ou en muséologie. Il a été nommé conservateur parce que le poste était brigué par Kipchoge arap Chomu, qui avait alors des ambitions politiques (en vue des élections de 2007) et dont les NMK se méfiaient en raison de la virulence de ses propos⁵⁵⁵. Il s'inspire donc énormément des recherches égyptologiques menées par Kipkoech arap Sambu pour enrichir la muséographie du Hall of Fame, mais aussi des enquêtes de terrain, des entretiens avec les Anciens Nandi et Kipsigis et des matériaux collectés par la CBO Chiligeet montée par Kipchoge arap Chomu. Ce dernier écrit régulièrement des articles dans KASS Weekly faisant état de ses trouvailles concernant la culture « traditionnelle » Nandi.

En tant que conservateur travaillant pour les NMK, Francis Talam est respecté pour son statut de fonctionnaire d'État. Il se présente comme le détenteur d'un savoir

⁵⁵⁴ Notes de terrains, Nandi Hills, 2012-2014.

⁵⁵⁵ Entretien avec Wycliffe Oloo, alors directeur du Musée de Kisumu, mais auparavant responsable du Musée de Kitale sous l'autorité duquel le musée-mausolée de Koitalel Samoei a été placé à partir de 2007.

scientifique sur la culture Nandi, mais également sur un savoir ancestral sur cette même culture. Malgré son jeune âge, il a été reconnu comme « ancien » à partir du moment où il a pris ses fonctions au musée. Il a en fait acquis un statut de « notable » en accédant à cette fonction, le statut nouvellement acquis de « conservateur » transformant ce jeune Nandi en une véritable personnalité locale. Cette remarque nous permet de nous inscrire dans la réflexion qui vient questionner la « fin des cadets sociaux » (Banégas & Warnier, 2001), ces individus (souvent des jeunes, des femmes) marginalisés au sein des espaces politiques et des processus décisionnaires. De récents travaux soulignent en effet comment des trajectoires de femmes militantes (Brossier, 2004 ; Gomez Perez, à paraître) pouvaient amener à une reconfiguration des rapports de pouvoir politiques sans pour autant bouleverser l'« organisation automatique de la société » (Balandier, 1955 : 340). Ainsi, Francis Talam, en tant que jeune conservateur qui accède à des responsabilités, négocie son rôle vis-à-vis des institutions officielles (l'administration locale, les élus locaux, les autorités des NMK) et les associations locales (puisqu'il est membre à la fois du Koitalel Samoei Trust et du Conseil des Anciens Nandi) grâce la nouvelle légitimité que lui confère son travail de conservateur. C'est également ce constat qui nous amène à interroger le musée-mausolée de Koitalel Samoei non seulement comme un espace politique, mais également comme un espace social qui donne à voir la reconfiguration de rapports de pouvoir intergénérationnels.

Lors de la visite du Hall of Fame, Francis Talam présente les objets et les photographies en noir et blanc disponibles comme autant de preuves irréfutables d'un passé glorieux. Son interprétation des objets mais aussi des biographies des personnalités présentes dans le Hall of Fame contribue à la politicisation de la muséographie. Il présente en effet certains comme des traîtres à la cause Nandi, d'autres comme de bons politiciens. Il a rajouté, à la veille des élections de 2013, le portrait de Philomena Cheplagat Mutai, qui fut la première membre du parlement de sexe féminin au Kenya, adaptant ainsi son discours aux thématiques des élections de 2013 qui voient la création d'un nouveau poste d'élue locale, la Représentante des Femmes (« Women Representative »). Autre élément intéressant : la généalogie de la famille Koitalel se mélange avec des portraits de politiciens locaux. On retrouve au sein du musée les posters de campagne de trois candidats briguant le poste de Membre du Parlement pour la circonscription de Tinderet en 1979, obtenu par Henry Kosgei au détriment de John Mary Seroney et G.-N. Kalya (**annexe 60**). La présence de ces affiches appartenant à trois partis politiques respectivement représentés par une clé, un lion et un éléphant, souligne que ce ne sont pas les appartenances politiques qui sont mises en exergue au sein de l'espace muséal, mais plutôt des figures locales qui séduisent et s'inscrivent dans une forme de « bon

leadership » inspirée par Koitalel Samoei. Cette comparaison permet de rompre avec une lecture ethnique parfois trop réductrice de la politique au Kenya ainsi que des pratiques électorales au niveau régional. Enfin, il n'est pas rare que des politiciens d'envergure nationale, tel William Ruto, actuellement Vice-Président du gouvernement d'Uhuru Kenyatta, mais aussi Musalia Mudavadi s'emparent du musée lorsqu'ils font campagne dans la région (**annexe 54**). De la même manière, certains candidats locaux, parmi lesquels les descendants présumés de Koitalel Samoei, n'hésitent pas à briguer des postes d'importance en utilisant le musée-mausolée comme moyen de légitimer leur candidature, organisant des réunions médiatiques ou participant à des cérémonies prévues par le Conseil des Anciens. C'est le cas notamment de Kipchoge Arap Chomu, journaliste à KASS FM et descendant de Koitalel, qui fonde l'association concurrente la Koitalel Samoei Foundation en 2007 alors qu'il faisait campagne pour le poste de Membre du Parlement de la circonscription de Tinderet. Ainsi, cette institution muséale participe à légitimer des formes de *leadership* tant au niveau local que national. Progressivement, le musée-mausolée de Koitalel Samoei est devenu un lieu central dans la vie politique locale, notamment lors des temps forts que constituent les campagnes électorales, mais également en dehors de cette temporalité, puisque des réunions y sont organisées régulièrement et que les politiciens du nouveau comté ne peuvent plus passer dans la ville de Nandi Hills sans prendre quelques minutes pour se recueillir ou déposer des couronnes de fleurs sur la tombe du héros. L'espace entier constitue une mise en récit de l'unité des Nandi et des Kalenjin autour d'un leader unique, le mausolée étant surplombé par la rencontre des branches de deux arbres centenaires, illustrant la réconciliation des Nandis et des Kipsigis prophétisée par Koitalel Samoei juste avant sa mort⁵⁵⁶ (**annexe 62**). Le Conseil des Anciens régit les cérémonies qui prennent lieu au musée-mausolée qu'elles

⁵⁵⁶ Le conservateur du musée-mausolée ainsi que de nombreux anciens évoquent une prophétie formulée par Koitalel avant qu'il ne soit assassiné par les forces armées coloniales. Il aurait prophétisé que les Nandi et les Kipsigis (désormais divisés autour de Koitalel Samoei et son frère Kipchomber, voir à ce sujet les sous-sections 2.1 et 3.1 de ce chapitre) seraient réunis à nouveau autour d'un leader commun. Après la fusillade menée par le Colonel Meinertzhagen, qui a eu lieu sur la parcelle de terrain qui jouxte le musée, Koitalel aurait parcouru une trentaine de mètres avant de mourir à l'endroit où ces deux arbres centenaires (qui surplombent aujourd'hui le mausolée) auraient poussé par la suite, transformant ainsi la prophétie d'unité de Koitalel Samoei en une nécessaire réconciliation politique entre Nandi et Kipsigis, au profit actuel de William Ruto.

soient traditionnelles ou politiques. Ses membres sont en effet présents à chaque réunion et se positionnent au cœur de l'imbrication entre culture et politique (**annexe 63**).

Les résultats des questionnaires que nous avons mis en place soulignent que le Hall of Fame constitue, du point de vue des visiteurs mais également du point de vue du temps passé par le conservateur dans cet espace lors de la visite, la galerie principale du musée-mausolée. Il ne constitue pourtant qu'une galerie de portraits imprimés sur de simples feuilles de papier A4, en noir et blanc, par le conservateur lui-même. Notre argument quant à une politisation progressive de la muséographie se base sur l'évolution des portraits affichés. Lors de notre première visite, en 2012, seuls cinq personnages étaient présents dans cette galerie : Koitalel Samoei, dont il n'existe pas de portrait photographique, représenté par une peinture ; Barsirian Maneyi, l'un de ses fils désigné pour lui succéder, emprisonné puis surveillé par les britanniques ; Jomo Kenyatta, représenté aux côtés de Barsirian Maneyi au moment de l'indépendance ; John Marie Seroney pour son rôle pionnier dans la mise en lumière des souffrances endurées par le peuple Nandi pendant la colonisation et la défense des revendications Nandi sur les domaines fonciers européens. Deux personnages méritent d'être plus particulièrement mis en avant dans le Hall of Fame : Kipkoech Arap Sambu et Kipnyango Seroney. Présentés comme des intellectuels Nandi de renommée internationale (appartenance à la diaspora américaine pour le premier, anglaise pour le second), ils ont joué un rôle de premier plan dans la négociation du retour des 3 batons de pouvoir qui appartenaient à Koitalel Samoei.

Encart n°25

Kipnyango Seroney et Kipkoech Arap Sambu, nouveaux héros Nandi du XXe siècle intronisés lors du retour des 3 batons de pouvoir à Nandi Hills, 2006

Kipnyango Seroney, alors étudiant à l'Université de Warwick, et **Kipkoech Arap Sambu**, docteur en Egyptologie basé à Washington DC, contactent le fils du Colonel Richard Meinertzhagen, l'« assassin » de Koitalel Samoei, en 2006. Ce dernier, investisseur à la retraite à Shrewsbury, répond positivement à leur demande. Il explique alors qu'il est le propriétaire des batons depuis la mort de son père en 1967, qu'il ignorait leur valeur symbolique et qu'il est tout à fait disposé à les restituer au Conseil des Anciens Nandi : « I had no idea how significant they were but when Mr Seroney saw them he was quite astonished. He asked if they could be returned to Kenya. I said 'Of course – Africa is where they belong ». Il explique également qu'il a toujours cru

la version officielle de son père, qui disait que la poignée de main qui avait déclenché le carnage était en fait un signe de Koitalel à ses soldats pour lancer une offensive contre les Britanniques, et qu'il avait été forcé de tirer en premier afin de sauver ses troupes : « Who knows what the truth is after all these years? But my father's motto was always 'shoot first, ask questions later' ». L'explication ethnographique proposée par Kipkoech Arap Sambu de ces batons fait désormais référence: « In Kenya, these sticks are of great significance as they are meant to imbue a ruler with divine kingly qualities. Without the sticks, the man loses his status as a demi-god⁵⁵⁷ ». C'est lui également qui va donner leur sens aux 3 batons : celui dont l'embout est droit symbolise la souveraineté (ou les pleins pouvoirs), celui à l'extrémité arrondie symbolise le pouvoir militaire, et enfin celui en forme de fourche symbolise le pouvoir religieux ou spirituel du chef. Cette demande de retour émerge au moment où la réputation du Colonel Meinertzhagen est remise en question par la découverte, en 1992, de ses nombreuses impostures ornithologiques concernant des spécimens exposés au British Museum (Garfield, 2007). Ces batons de pouvoir reviennent également au musée au moment où le British Museum coopère avec les National Museums of Kenya pour transférer plus de 140 objets collectés en Afrique de l'Est durant la période coloniale au Musée National de Nairobi.

Une cérémonie de purification des 3 batons a lieu à Nandi, réalisée par le Conseil des Anciens sur le terrain du mausolée alors en construction. Le but de cette cérémonie est de libérer l'énergie de Koitalel contenue dans ces objets et trop longtemps salie par « l'ennemi » : « This is a taboo according to the Nandi customs » déclare Mzee Simion arap Saina, l'un des anciens qui effectue le rituel. « By performing the cleansing ceremony, we are reinstating the holiness of these batons ». Ainsi, Kipnyango Seroney et Kipkoech Arap Sambu accèdent au statut de « héros » Nandi et leurs portraits sont exposés au sein du Hall of fame du musée, à côté du coffre contenant les 3 batons de pouvoir. Mais ils ne s'arrêtent pas là et continuent de réclamer le retour du crâne de Koitalel Samoei. Ce dernier aurait été (comme dans d'autres cas) récupéré par les Britanniques afin de mener des expériences sur le cerveau de Koitalel Samoei et comprendre ainsi ses pouvoirs de « devin ». Des pratiques similaires ont été observées au Ghana (Silverman, 2015) ou en Afrique du Sud (Rassool, 2015). Ciraj Rassol souligne ainsi comme le retour de corps, leur second enterrement sur les terres ancestrales participe du renforcement d'un discours autochtone en même temps qu'à la construction d'un patrimoine national (Rassool, 2015 : 139-145) Le corps de Koitalel est en effet enterré en partie dans le mausolée, après avoir été déterré du domaine familial sur la colline voisine de Kiparak. Ils réclament également le retour de son manteau en peau de lion et ses chaussures, ainsi qu'une compensation pour les 2 000 Nandi tués durant la repression de la révolte Nandi menée par Koitalel Samoei.

⁵⁵⁷ Les citations sont issues de l'article de Mike Pflanz, 15/04/2016, *The Telegraph*, « Kenyans welcome home sacred relics stolen by British », accessible en ligne : <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/kenya/1515836/Kenyans-welcome-home-sacred-relics-stolen-by-British.html>

Enfin, un circuit touristique se développe autour du centre névralgique qu'est le musée-mausolée. Ce circuit, monté par le conservateur du musée, quelques guides locaux et The National Museums of Kenya, propose la visite de sites naturels et de sites culturels Nandi associés à Koitalel Samoei et dont l'histoire fait l'objet d'une réinvention. Parmi ces sites, l'on retrouve par exemple la trace de pas que l'*Oorgoiyot* Koilegei, ancêtre de Koitalel Samoei, aurait laissé sur un rocher pour prouver sa puissance. On retrouve également une faille aux abords de l'escarpement Nandi où les anciens allaient se jeter lorsqu'ils estimaient avoir fait leur temps au sein de la communauté. Cet endroit, nommé *Shéo* en langue Nandi, est souvent comparé par Francis Talam au *Sheol* (qui se traduit tantôt par « séjour des morts », « enfer », « fosse » ou « mort ») évoqué par l'Ancien testament. En parallèle de ce mouvement d'extraversion, où la culture Nandi fait l'objet d'une exposition au regard de l'Autre, du visiteur qu'il soit Nandi, Kényan ou étranger, il existe un mouvement plus intime et secret de réappropriation de la culture Nandi qui s'exprime par une réinvention de pratiques religieuses dites « traditionnelles ».

Cette réinvention est inspirée par deux dynamiques concomitantes : l'importance, dans la rhétorique politique kényane, des références à l'Ancien testament et la prégnance du mythe de l'exil des peuples nilotiques dans les travaux de Kipkoech Arap Sambu, qui a cherché à mettre en évidence les origines égyptiennes des groupes Kalenjin, et plus particulièrement des Nandi, dans sa thèse de doctorat⁵⁵⁸. Nous avons vu en effet que le discours promu par cette élite d'intellectuels Nandi (voir à ce sujet l'**encart n°21**), familiers des thèses défendues par Cheikh Anta Diop concernant la restauration de la conscience historique et la dénonciation de la falsification moderne de l'histoire, inspirent largement le conservateur du musée-mausolée de Koitalel Samoei ainsi que l'ensemble des journalistes, académiques et biographes auto-proclamés qui réorganisent le récit de la lutte Nandi

⁵⁵⁸ La proximité entre les travaux de Cheikh Anta Diop avec la thèse de doctorat de Kipkoech Arap Sambu est particulièrement frappante. Ce discours a également connu un large succès grâce à une diffusion médiatique principalement assurée par KASS Media Group, et plus particulièrement KASS FM et KASS Weekly depuis le milieu des années 2000 (voir l'**encart n°22** sur KASS FM).

contre le colonialisme (Cheikh Anta Diop, 1954, 1977, 1988 ; Fauvelle, 2009). Cette tentative de légitimation scientifique du passé Nandi s'est traduite par une réinvention de la tradition et l'apparition de nouvelles pratiques religieuses : un prêtre traditionnel Nandi a été désigné, perpétrant des cérémonies de purification destinées à consacrer la renaissance Nandi afin de redonner toute son importance historico-politique à la communauté. J'ai pu passer une journée en sa compagnie au sein d'un domaine qu'il a acquis à côté de Kapsabet : « The Great Nandi Heritage Site : Cheruiyot Ecosystem » (**annexe 64**). Il y a ouvert un musée privé qu'il présente comme supérieur au musée-mausolée de Koitalel, situé au sommet d'une colline où il pratique des cérémonies religieuses Nandi dites « traditionnelles ». L'encart suivant permet de mettre en évidence à la fois les mécanismes de réinvention de la tradition Nandi, mais également de faire le portrait d'un véritable « entrepreneur de patrimoine ».

Encart n°26

** J'utilise ici le « nous » car j'étais sur le terrain avec mon assistant de recherche, Flemming Olendo. Le site est visible en **annexe 64**.*

Une journée avec Son Altesse Tito Cheruiyot, le « prêtre » traditionnel Nandi *Notes de terrain, Kapsabet et Singoro Hills, 21 mai 2013*

« His Highness, Nandi traditional spiritual leader », de son vrai nom Tito Cheruiyot Koskei, nous a été présenté par Kipchoge Arap Chomu, journaliste du magazine KASS et descendant de Koitalel Samoei, avec qui il a fondé la Community Based Organization « Chiligeet », qui se donne pour but de documenter l'histoire, le mode de vie, la religion et les pratiques politiques Nandi avant la colonisation⁵⁵⁹.

Dans un premier temps, nous le rencontrons dans son magasin de bricolage, « Cheruiyot Hardware & Glassmart », dans le centre-ville de Kapsabet. Cette entreprise, dont il est le patron, est gérée par deux employés, ce qui souligne son aisance financière et la réussite de son entreprise spécialisée dans la peinture et le bâtiment. Monsieur Cheruiyot nous apparaît avant tout être un homme d'affaire,

559 « The Chiligeet CBO purpose is to identify different places sites of historical importance to the Kalenjin people [and to] challenge the Kalenjin intellectuals, researchers and historians to come forth and participate in this noble task of bequeathing the coming generation with invaluable knowledge of our sites as well as unsung personalities ». Voir la page officielle de l'organisation Chiligeet sur Facebook. Source : <https://www.facebook.com/groups/392124404243782/>

un chef d'entreprise aux manières plutôt autoritaires. Au-dessus du comptoir trône une photo de lui, drapé dans une toge verte, avec l'inscription : « His Highness Cheruiyot ». « Son altesse », qui a également des cartes de visites qu'il présente fièrement comme la preuve irréfutable de la légitimité de son titre, nous raconte ainsi, en nous montrant des photographies avant/après, comment il guérit miraculeusement des malades atteints de problèmes de peau et de brûlures en les soignant grâce à sa connaissance des plantes médicinales traditionnelles dont lui seul connaît le secret. Il nous emmène par la suite dans sa maison, une petite villa de plein pied avec un jardin soigné en dehors de la ville. Nous sommes accompagnés d'un homme qu'il présente comme son collaborateur et bras droit, en costard-cravate, et qui note régulièrement de petites phrases sur un calepin, comme le ferait un « Personnel Assistant » pour un politicien kényan, c'est-à-dire celui qui dispose d'un carnet d'adresse et d'un réseau pour organiser la campagne politique dans les moindres recoins de chaque circonscription. Ce dernier, qui se présente comme le « Program Manager » de son Altesse, est en fait un fonctionnaire de l'administration locale, John Cheruiyot Koskei, un membre éloigné de la famille, un peu plus jeune que lui et diplômé, qui l'aide à gérer ses affaires.

Son Altesse se présente avant tout comme un passionné, qui porte à cœur les intérêts environnementaux et patrimoniaux de sa communauté : « *I am a conservationist and I own a private ecosystem in Kenya of about sixteen acres. It is named Cheruyiott Eco-System Museum. It is a well managed ecosystem* ». Ce discours est principalement orienté vers les touristes internationaux. Il présente ainsi son écosystème comme un havre de paix favorable à la méditation. Selon lui, son écosystème n'est rien moins qu'un lieu saint dont il serait l'unique et secret défenseur. Il baisse la voix lorsqu'il nous explique qu'il est le leader spirituel et traditionnel, détenteur d'un savoir religieux égaré au cours du temps, associé au culte Nandi pré-colonial d'« Assis », le Dieu du Soleil ou le Dieu du Silence (il continue de changer d'avis à ce sujet et utilise régulièrement les deux significations). Ces explications rejoignent clairement la thèse égyptologique des origines Nandi : c'est également un proche de Kipkoech Arap Sambu, il s'avère qu'il a participé à ses recherches sur les origines nilotiques des Kalenjin et leur lien avec les anciens cultes égyptiens dans la région de Nandi Hills.

Il nous explique alors qu'il lui faut passer chez lui afin de récupérer ses attributs religieux, sans lesquels il ne peut pénétrer sur le site. Une fois dans sa villa plutôt cossue, il troque sa casquette d'entrepreneur pour la toge verte qu'il nous avait déjà montrée sur la photographie exposée dans son magasin et réapparaît dans son jardin, où nous patientons en compagnie de son « program manager ». Ce dernier, aidé du gardien de la maison, a disposé un grand tapis au sol et nous prévient qu'à partir du moment où son Altesse sortira de la maison, il aura un statut sacré. Nous ne serons plus autorisée à lui adresser la parole. Nous devons dorénavant nous adresser en anglais au manager, qui traduira en Nandi à son Altesse, qui lui répondra en Nandi à son manager, qui nous traduira ensuite sa réponse. Nous sommes mise plusieurs fois en garde des différentes mesures de respect que nous devons adopter, à tel point que ces dernières nous apparaissent rapidement surfaites : interdiction d'adresser directement la parole à son Altesse, nécessité de

respecter notre place de femme, obligation d'enlever nos chaussures lors de chaque prière, etc. Nous nous répartissons donc autour du tapis made in China installé sur l'herbe, les femmes (c'est-à-dire moi) à gauche, les hommes à droite, tandis que son Altesse contourne le tapis avant de s'installer au centre et de réciter une prière, que nous traduit au fur et à mesure son manager : « Kongoi » eng takenguong. Kongoi nebo sopon, sere kotuch Assis » (*Let us all take care of our Mother Earth, and Thank our God Assis*).

Une fois la prière réalisée, nous embarquons dans le 4x4 de son Altesse, toujours en tenue d'apparat, en direction du Cheruyiott Eco-System Museum, vers les Singoro Hills, à 20 kilomètres environ de la ville de Kapsabet. Une fois sur place, nous devons nous plier à un certain nombre de rituels (principalement des prières) et ingérer des décoctions de plantes présentées par son Altesse comme médicinales. L'une d'entre elles, particulièrement amère, nous donnera immédiatement des crampes d'estomac : nous demandons alors à son Altesse de nous préparer une autre décoction afin d'améliorer notre état, suite à quoi il nous tend, paniqué (ce que nous interprétons comme la peur que son imposture soit alors démasquée) un antidouleur générique tout droit sorti d'une pharmacie. Flemming Olendo, notre assistant de recherche lui-même originaire de la région, nous explique en aparté que notre hôte se trompe dans le nom et les propriétés des plantes qu'il nous a présentées quelques minutes auparavant.

Enfin, son Altesse nous fait visiter le musée privé dont il a lui-même collecté les objets auprès des populations environnantes. Comme nous avons déjà assisté à de nombreuses visites du musée-mausolée de Koitalel Samoei, qui dispose de pièces similaires (boucliers, calebasses, ornements, tenues traditionnelles de combat, outils agricoles), nous sommes assez bien informée pour nous rendre rapidement compte qu'il propose une lecture partielle et édulcorée de la culture Nandi. Lorsque nous posons des questions visant à remettre en question la lecture folklorique qu'il nous propose de certains événements historiques, il se braque et vocifère en Nandi, ce que notre assistant de recherche nous traduira par la suite comme un agacement quant au fait qu'il ne parvient pas à nous impressionner ou tout du moins, à nous convaincre de la véracité du rôle qu'il s'évertue à jouer.

A la fin de la visite, il nous propose même d'acheter à un prix exorbitant un certain nombre d'objets de sa collection. Ce dernier moment de la rencontre nous pousse à une vive réaction, où nous lui expliquons que nous sommes une chercheuse sur le patrimoine et qu'en tant que telle, nous ne pouvons cautionner de telles pratiques. Son énervement grandissant le pousse très rapidement à s'exprimer directement en Anglais, sans plus passer par l'intermédiaire de son manager. Cette réaction confirme nos doutes quant à sa sincérité, et ses stratégies, de plus en plus évidentes, nous amènent à conclure qu'il est avant tout un « entrepreneur de patrimoine » bien plus que le prêtre communautaire qu'il prétend être, malgré le fait que son arrière-grand père aurait, selon lui, occupé de telles fonctions dans les années 1880.

Par ailleurs, depuis notre visite, le Cheruiyot Ecosystem accueille de nombreux touristes dans un éco-lodge que son Altesse a ouvert aux abords de la coline, la

« Miss France » locale (Miss Tourism Nandi) ainsi que de jeunes mariés y ont réalisé plusieurs séances photo. Ses activités illégales de collecte d'objets ethnographiques ont été sanctionnées récemment par les experts des National Museums of Kenya, qui l'interdisent dorénavant de faire payer l'entrée de son écosystème aux visiteurs et surveillent de près ses activités patrimoniales. Enfin, nous nous sommes rendues compte également que ce site est soutenu par Giles Humphrey, co-auteur de la biographie de Koitalel Samoei avec Kipchoge Arap Chomu. Cet ouvrage nourrit son intention de s'imposer comme le légitime détenteur de la tradition Nandi dont il s'est autoproclamé chef spirituel. Par ailleurs, par le biais de Kipchoge Arap Chomu, le journal KASS lui consacre régulièrement des articles qui présentent les activités de son Altesse, jouant ainsi un rôle de premier plan dans la réinvention de la tradition Nandi.

Ainsi, la visite de ce site souligne concrètement comment la figure de Koitalel Samoei fait l'objet d'une triple réinvention. D'une part, il est mobilisé à la fois comme un héros national par le gouvernement et comme un chef à l'autorité incontestée par les différentes personnalités et associations qui le présentent comme un héros nationaliste Nandi. Dans le même temps, il fait l'objet d'une réinvention à des fins touristiques par ces « entrepreneurs de patrimoine », parmi lesquels Son Altesse Cheriyuot, qui profite de la remise au goût du jour de cette figure locale pour ouvrir son propre musée et faire du patrimoine Nandi un nouveau business touristique. Pour autant, les usages politiques de la figure de Koitalel Samoei et plus largement, les commémorations qui accompagnent la reconnaissance des héros Nandi, prennent une nouvelle dimension avec la création, après les élections de mars 2013, du Comté de Nandi (**cartes 10 et 11**). C'est dorénavant le gouverneur du Comté qui utilise cette figure héroïque afin d'ancrer sa légitimité dans le paysage politique local.

3.3 Les usages politiques des commémorations locales

En mars 2013, Cléophas Lagat, professeur et président de l'Université polytechnique d'Eldoret, remporte les premières élections gouvernementales pour Le Comté de Nandi. Le premier mandat de cet aspirant pose la question des métamorphoses des pratiques politiques depuis les élections générales de 2013, qui ont entraîné une redéfinition administrative du pouvoir de l'État⁵⁶⁰. La nouvelle constitution d'août 2010, qui entre en vigueur au moment de ces élections, transforme les 8 provinces en place depuis l'indépendance en 47 comtés administrés par des gouverneurs, à la tête de micro-gouvernements locaux (**carte 10**). La « Seconde République » kényane inaugure ainsi la promesse de renouveler les élites et de décentraliser le pouvoir, avec le doublement des différents échelons de l'administration provinciale par des pouvoirs élus. Autrefois tout-puissants dans leur circonscription, les 290 Membres du Parlement sont dorénavant surplombés par des Gouverneurs et doublés par des Sénateurs, élus suivant la création d'une chambre haute, ainsi que des Représentantes des femmes, qui siègent aux côtés des Députés. Ces réformes ont reconfiguré à la fois l'échelle et les enjeux de la compétition politique au Kenya⁵⁶¹.

Cléophas Lagat correspond à la génération de politiciens promue par l'actuel président, Uhuru Kenyatta et son premier ministre, William Ruto, lors de la campagne de 2013. Il est d'origine Nandi et fait campagne au sein du parti URP de William Ruto. Présenté comme un candidat moderne, n'ayant jamais occupé de fonction politique à ce jour, ce gouverneur fonde sa légitimité sur sa contribution au renouvellement des élites promu par l'alliance victorieuse des élections de 2013. Le

⁵⁶⁰ Pour rappel, le scrutin met désormais en jeu six fonctions politiques : Président de la République, gouverneur, sénateur, membre du Parlement (MP), représentante des femmes, représentant local.

⁵⁶¹ L'une des spécificités de cette campagne réside également dans le fait que les élections locales sont déliées de la présidentielle. Les nombreux partis politiques qui concourent à l'échelle locale se rallient à l'une des grandes coalitions nationales, qui portent chacune l'un des candidats à la fonction suprême : Raila Odinga, de la Coalition for Reforms and Democracy (CoRD) et du parti ODM, Uhuru Kenyatta, de la Jubilee Alliance composée par son propre parti The National Alliance (TNA) et celui de William Ruto (URP), Musalia Mudavadi, de la Amani Coalition et du United Democratic Forum Party (UDF).

« Deputy Governor », Dominic Kimutai Biwott, son jeune bras droit, a été élu sur le même ticket, rappelant ainsi par jeu de miroir l'alliance « Uhuruto ». L'ouverture prochaine de la première université publique du Comté dans la petite ville de Nandi Hills, promise par ses prédécesseurs depuis la fin des années 1960, a alimenté des rumeurs stigmatisant les opposants au gouverneur Cléophas Lagat, qui seraient principalement les grands propriétaires terriens s'étant enrichis sous l'ère Moi. Henry Kosgey, ancien ministre de Moi et grande figure parlementaire de la région, est en effet le propriétaire des terrains où cette université devait être construite, bloquant ainsi le projet jusqu'à ce que le gouverneur intervienne⁵⁶². Pourtant, fort d'une légitimité politique basée sur son profil universitaire, il marche dans les pas de Daniel Arap Moi, le « walimu » (le « professeur » en swahili) qui usait de sa réputation académique pour se présenter comme le gestionnaire providentiel des affaires de la nation. Bien que ce projet d'université lui ait permis de se démarquer des pratiques et les réseaux clientélistes de Daniel Arap Moi, qu'il présente justement comme ceux ayant bloqué ce projet d'université durant plusieurs décennies, cela ne l'a pas empêché d'être accusé de corruption dès les premiers mois de son mandat. De nombreuses manifestations ont eu lieu à son encontre, l'accusant de mettre en place des projets principalement destinés à assurer sa réélection, comme la rénovation d'un stade pour les athlètes du Comté à Kapsabet, le chef-lieu administratif du Comté de Nandi. Ce projet ambitieux lui vaut d'être accusé de démagogie et de mauvaise gouvernance, servant sa propre carrière politique au détriment des besoins des résidents, comme l'accès à l'eau potable ou l'amélioration du réseau routier⁵⁶³.

C'est dans ce contexte tendu que la reconnaissance de héros locaux Nandi participe de la légitimité et de la dépolitisation des débats qui entourent le mandat de Cléophas Lagat. Alors que plusieurs manifestations s'organisent à son encontre en

⁵⁶² Cette parcelle a en effet été acquise en 1995 par la Tinderet Development Trust Limited, compagnie agricole d'importance dans la région de Nandi Hills, dont le propriétaire officiel n'est autre que le fils d'Henry Kosgey.

⁵⁶³ Des articles de presse paraissent en ce sens, clamant que le « Governor Cleophas Lagat Leads Nandi County "To Referendum," Instead of "To Development!" », « Nandi County Governor Cleophas Lagat accused of misplaced priorities ».

octobre 2014 à Kapsabet et à Nandi Hills, la célébration des héros et héroïnes lui donne l'opportunité de remettre en valeur les projets de développement qu'il mène dans le Comté. Il ancre ainsi sa légitimité dans la filiation de « bons leaders » en honorant la mémoire de Koitalel Samoei lors de la cérémonie du Mashujaa (Heroes) Day qui a lieu le 20 octobre 2014 au chef-lieu de Kapsabet, honorant par la même occasion les premiers héros du Comté de Nandi. Cette célébration, qui prend lieu au sein du stade de Kapsabet, alors en ruines mais tapissé pour l'occasion de grandes banderoles colorées présentant les projets de rénovation ambitieux du futur stade (**annexe 65**), est avant tout l'occasion pour les nouveaux élus locaux de répondre aux accusations qui leur sont faites. Ainsi, le discours de Cléophas Lagat est particulièrement révélateur de l'usage politique qui peut être fait des commémorations associées aux héros et héroïnes.

La cérémonie se déroule en trois temps. D'abord, il est d'usage que le discours prononcé simultanément par le Président Uhuru Kenyatta au Stade de Kasarani à Nairobi soit lu en premier, en swahili. Puis, le gouverneur du Comté lit son propre discours, en anglais, qu'il ponctue de proverbes et de références humoristiques systématiquement prononcées en langue Nandi. Enfin, il énumère les héros du Comté de Nandi qui reçoivent un prix de ses mains. J'étais présente lors de cette célébration. J'ai ainsi pu mener une observation participante en me fondant dans le public et enregistrer à la fois le discours officiel, rédigé en amont de la cérémonie par son équipe et prononcé en anglais (discours 1, en **annexe I**), suivi par une prise de parole libre de ce dernier en langue Nandi (discours 2, voir **encart n°27**). Ces deux discours ne sont pas réellement centrés sur les héros Nandi : ils participent plutôt à une mise en exergue des accomplissements et des promesses faites par l'équipe du gouverneur (discours 1), qui se présente, dans la lignée de Koitalel Samoei, comme un leader providentiel pour Le Comté de Nandi (discours 2).

Encart n°27

Cléophas Lagat, Discours 2, Mashujaa (Heros) day, Stade de Kapsabet, 20 octobre 2014

00'01: Person 1: "Greetings to you citizens, I am Charles Oketch -(not audible) Deputy Commander Nandi county .thank you.

Person 2 < Speaks in English>

Person 3 "Greetings Citizens. I am Joel Kanda, Waden Nandi County & Uasin Gishu county. Thank you".

Person 4: "Greetings to you. I am Mandere, in of women and children welfare (Applause)

Person 5: Greetings I am Jecinta Wesonga. Head of Police.

Person 6: Greetings I am Richard Ajwang DC Nandi Central. Thank you.

Person 7: Greetings I am Johakim Mecha OCPD Nandi Central. Thank you.

Person 8: Good Afternoon I am stella wanyanga. Ass. County Commissioner Kapsabet Division.

Person 9: Greetings I am Justus Munyasia . I am second to the head of the Criminal Investigation Unit.

Person 10: Greetings I am Natalie Waithera. deputy Warden Kenya Wildlife Service Nandi County(Claps)

00'48 : Person 11: You know it is good to know the people who give you security and we should thank them for the good work. I can see chiefs and I think the village elders are also here because of the work of the national government is to make sure that we are in good living conditions and we help the county government with developments. I would like to give my gratitude to the county government for the show. It's a good show, it has agricultural and cultural exhibitions which have been exciting. The cultural exhibition has been of much help to us, especially to us who are not from around here. We worked very well with the county government and with the days here there hasn't been any disturbance. I am convinced that the security was good. I would like to thank the governor for the good work, for welcoming people to Nandi County, where they can invest. The 'nyumba kumi' ten house initiative is going on well as we never experienced any security disturbance. Luckily we got to know and arrested those who were scheming to cause insecurity. Let us uphold this 'Nyumba kumi' ten house initiative. We will be coming to talk to you and get information that will enable us improve more our way of life. I think that as the county government is providing street lights especially in places like kapsabet, we wont be experiencing insecurity. Those talking illicit brew as fred has said should stop. (*Gestures to chief's*) if you know your area has illicit brew you should know that our work is to get rid of them. Thank you honorable Fred (*Gestures to him*) You should step forward and commend on the good work. I would like to tell you all that if you are doing a good work, don't stop doing the good work. Ensure that the illicit brew is kicked out of the market. Those who take illicit brew know that God might take you away[laughs] I would like to thank people four people from Nandi, I heard you were in pursuit of a group called (*Not audible*). The problem is burning

of cars, please don't burn cars. Capture them and bring them to us, the cars will be part of exhibit and they will be taken to court. They intend to spoil our children and as for us civil workers you know we have the biometric registration, public workers both of the county government and national government. Your excellency we are many, other counties were given enough time, three weeks aint enough. We told those incharge of biometric registration that they come in two weeks if not three weeks. If I may say, a few days when we had a show, Waiguru came and you talked to herr and she/he agreed to look into the cases of Serengonic Forest evictees to be compensated. We have their details documented, even a few days ago Kapchorua and Lesos MCA's came to meet me because there are others there and at Ng'atipkong. We know those who were and were not compensated and I would like to let them know that we are coming up with another list because if we do others may forge themselves in and thus might make the genuine evictees to miss out. We are going to use the first original list and to the chief (*gestures to the chiefs*). If there is any complaint I will come and sort it out. We now have names from Nandi district, Tinderet district from the current counties. We will then read out the names at the ground to confirm their presence. And because of the rains I would like to welcome His excellency the Governor to come and address us. Let us give him a round of applause, One....Two....Three...

[*As the residents applaud to the counts*]

Welcome your excellency x 3

Thank you... [*Music playing in the background*]

Nandi Song (by children and elders)

Kandoik choik ii eeh

Our leaders eeeh yeah

Otogotin'.....

You are most welcome

ndoywech

Lead us

Konech university.....,

Give us university

09'03 **The Governor Cleophas Lagat:** Thank You <Speaks in Nandi>

[*Crowd Applauds*]

(cf. Voir le discours officiel du gouverneur en **annexe I**)

30'10 <Speaks in Nandi> Thank you very much I have read this very long speech. I would like to say a few about this day. We have all come here to remember our heroes and of the whole Kenya. In this county we know that Koitaleel Samoei has been known as a hero in Kenya. There are those I have or have not mentioned. As a county we say, especially to the athletes and those who have ranked first in various fields for example academics or the first professor from Nandi county (*Gestures to professor*name not audible**) We also have our first general, General Cheruiyot. I see he is here and has prepared well . He is our hero because he is the first general . I also see our first queen, Tegla Chemabwai, is here with us (*People applaud*). She used to run 800 meters . We used to hear of Kipchoge

Keino and her. Today as a county, we were the 2nd district to be formed. We fought against the colonialists in the year 1894-1905, we had the Nandi resistance, we were preventing their coming while others fought them out. When our leader was killed in 1905, they eventually built that railway.

34'18 Our athletes, we are proud of you and I would like to urge you that your career as athletes is very short and you should use that opportunity to invest wisely and as a county we welcome you to invest in us. In turn you will keep your money safe. Come to us if you want information on the land you want to buy for verification because more often than not, athletes have been conned off their money. As a county we treasure you all. The stadium we are building will do so to the international standards so that foreign athletes may come to run here and that would boost the economy, and we'll make sure that our athletes share the same stadium as those of the world. We will inquire on the East African Sports to come and use the stadium. [*applause*] That will be in 2017 because we'd have built a good stadium and the track.

37'59 I would like to tell you on the issue of illicit brew, please keep away from them because it caused death of many. We don't need to lose anymore. We don't want to go to funerals of people who died because of drinking illicit brew. Let God come in a special way but not through alcohol. Men as you can see, out of the 40 people who drank the illicit brew, only 3 could see. I don't want my fellow men to perish, let us take care of our family and not leave fellow citizens in grief. Please don't indulge, be responsible as men. I was telling you that we sent deputy governor to go to AmÉrica to find a way to link us with the USA. He sent his greetings through me to you and he is proud of you. Cultural activities like the dances, choir, we as a county we want to find time, maybe 2 or 3 days and urge the church choirs regardless of denomination, they should come and compete as I have been helping them [*people laugh and applaud*] we will come here to listen to you. We want judges to judge the competition and also allow fellow citizens to vote on the best. I understand some judges may be bribed [*crowd answers yes!*] according to this constitution, citizens have powers over issues concerning them. We leaders are here at your service. As I finish, youths in the National Youth Service are to be recruited and also the General Service Unit. I urge you to go prepare for the recruitment. This is our best celebration and I would like to thank our esteemed guest who came. We are listening to all your comments and are working on various requests. I am stubborn at times [*people laugh*] but I do so because I want our rights and requests to be heard.

43'52 On the issue of tea farms I want clear reference on the owners of it. [*People applaud*] like Nyayo Tea Zone's account to be shifted to our Nandi County account so that we all can feed our children. [*People clap*] I also want our forest, not the one in Tinderet, that belong to the national government, we have our forest in south Nandi, at chesumei. No one should cut any tree. We all should respect the rules that state that once we've put down our policy, we will strive to get finances to help educate our children. I want all of us to work hard for the sake of our children and I wont allow anybody to steal anything from any of you while I am still alive and your leader. [*People clap*]. I want a Situation whereby when I

give a directive that a stadium is built, then it should be built. Ever since 1963 it has never been constructed. That's why I asked you what you want. I want whatever is done in other countys to be done here also. Anybody who has been given a contract, especially the contractors to do a quality work by you citizens ensuring so, because I cant know you are the one's who know. I don't want a scenario whereby I read in my reports that a water dam has been built only to be corrected by the public that it has not been built. You are the ones to tell me it has not been done so that I ask the one responsible on it and I will personally be inspecting them. We will also be producing Nandi county magazines in the near future so that you will always be updated on the current affairs. We have a very big problem on road construction in this county because we have not been funded from the government and I am certain we will be funded soon. We respect all leaders, we respect our president Uhuru Kenyatta, our deputy president. We respect and take care of them. [*“yes we do”, the crowd answers*]. We all should address our problems, I am working hard on the road issue because they become impassable during the rainy season. [*People applaud*]. Today, I want to acknowledge our heroes and I think I should tell you all that you are heroes because we as the Nandi people who were born to be leaders, [*gestures to the people as he asks*]... who wanted to be the last in the society? [*People answer ‘none!’*]... let me wish you this Mashujaa day and God bless you. Thank you very much. [*crowd applauds*]

51'18 person 12: Thank you so much your excellency sir and madam county commission for your speech. As we proceed to the second phase of rewarding those we know and feel they are our heroes. We have three main groups entertainers who did not get a chance to entertain us. The citizens have asked you to allow Marbeth school to entertain us with a Scottish dance. We had promise them that they would be given a chance. Welcome Marbeth... [*ends at 52'33*]

Un autre type de discours politique prend lieu au sein même du musée-mausolée de Koitalel Samoei. Comme nous l'avons vu précédemment, ce musée est régulièrement le lieu de réunions politiques. J'ai pu assister à une réunion à huis-clos qui s'est tenue en présence de Cléophas Lagat à l'occasion de la commémoration du 109^e anniversaire de la mort de Koitalel Samoei, qui s'est tenue à Nandi Hills le 14 octobre 2014, quelques jours avant la célébration du Mashujaa (Heroes) Day à Kapsabet. Lors de la commémoration de l'anniversaire de la mort de Koitalel Samoei, le musée de Koitalel est ainsi devenu le lieu de rencontre entre le gouverneur Cléophas Lagat et le Conseil des Anciens Nandi. La célébration se déroule en quatre temps : la veille au soir, le Conseil des Anciens Nandi se réunit au sein de la hutte traditionnelle présente sur le site du musée. Des discussions se

poursuivent toute la nuit, et des sacrifices ont lieu aux pieds des deux arbres sacrés de la prophétie de Koitalel. Le lendemain, l'attente de la visite du gouverneur se fait longue : les Anciens l'attendent de pied ferme devant le mausolée, alignés sous le panneau présentant les héros Nandi du XXe siècle (**annexe 66**). Lorsque le gouvernement arrive finalement avec son équipe (il a deux heures de retard sur le programme), un groupe de femme chante une chanson en l'honneur de Koitalel Samoei tandis que le gouverneur et son équipe pénètrent dans le mausolée afin de déposer des couronnes funéraires sur la tombe de Koitalel Samoei, après avoir salué un par un les Anciens Nandi (**annexe 67**). Ils quittent ensuite le mausolée pour une réunion à huis-clos au sein du bâtiment du musée, où se tient alors une conversation animée entre le Conseil des Anciens et les élus locaux (**annexe 67**). Une fois l'ensemble des parties tombées d'accord, le gouverneur est intronisé comme le leader de la communauté Nandi par le Conseil des Anciens, qui lui offre alors les attributs d'un *Oorgoiyot* : couvre-chef en peau de singe, baton de pouvoir en olivier sauvage et lance traditionnelle des guerriers Nandi. Il sort ainsi affublé du musée et fait ses déclarations à la presse concernant les décisions prises avec le Conseil des Anciens pour le futur de la communauté (**annexe 68**), avant de repartir en grandes pompes à Kapsabet dans son 4x4 rutilant.

Encart n°28

Koitalel Celebration, Koitalel Museum and Mausoleum, Nandi Hills, Réponse des élus locaux aux demandes des membres du Conseil des Anciens Nandi, 14 Octobre 2014⁵⁶⁴

28'35 MCA Sawe: let me take this opportunity to welcome you all. I would like to welcome the Governor. We have listened to you respectable elders and we had not fully known the authority you have. When all these struggle to uphold Koitaleels place began I was young and even the trees used to mark this place were cut from my home area. At that time I could not believe that all that could be achieved but we were eventually allocated tis land. [*Elders agree*] with me here I have county officials based at Kapsabet. We have Fred Kemboi from Tindiret, [*applause*] Kipkirui chepkwony [*applause*], Arap Bor from Kosirai

⁵⁶⁴ Discours du Gouverneur Cléophas Lagat, Koitalel Samoei Museum, Notes de terrain couplé d'un enregistrement audio, Nandi Hills, 19/10/2014, traduction du Nandi vers l'Anglais : Dixon Kipchorir.

[*applause*], Tarbei from Aldai, [*applause*] and finally we have consolata Rop from Nandi Hills, She is the nominated MCA. Thank you elders. Welcome Honourable Elijah.

30'44 Honourable Elijah: Thank you honourable MCA, you Excellency the governor, Senator, honorable MCA's and all the elders from both families. We came here because it's a Sunday and we had ad other activities to attend to. Churches had had their plans ad we had agreed to support them and luckily we ae now here and humbled to be in the presence of all you elders. Thank you. I know we have the plans for compensation for what we lost. We sat down as leaders to make plans on how our heroes could be compensated. We thank you al because now we have a university underway and we will even try to find a way which our heroes will be documented in books for all to read. I urge all of iu to work together. I am a close relative of the Talai's [*applause*][*phone rings*] I would also like to pass greetings from our MP who is a way on officials duties. [*MCA Sawe cuts in.*] "*please introduce the legal officer Mr, George Tarus and also the Political advisor Teresa Chepkwony*". Honourable Elijah does so. [*Gestures to Teresa Chepkwony and asks her "Have you been introduced?" and she responds "Yes I have"*]. [*He continues*] I would like to welcome the senator. [*Applause*]

34'15 Senator: Thank you. Greetings to you all [greetings to you too the elders acknowledge]. if we had nown we'd have postponed other activities and concentrate on this day. I am hoping that next year on such a date we will have a full day. As I was campaigning, I had made some promises regarding our heroes I even started my campaigns at Kapsisiwa because they are respectable. I as Senator have my own good agendas for our county and I also follow a specific way of achieving them as it should go hand in hand with the constitution -. I proposed a motion "**County Hall of Fame**" that will be tabled on Tuesday by the Committee. Reason being it will enable our Government to always be acknowledging our leaders constitutionally [*Applause*] even if the governor at heart wants to allocate money, he won't do so without following the constitution. [*Applause*]. All of you are welcome to address your issues. I don't want you to pressurize the Governor without putting into consideration on constitution. When the "county Hall of Fame" bill is passed all our leaders will be recognized and all of that is possible even our fallen heroes we will find a way of recognizing them by letting their names uphold their heroism for example the building of Samoei Univeristy will uphold Koitaleels name. Pray for me as I find struggle to find ways for this. Not everybody you meet wants the best for you [*Elders applaud*]. On gazzetement we have only one government printer, we don't want a scenario which we forward our heroes names and end up taking a long time to be gazetted. I am also pushing forward for county gazzetement where we'll be acknowledging our own heroes. On the issue of the university, we now have a name but we are working on other various thins like materials for construction and other forms of resources. We also need to have a library. The library can be named after our hero. The mausoleum can be put together with the university, it will develop just the way Kenyatta hospital did. When you, family, and governor have conversed you can come to me because I also have a role to play. Because of time that is not on our side I would to welcome the governor [*Applause from elders*].

42'30 Governor: Thank you Senator, honorable leaders here, MCA's and Samoei and Tallai family. Greetings to you. *[Greetings to you too, elders respond]* As governor I would like to apologise because it has gotten late but what happened was that we went to attend to other activities. I want to assure all of you that God willing that next year we place this day for Koitaleel family only so that if I have visitors and friend they will know that this day is only allocated for the occasion and if we are to start at 10:00am we'll start at the said time so that even the old have something to share. *[Not audible]* I have talked with the chairman, I respect him because he was my teacher *[Applause and Laughter]*. I would like to tell you that we offer maximum support from the county government. To all leaders who went to Kapsisiwa when campaigning we should support our people. Elders, don't be by yourselves, get the chairman to address your issues to me. I want all of you to be part of this. I had to be stubborn *[Laughter]* I had to stand firm by our aims even though I had some opposition. I did not want the tea plantations to be passed from one white person to the other without us knowing who the real owners are. There are also some issues I had addressed for example on Nyayo Tea Zones. Tea value addition. There are some companies that were allocated to county for example Chemelil, Muhoroni and Kimwani were given to Kisumu County. Sony Sugar was given to Migori and Nzoia was given to Bungoma and I am hoping that we also be allocated a company because it is hard to build a company from the ground up. Same goes to the issue of forest that I had addressed, so that if tender is given it should be given to a person from Nandi County. I am pushing for the automatic release of title deeds from county government. That is my positive stubbornness. *[He says with laughter]*. Politics should not be part of this *[Applause]* This is your Government. You all have children, invest around this upcoming campus, and don't dwell on having the name only. Sit down as family and invest. This Nandi Hills will grow, development starts at home. *[He says with a hearty laughter.]* There are opportunities for all *[men singing traditional songs in the background]* we will plan a budget for this occasion so that we won't be caught unawares like today. *[Not audible till 56'53]* to all leaders let us work together, there is no place to go and our people voted for us. Let us work for the people in truth and honest [elders agree in unison, "true true"]. As we work let us put aside our political differences. Today has been successful despite of the limited time we have had. Today's occasion has brought us together. Even the people who are singing make the world a better place. Our elders, I urge you to teach us all our true culture from deep within. *[phone rings]* *[Not audible]*. This university will be a source of great income. We will look for a place to set up a house that will accommodate our tourists. A traditional grass thatched house. This campus will have a lot of students who will frequently visit here. Our culture is worth more than gold we need to embrace a civilized culture. Thank you all and God bless you. *[Applause from elders]*.
Elders disperse. End of the Meeting.

Cette commémoration est avant tout l'occasion pour ces derniers de dresser leur cahier de doléances et d'exprimer leurs attentes vis-à-vis des politiciens locaux

nouvellement élu. La commémoration du héros Koitalel est devenue un prétexte à l'expression de « narratives of communal grievances » (Lynch, 2009), qui se concentrent autour de deux thèmes principaux : l'obtention d'une université dans le Comté de Nandi (voir à ce sujet la chanson présentée dans l'encart précédent : « *Our Leaders, Welcome, Lead us, Give us a University* »), et la redistribution des terres spoliées durant la colonisation et dont les baux vont bientôt expirer, au profit du gouvernement du Comté de Nandi. Durant son discours à l'intérieur du musée, le gouverneur est tout d'abord pris à partie, pendant une heure environ, par l'ensemble des Anciens présents. Ces derniers lui posent des questions au sujet de son engagement pour la reconnaissance de Koitalel Samoei, et plus largement de son engagement pour le développement du Comté. Un Ancien insiste notamment sur le fait qu'au-delà de l'Université (Koitalel Samoei University), qui est en bonne voie de création, il revient au gouverneur de redistribuer les terres ainsi que les compagnies de thés qui appartiennent toujours aux « white men » : « *Leaders change the Nandi to be strong. On the issue of the tea plantations, at the end of the leasing let it belong to the community and not the white men. Or was it for the white men alone? [Gestures to everybody in the room]. When the time comes you will be the one to share it amongst us. We are truly grateful for what you have done for us* ». Les différents membres du gouvernement, notamment le Sénateur, répondent à ces questions (voir **encart n°28**). Il évoque alors l'importance d'établir, en supplément du musée-mausolée de Koitalel, un « County Hall of Fame » à la gloire de la culture et des héros Nandi dans la ville de Kapsabet, ce qu'il avait promis lors de sa campagne pour le siège de Sénateur. Le gouverneur Cléophas s'exprime en dernier et prononce un discours d'une quinzaine de minutes. Il n'évoque le cas du musée-mausolée de Koitalel Samoei que quelques minutes seulement : il propose d'améliorer le site, de financer les réparations nécessaires (le bâtiment du mausolée notamment est alors en piteux état) et assure qu'il va employer des avocats pour défendre la famille de Koitalel Samoei afin d'obtenir réparation, tout comme les vétérans Mau-Mau l'ont fait quelques années auparavant auprès du gouvernement britannique. Sans s'attarder plus avant sur le cas de Koitalel Samoei, il répond avant tout dans ce discours aux attentes et aux questions formulées par les Anciens Nandi concernant l'obtention de parcelles de terre, l'investissement dans des plantations

de thé, l'ouverture d'une université : « *This Nandi Hills will grow, development starts at home. There are opportunities for all!* ». Il ajoute également, lorsqu'il est interviewé par les médias kényans à la sortie du musée-mausolée, que le Comté de Nandi est résolument moderne et tourné vers l'avenir (**annexe 68**). Il utilise la lutte de Koitalel Samoei contre le Railway, ce « serpent d'argent » qui symbolisait les exactions de terres coloniales, en expliquant que la modernité passe aujourd'hui par les réseaux de transports routiers qui permettront au Comté d'améliorer sa productivité : « *Nandi people won't fight against the improvement of the railway in the region, which was at the core of their struggle against the British a century ago, but we will fight instead for it to pass through the highlands since it should be a crucial driver of local development!*⁵⁶⁵ ». Cette citation met en évidence que la figure de Koitalel Samoei est mobilisée également pour légitimer ou appuyer les choix politiques des élus des nouveaux gouvernements locaux. Par ailleurs, le Sénateur Sang, qui se présente comme l'initiateur d'une loi en faveur de la reconnaissance d'héros et héroïnes du Comté de Nandi, a ses propres ambitions électorales. Jeune politicien très apprécié par la jeune génération d'électeurs Nandi, il a pris à partie le gouverneur Cléophas Lagat en décembre 2015, dénonçant un complot entourant la redistribution des terres dont les baux coloniaux vont expirer. Il réclame ainsi la tenue d'assemblées populaires où les habitants du Comté pourraient discuter avec le gouvernement local afin de s'accorder sur la répartition des parcelles avant que celles-ci ne soient récupérées de façon frauduleuses par les grandes multinationales du secteur de la production de thé. La tension entre les deux hommes est par ailleurs palpable lors des échanges qui se tiennent au sein du musée : le sénateur prend la parole en premier, et semble bien plus entreprenant que le gouverneur dans les projets qu'il annonce, insistant sur le fait qu'il est également une personne ressource « qui a un rôle à jouer » dans l'avenir du Comté et la prise de décision politique⁵⁶⁶.

Ainsi, la cérémonie pour la mort de Koitalel s'apparente à une cérémonie funéraire sans cesse renouvelée. Dans ce contexte, comme toute cérémonie

⁵⁶⁵ Déclaration de Cléophas Lagat aux journalistes de la chaîne KTN, Notes de terrain, Koitalel Samoei Celebration, Nandi Hills, 14/10/2014.

⁵⁶⁶ C'est ce qu'il annonce plus concrètement à la fin de son discours: « *when you, family, and governor have conversed you can come to me because I also have a role to play* ».

funéraire, elle consiste en une mise en scène de l'unité d'un groupe, ici les Nandi. Toute cérémonie funéraire au Kenya s'apparente en effet à une mise en scène du groupe, au cours de laquelle chacun de ses membres peut non seulement faire l'expérience concrète de son existence, mais aussi redécouvrir ses principes constitutifs (Haugerud, 1993). Il convient ici d'explicitier les symboliques politiques qui entourent les commémorations funéraires au Kenya, afin de souligner comment la tombe de Koitalel Samoei à Nandi Hills participe à légitimer les revendications politiques sur lesquelles repose la réinvention nationalisme Nandi et l'intronisation de Cléophas Lagat comme le nouveau leader des Nandi. Dans l'ouvrage collectif sur les figures de la mort à Nairobi, Yvan Droz et Hervé Maupeu rappellent que « paradoxalement, à Nairobi, être enterré au cimetière est le signe de l'échec d'une trajectoire de vie. Seuls les exclus subissent ce sort ingrat. Ainsi, les Kényans ne sont que rarement enterrés en ville. Ils rapatrient les cadavres sur la terre des ancêtres. Souvent, les familles ne peuvent que difficilement assumer les frais impliqués par une telle pratique. Dès lors, différentes associations « ethniques » se sont développées pour gérer collectivement ces événements » (Droz & Maupeu, 2003 : 3). Ces cérémonies prennent une ampleur nationale lorsqu'il s'agit des « big men » théorisés par Jean-François Médard : « à travers les funérailles des big men, les gouvernants construisent au jour le jour la nation en donnant en modèle des individus méritants. Mais ces critères de mérite sont contestés par certains groupes sociaux souhaitant développer une autre conception de la nation. La fabrication étatique de la nation doit également prendre en considération les terroirs qui proposent des identités qui pourraient s'avérer des concurrentes dont il faut tenir compte » (Maupeu, 2003 : 242).

Dans ce contexte, le retour du multipartisme au début des années 1990 et la campagne de reconnaissance des héros nationaux ont ouvert la porte à de nouvelles commémorations locales qui n'ont fait qu'amplifier le processus de transformation des funérailles et commémorations locales en meeting politiques. « D'autre part, les funérailles constituent l'un des rares moments où tous les habitants d'une zone sont amenés à se rassembler. L'occasion est trop belle pour que les politiciens la laissent passer » (Maupeu, 2003 : 246). Daniel Branch souligne également que les pratiques

funéraires aussi bien que les commémorations qui leur sont associées permettent de conférer une légitimité ancestrale à ces mouvements politiques contemporains (Branch, 2010 : 305). Ainsi, bien que Koitalel Samoei ne soit pas une figure politique contemporaine, la commémoration de sa mort, qui a lieu à présent dans l'enceinte du musée-mausolée de Nandi Hills, donne lieu à une véritable démonstration politique. Ces meetings, largement relayés par la presse, sont également l'occasion pour les politiciens locaux d'énoncer leur programme politique, mais également d'exposer leurs demandes vis-à-vis du gouvernement. Ainsi, de la même façon que la quête du corps de Dedan Kimathi a alimenté la cause des vétérans Mau-Mau, l'établissement d'un mausolée où enterrer le corps de Koitalel participe des revendications foncières portées par Cléophas Lagat : la terre où sont enterrés nos ancêtres est avant tout notre terre. C'est dans cette perspective que le musée-mausolée de Koitalel Samoei participe au retour de l'autochtonie en politique, matérialisant le lien ancestral qui lie la communauté Nandi aux terres des Hauts Plateaux de la vallée du Rift.

Ainsi, depuis la première célébration officielle de 2005, le renforcement du nationalisme Nandi s'articule autour de la commémoration de Koitalel Samoei. Bien que cette dernière n'attire que quelques centaines de visiteurs (contrairement au grand évènement de 2005 où plusieurs milliers de personnes furent conviées), elle est très largement relayée par les différentes chaînes de télévision nationales et par la presse, qui présentent l'évènement comme « une grande cérémonie » célébrant le rôle joué par les Nandi dans la construction nationale. Comme le rappelle Jacques Lagroye : « les formes diverses de la rationalisation du pouvoir, par quoi celui-ci acquiert une légitimité forte, ont ceci de commun qu'elles se réalisent moins dans l'énoncé de propositions savantes [...] que dans des pratiques constamment renouvelées : fêtes, rituels, cérémonies, relations quotidiennes » (Lagroye, 1985 : 414). Le musée-mausolée de koitalel est avant tout un espace de rationalisation d'un nouveau pouvoir local. Il s'agit également de penser au futur politique de la communauté, les successeurs désignés de Koitalel Samoei étant bien souvent ceux qui prononcent son éloge funèbre (Dulong, 1994). En ce sens, le discours de Cléophas Lagat rappelle la rhétorique des « maire-entrepreneurs » (Le Bart, 1992),

qui n'hésitent pas à ancrer leurs discours politiques dans un registre « passionnel » participant à la reformulation de nouvelles citoyennetés locales (Le Bart, 2003a, 2003b, 2010). Comme le note justement François Grignon au sujet de Paul Ngei, éminent politicien Kamba, Membre du Parlement du district de Kangundo dans les années 1990 : « Kangundo a façonné l'entreprise politique de Paul Ngei, mais l'entreprise politique de Paul Ngei a également façonné l'évolution de Kangundo. Le politicien entrepreneur se trouve au cœur d'un système d'interactions entre l'État et la société, dont il nous faut maintenant précisément cerner les contours » (Grignon, 1997 : 16). Il nous revient à présent de saisir comment ce « gouverneur-entrepreneur » va façonner le territoire Nandi, de la même façon que la mémoire de Koitalel Samoei façonne sa carrière politique. C'est en ce sens que nous souhaitons poursuivre ce travail par un projet post-doctoral (présenté en conclusion de ce travail), centré sur un premier bilan critique du mandat du gouverneur Cléophas Lagat (2013-2017).

Conclusion de la partie 3

50 ans après l'amnésie de l'ère Kenyatta, les nouvelles dynamiques mémorielles qui ont vu le jour sous le premier mandat de Kibaki résonnent avec les violences de 2007-2008. En témoigne justement le « retour » des héros communautaires permis par la pluralisation des mémoires et la transformation du Kenyatta Day en Mashujaa Day qui « consacre désormais la réconciliation et l'unité de la nation (qui revêtent une signification plus forte après les violences post-électorales de 2008), non plus incarnées par un seul homme, père de la nation, mais par l'ensemble des héros et des héroïnes qui ont fait le Kenya [...], changement de terminologie symptomatique du processus de redéfinition de l'imaginaire national » (Charton, 2006). Cependant, cet imaginaire national désormais incarné par des figures plurielles, exploité par le régime de Kibaki depuis le début des années 2000 est précisément le produit des rivalités mémorielles héritées de la période de l'indépendance et reste marqué par des conflits anciens qui structurent encore aujourd'hui le débat politique (Charton, 2013 ; Pommerolle, 2006). C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le rôle joué par le comité d'experts établis pour identifier les héros et héroïnes. Le premier rapport présenté par ce comité est ainsi à analyser comme une mise en scène d'une démocratisation annoncée, cherchant à combiner les points de vue de la société civile dans le choix des critères scientifiques pour la reconnaissance des héros et héroïnes nationaux.

En choisissant de présenter le Kenya comme une nation de héros, le gouvernement s'expose de lui-même à un nouveau défi longtemps évincé par l'omniprésence et l'omnipotence d'une seule personnalité, Jomo Kenyatta, père de la nation kényane. Désigner les héros d'une nation, c'est prendre le risque de voir émerger des dissidences, une multihéroïsation pouvant générer fragmentation et éparpillement des imaginaires nationaux (Lavabre, 2001). Le projet du Mashujaa Monument, pensé comme un immense mausolée-musée à la gloire des bâtisseurs de la nation, a laissé place au Heroe's Square, transformation qui souligne toute la difficulté de donner corps et légitimité à une unité nationale imaginée ou tout du moins, en pleine réinvention. De plus, la définition de la catégorie « héros » par la

Taskforce on National Heroes and Heroines déployée depuis 2007 par le Ministry of State for National Heritage reste floue bien qu'elle se base sur une démarche jugée scientifique, chaque personnalité identifiée se voyant attribuer un pourcentage en terme d'intégrité et de patriotisme. Ainsi, par « héros », le gouvernement entend toute personnalité, vivante ou disparue, ayant contribué à la gloire de la nation kényane ou au bien commun de sa population, définition large qui renvoie tant aux personnalités politiques des années 1950-1960 qu'aux célèbres athlètes kényans. Tant que les calculs ayant permis d'établir la reconnaissance des héros et héroïnes reconnus en 2015 n'ont pas été révélés par les experts du Comité, personne ne peut concrètement protester contre les manquements de ce classement.

Enfin, le choix de présenter le Kenya comme une nation arc-en-ciel, capable de renaître de ses cendres, souligne l'importance accordée sous les deux mandats de Mwai Kibaki à l'exemple Sud-africain. L'élite politique, sous la houlette du Président, cherche à présenter le Kenya post-colonial comme un régime post-apartheid, où les clivages ethniques et l'inégale répartition des biens entre groupes seraient moins l'œuvre des gouvernements post-coloniaux que celle du colonisateur. Pour cela, le gouvernement de Kibaki ne peut faire l'économie de la reconnaissance annoncée dès la révolte Mau-Mau : force est de constater que les leaders du combat pour l'indépendance et plus particulièrement les combattants Mau-Mau occupent le devant de la scène mémorielle à partir de 2002. Cependant, l'ouverture des archives coloniales britanniques et les pressions de différents acteurs ont clairement remis en question ce choix, démontrant que cette lutte pour l'indépendance était également une guerre civile. De fait, le gouvernement cherche à remobiliser un nationalisme d'« unité dans la diversité » après les violences post-électorales de 2007-2008, présenté, comme c'était le cas dans les années 1960, comme la seule porte de sortie pour échapper à la crise sociale et politique du Kenya. Cette « refondation » de la nation trouve ses fondements sur une « remise à plat » des erreurs et des crimes du passé. Créée afin de remplir cette mission, la TRJC kényane basée sur le modèle Sud-africain a cependant suscité une vive défiance dans le contexte politique post-2007-2008.

C'est là où la pluralisation des mémoires est mobilisée par le Gouvernement de Grande Coalition afin de relancer l'unité nationale. L'apparition d'une « mémoire inclusive » véhicule une image romancée des années 1900-1960 durant lesquelles l'ensemble des groupes ethniques kényans auraient participé à forger le nationalisme kényan. Les héros pluriels progressivement reconnus par le gouvernement s'incrinvent de fait dans un régime mémoriel qui propose plusieurs lectures d'un même régime d'historicité, indéfectiblement lié à l'indépendance ou plutôt, à l'élan nationaliste ayant mené à cette dernière. Cependant, ce nouveau mythe national peine à se détacher de sa temporalité politique pour fonctionner à long terme. Il est déjà en péril : en effet, la reconnaissance de héros communautaires, au-delà de raviver des débats autour de la définition du nationalisme kényan, a une conséquence directe et non négligeable. Elle donne du grain à moudre à de nombreuses tentatives de légitimer des revendications d'autochtonie, qui se développent plus particulièrement dans la vallée du Rift. Nous reprenons ici à notre compte le constat de Daniel Branch : « a dangerous myth of purity and autochthony has taken hold among the residents of the Rift Valley in particular, and must be demolished as a matter of urgency. It is not surprising, therefore, that the poor and marginalised turn to ethnicity to protect what little they have and to try to gain more land or jobs or whatever else it is they need to survive. The politics of recognition have trumped redistribution » (Branch, 2011 : 292). Pour illustrer cette idée que la « reconnaissance » symbolique de ces héros communautaires vient se substituer à une véritable politique de redistribution décentralisée, nous avons choisi d'étudier l'application concrète de la pluralisation mémorielle et les reconfigurations politiques qui l'accompagnent par l'étude d'un projet mémoriel au croisement des problématiques énoncées. Le musée-mausolée de Koitalel Samoei, inauguré en décembre 2007, est justement le premier musée-mausolée dédié à un « héros pluriel » de la nouvelle nation arc-en-ciel.

Tout comme nous l'avons vu au travers de la reconnaissance du Général Dedan Kimathi, l'intérêt porté à la figure de Koitalel Samoei relève d'un processus de transformation d'un héros communautaire en héros national. La figure de Koitalel a été largement mobilisée pendant les violences de 2007-2008 pour stimuler des appels à la violence des Kalenjin « contre les autres ». En tant qu'*Oorgoiyot*, il était

à la tête des différents groupes Nandi dans les premiers temps de la colonisation et parvint à contenir la progression des colons britanniques grâce à sa maîtrise du terrain et de leurs tactiques particulières. Peter Simatei montre justement comment ce personnage, au cœur du nationalisme Kalenjin contemporain, a regagné en importance et en visibilité grâce aux émissions culturelles et aux *talk-shows* politiques de la radio vernaculaire KASS FM (Simatei, 2010). Son héritage de chef guerrier est mis en exergue par un certain nombre d'acteurs au début des années 2000, notamment sur des blogs tenus par des intellectuels de la diaspora. Le cas de Koitalel est d'autant plus intéressant à étudier qu'il relève de la création et la préservation d'une communauté politique qui prend la forme d'une « communauté de destin » dans des temps difficiles (Branch, 2010 : 315). Dans ce contexte, le Conseil des Anciens Nandi s'affirme comme un véritable groupe d'intérêt, qui diffuse un discours de l'autochtonie dans le but de servir, sous couvert de la préservation d'une mémoire et d'un patrimoine locaux, des objectifs plus directement économiques. Ces stratégies sont également politiques : obtention de fonds pour la construction d'une université, développement d'un circuit touristique et d'infrastructures locales, redistribution des terres, compensation des descendants de Koitalel Samoei. La reconnaissance de Koitalel Samoei en tant que héros confère par ailleurs à ses descendants, comme Kipchoge Arap Chomu, un certain statut social qui nourrit des nouvelles ambitions de carrière politique. L'exemple du musée-mausolée de Koitalel Samoei, inauguré en province à la veille des violences de décembre 2007, est ainsi révélateur d'une reconfiguration de l'usage du nationalisme ethnique permis par la pluralisation des mémoires, faisant de ce musée de province le cœur de la vie politique de la petite ville de Nandi Hills.

Notre démonstration s'est construite autour de l'hypothèse selon laquelle le musée-mausolée de Koitalel Samoei permet la réinvention de l'unité d'une communauté ethnique, basée sur la réactivation de mythes fondateurs présentés de façon politisée dans la muséographie du « Hall of fame ». En temps électoral, ce musée fonctionne également comme une arène politique à part entière, que les politiciens d'envergure nationale, comme William Ruto, ou les élus locaux, comme le gouverneur Cléophas Lagat, utilisent comme espace de rencontre avec le Conseil

des Anciens, dont le soutien politique est l'objet d'enjeux considérables. Cette réinvention fait également dialoguer des conflits présents, passés et futurs et permet l'émergence d'un type particuliers d'acteurs qui prennent part au débat public et qui occupent une place importante dans les commémorations contemporaines : les « entrepreneurs de patrimoine » Nandi. L'étude du musée-mausolée de Koitalel Samoei permet ainsi de mettre en évidence les intérêts des différents acteurs impliqués dans la reconnaissance de ce héros controversé, qu'il s'agisse du conservateur du musée-mausolée Francis Talam, des intellectuels de la diaspora Nandi comme Kipkoech Arap Sambu et Kipnyango Seroney érigés en héros Nandi du XXe siècle, ou encore du nouveau prêtre traditionnel Nandi, Son Altesse Tito Cheruiyot. Les élus locaux, qui font également un usage politique de la figure Koitalel Samoe, participent ainsi de la politisation des commémorations locales. Si les usages politiques accompagnant les célébrations funéraires s'inscrivent dans la tradition politique kényane, la multiplication de ces commémorations locale pose cependant la question des reconfigurations des pratiques politiques à l'échelle des Comtés, dorénavant chapeautés par des « gouverneurs-entrepreneurs » à l'image de Cléophas Lagat.

Conclusion générale

L'analyse de la politisation du patrimoine culturel en Afrique est une entrée heuristique afin d'interroger les enjeux de pouvoir qui entourent la « renaissance » d'États en mal de légitimité. L'étude empirique et théorique du musée communautaire comme le lieu de l'élaboration et de la matérialisation de ce projet politique permet de mieux saisir les enjeux des politiques patrimoniales que les gouvernements kényan (2002) et éthiopien (2007) mettent successivement en place afin d'entamer la reconstruction de la légitimité de l'État. L'analyse ethnographique de la constitution de ces muséographies communautaires met en évidence les acteurs non-étatiques qui s'emparent de ces initiatives pour mener à bien leurs propres projets politiques locaux. Nous avons ainsi analysé dans cette étude les rapports entre l'État et plusieurs groupes d'acteurs de la sphère patrimoniale (organisations internationales, autorités gouvernementales, associations, entrepreneurs de cause et groupes d'intérêts à caractère ethnique) qui négocient et parfois entrent en conflit autour de ces projets de musées communautaires. Nous avons également centré notre analyse sur les interactions entre différents « entrepreneurs de patrimoine » et l'État, qui se matérialise à la fois à travers ses représentants élus mais également à travers les autorités patrimoniales que constituent l'ARCCH en Éthiopie et les NMK au Kenya. Ces interactions donnent ainsi à voir des problématiques sociales, économiques et politiques plus larges, comme la reformulation de l'autochtonie en politique sous une forme patrimoniale, ainsi que la reconfiguration des modalités de revendications foncières et de gouvernance du territoire qui s'expriment dorénavant sous le prisme « communautaire ».

L'étude de cet objet d'étude particulier qu'est le musée communautaire au prisme du politique a mis en évidence que les acteurs locaux du patrimoine s'imposent comme des intermédiaires incontournables entre la société civile, et plus particulièrement leur communauté, et l'État, ici compris au sens de ses diverses administrations incluant les autorités patrimoniales éthiopiennes et kényanes. Par

l'usage d'un nouveau capital, le patrimoine et sa préservation, ces « entrepreneurs de patrimoine » s'imposent ainsi à la fois comme des « entrepreneurs de soi » au sens de Michel Foucault, mais également comme des « entrepreneurs du nous » en politique, occupant une position graduelle dans les négociations et les prises de décisions publiques. La politisation du patrimoine en Afrique nous a ainsi permis d'apporter un nouvel éclairage sur la question de la nature et de la légitimité de l'État en Afrique.

Cette conclusion reviendra ainsi, dans un premier temps, sur les grandes lignes de notre démonstration. Cette première partie consistera à répondre aux hypothèses élaborées en introduction de ce travail, tout en s'attachant à mettre en évidence les principaux résultats de notre analyse. Dans une seconde partie, nous reviendrons sur les limites inhérentes à cette étude, afin d'élaborer quelques pistes de réflexion liées à nos perspectives de recherche futures.

1. Principales conclusions : Penser le musée communautaire comme un espace politique

Le musée ethnographique au prisme du politique

Pour rappel, notre problématique générale était la suivante : comment les musées communautaires donnent-ils à voir les rouages de la construction nationale et de la compétition politique en Afrique ? Nous avons tenté de démontrer dans ce travail que ces deux projets de musées fonctionnent comme des « arènes politiques », des interfaces locales qui donnent à voir des rapports de pouvoir politiques nationaux et internationaux, « où des groupes stratégiques hétérogènes s'affrontent, mûs par des intérêts (matériels ou symboliques) plus ou moins compatibles » (Olivier De Sardan, 1993 : 13).

Ces projets de musées permettent de repenser les rapports bien souvent présentés comme conflictuels, entre l'histoire nationale, (ancrée dans un processus de construction par le haut) et l'effacement nécessaire des aspérités qui l'entachent au profit de la constitution d'un récit officiel (**hypothèse 1**). En tant qu'arènes politiques, les musées communautaires que nous avons étudiés s'insèrent dans un processus de négociation partagée de l'écriture de l'histoire nationale. Cette mise en récit de la participation de groupes à la construction nationale s'effectue dans le cadre d'une promotion du fédéralisme ethnique en Éthiopie (partie II) et dans un contexte de pluralisation mémorielle au Kenya (partie III). Ces gouvernements adoptent une politique symbolique similaire en vue d'ancrer la légitimité de leur nouveau projet politique d'« unité dans la diversité », qui prend la forme d'une « renaissance » éthiopienne et d'une « refondation » de la nation kényane. La comparaison de ces stratégies nous a permis de souligner l'apparition de « conflits mémoriels » ou de « tensions muséographiques » dans et hors des musées nationaux et communautaires ancrés dans ces projets politiques (chapitre 3, section 2 ; chapitre 6). Cette politique symbolique, qui se matérialise par la multiplication de monuments, de musées et de commémorations nationales, est pensée par les gouvernements éthiopiens et kényans comme la condition d'un renforcement de l'unité nationale. Mémoire et histoire sont désormais confondues dans des projets patrimoniaux gouvernementaux, qui ravivent cependant un ensemble de luttes politiques autour de la définition du passé (**hypothèse 2**).

Nos deux études de cas nous permettent de faire dialoguer nos hypothèses théoriques en fonction des musées communautaires que nous avons étudiés. Le musée Konso s'affirme en effet comme une arène politique au sein de laquelle des groupes stratégiques locaux, nationaux et internationaux entrent en compétition. L'actualité qui s'ensuit (le mouvement du « Konso Protest » qui prend forme à partir de décembre 2015) souligne que ce musée communautaire participe à des projets politiques locaux (chapitre 3, section 2), tout en nourrissant l'agenda d'organisations internationales comme l'UNESCO (chapitre 4, section 2). Il permet également au gouvernement de l'EPRDF, par une réévaluation a posteriori sur ce projet de musée, de mener à bien une mise en scène d'un fédéralisme ethnique efficient (chapitre 3).

Dans le cas kényan, il s'agit plutôt d'un musée qui fonctionne comme un cadre social de la mémoire, une « communauté affective » telle que l'a définie Halbwachs, qui se mue progressivement vers une « communauté de destin » afin d'agir sur le développement du Comté de Nandi, comme en témoigne l'ouverture en 2015 d'une université nommée après le héros Koitalel (chapitre 2, section 2 ; chapitre 7, section 3). On a donc affaire ici à une politisation différenciée de ces musées communautaires : le musée Konso est en effet un projet exogène, qui participe cependant de la structuration d'un mouvement politique communautaire (chapitre 4, sections 2 et 3). Initialement pensé par des acteurs locaux puis financé par le gouvernement dans le cadre de la reconnaissance des héros nationaux, le musée-mausolée de Koitalel contribue activement à « façonner » un nationalisme Nandi, en ce qu'il alimente notamment des revendications foncières qui trouvent leur origine à la période coloniale, accentuées par le « partage du gâteau » kényan à l'ère post-coloniale (chapitre 7, section 1 et 2).

L'usage de la comparaison et les enquêtes multi-situées se sont avérées être des méthodes de recherche particulièrement fécondes (introduction, section méthodologie). La visite de multiples musées nationaux comme régionaux nous a permis d'identifier certaines permanences et différences dans les usages politiques du patrimoine. Au Kenya, les muséographies régionales apparaissent comme ethnicisées et désuètes, mais l'interprétation qu'en donnent les guides et les conservateurs est éminemment politique (chapitre 6, section 2). De même, le musée Konso, qui semble déconnecté de la vie sociale locale au premier abord, nourrit les aspirations politiques du *Kalla Gesaghn* (chapitre 4, section 3). Enfin, les nouveaux musées communautaires et les monuments qui émergent en l'honneur des héros nationaux au Kenya nous permettent au contraire de penser que ces musées se politisent à l'aune du retour du multipartisme, à l'image du musée de Koitalel Samoei (chapitre 5, section 2 ; chapitre 7, section 3). De la même façon en Éthiopie, les musées qui naissent à l'initiative du gouvernement fédéral, comme le RTMMM à Nairobi ou le musée du Café à Bonga (SNNPR), ainsi que l'apparition de monuments régionaux comme le Monument des martyrs d'Anolé dans l'État-région Oromo, soulignent la possible montée en puissance, dans les années à venir de

monuments périphériques venant remettre en question le projet de refonte de l' « éthiopianité » entamé par l'EPRDF (chapitre 3).

Enfin, au-delà d'être devenu un instrument symbolique au service de projets politiques de « renaissance » ou de « refondation » de la nation, le patrimoine culturel s'affirme comme un marché globalisé particulièrement prisé par les gouvernements que nous étudions. Cette inflation est en effet un processus récent, qui fait encore l'objet de nombreuses interrogations. Cette recherche se propose de poser les bases d'une réflexion plus générale sur les usages politiques du patrimoine, qui ne se limite pas au contexte africain. Nous avons en effet interrogé l'« inflation patrimoniale⁵⁶⁷ » que connaît aujourd'hui tant le domaine de la production académique que la sphère internationale de production des normes patrimoniales de façon concrète (chapitre 1, section 3). Cette interrogation sur les causes de cette inflation, analysée au prisme des changements de paradigmes politiques au Kenya et en Éthiopie, nous permet ainsi de relier notre réflexion et nos deux études de cas à une analyse plus globale du rôle joué par l'UNESCO et l'ICOM dans l'accélération et la politisation des processus patrimoniaux et à l'échelle mondiale (chapitre 1, section 2 ; chapitre 4, section 3). Au-delà d'une analyse réflexive centrée sur les modalités de cette inflation patrimoniale, cette recherche remet en question l'un des grands présupposés normatif trop souvent porté sur l'Afrique, ce continent « sans histoire » (chapitre 2, section 1). S'intéresser aux musées et aux dynamiques mémorielles associées à la patrimonialisation revient à briser ce lieu commun toujours d'actualité, comme le rappelle Jean-François Havard : « l'idée que les Africains pouvaient être les acteurs de leur histoire et de son écriture n'est pas toujours allée de soi. D'abord, parce que, conformément aux préjugés coloniaux, l'ethnologie classique a longtemps considéré les sociétés africaines comme des sociétés « sans histoire », et il a fallu attendre une nouvelle génération de chercheurs, à la suite notamment de Georges Balandier⁵⁶⁸, pour que l'on s'intéresse

⁵⁶⁷ Le terme d'« inflation patrimoniale » utilisé par Françoise Choay, désigne la multiplication de musées en tout genre, ainsi que l'internationalisation des normes et des institutions en charge de la conservation du patrimoine mondial de l'humanité qui marque la fin du XXe siècle, qu'elle désigne comme l'ère « du tout-patrimonial » (Choay, 2009).

⁵⁶⁸ Georges Balandier, 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.

aux dynamiques internes des sociétés africaines et à leurs mouvements dialectiques avec les dynamiques dites « du dehors ». Par la suite, ce fut la légitimité même de l'écriture de leur histoire qui fut déniée aux Africains au profit du modèle de l'historiographie coloniale. Or, à partir des années 1950, les nouvelles élites africaines ont compris que la décolonisation politique devait aussi reposer sur une décolonisation des écritures de l'histoire. Certes, en Afrique, ni plus ni moins qu'ailleurs, l'histoire et la mémoire collective ne sont ni le reflet de vérités intangibles ni la manifestation de phénomènes émergents et spontanés, mais bel et bien le résultat de négociations et de rapports de force continus et plus ou moins conflictuels, entre des historiens, des leaders politiques et autres « entrepreneurs de mémoire », en fonction des enjeux complexes du présent. Les violences et conflits identitaires, *ou plus précisément se donnant à lire à travers le prisme identitaire*, qui ont agité l'Afrique ces dernières décennies, en ont parfois témoigné de façon douloureuse. Or [...] la construction des identités nationales postcoloniales est encore loin de se stabiliser et reste plus que jamais d'une immédiate actualité⁵⁶⁹ » (Havard, 2007 : 79). Ce travail s'inscrit dans cette logique du « détour » préconisée par Georges Balandier, afin de proclamer l'« universalité du politique » et de mettre un terme à une approche exotique des États africains qui a nourri des courants académiques comme le culturalisme ou le développementalisme⁵⁷⁰.

En s'intéressant aux musées communautaires comme espace et objet d'étude politique, ce travail cherche à saisir les matérialités du politique dans des situations où il est encore peu exploré. C'est le cas notamment des musées communautaires, qui sont bien souvent présentés comme des structures culturelles profondément locales, n'ayant qu'un faible impact au niveau national et ne servant que les intérêts bien particuliers des « courtiers » qui ont porté ces projets (introduction, chapitre 2, section 1). L'objectif de ce travail est de participer à la déconstruction d'une vision réductrice d'un rapport de pouvoir asymétrique entre un « bon sauvage », qui chercherait genuinely à préserver un patrimoine communautaire en danger, et des

⁵⁶⁹ Jean-François Havard « Histoire(s), mémoire(s) collective(s) et construction des identités nationales dans l'Afrique subsaharienne postcoloniale », *Cités* 1/2007 (n° 29), p. 71-79.

⁵⁷⁰ Georges Balandier, 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

« gouvernants manipulateurs » qui useraient des musées ethnographiques afin d'imposer un discours dominant en accord avec leur projet politique, en donnant à voir la complexité des enjeux de pouvoir dont sont porteuses ces institutions muséales (chapitre 2, section 1). Ainsi, choisir le musée communautaire comme objet d'étude politique nous a permis de mettre en évidence la multiplicité des acteurs étatiques comme non étatiques qui produisent le patrimoine ainsi que leurs stratégies particulières. Cette étude s'intéresse ainsi à déconstruire la notion de patrimoine en s'intéressant aux usages des objets patrimoniaux. Ces objets « sémiophores » (Pomian, 1987) sont porteurs d'un sens politique et révèlent des relations de pouvoir qui les traversent, qu'ils portent, diffusent et souvent, reconfigurent (chapitre 1, section 2). Les musées communautaires constituent ainsi, à notre sens, des objets d'études éminemment politiques.

Vers un nouveau répertoire d'action « patrimonial » ?

Sous couvert de l'analyse des usages politiques qui entourent les musées communautaires que nous avons choisi d'étudier, notre problématique générale était la suivante : comment le patrimoine est-il devenu un mode politique d'organisation de groupes d'intérêts ? Afin de répondre à cette question, nous proposons d'analyser les stratégies patrimoniales des acteurs centraux pour notre étude, à savoir le *Kalla Gesahegn* et le Conseil des Anciens Nandi, au prisme des variables établies par Charles Tilly afin d'identifier un nouveau répertoire d'action collective patrimonial. Ces variables sont les suivantes : (1) nature des revendications, (2) espaces de références des revendications, (3) autonomie des formes d'action protestataires, (4) symbolique de la protestation, (5) indicateur de pacification de la protestation. La catégorie proposée par l'auteur de « revendications de nature réactive », consistant en des « efforts de groupe pour réaffirmer des revendications bien établies lorsque quelqu'un les défie ou les viole » (Tilly, 2005: 146), se prête particulièrement bien à l'analyse des mobilisations portées par des acteurs « expropriés ou privés de droits dont ils disposaient sur des terres [se mobilisant] pour rétablir ces droits ébranlés » (Neveu, 2015 : 528). Dans ce contexte, le « local » s'affirme comme l'un des « espaces de référence » évoqués par Charles Tilly, ici compris comme un espace

social restreint qui correspond à l'échelle de la communauté (chapitre 2). Cet espace de référence donne ainsi lieu à une forme de « nationalisation » des protestations, qui prennent dans le cas de notre étude la forme de revendications ethnorégionales dans le cas Konso, ou autochtones dans le cas Nandi. Ces protestations peuvent être considérées comme « autonomes », puisqu'elles impliquent leur propre ritualisation, notamment dans le cas du Kenya à travers les célébrations locales de l'anniversaire de la mort de Koitalel Samoei, érigé en héros nationaliste Nandi, qui s'autonomise ainsi de sa labellisation en tant que héros national par le gouvernement de Mwai Kibaki (chapitre 7, section 3). Il en va de même pour la célébration du Mashujaa (Heroes) Day à Kapsabet, où le gouverneur Cléophas Lagat célèbre moins les héros nationaux que les héros du Comté, tout en se présentant comme l'un d'entre eux par la mise en avant des projets de développement qu'il a réalisés au cours de son mandat (chapitre 7, section 3). De la même façon, la marche silencieuse Konso s'apparente à un détournement d'un rite social prééminent en Éthiopie, à savoir les processions religieuses généralement associées aux fêtes orthodoxes nationales (chapitre 3, section 2). Ainsi, la marche menée par le *Kalla* Gesahegn, chef de clan mais également leader spirituel de la communauté, permet d'exprimer une revendication politique, expression d'une protestation codée qui prend la forme d'une action ritualisée par les pouvoirs publics éthiopiens.

Cette dernière remarque nous permet d'introduire la quatrième variable proposée par Charles Tilly, celle de la symbolique propre à ces revendications. Une nouvelle symbolique émerge en effet par cet usage du patrimoine : dans le cas Nandi, le symbolique prend une forme directe et discursive, que ce soit à travers l'établissement d'un « Hall of Fame » au cœur de la muséographie du musée-mausolée de Koitalel Samoei, les discours politiques vindicatifs du Gouverneur Cléophas Lagat, ou le code de conduite politique du Conseil des Anciens Nandi, qui s'apparente à un véritable manifeste politique (chapitre 7, section 3). Dans le cas Konso, la symbolique patrimoniale est également mobilisée afin de mettre en évidence la répression violente du gouvernement de l'EPRDF à l'égard de leurs revendications, puisque les corps des manifestants tués par les forces de police régionales le 11 mars 2006 ont été déposés au pied de la stèle UNESCO commémorant

le classement du « paysage culturel Konso » au patrimoine mondial de l'humanité (chapitre 3, section 2 : chapitre 4, section 3). Ainsi, la dernière variable présentée par Charles Tilly (qui sera développée plus avant par Norbert Elias) distingue les formes d'action violentes des formes de protestation centrées sur l'argumentation. Notre recherche nous amène à penser les limites du modèle synthétique proposé par Charles Tilly, puisque dans les deux cas que nous étudions, les organisations communautaires analysées (le Conseil des Anciens Nandi, les autorités claniques Konso) sont particulièrement attentives à la régulation de leur protestation, qui s'insèrent dans les rituels sociaux et les normes juridiques des autorités gouvernementales. Le mouvement du « Konso protest » s'appuie en effet sur la Constitution pour remettre en question les pratiques politiques du gouvernement de l'EPRDF, tandis que les revendications foncières portées par le Conseil des Anciens prennent la forme de revendications juridiques et légales (les *Memorandum for Constitutionnal Review* et de *Memorandum of Understanding*).

Ces musées communautaires donnent ainsi à voir les reconfigurations de la scène politique en Éthiopie et au Kenya au travers de l'émergence d'un nouveau répertoire d'action collectif. Ce nouveau répertoire d'action, que l'on nommera ici le répertoire « patrimonial », s'affirme comme une composante politique inédite, permettant de faire passer un groupe d'intérêt d'une « collection passive d'individus à un participant actif à la vie publique » (Tilly, 2005: 69). Ainsi, tout comme le musée communautaire a permis le passage d'une « communauté affective » à une « communauté de destin », le patrimoine s'affirme comme l'instrument d'une « force d'agir » (Hall, 1998 : 290) sur la réalité sociale (chapitre 2). Cette étude rejoint ainsi le constat formulé par de nombreux travaux sur l'ethnicité en politique, qui participe à l'émergence de mouvements nationalistes locaux portés par des intellectuels locaux issus de la petite bourgeoisie (Berman, 1998). Dans les cas d'études que nous avons sélectionnés, ces intellectuels évoluent dans un contexte particulier, qui est celui du « glocal ». Il s'agit tout à la fois d'hommes d'affaires locaux, de journalistes, de conservateurs de musée qui entretiennent des liens étroits avec des intellectuels de la diaspora, quand ils n'en font pas eux-mêmes partie (chapitre 4, section 3 ; chapitre 7, sections 2 et 3). Les « entrepreneurs de

patrimoine » s'imposent ainsi des « inventeurs » d'identité, de mémoire et de patrimoine (Martin et al., 2010 : 83). Ces « bergers du renouveau ethnique » (Smith, 2008) sont particulièrement actifs dans l'institutionnalisation comme l'internationalisation de récits identitaires autochtones. Ils sont également à l'origine d'associations et de mouvements qui émergent comme des « structures de mobilisation et des lieux de narration de l'identité » (Martin et al., 2010) dont le musée communautaire fait désormais partie. L'analyse de leurs réseaux comme de leurs trajectoires constitue une composante essentielle d'une réflexion plus générale sur l'entrée en politique de nouvelles élites locales, l'internationalisation de leurs réseaux d'influence ainsi que sur leur rôle dans la reconfiguration des pratiques politiques à l'échelon local (voir à ce sujet la section 2 de cette conclusion, « vers un projet de recherche post-doctoral sur les reconfigurations du clientélisme local »).

Choisir le musée comme objet d'étude revient également à analyser le politique en dehors des lieux institutionnalisés du pouvoir, afin de questionner l'émergence de nouvelles formes d'expression politiques contestataires sous couvert de l'« alibi » patrimonial. Ainsi, les politiques patrimoniales gouvernementales d'une ampleur sans précédent entament des reconfigurations de pouvoir et permettent l'émergence de nouvelles arènes politiques, parmi lesquelles le musée communautaire occupe une place centrale au Kenya et en Éthiopie depuis les années 2000.

Une réflexion plus générale sur les sources plurielles de légitimité de l'État

Le musée communautaire nous permet ainsi de réfléchir à la renaissance d'États qui, loin d'être des « États fragiles » qui n'auraient pas la capacité de gouverner leurs sociétés et d'interagir avec leurs citoyens, tentent de se redéployer en mettant en place de nouvelles politiques patrimoniales (Bellina S. & Darbon D. & Eriksen S. & Sending Ole J., 2010). Nous avons mis en avant deux aspects principaux de ces politiques publiques : (1) elles participent de la diversification des ressources économiques de l'État au Kenya comme en Éthiopie en développant le patrimoine culturel comme un nouveau marché ; (2) elles participent d'un projet politique plus vaste de « renaissance » ou de « refondation » nationale. Cette « renaissance » prend la forme, en Éthiopie, de la campagne du Millénaire qui s'accompagne d'une redéfinition des fondements de l'« éthiopianité » selon le slogan de l'« unité dans la diversité » (chapitre 3, section 1). Au Kenya, la refondation d'une nation plurielle passe par la « réconciliation » de l'ensemble des groupes ethniques autour de la reconnaissance de nouveaux héros et héroïnes nationaux (chapitre 5, section 1 et 2).

La légitimité de l'État reste cependant largement dépendante de réseaux clientélistes territorialisés au Kenya et de la répartition ethnorégionale des ressources en Éthiopie (Boone, 2003). Dans le cas Nandi comme dans le cas Konso, nous avons pu noter la persistance d'un certain degré de défiance vis-à-vis de l'État, qui s'explique par l'expérience historique complexe qu'entretiennent ces groupes avec l'État (à l'image des spoliations de terres dans la région de Nandi Hills, ou de l'annexion du « pays Konso » par les armées impériales en 1897). Ce discours de « doléances collectives » (Lynch, 2009) s'explique également par la prééminence d'organisations communautaires disposant d'une légitimité importante à l'échelon local (à savoir, les chefs de clan Konso par exemple et le Conseil des Anciens Nandi), dont la légitimité entre en compétition avec la légitimité de l'État. Plus récemment, l'apparition de représentants communautaires élus au niveau local qui se présentent, au-delà de leur appartenance partisane, comme les porte-paroles

légitimes de leur communauté d'origine, participe à renforcer la légitimité politique de ces revendications locales. Nous pensons plus particulièrement ici à Solomon Gamaida, l'administrateur en chef du Special Wereda de Konso, qui a récemment soutenu les manifestations à Karat-Konso malgré son affiliation au parti de l'EPRDF (chapitre 3, section 2), et à la posture politique adopté par le premier Gouverneur du nouveau Comté de Nandi, Cléophas Lagat (chapitre 7, sections 2 et 3).

L'étude du contexte politique éthiopien apporte une mise en perspective intéressante des usages du patrimoine visant à nourrir la légitimité interne comme internationale d'un État autoritaire et développeur. Dans le cas kényan, il convient de préciser que la légitimité interne de l'État a récemment fait l'objet d'une double remise en cause : (1) du point de vue des citoyens kényans, en raison de l'incapacité de leurs dirigeants à assurer leur sécurité et à contrôler le terrorisme sur le territoire national et aux frontières ; (2) du point de vue de la communauté internationale, en raison des nombreuses comparutions de ses deux principaux dirigeants, le président Uhuru Kenyatta et le premier ministre William Samoei Ruto, devant la Cour Pénale Internationale pour soupçon de crimes contre l'humanité en raison de leur implication dans les violences post-électorales de 2007-2008. Bien que les charges contre Uhuru Kenyatta aient été abandonnées le 5 décembre 2014 et qu'un non-lieu ait été prononcé en faveur de William Samoei Ruto le 5 avril 2016, la légitimité internationale de l'État kényan, ici comprise comme la reconnaissance et le soutien de ses dirigeants par les organisations internationales et les autres États reste fragile, bien qu'elle représente aujourd'hui une source de légitimité étatique plutôt ambiguë⁵⁷¹. Le musée, plus qu'un espace politique, devrait être analysé comme un nouvel espace de socialisation politique dans un contexte de pluralisme normatif. L'existence d'un pluralisme normatif dans les deux pays étudiés explique que différentes sources de légitimité entrent « en concurrence » mais, plus intéressant

⁵⁷¹ En effet, la politique d'Uhuru Kenyatta et de William Ruto est de renforcer leur légitimité en criant à un complot fomenté par l'opposition à leur rencontre, mais également en dénonçant un complot néocolonial contre l'ensemble des dirigeants africains mené par les anciennes puissances coloniales et tout particulièrement la Grande Bretagne, qui « tirerait les ficelles » de la Cours Pénale Internationale afin de faire tomber Uhuru Kenyatta et William Ruto en faveur de Raila Odinga.

encore, « en cohérence » dans les deux cas que nous étudions (Darbon, 2003 : 144 ; Bellina S. & Darbon D. & Eriksen S. & Sending Ole J., 2010). Dans cette situation de pluralisme normatif, « les normes non juridiques non seulement régulent les rapports sociaux, et parfois mieux que ne le fait le droit, mais elles sont de surcroît dans un lien de complémentarité, voire de concurrence avec le droit ». Ainsi, « en observant les acteurs sociaux, on constate non seulement qu'ils savent manier le droit flexible de l'État, mais qu'ils aménagent leurs propres normativités » (Berheim, 2011 : 27). Une nouvelle problématique s'offre à nous à présent : penser le patrimoine comme un mode politique d'organisation de groupes d'intérêts.

2. Perspectives de recherche

L'entrée par la sociologie des mobilisations collectives

Nous aurions souhaité prolonger notre analyse en étudiant les « entrepreneurs de patrimoine » comme les acteurs de l'émergence de mobilisations collectives d'origine communautaires, la notion de mobilisation étant ici entendue comme « le processus par lequel un groupe mécontent assemble et investit les ressources dans la poursuite de buts propres » (Oberschall, 1973 : 28). Malheureusement, nous n'avons pas pu mener à bien cette recherche en raison de la temporalité de la thèse, qui ne nous a pas permis d'être présente sur le terrain au moment où le mouvement du « Konso Protest » prenait forme en décembre 2015 à Karat-Konso. De la même façon, dans le cas kényan, l'une des principales limites de notre terrain (évoquées dans la section 3 de notre introduction) a été de ne pouvoir accéder que tardivement et partiellement au groupe d'intérêt que constitue le Conseil des Anciens Nandi. Par ailleurs, ces derniers n'ont été que récemment épaulés par le Gouverneur Cléophas Lagat dans leur projet juridique de réparation auprès des autorités britanniques, qui s'inscrit dans la lignée du procès gagné en juin 2013 par les vétérans Mau-Mau (chapitre 7, section 3). La formulation de sa promesse d'engager des avocats correspond très exactement à notre dernier terrain à Nandi-Hills, en octobre-novembre 2014. Nous n'avons pu rencontrer quelques membres du Conseil des

Anciens en dehors des principaux acteurs de notre étude sur le musée-mausolée de Koitalel Samoei, à savoir le conservateur Francis Talam et Kipchoge Arap Chomu. Cette rencontre a eu lieu lors de la célébration du 109^e anniversaire de la mort de Koitalel Samoei lors de ce même dernier terrain de trois semaines, en octobre 2014. La naissance d'une mobilisation collective autour d'un projet de demande de compensation de la communauté Nandi, incarnée cette fois par le Conseil des Anciens mais surtout, par les élus Nandi du gouvernement du Comté, s'annonce particulièrement intéressante à étudier.

A l'aune de ces deux études de cas, nous souhaiterions ainsi à l'avenir étudier le patrimoine comme l'émergence d'un nouveau répertoire d'action collectif. Le Conseil des Anciens Nandi, tout comme les Anciens de la communauté Konso qui constituent le soutien principal du *Kalla Gesahegn*, s'imposent comme de nouvelles organisations « représentatives » qui viennent remettre en perspective, dans le champ de l'étude des mouvements sociaux, le monopole de la représentation des électeurs, des salariés, des citoyens par les organisations représentatives traditionnelles que constituent les partis ou les syndicats. Les « entrepreneurs de patrimoine » s'imposent ainsi comme des porte-paroles occasionnels plus ou moins professionnalisés, et parfois autoproclamés de groupes sociaux peu ou mal représentés à l'échelle nationale (Mouchard, 2009). Les « entrepreneurs de patrimoine » pourraient être identifiés comme les nouveaux acteurs de la reconfiguration du « champ de la représentation » (Lacroix, 1985) tel qu'il est traditionnellement étudié par la sociologie politique. De précédents travaux ont mis en évidence le rôle joué par ces porte-paroles, certains allant jusqu'à analyser ces organisations communautaires comme un « espace des mouvements sociaux » autonome (Mathieu, 2007). Ainsi, les organisations communautaires que nous avons identifiées dans ce travail, ainsi que leurs porte-paroles (comme le *Kalla Gesahegn*) usent de répertoires d'action collective qui diffèrent de ceux traditionnellement employés par les organisations partisans ou syndicales⁵⁷². Le

⁵⁷² Le travail de Johanna Siméant sur les formes de la contestation au Mali (Siméant, 2014) s'inscrit dans cette même idée, dans la lignée de ses précédents travaux sur les organisations de défense des sans-papiers, qui recourent par exemple à la grève de la faim plus fréquemment que d'autres mouvements sociaux (Siméant, 1998).

Conseil des Anciens Nandi pratique ainsi des ensorcellements ou des cérémonies de réconciliation à des fins politiques (chapitre 7, section 2). De la même façon, les marches silencieuses de protestation organisées par les chefs de clan et les anciens Konso s'apparentent à des manifestations sauf qu'en guise de bannière syndicale, ce sont justement les anciens Konso qui défilent en tête de cortège. Enfin, comme nous l'avons souligné pour nos deux cas d'études, ces mobilisations semblent en rejoindre des mouvements de contestation politiques : le mouvement « Konso Protest » s'associe en effet la protestation Oromo à l'encontre de la réforme territoriale d'Addis-Abeba (chapitre 3, section 2), tandis que la mobilisation Nandi s'inspire en partie de la mobilisation victorieuse des vétérans Mau-Mau (chapitre 7, section 2). Dans un contexte où les gouvernements au centre de ce travail, à savoir le gouvernement de l'EPRDF (1991-aujourd'hui) et de Mwai Kibaki (2002-2013), ont fait l'objet de nombreuses remises en questions émanant des secteurs politiques, intellectuels, artistiques et dorénavant, patrimoniaux, il semble qu'une mobilisation « multi-sectorielle » semble se profiler, soulignant une crise politique latente au Kenya comme en Éthiopie (Dobry, 1986). Si nous avons centré notre analyse sur l'émergence des « entrepreneurs de patrimoine » afin de souligner l'apparition de mobilisations communautaires originales en Éthiopie comme au Kenya, ce travail n'est qu'une première étape pour de futures recherches centrées sur ces mobilisations et leur issue, qui doivent être envisagées sur le temps long.

Interroger les reconfigurations politiques par la transnationalisation du patrimoine

Nous souhaiterions monter en généralité en intégrant notre réflexion dans une mise en perspective de l'articulation des espaces de pouvoir locaux, au centre de cette étude, avec les espaces de pouvoir nationaux mais également internationaux. Depuis les années 1990, on assiste en effet au développement d'un nouveau courant au sein des sciences humaines (et plus particulièrement des relations internationales) qui questionne le paradigme étatique qui dominait jusqu'à présent l'analyse politique. Une réflexion pluridisciplinaire s'est ainsi développée autour des espaces politiques dits « transnationaux », qui échappent ou se substituent aux logiques

d'action gouvernementales et étatiques (Risse-Kappen, 1995 ; Finnemore, 1996). Au sein de ce courant, nous nous intéressons plus particulièrement aux analyses de la « glocalisation » (ou *glocalism*) qui cherchent à mettre en évidence l'impact des normes et des pratiques des organisations internationales à l'échelle locale (Meyer et al., 1997). Nous avons partiellement mobilisé cette approche dans cette étude, afin de souligner que la circulation des normes et des experts du patrimoine éthiopiens et kényans dans les sphères internationales influence l'espace national, et ce jusqu'à l'échelon local (Saulnier, 2004).

Dans le cas éthiopien, nous avons évoqué le rôle de figures comme Yonas Beyene, directeur de l'ARCCH, fonctionnaire de l'administration patrimoniale éthiopienne dans les années 1990 avant de devenir consultant pour une fondation américaine à partir des années 2000 (Demeulenaere, 2016). Le *Kalla Gesahegn*, par son investissement auprès de l'équipe scientifique qui réalise les panneaux ethnographiques Konso, a également profité de la présence d'un réseau d'acteurs internationaux à Karat-Konso sur le temps long afin d'émerger comme une figure centrale dans la gestion patrimoniale. Il s'impose par la suite comme une figure politique à part entière, soutenu par des acteurs internationaux dont nous faisons également partie. Ainsi, la glocalisation participe à la résilience d'un État éthiopien interventionniste et autoritaire, en permettant aux élites politiques et aux fonctionnaires d'État des administrations locales comme patrimoniales de se saisir des savoirs et des priorités internationales afin d'adapter leurs pratiques aux normes d'une gouvernance globalisée (Dezalay & Garth, 1988).

Dans le cas du Kenya, c'est plus particulièrement le réseau transnational des militants pour les droits de l'homme et des communautés « indigènes » qui s'impose en politique depuis les années 1990, rejoignant un réseau de militantisme transnational qui a émergé sur la scène internationale dans les années 1960 (Keck & Sikkink, 1998). De nombreux travaux s'intéressent déjà aux mobilisations transnationales des droits de l'homme au Kenya, mais ces travaux abordent cette question principalement par le biais des mobilisations des vétérans Mau-Mau ou les réfugiés internes (*Internal Displaces People*) des violences post-électorales de 2007-

2008 qui se comptent encore par centaines de milliers. Or, le musée-mausolée de Koitalel Samoei s'insère dans cette dynamique en participant à la dénonciation d'injustices sociales, de violences historiques et de spoliations foncières qui vont prochainement faire l'objet, comme l'a annoncé le Gouverneur du Comté de Nandi Cléophas Lagat, d'une poursuite juridique auprès des autorités britanniques. En ce sens, l'articulation de ces revendications communautaires au réseau transnational pour les droits de l'homme mérite de faire l'objet d'une étude approfondie.

Ces remarques sur les usages politiques du « glocal » par l'État et les experts nationaux nous amènent à l'urgence de mener, à l'avenir, une recherche sur la communauté épistémique transnationale constituée par ces consultants patrimoniaux. Ces consultants sont d'origine diverse, comme nous l'avons vu à travers les portraits des quelques « entrepreneurs de patrimoine » évoqués dans ce travail. Ils sont à la fois issus des autorités coutumières en charge de la préservation d'un patrimoine local, comme ils peuvent être des fonctionnaires d'État ou des scientifiques qui s'impliquent progressivement dans les institutions internationales de préservation du patrimoine africain. Il faudrait ainsi mener à bien une sociologie des carrières de ces experts internationaux, présentés par Leslie Sklair, dans ses travaux sur la sociologie de la globalisation, comme des « globalizing professionals » (Sklair, 2001). Par ailleurs, cette démarche s'articule particulièrement bien avec une sociologie des groupes d'intérêt de plus en plus orientée vers les trajectoires comme les pratiques des « représentants d'intérêt » (Michel, 2005 ; Offerlé, 1994). Si le « cosmopolitisme des hautes classes » (Wagner, 2007 : 10) n'est ni un phénomène nouveau, ni un objet d'étude novateur pour les sciences sociales, étudier les variantes de ce capital cosmopolite acquis par des élites locales semble s'annoncer comme un champ d'étude particulièrement intéressant. Les « entrepreneurs de patrimoine » que nous étudions s'appuient en effet sur une pluralité de réseaux : les réseaux de parenté (dans le cas de Dinoté Kusia par exemple, ou de Kipchoge Arap Chomu) se mêlent aux réseaux internationaux (UNESCO, ICOM, Musée du Quai Branly, chercheurs, etc.), imbriquant l'ensemble de leurs ressources familiales, relationnelles, professionnelles, économiques,

sociales inscrites dans un réseau de pouvoir local dans des sphères de pouvoir internationales ou internationalisées (Dezalay & Rask Madsen, 2012).

Ainsi, l'étude de la reproduction internationale des élites nationales pourrait laisser place, par le biais d'une entrée par l'internationalisation de la patrimonialisation, à une analyse de la reproduction des élites locales. Ces « nouvelles » élites locales ont désormais accès, par la ressource que constitue le patrimoine, à des pratiques professionnelles et politiques cosmopolites qui caractérisaient encore jusqu'il y a peu les élites intellectuelles et les classes dirigeantes des sommets de l'État. Cette étude permettrait ainsi de mettre en évidence non seulement la circulation des modèles et des pratiques gestionnaires portées par ces experts (Darbon, 2009), mais aussi les reconfigurations idéologiques et politiques que ces pratiques importent au sein de l'espace national. Il conviendrait également d'étudier l'influence de ces pratiques internationalisées sur la formulation et la mise à l'agenda de politiques publiques du patrimoine par les États Africains. Ces pistes de recherche viendraient ainsi approfondir par l'empirique des questionnements bourdieusiens autour de la reproduction sociale des élites, à partir de l'analyse des circuits locaux de la circulation des « entrepreneurs de patrimoine », tout en questionnant « la genèse d'un champ international du pouvoir d'État » (Dezalay & Rask Madsen, 2012 : 720 ; Bourdieu, 1993).

Vers un projet de recherche post-doctoral sur les reconfigurations du clientélisme au Kenya

Cette réflexion pousse la porte d'une seconde piste de recherche, propre cette fois au Kenya : la reconfiguration des réseaux clientélistes à l'échelle locale entamée par ces nouveaux « entrepreneurs de patrimoine ». La mise en place des Comtés a en effet permis l'émergence d'un nouveau répertoire institutionnel et discursif centré sur les possibilités de gain liées à la décentralisation, à l'ombre duquel se déploient désormais les divers avatars du tribalisme politique. Dans ce contexte, la nécessité de dresser un premier bilan du fonctionnement de la machine politique kényane, dorénavant réorganisée à l'échelle des Comtés, nous semble particulièrement urgente. Cinq années après la mise en place de ces nouveaux administrateurs locaux, à quelques mois des prochaines élections générales de 2017, quelles sont les permanences et les reconfigurations des pratiques politiques dans le Kenya d'« après 2013 » ? S'agit-il d'une décentralisation partielle, se résumant à une initiative *top-down* menée par l'État, permettant un contrôle du territoire plus affiné, et donc à l'élite politique et aux « big men » à la tête de réseaux clientélistes de maintenir leur mainmise sur les nouvelles figures politiques émergeant en région ? Ou s'agit-il plutôt d'une véritable décentralisation, garantissant une plus grande autonomie de gestion des affaires territoriales et rendant possible la satisfaction de revendications politiques locales ? Cette reconfiguration, oscillant entre permanences et transformations tant du système politico-administratif que des registres du clientélisme politique au Kenya nous semble tout à fait intéressante à étudier. C'est par ailleurs ce que nous nous proposons d'analyser dans le cadre d'un projet post-doctoral de cinq mois dans le Comté de Nandi, de novembre 2016 à avril 2017, soutenu par la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme et l'Institut Français de Recherche en Afrique à Nairobi.

Ce projet de recherche s'articule autour d'un postulat qui pense l'apparente recomposition de la compétition politique permise par la mise en place de des nouvelles structures politico-administratives comme un « leurre » plutôt que la preuve d'une véritable transformation des pratiques politiques clientélistes qui

caractérisent le Kenya depuis l'indépendance. Dans un contexte où la décentralisation a permis de renforcer les pratiques visant à fonder la représentation politique sur des bases ethniques, le partage de l'autorité politique au niveau des Comtés semble d'autant plus soumis au référentiel politique que constitue l'autochtonie. Nous nous proposons ainsi d'interroger les reconfigurations des pratiques politiques kényanes en l'abordant à travers un cas particulier, le Comté de Nandi. Dans cette perspective, nous proposons de retracer la carrière politique du nouveau porte-parole du nationalisme Nandi, le gouverneur Cléophas Lagat. Ce projet politique lui a valu des accusations diverses, tantôt inscrites dans la dénonciation de ses liens avec les « traditionnels » réseaux clientélistes, tantôt au sujet de la vacuité des projets mis en place par son gouvernement pour le développement du Comté. Dans un deuxième temps, nous souhaitons également mettre en lumière un autre acteur qui participe à l'ancrage politique de ce discours de l'autochtonie, à savoir le Conseil des Anciens Nandi, dont l'influence politique reste peu documentée à ce jour. Véritable « éminence grise » de la politique kényane, le Conseil des Anciens fonctionne comme un groupe d'intérêt mais également une sorte de « lobby communautaire » auprès des nouveaux gouvernements locaux. Nous souhaitons ainsi, dans le cadre d'une nouvelle mission de recherche, mener des entretiens biographiques auprès des membres du Conseil des Anciens Nandi afin d'établir une cartographie sociologique de leurs réseaux d'influence économiques et politiques. Nos recherches doctorales ont déjà révélé que certains de ces membres étaient influents auprès de la presse vernaculaire, notamment le groupe KASS Media. Dans cette perspective, nous questionnerons plus particulièrement le rôle que joue cette nouvelle presse locale dédiée à la vie politique des Comtés dans le nouvel échiquier politique kényan.

Par ailleurs, cette recherche sera particulièrement utile afin de mettre à jour les pratiques politiques locales qui accompagneront la campagne en vue des prochaines élections générales d'août 2017. Cette mission de recherche sera ainsi organisée en fonction de l'agenda politique du gouverneur Cléophas Lagat, que nous avons prévu d'accompagner dans ses différents meetings et réunions politiques, dans le Comté et en dehors du Comté, ce qui avait déjà été possible lors de nos derniers

terrains de thèse menés à l'été et en novembre 2014. Dans la lignée d'une première recherche qualitative, basée sur l'observation des rapports de pouvoir entourant la politisation du musée-mausolée de Koitalel Samoei, dorénavant dédié aux héros Nandi du XXe siècle, nous adopterons une démarche hypothético-déductive, fondée sur des observations participantes lors des réunions politiques du gouverneur et sur des entretiens semi-directifs avec différents responsables politiques Nandi. Il s'agira de mettre en place une méthodologie d'enquête, des propositions et des hypothèses de recherche faisant du Comté de Nandi le lieu d'observation des pratiques sociales et des rapports de pouvoir qui accompagnent la création de ces nouveaux échelons administratifs. Il est pour nous primordial d'aborder également les bureaux du gouvernement du Comté de Nandi comme une arène politique, au sein de laquelle les interactions entre différents élus, responsables de cabinets, assistants parlementaires et électeurs façonnent les politiques locales. L'observation participante sera ainsi mobilisée, notamment lors des réunions politiques auxquelles l'accès nous sera garanti grâce à nos précédents terrains, mais également aux manifestations politiques qui auront lieu dès le mois de janvier 2017 en prévision des élections d'août. Nous profiterons également de ce premier terrain pour mener une observation de l'ensemble des projets menés par le gouverneur depuis son élection, et tout particulièrement la création d'une première université publique à Nandi Hills ainsi que la réalisation du nouveau stade dédié aux fameux athlètes Nandi. Durant ce séjour, nous aimerions également accéder aux archives du Comté, ce qui n'avait pas été possible durant notre thèse en raison de la mise en place récente du gouvernement local à Kapsabet.

Au-delà de cette première recherche, ce projet post-doctoral sera l'occasion d'identifier de nouveaux « entrepreneurs de patrimoine » qui comptent dorénavant parmi les nouvelles élites locales kényane, et de préciser ainsi cette notion théorique par une étude empirique des trajectoires et des stratégies propres à ces entrepreneurs politiques spécifiques.

Bibliographie

A

Aalen L., Pausewang S. & Tronvoll K. (dir.), 2002, *Ethiopia since the Derg, A Decade of Democratic Pretension and Performance*, Londres, Zed Books, 245 p.

Aalen L. 2002, *Ethnic Federalism in a Dominant Party State: The Ethiopian Experience 1991-2000*, Chr. Michelsen Institute Report R.

Aalen L., 2006, « Ethnic Federalism and Self-determination for Nationalities in a Semi-authoritarian State: the case of Ethiopia », *International Journal on Minority and Groups Rights*, vol. 13, p. 246-261.

Aalen L. & Tronvoll K., 2008, « The 2008 Ethiopian Local Elections : The Return of Electoral Authoritarianism », *African Affairs*, vol. 108, n° 430, p. 111-120.

Aalen L. & Tronvoll K., 2009, « The End of Democracy? Curtailing Political and Civil Rights in Ethiopia », *Review of African Political Economy*, vol. 120, p. 193-207.

Abbas H., 1992, « L'Éthiopie va-t-elle éclater ? Conflits politiques, économie et société en pays Arsi (1900-1935) », *Cahier d'Études Africaines*, vol. 32, n° 126, p. 239-284.

Abbink J., 1995, « Breaking and making the state: The dynamics of ethnic democracy in Ethiopia », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 13, n° 2, p. 149-163.

Abbink, J., 2006, « Discomfiture of democracy? The 2005 Election Crisis in Ethiopia and its Aftermath », *African Affairs*, vol. 105, n° 419, p. 173-199.

Abbink J. & Hagmann T. (dir.), 2013, *Reconfiguring Ethiopia: the politics of authoritarian reform*, Oxford, Routledge, 232 p.

Abiti Adebo N., 2012, « Post Conflict Memorial preservation for reconciliation and the promotion of peace: The Case of the Pabbo Internal People's Displaced Camp Memorial », communication à la conférence annuelle de l'ICOM, 12-14 septembre 2012, Namibie.

Adam M. (dir), 2010, *L'Afrique Indienne. Les minorités indo-pakistaines en Afrique Orientale*, Paris, Khartala.

Adorno T., 1991, « The Schema of Mass Culture », *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Londres, Routledge.

Albert J.-P, 1998, « Du martyr à la star. Les métamorphoses des héros nationaux », *La fabrique des héros*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 11-32.

Alemseged Abbay, 2004, « Diversity and State-building in Ethiopia », *African Affairs*, vol. 103, n° 413, p. 593-614.

Amselle J.-L. & M'Bokolo E. (dir.), 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, 277 p.

Anderson D., 1995, & Johnson D. (eds.), *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*, Londres, James Currey, 310 p.

Anderson B., 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 214 p.

Anderson B., 1998, *The Spectre of Comparisons : Nationalism, Southeast Asia, and the World*, New York, Verso, 374 p.

Anderson D. & Maupeu H., 2003, dossier spécial : *Le Kenya après Moi*, Politique africaine 2003/2, N° 90, 228 p.

Anderson D., 2005, *Histories of the Hanged. Britain's dirty war in Kenya and the end of Empire*, Londres, Weidenfel and Nicolson, 448 p.

Andrieux J.-P, 1997, *Patrimoine et Histoire*, Paris, Belin, 283 p.

Appadurai A., 1996, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Fayot, 336 p.

Arap Sambu K., 2007, *The Kalenjin People's Egypt Origin Legend Revisited*, Nairobi, Longhorn Publishers, 256 p.

Ardouin C. D. & Arinze E. (eds), 1995, *Museums and the Community in West Africa*, Washington DC, 144 p.

Arriola L.-R., 2013, *Multiethnic Coalitions in Africa. Business Financing of Opposition Election Campaigns*, Cambridge, Cambridge University Press, 304 p.

Arseniev V., 1999, « Le musée d'Anthropologie et d'Ethnographie Pierre-le-Grand à Saint-Pétersbourg », *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, n°155-156, p. 681-699.

Askew K., 2002, *Performing the Nation : Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.

Asnake Kefale, 2009, *Federalism and Ethnic Conflict in Ethiopia : a comparative study of the Somali and Benishangul-Gumuz Regions*, Doctoral thesis, Leiden University.

Assefa Fiseha, 2006, « Theory versus Practice in the Implementation of Ethiopia's Ethnic Federalism », in Turton D. (dir.), *Ethnic Federalism*, Addis Abeba University Press, p.131-164.

Assefa Fiseha, 2007, *Federalism and the Accommodation of Diversity in Ethiopia: A Comparative Study*, Forum of Federations, Nijmegen.

Assefa Fiseha, 2012, « Ethiopia's Experiment in Accommodating Diversity: 20 Years' Balance Sheet », *Regional & Federal Studies*, vol.22, n°4, p. 435-473.

Atieno Odhiambo E. S. & Lonsdale J. (eds), 2003, *Mau-Mau & Nationhood: Arms, Authority & Narration*, Oxford, James Currey, 306 p.

Audureau J.-P., 2003, « Assujettissement et subjectivation: réflexions sur l'usage de Foucault en éducation », *Revue française de pédagogie*, volume 143, p. 17-29.

Augé M., 1997, *L'impossible Voyage, le tourisme et ses images*, Rivages, 187 p.

Avanza M. & Laferté G., 2005, « Dépasser la « construction des identités ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses* 4/2005, n° 6, p. 134-152.

Avanza M., 2008, « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas 'ses indigènes' ? » Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe, dans Alban Bensa et Didier Fassin, *Les politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte, p. 41-58.

B

Bach J.-N., 2009, « Chronique du Millénaire éthiopien », *Annales d'Éthiopie*, Centre Français des Études Éthiopiennes, Addis-Abeba, vol. 24, p. 337-372.

Bach, J.-N., 2011, *Centre, périphérie, conflit et formation de l'Etat depuis Ménélik II: Les crises "de" et "dans" l'Etat éthiopien (XIXe-XXIe siècles)*, Thèse de doctorat en Sciences politique, Les Afriques dans le Monde, Sciences Po Bordeaux.

Bach J.-N., 2013, "Abyotawi democracy: Neither revolutionary nor democratic: a critical review of EPRDF's conception of revolutionary democracy in post-1991 Ethiopia », in Jon Abbink J. & Hagmann T. (dir.), *Reconfiguring Ethiopia: the politics of authoritarian reform*, Londres, Routledge, p. 62-84.

Bach J.-N., à paraître, novembre 2015, « Les élections éthiopiennes de 2015 : Une tragédie en trois actes pour l'opposition "libérale multinationale" », *Critique internationale*.

Bach J.-N., 2015, « Historicizing political cleavages in contemporary Ethiopia: a view from opposition parties », communication, ECAS 2015, Paris.

Badie B. & Birnbaum P., 1979, *Sociologie de l'État*, Paris, B. Grasset, 1979, 250 p.

Badie, B. 1992, *L'Etat importé: essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 334 p.

- Bahru Zewde, 2007, *A History of Modern Ethiopia 1855 – 1991*, (1^{re} édition : 1991), Addis Ababa University Press, Addis Ababa.
- Balandier G., 1955, *L'anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés*, Paris, Les Cours de Droit (IEP, 1954-1955), 375 p.
- Balandier G., 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 240 p.
- Baldwin K., 2015, *The Paradox of Traditional Chiefs in Democratic Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 253 p.
- Ballé C. (dir.), 2003, « Musées, changement et organisation », *Culture & Musées*, n°2, p. 17-33.
- Balsvik R., 2005, *Hailes Sellassie's Students: The Intellectual and Social Background to Revolution, 1952-1974*, Addis Abeba, Addis Ababa University Press.
- Bancel N., Blanchard P., Boëtsch G., Deroo E, Lemaire S, 2004, *Zoos humains*, Paris, La Découverte, 490 p.
- Banégas R., Warnier J.-P., 2001, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine* 2/2001, n° 82, p. 5-23.
- Barber K., 2007, *The Anthropology of Texts, Persons and Publics: Oral and Written Culture in Africa and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 276 p.
- Barnes C. & Osmond T., 2005, « L'après-État-nation en Éthiopie. Changement de forme plus que d'habitudes ? », *Politique africaine* 3/2005, n°99, p. 6-21.
- Bauer O., 1907, *La question des nationalités et la social-démocratie*, ParisArcantère, édition de 1987, t. 2, 338 p.
- Baussant M., 2007, « Penser les mémoires », *Ethnologie française*, XXXVII (3), p. 389-394.
- Bayart J.-F, Mbembe A. & Toulabor C. ,1992, *Le politique par le bas en Afrique noire : contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 268 p.
- Bayart J.-F, Hibou B. & Khiari S., 2002, « Effets d'aubaine. Les régimes autoritaires libérés des conditionnalités », *Critique Internationale*, n°14, p.7-28.
- Bayart J.-F. & Bertrand R., 2006, « De quel « leg colonial » parle-t-on ? », *Esprit*, 2006/12, p. 134-160.
- Bazin G. *et al*, « Muésologie », *Encyclopædia Universalis* (en ligne : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/museologie/> ; consulté le 17 juillet 2016)
- Becker H. & Lentz C., 2013, « The Politics and Aesthetics of Commemoration: National Days in Southern Africa », *Anthropology of Southern Africa*, p. 1-10.

- Bellina S. & Darbon D. & Eriksen S. & Sending Ole J., 2010, *L'État en quête de légitimité, Sortir collectivement des situations de fragilité*, Paris, CEAN, IRG, NORAD, Éditions Charles Léopold Mayer, 111 p.
- Bennet T., 1995, *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, Londres, Routledge.
- Bercé F., 2000, *Des monuments historiques au patrimoine, du XVIIIe siècle à nos jours, ou « Les égarements du cœur et de l'esprit »*, Paris, Flammarion, 226 p.
- Bergson H., 1896, *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Alcan, 279 p.
- Berliner D.-C., 2005, « The Abuses of Memory : Reflections on the Memory Boom in Anthropology », *Anthropological Quarterly*, vol.78, n°1, p. 197-211.
- Bernheim E., 2011, « Le « pluralisme normatif » : un nouveau paradigme pour appréhender les mutations sociales et juridiques ? », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 2011/2, vol.67, p. 1-41.
- Berhanou Abebe, 1998, *Histoire de l'Éthiopie, d'Axoum à la révolution*, Centre Français des Études Éthiopiennes, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Berthou B., 2004, « Montrer la "trouvaille": modernité du cabinet de curiosité en art », communication, Foix, France.
- Berman B. & Lonsdale J., 1992, *Unhappy Valley, Conflict in Kenya & Africa, vol. I, State & Class*, Londres, James Currey.
- Beuscart J.-S. & Peerbaye A., 2006, « Histoires de dispositifs », *Terrains et travaux*, n° 1, p. 3-15.
- Beyene A. & Markakis J., 1967, « Representative Institutions in Ethiopia », *Journal of Modern African Studies*, vol.5, n°2, p.193-217.
- Bierschenk T. et Olivier De Sardan J.-P. (dir.), 1998, *Les pouvoirs aux villages, le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Karthala, 296 p.
- Bierschenk T., Chauveau J.-P. & Olivier de Sardan J.-P., 2000, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projet*, Karthala, 328 p.
- Blanc G., 2015, *Une histoire environnementale de la nation. Regards croisés sur les parcs nationaux du Canada, d'Éthiopie et de France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 319 p.
- Blanc G. & Bridonneau M., 2015, « Conseiller, expert et consultant en patrimoine : la construction d'une figure de l'Éthiopie contemporaine », *EchoGéo [En ligne]*, n°31.
- Boissevain J., 1974, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Blackwell.

Boone C., 2003, *Political Topographies of the African State: Territorial Authority and Institutional Choice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bonnacci G., 2008, *Exodus ! L'histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie*. Paris, Scali, 766 p.

Bondaz J., 2014, *L'exposition postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan, coll. Connaissance des hommes, 352 p.

Bonnafous S. & Temmar M., 2007, *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, Paris, Ophrys, 165 p.

Bonnet V., 2004, *Conflits de mémoire*, Paris, Khartala, 365 p.

Bosc-Tiessé C., 2009, « How to write Art History in Konso : Stakes and Orientations of Research », communication au séminaire du CFEE, 15 décembre 2009.

Bosire, L. K. & Lynch G., 2014, « Kenya's search for truth and justice: The role of civil society », *International Journal of Transitional Justice*, vol.8, n°2, p. 256-276.

Bourdieu, P., 1982, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 243 p.

Bourdieu P., 1993, « Esprits d'État, Genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, n° 96-97, p. 49-62.

Bourmaud D., 1988, *Histoire politique du Kenya. Etat et pouvoir local*, Paris, Karthala, CREU, 326 p.

Boussaguet L., Halpern S. & Jacquot P. (dir.), 2015, *Une « French touch » dans l'analyse des politiques publiques ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 435 p.

Branch D., 2009, *Defeating Mau Mau, Creating Kenya. Counterinsurgency, Civil War and Decolonization*, Cambridge, Cambridge University Press.

Branch D., 2010, « The Search for the Remains of Dedan Kimathi: The Politics of Death and Memorialization in Post-Colonial Kenya », *Past & Present*, 206, supplement 5, p. 301-320.

Branch D., 2011, *Between Hope and Despair, 1963-2011*, Yale University Press, 352 p.

Braud P., 2008, *Sociologie politique*, [1^{re} édition : 1992], Paris, LGDJ, Manuel, 744 p.

Bridonneau M., 2013, *Lalibela, une petite ville d'Éthiopie amarrée au monde : analyse des recompositions spatiales, sociales et politiques dans une petite ville patrimoniale, sacrée et touristique*, Thèse de Doctorat en géographie, Paris 10.

Brillet E., 2007, *Mémoire, identité et dynamique des générations au sein et autour de la communauté harkie : une analyse des logiques sociales et politiques de la stigmatisation* », thèse de doctorat de science politique, Université Paris Dauphine - Paris IX, 616 p.

Brisset-Foucault F., 2013, « Re-inventing a royalist 'public sphere' in contemporary Uganda : The Example of Central Broadcasting Services (CBS) », *Journal of African Cultural Studies*, vol.25, n°1, p. 72-87.

Brossier M., 2004, « Les débats sur le Code de la famille. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime », *Politique africaine*, n°96, p.78-98.

Brubaker R., 2000, « Beyond identity », *Theory & Society*, vol.29, n°1, p. 1-47.

Brubaker R., Loveman M. & Stamatov P., 2004, « Ethnicity as cognition », *Theory and Society*, n°33, p. 31-64.

Brunel S., 2006, *La Planète disneylandisée*, Paris, éditions Sciences Humaines, 312 p.

Bryson S.-M., 1959, *Light in Darkness The Story of the Nandi Bible*, Londres, Parry Jackman ed., 120 p.

Bureau J., 1985, « L'espace politique éthiopien », *Annales ESC*, n° 6, p. 1379-1393.

C

Calas B., Marcel O. & Delfosse C., 2011, « Patrimonialisations en Afrique », *Géographie et cultures*, n°79, p 5-10.

Camau M. & Geisser V., 2003, *Le syndrome autoritaire : politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 372 p.

Cammarota G. P., 1997, *Le origini della Pinacoteca Nazionale di Bologna. Una raccolta di fonti. I. 1797-1815*, Bologne, Minerva Edizioni, 753 p.

Cannadine D., 1997, *Ornamentalism : How the British Saw their Empire*, Oxford, Oxford University Press, 288 p.

Carrier N.C.M., 2007, *Kényan Khat: The Social Life of a Stimulant*, Leiden, Koninklijke Brill.

Cefai D., 2003, « Le corps : point-zéro de l'enquête » dans Cefai D. (ed), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 615 p.

Cefai D., 2009, « Les politiques de l'enquête (II) : Vers une anthropologie critique », *La Vie des idées*, 18 mai 2009, en ligne.

Centlivres P., Fabre D., Zonabend F. (dir.), 1998, *La fabrique des héros*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 318 p.

Césaire A., 1971, *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, (1ere édition en 1956), Paris, Présence Africaine.

Chaibou N., 2001, « Le musée national du Niger : un exemple symbiotique entre la culture et l'environnement », *Le patrimoine culturel africain*, Laval, Maisonneuve&Larose.

Chanet J.-F., 1996, *L'Ecole républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 427 p.

Charléty V., 1996, « Fragment de mémoire. Le musée historique allemand de Berlin », *Politix*, vol. 9, n°33, p. 133-155.

Chartier R., 1998, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 293 p.

Charton H., 2002, *La genèse ambiguë de l'élite kényane : origines, formations de 1945 à l'indépendance*, Thèse de doctorat en histoire, Paris 7.

Charton H., 2009, « Musée, écriture de soi et redéfinition d'un imaginaire national. Les enjeux de l'ouverture d'une galerie d'histoire au musée de Nairobi », Communication au colloque international *La fabrique des savoirs en Afrique subsaharienne. Acteurs, lieux et usages dans la longue durée*, Université Paris 7 Denis Diderot ; non-publiée, 13-15 mai 2009.

Charton H., 2013, « Jomo Kenyatta et les méandres de la mémoire de l'indépendance du Kenya », *Revue Vingtième Siècle*, 2013/2, n°118, p 45-59.

Chaudron M., 2008, « Le patrimoine mondial de l'humanité, un état des lieux 1972-2006 », dans Vallat J.-P. (dir.), *Mémoires de patrimoines*, L'Harmattan, p. 171-186.

Cheikh Anta Diop, 1954, *Nations nègres et culture : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui ?*, Paris, Présence Africaine.

Cheikh Anta Diop, 1967, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence africaine.

Cheikh Anta Diop, 1988, *Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues africaines modernes*, Paris, Présence africaine.

Chesaina C., 1997, *Oral Literature of the Embu and Mbeere*, Nairobi, East African Educational Publishers.

Chivallon C., 2007 « Retour sur la « communauté imaginée » d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », *Raisons politiques* 3/2007, n° 27, p. 131-172.

Chivallon C., 2012, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire*, Paris, Karthala, « Esclavages », 624 p.

Choay F. & Merlin P., 1988, *Dictionnaire de l'urbanisme et de l'aménagement*, Paris, Presses universitaires de France, 723 p.

Choay F., 1992, *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Editions du Seuil, 270 p.

Choay F., 2009, *Le patrimoine en questions : anthologie pour un combat*, Paris, Seuil, la couleur des idées, 223 p.

Chome Killian Ngala, 2013, « Marginalisation politique et politisation des structures alternatives de pouvoir dans la province de la côte au Kenya en 2013. Analyses des dynamiques électorales et des pouvoirs politiques locaux », *Afrique contemporaine* 3/2013, n° 247, p. 87-105

Chomu A.-K & Humphrey G., 2012, *Unyielding Hope: The Life and Times of Koitalel Samoei*, Nairobi, Phoenix Publishers, 96 p.

Chrétien J.-P & Prunier G., 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 438 p.

Chrétien J.-P & Mbembé A., 2008, *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 203 p.

Clapham C., 1989, « Transformation and Continuity in Revolutionary Ethiopia », *African Studies Series*, n° 61, The African Studies Center, Cambridge University Press, Cambridge.

Clapham C., 2000, « Guerre et construction de l'État dans la Corne de l'Afrique », *Critique internationale*, n° 9, octobre 2000, p. 93-111.

Clapham C., 2002, « Controlling Space in Ethiopia », dans *Remapping Ethiopia, Socialism and After*, James W., Dohnam L., Kurimoto E. & Triulzi A. (dir.), Oxford, James Currey, p. 9-32.

Classen C., 2007, « Museums manners: The sensory life of the early museum », *Journal of Social History*, vol. 40, n°4, p. 895-914.

Clifford J., 1997, « Museums as Contact Zones », in Clifford J. (ed.), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, p. 188-219.

Clough M., 1998, *Mau-Mau Memoirs: History, Memory and Politics*, Londres, Lynn Rienner.

Clough M., 2001, « Mau Mau and the Contest of Memory », in E. S Atieno Odhiambo et John Lonsdale, *Mau Mau and Nationhood*, Oxford, James Currey, 255 p.

Clough P., 2007, *The Affective Turn : Theorizing the Social*, Duke University Press, 328 p.

Cohen D. & Atieno Odhiambo E. S., 1989, *Siaya: A Historical Anthropology of an African Landscape*, Londres: James Currey.

Cohen D. & Atieno Odhiambo E. S., 2004, *The Risks of Knowledge: Investigations into the Death of the Hon. Minister John Robert Ouko in Kenya, 1990*, Oxford, Ohio University Press.

Comaroff J.-L. & Comaroff J., 2009, *Ethnicity, inc.*, Chicago, University of Chicago Press, 234 p.

Connan D., 2014, *La décolonisation des clubs kenyans, sociabilité exclusive et constitution morale des élites africaines dans le Kenya contemporain*, thèse de doctorat en science politique soutenue à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

Connan D. & Josse-Durand C., « Le pays du miel et du lait. Ethnographie de la campagne électorale d'un professionnel au Kenya », *Cahiers d'Etudes Africaines*, à paraître.

Connor W., 1994, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton, University Press, 248 p.

Coombes A.E, Hughes L. & Karega-Munene, 2013, *Managing Heritage, Making Peace: History, Identity and Memory in Contemporary Kenya*, Londres, I. B Tauris, 258 p.

Cosnier J., 1994, *Psychologie des émotions et des sentiments*, Paris, Retz, 174p.

Cutolo A. (dir.), 2008, « Autochtonie et gouvernementalité en Afrique », *Politique Africaine*, 2008/4, n°112, p.5-17.

D

Darbon D., 2009, *La Politique des modèles en Afrique, simulation, dépolitisation et appropriation*, Paris, Karthala-MSHA, 286 p.

Darbon D., 2003, « Réformer ou reformer les administrations projetées des Afriques ? Entre routine anti-politique et ingénierie politique contextuelle », *Revue française d'administration publique*, 2003/1, n°105-106, p. 135-152.

Davallon J., 1999, « Le musée est-il vraiment un média ? », *Publics & Musées*, n°2, 1992, repris dans *L'Exposition à l'œuvre : Stratégies de communication et médiation symbolique*, Paris, L'Harmattan.

Davallon J. & Flon E., 2000, « George-Henri Rivière versus exposition-spectacle, est-ce une bonne question ? », *Musées et collections publiques de France*, n°229-230 (4), p.70-77.

Davallon J., 2006, *Le don du patrimoine : une approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris, Hermès Sciences-Lavoisier, coll. Communication, médiation et construits sociaux.

- Davenne C., 2004, *Modernité du cabinet de curiosité*, Paris, L'Harmattan, 300 p.
- Dayez-Burgeon P., 2011, « Un musée subliminal : le Musée africain de Tervuren », *Hermès, La Revue*, 3/2011, n° 61, p. 154-155.
- De Certeau M., 1980, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- De Jong F. & Foucher V., 2010, « La tragédie du roi Abdoulaye? Néomodernisme et renaissance africaine dans le Sénégal contemporain », *Politique africaine*, 2010/2, n°118, p.187-204.
- De L'Estoile B., 2007, *Le goût des autres: de l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion, 453 p.
- De L'Estoile B., 2008, « L'anthropologie après les musées ? », *Ethnologie française*, tome XXXVIII, n°4, p. 665-670.
- Demeulenaere E., 2005, *Herbes folles et arbres rois. Gestion paysanne des ligneux au pays konso (Éthiopie)*, Thèse de doctorat en ethnobiologie-anthropologie de l'environnement, Muséum national d'Histoire naturelle, Paris.
- Demeulenaere E., à paraître en ligne en octobre 2016, « Les terrains globalisés de l'inscription d'un Paysage culturel. Patrimoine mondial et bioculturalité en Éthiopie », *Terrains & Théories*, n°5.
- Derat M.-L., 2005, « Les homélies du roi Zar'a Ya'eqob : la communication d'un souverain éthiopien au XVème siècle », dans Bresson A., Cocula A.-M. & Christophe Pébarthe (dir.), *L'écriture publique du pouvoir*, Bordeaux, Ausonius, p. 45-57.
- Desvallées A., 2005, *Musées et collections publiques de France*, (1ere édition 1976).
- Desvallées A. (dir.), 2002, « L'écomusée, rêve ou réalité », *Publics et Musées*, n°17-18.
- Detienne M., 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil.
- Devereux G., 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 474 p.
- Dezalay Y. & Garth B., 1988, « Le 'Washington consensus', contribution à une sociologie de l'hégémonie du néo-libéralisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°121-122, p. 3-22.
- Dezalay Y. & Rask Madsen R., 2012, « The Force of Law and lawyers : Pierre Bourdieu and the reflexive sociology of law », *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 8, p. 433-452.
- Dias N., 2001, « Esquisse ethnographique d'un projet. Le Musée du Quai Branly », *French Politics, Culture and Society*, vol.19, n°2, p. 81-101.
- Di Meo G., 1994, « Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle », *Espaces et Sociétés*, n°78, p. 15-34.

Di Meo G., Castaingts J.P., Ducournau C., 1993, « Territoire, patrimoine et formation socio-spatiale (exemples gascons) », *Annales de géographie*, n°573, p. 472-502.

Diouf M., 1999, « Des historiens et des histoires, pour quoi faire ? L'historiographie africaine entre l'État et les communautés », *Revue africaine de sociologie*, 3 (2), p. 99-128.

Dobrica C., 2007, « L'intelligentsia roumaine dans le postcommunisme », *Ethnologie Française*, 37(3), p. 417-422.

Dobry M., 1986, *Sociologie des crises politiques: la dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 319 p.

Dogan M. & Pelassi D., 1980, *La comparaison internationale en sociologie politique. Une sélection de textes sur la démarche du comparatiste*, Paris, Librairies Techniques, 320 p.

Dosse F., 2001, « Paul Ricoeur : entre mémoire, histoire et oubli », *Cahiers Français*, n°303, La documentation Française, p. 15-23.

Donham D., 1986, « Old Abyssinia and the new Ethiopian empire : themes in social history », dans Donham D. & James W., *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 3- 48.

Donham D., 1999, *Marxist Modern, An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Oxford, James Currey.

Doquet A. & Le Menestrel S., 2006, « Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociale », *Autrepart*, Paris (IRD/ Armand Colin), n°40(4), p. 3-12.

Doresse J., 1970, *Histoire de l'Éthiopie*, Paris, PUF.

Douki C. & Minard P., 2007, « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? Introduction », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 5/2007, n° 54-4bis, p. 7-21.

Droz Y., 1999, *Migrations kikuyus. Des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie ; Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 462 p.

Droz Y. & Maupeu H. (dir.), 2003, *Les figures de la mort à Nairobi. Une capitale sans cimetière*, Nairobi, IFRA ; Paris, L'Harmattan, 264 p.

Dulong L., 1994, « Mourir en politique : l'objectivation des rôles politiques dans les éloges funèbres », *Revue Française de Science Politique*, vol. 44, n°4, p. 629-646.

Dumas H. & Korman R., 2011, « Espaces de la mémoire du génocide des Tutsis au Rwanda. Mémoires et lieux de mémoire », *Afrique contemporaine* 2/2011, n° 238, p. 11-27.

E

Eisenstadt S.-N., 1980, « Analyse comparée de la formation de l'État selon le contexte historique », *Revue internationale des sciences sociales*, vol XXXII, n° 4, p. 672-703.

Élias Abi Chacra, 2009, « Le paradoxe éthiopien », *Outre-Terre*, vol. 2, n° 11, 2005, p. 467-481.

Elias N., 1975, *La dynamique de l'occident*, Paris, Agora.

Elias N., 1991, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, p. 154-161.

Elias N., 1993, *Engagement et distanciation, Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, traduit de l'allemand par Michèle Hulin, Paris, Éditions Fayard.

Elkins C., 2005, *Britain's Gulag. The brutal end of Empire in Kenya*, Johnatan Cape.

F

Fagnoni E. (coord.), 2013, « La ressource territoriale entre patrimoine et création », BAGF – Géographies, 2013-2.

Faure A., 1997, « Les apprentissages du métier d'élu local : la tribu, le système et les arènes », *Pôle Sud*, n°7, p.72-79.

Fauvelle F.-X., 1999, « Quel passé pour les Khoisan ? Représentations, mémoire, héritages », *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, n°155-156, p. 979-985.

Fauvelle F.-X. & Hirsch B., 2001, « Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865-1913) à Zära Ya'qob (r. 1434-1468) », *Annales d'Éthiopie*, Centre français des études éthiopiennes, vol. XVII, Addis-Abeba, p. 59-109.

Fauvelle F.-X., 2006, *Histoire de l'Afrique du Sud*. Paris, Seuil, 472 p.

Fauvelle F.-X., 2009, *La mémoire aux enchères. L'idéologie afrocentriste à l'assaut de l'histoire*, Paris, Verdier Histoire, Lagrasse, 83 p.

Ferguson J., 2006, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, Duke University Press.

Fiala P., 2007, « L'analyse du discours politique: analyse de contenu, statistique lexicale, approche sémantico-énonciative », dans Bonnafous S. et Temmar M. (eds), *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, Paris, Ophrys, p. 73-90.

Finnemore M., 1996, *National interests in international society*, Ithaca, Cornell

University Press, 154 p.

Fontein J., 2006a, *The Silence of Great Zimbabwe: Contested Landscapes and the Power of Heritage*, UCL Press, 246 p.

Fontein J., 2006b, « Silence, destruction and closure at Great Zimbabwe: local narratives of desecration and alienation », *Journal of Southern African Studies*, vol.32, n°4, p. 771-794.

Foucault M., 1975, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 318 p.

Foucault M., 1977, « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar ?*, *Bulletin Périodique du champ freudien*, n°10, p. 62-93.

Foucault M., 2001, « La Vérité et les formes juridiques (Conférence à l'Université Pontificale catholique de Rio de Janeiro, 21-25 Mai 1973) », dans Foucault M., *Dits et écrits, I, 1954-1975*, Paris, Quarto-Gallimard, p. 1406-1514.

Foucault M., 2004, *Naissance de la biopolitique : cours au collège de France (1978–1979)*, Paris, Seuil, 355 p.

Fouéré M.-A., 2013, « (Re)Presenting the History and Memories of Slavery: The Controversial Case of the Slave Market in Zanzibar », communication à la conférence de IES Museum *Past Experience, Current Challenges and Future Direction*, Addis Ababa, Novembre 2013, Addis Abeba, Éthiopie.

François J., 2014, *Vivre de paysage ou l'impensé de la raison*, Paris, Gallimard, 272 p.

Freeman D. & Pankhurst A. (eds), 2001, *Living on the edge : Marginalised Minorities of Craftworkers and Hunters in Southern Ethiopia*, Addis-Abeba, Addis-Abeba University.

Freeman D. & Pankhurst A., 2003, *Peripheral People, The Excluded Minorities of Ethiopia*, Hurst and Company, London.

Furedi F., 1989, *The Mau Mau War in Perspective*, Oxford, James Currey Publishers, 239 p.

G

Galangau-Quérat F., Nivart A., Jonchery A., 2011, « Les musées en Namibie au cœur d'une société en mutation », *Hermès, La Revue* 3/2011, n° 61, p. 148-153.

Gallais J., 1989, *Une géographie politique de l'Éthiopie, Le poids de l'État*, Fondation Liberté sans Frontières, Paris, Economica.

Garfield B., 2007, *The Meinertzhagen Mystery, The Life and Legend of a Colossal Fraud*, Washington DC, Potomac Books, 353 p.

Garwood Christine, 2014, *Museums in Britain : A History*, Shire Publications, Oxford.

Garrigou A., 2002, *Histoire sociale du suffrage universel en France, 1840-2000*, Paris, Seuil.

Gascon A., 1989, « Les ‘bastides’ d’Éthiopie. Les villes fortes de Menelik dans le sud de l’Éthiopie et l’urbanisation contemporaine », *Tropiques. Lieux et liens*, ORSTOM-CNRS-EHESS, p. 435-444.

Gascon A., 1995, *La grande Éthiopie, une utopie africaine*, Paris, CNRS editions, coll. Espaces&Milieux, 256 p.

Gascon A., 2008, « Shining Ethiopia : l’Éthiopie post-communiste du nouveau millénaire », *Autrepart* 4/ 2008, n° 48, p. 141-152.

Gatundu-Galavu L., 2014 : “A journey through time : The national Museums of Kenya permanent Art collection”, *Kenya Past and Present*, issue n°41, p. 11-16.

Gaugue A., 1997, *Les États africains et leurs musées. La mise en scène de la nation*, Paris, L’Harmattan, coll. Géographie et Cultures, 232 p.

Gazibo M., 2001, « L’Afrique en politique comparée », *Polis / R.C.S.P. / C.P.S.R.*, vol. 8, p.1-18.

Geertz C., 1983, « Centres, rois et charisme : réflexions sur les symboliques du pouvoir », *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris, PUF, p. 153-182.

Geisser V., Massardier G., Camau M. & Dabene O., 2008, *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXIe siècle : convergences Nord-Sud, mélanges offerts à Michel Camau*, Paris, La Découverte, 334 p.

Gensburger S. & Lavabre M.-C., 2005, « Entre “devoir de mémoire” et “abus de mémoire” : la sociologie de la mémoire comme tierce position » dans Muller B. (dir), *A propos de Paul Ricoeur*, Lausanne, Payot, p. 76-95.

Gensburger S. & Lavabre M.-C., 2005, « Entre ‘devoir de mémoire’ et ‘abus de mémoire’ : la sociologie de la mémoire comme tierce position », dans Müller B., *Histoire, mémoire, épistémologie. A propos de Paul Ricoeur*, Payot, p. 76-95.

Gensburger S., 2006, « Qu’est ce que la mémoire collective ? » (introduction) dans *Essai de sociologie de la mémoire : l’expression des souvenirs à travers le titre de « Juste parmi les Nations » dans le cas français : entre cadre institutionnel, politique publique et mémoire collective*, thèse de doctorat en sociologie, École des hautes études en sciences sociales, p. 15-36.

Gensburger S., 2010, *Les Justes de France*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) « Académique », 240 p.

Gensburger S., 2014, « Comprendre la multiplication des "journées de commémoration nationale" : étude d’un instrument d’action publique de nature symbolique », dans Halpern C., Lascoumes P. et Le Gales P., *L’instrumentation de l’action publique. Controverses, résistances, effets*, Paris, Presses de Sciences Po, p.345-365.

Gensburger S, 2006, « Qu'est-ce que la mémoire collective ? », introduction de thèse, « Essai de sociologie de la mémoire : l'expression des souvenirs à travers le titre de « Juste parmi les Nation » dans le cas français : entre cadre institutionnel, politique publique et mémoire collective », EHESS, Paris.

Geschiere P., 2009, *The perils of belonging: autochtony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 283 p.

Giddens A., 1984, *The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley.

Ghasarian C. & Abélès M. (eds), 2002, *De L'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand, Colin, 248 p.

Gilkes P., 1993, « Ethiopia. Recent History », *Africa South of the Sahara*, vol. 22, p. 337-340.

Goffman E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*, Paris, Editions de Minuit, 251 p.

Gombault A., 2003, « La nouvelle identité organisationnelle des musées. Le cas du Louvre », *Revue française de gestion* 1/2003, n° 142, p. 189-203.

Gomez-Perez M. (dir.), *Femmes, génération et agency en Afrique subsaharienne : vers de nouveaux défis*, Paris, Karthala (à paraître).

Gompertz S., 2011, *Le Sourire en chemin, Chroniques éthiopiennes*, Paris, éditions L'Archange Minotaure.

Gonseth, M., Hainard J. & Kaehr R., 2002, *Le musée cannibale*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 295 p.

Gonzalez-Ruibal A. & Fernandez-Martinez V., 2006, « Exhibiting cultures of contact: a museum for Benishangul-Gumuz (Ethiopia) », *Archaeology, Ethics, and Globalization*, Stanford Archaeology Center, Université de Stanford, Février 18-19, p. 1-30.

Gourgues G., 2010, *Le consensus participatif. Les politiques de la démocratie dans quatre régions françaises*, Thèse de science politique, université de Grenoble.

Grignon Francois, 1997, *Le politicien entrepreneur en son territoire : Paul Ngei à Kangundo (Kenya), 1945-1990*, thèse de doctorat en science politique, Université Montesquieu-Bordeaux IV.

Grognon F., 2005, « Objets de musée, n'avez-vous qu'une vie ? », *Gradhiva*, n°2, p. 49-63

Grognon F., 2008, « Du sens perdu de l'Autre et du Semblable », *L'Homme* n° 185-186, p. 455-477.

Grundlingh A., 2003, « L'instrumentalisation politique de la commémoration du centenaire de la guerre sud-africaine de 1899-1902 », *Politique africaine* 2003/2, n°90, p. 162-176.

Guilhot N. & Schmitter P., 2000, « De la transition à la consolidation. Une lecture rétrospective des democratization studies », *Revue Française de Science Politique*, 50 (4-5), p. 615-631.

Guindeuil T., 2012, *Alimentation, cuisine et ordre social dans le royaume d'Éthiopie (XIIe-XIXe siècle)*, Thèse de doctorat en Histoire, sous la direction de Bertrand Hirsch, Soutenue en 2012 à Paris 1.

Guindeuil T., 2013, « Patrimonialiser les “arts et traditions populaires” en Éthiopie. Histoire d'un musée ethnographique éthiopien (1953-2013) », *Projet Post-doctoral 2013-2014*, Labex Création, Art, Patrimoines.

Guindeuil T. & Boisserie J.-R., à paraître, « Lucy, *Mother Ethiopia*. Exposer la paléontologie à Addis-Abeba des années 1960 à nos jours », *Cahiers d'histoire du Cnam*, vol. 5, n° 1.

Guindeuil T., à paraître, « University Museums and the Promotion of Conservation Policies on the Pre-revolutionary Campus of Addis Ababa (1950-1974) », in Ambrossetti D., Boisserie J.-R., Deresse Ayebachew, Guindeuil T. (dir.), *Climatic and Environmental Challenges : Learning from the Horn of Africa*, Addis-Abeba, Centre Français des Etudes Éthiopiennes.

Guindeuil T., à paraître, octobre 2016, introduction, « Cuisine et construction nationale en Éthiopie des années 1880 aux années 1950 », Guillaud D., Cormier-Salem M.-C., Girault Y., Juhé-Beaulaton D. (dir.), *Ambivalences patrimoniales au Sud : mises en scènes et jeux d'acteurs*, Montpellier, IRD éditions.

Gupta A. & Ferguson J., 1997, « Discipline and Practice : « The Field » as Site, Method, and Location in Anthropology » in Gupta A. & Ferguson J. (eds), *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*, Berkeley, University of California Press, 275 p.

Gusterson H., 1997, « Studying up revisited », *Political and Legal Anthropology Review*, vol.20 n°1, p. 114-119.

H

Haberland E., 1984, « State formation in south-western Ethiopia », in Salim A. I. (dir.), *State Formation in Eastern Africa*, Nairobi, Heinemann, p. 250-260.

Hagmann T. & Peclard D. (dir.), 2011, « Negotiating Statehood. Dynamics of Power and Domination in Africa », *Development and Change*, vol.41, n°4, p. 539-562.

Hallbwachs M., 1997 (première édition 1950), *La mémoire collective.*, Paris, Albin Michel, 297 p.

Hall S., 1998, « Subjects in History : Making Diasporic Identities », in Lubiano W. (éd.), *The house that Race Built*, New York, Pantheon.

Hallpike C.-R., 1972, *The Konso of Ethiopia. The studies of the Values of Cushitic Peoples*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 342 p.

Handler R. & Gable E., 1997, *The New History in an Old Museum. Creating the Past at Colonial Williamsburg*, Durham, Duke University Press, 272 p.

Hartog F., 2003, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 272 p.

Haugerud A., 1995, *The Culture of Politics in Modern Kenya*, Cambridge, Cambridge University Press, 284 p.

Havard J.-F., 2007, « Histoire(s), mémoire(s) collective(s) et construction des identités nationales dans l'Afrique subsaharienne postcoloniale », *Cités* 1/2007 (n° 29), p. 71-79.

Haymes T., 1997, « What is Nationalism Really ? Understanding the Limitations of Rigid Theories in Dealing with the Problems of Nationalism and Ethnonationalism », in *Nations and Nationalism*, vol. 3, n°4, p. 541-557.

Heinich N. & Pollak M., 1986, « Le témoignage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, no 1, p. 3-29.

Heinich N., 2009, *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Ethnologie de la France », 286 p.

Hélias Y., 1979, « Pour une sémiologie politique des monuments aux morts », *Revue française de science politique*, n°4-5, p. 739-759.

Hermet G., 1996, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Le Seuil, 309 p.

Hertz E. & Chappaz-Wirthner S., 2012, Introduction, « Le patrimoine a-t-il fait son temps ? », *Ethnographiques*, n°24.

Hobsbawm E., 1992, *Nations et Nationalisme depuis 1780. Programme, Mythe, Réalité*, Paris, Gallimard, 384 p.

Hobsbawm E. & Ranger T., 2006, *L'invention de la tradition*, Amsterdam, éd. Amsterdam, 370 p. (trad. par Christine Vivier, de la version originale : E. Hobsbawm E. & T. Ranger, 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge).

Hollis A. C., 1909, *The Nandi : Their Language and Folklore*, Oxford, Clarendon Press, 456 p.

Hooper-Greenhill E., 1992, *Museums and the Shaping of Knowledge*, Londres, Routledge, 244 p.

Hughes L., 2011, « 'Truth be Told': some problems with historical revisionism in Kenya », *African Studies*, vol.70, n°2, p. 182-201.

Huntingford G.W.B., 1934, « The Nandi pororiet », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.65, p.133-143.

Huntingford G. W. B, 1935, « Genealogy of the Orkoiik of Nandi », *Man*, 35.

Huntingford G. W. B., 1950, *Nandi Work and Culture*, Londres, Colonial Research Studies n°4, HMSO.

Huntingford G. W. B., 1953, *The Nandi of Kenya. Tribal Control in a Pastoral Society*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 200 p.

Huntington S., 1991, *The Third Wave : democratization in the late twentieth century*, Norman, University of Oklahoma Press, 366 p.

I

Illife J., 1979, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press, 636 p.

J

Jamin J., 1998, « Faut-il brûler les musées d'ethnographie ? », *Gradhiva*, n°24, Paris.

Jewsiecki B. et Mudimbe V.Y., 1993, « Africans' Memories and Contemporary History of Africa », *History and Theory*, n°41.

Josse-Durand C., 2015, « Le musée Konso au cœur de l'arène : quand les courtiers en développement (re)dessinent les contours du champ politique éthiopien », *EchoGéo*, n°31, revue en ligne.

Josse-Durand C., 2014, « Le 'code de conduite' politique du Nandi Kaburwo Council of Elders : libérer la communauté nandi d'un mauvais sort en réhabilitant les 'bons leaders' en temps électoral », *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, IFRA Nairobi, p. 183-195.

Juan S., 2006, « Le combat de l'*Organisation* et de l'*Institution* », *Sociologies*, Théories et recherches. Lien : <http://sociologies.revues.org/582>

Juxon B., 1923, « Notes on the Kipsikis or Lumbwa Tribe of Kenya Colony », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 53, p. 42-78.

K

Kanyinga K. et Okello D., 2010, *Tensions and Reversals in Democratic Transitions: The Kenya 2007 General Elections*, Nairobi, IDS, 30 p.

Kaplan F., 1994, *Museums and the Making of 'Ourselves': The Role of Objects in National Identity*, Londres, Leicester University Press, 430 p.

Karega-Munene, 2010, « Production of Ethnic Identity in Kényan », in Njogu K., Ngeta K. and Wanjau M. (eds.), *Ethnic Diversity in Eastern Africa: opportunities and challenges*, Nairobi, Twaweza Communications, p. 41-54.

Karega-Munene, 2011a, « Museums in Kenya, Spaces for Selecting, Ordering and Erasing Memories of Identity and Nationhood », *African Studies*, vol.70, n°2, p. 224-245.

Karega-Munene, 2011b, « Expressions of Nationhood in Kenyan Museums », Nairobi, United States International University, communication, ECAS.

Karega-Munene, 2014, « Origins and Development of Institutionalised Heritage Management in Kenya », in Coombes A.E., Hughes L., Karega-Munene (eds.), *Managing Heritage, Making Peace. History, Identity and Memory in Contemporary Kenya*, p. 17-51.

Kariuki J., 2003, « Mau-Mau associations in the 1990s », *Afrique orientale. Annuaire 2002*, Paris, L'Harmattan, p. 375-396.

Karp I., 1991, *Exhibiting Culture : the Poetics and Politics of Museums Display*, Washington D.C, Smithsonian Books, 480 p.

Karp I., Kreamer C.-M & Lavine S.-D. (eds), 1992, *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, Washington D.C, Smithsonian Institution Press, 614 p.

Karp I., Kratz C., Szwaja L. & Ybarra-Frausto T. (eds), 2006, *Museum Frictions: Public cultures/global transformations*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 602 p.

Kastoryano R., 2006, « Vers un nationalisme transnational. Redéfinir la nation, le nationalisme et le territoire », *Revue française de science politique*, 2006/4, vol. 56, p. 533-553.

Kattan E., 2002, *Penser le devoir de mémoire*. Paris, Presses universitaires de France, coll. « Questions d'éthique », 147 p.

Katumanga M., 2003, « Moi, professeur de politique ou enseignant égaré en politique ? », *Politique Africaine*, 2003/2, n°90, p. 94-111.

Keck M. & Sikkink K., 1998, *Activists beyond borders: advocacy networks in international politics*, Ithaca, Cornell University Press, 228 p.

- Kenyatta J., 1938, *Facing Mount Kenya*, Londres, Secker and Warburg, 339 p.
- Kiiru K., 2014, « Bomas of Kenya: local dances put to the test of the national stage », *Mambo!*, vol.12, n°1, revue en ligne.
- Klopp J.- M., 2002, « Can Moral Ethnicity Trump Political Tribalism? The Struggle for Land and Nation in Kenya », *African Studies*, vol.61, n°2, p. 269-294.
- Konaré A. O., 1985, « Ecomuseums for the Sahel : A programme », *Museum*, vol.37, n°4, p. 230-236.
- Künzler D., 2016, « L'entrepreneur de lui-même et les polyphonies politiques du rap kenyan », *Politique Africaine*, 2016/1, n°141, p. 77-97.
- Kymlicka W., 2001, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte (France), 372 p.
- Kymlicka W., 2006, « Emerging Western Models of Multination Federalism : Are They Relevant for Africa? », in Turton D. (dir.), *Ethnic Federalism*, Addis Abeba, Eastern African Studies, Addis Ababa University Press, p. 32-64.
- L**
- Labzaé M., 2013, *Partisans, fonctionnaires et paysans. Administration foncière et encadrement au Bénishangul-Gumuz, Éthiopie, mémoire de recherche soutenu en 2013, Université Panthéon-Sorbonne.*
- Labzaé M., 2015, « Les travailleurs du gouvernement. Encadrement partisan et formes du travail administratif dans l'administration éthiopienne », *Genèses*, 2015/1, n°98, p. 89-109.
- Laclau E., 2000, *La guerre des identités, grammaire de l'émancipation* (trad. Claude Orsoni), Paris, La Découverte /MAUSS, 144 p.
- Lacroix B., 1985, « Ordre politique et ordre social. Objectivisme, objectivation et analyse politique », Grawitz M. et Leca J. (dir.), *Traité de science politique*, tome 1, Paris, PUF, tome 1.
- Lafargue J. (dir), 2008, *Les élections générales de 2007 au Kenya*, Paris, IFRA-Karthala, 263 p.
- Lafargue J.(dir.), 2008, "Special Issue : Election Fever: Kenya's Crisis", *Journal of Eastern African Studies*, vol.2, n°2, 2008.
- Lagat Kiprop I., 2014, *Memorializing the 1998 Nairobi terror attack on the United States of America Embassy*, Thèse de doctorat, University of East Anglia.
- Lagroye J., 1985, « La légitimation », dans Grawitz M. Et Leca J. (dir.), *Traité de Science Politique*, Paris, PUF, tome 1.

Lagroye J., 2003, « Les processus de politisation », dans Lagroye J. (dir.), *La politisation*, Paris, Belin.

Lahire B., 2002, *Portraits sociologiques, dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, 434 p.

Lamarque P. & Demeulenaere E., 2010, « Le roi ne meurt jamais », Lussas, DocNet Films, DVD 73 min.

Lardon S., Maurel P., Piteveau V., 2001, *Représentations spatiales et développement territorial*, Paris, Editions Hermès, 437 p.

Larsen L., 2007, *Shaping the Symbolic Landscape: Public Monuments in Nairobi, 1899-1992*. PhD in historical geography, Trinity College, Dublin.

Larsen L., 2011, « Notions of Nation in Nairobi's Nyayo-Era Monuments », *African Studies*, vol.70, n°2, p. 264-283.

Larsen L., 2012, « Re-Placing Imperial Landscapes: Colonial Monuments and the Transition to Independence in Kenya », *Journal of Historical Geography*, vol.38, n°1, p. 45-56.

Larsen L., 2013, « Power Politics and Public Monuments in Nairobi, Kenya », article en ligne : <https://www.opendemocracy.net/laragh-larsen/power-politics-and-public-monuments-in-nairobi-kenya>

Lavabre M-C., 1994, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de La FNSP, 319 p.

Lavabre, M-C., 1994, « Usages du passé, Usages de la mémoire », *Revue française de science politique*, vol.44, n°3, p. 480-493.

Lavabre M-C., 1995, « Entre histoire et mémoire. À la recherche d'une méthode », dans Martin J.-C. (dir.), *La guerre civile entre histoire et mémoire*, Nantes, Ouest-Éditions.

Lavabre M-C., 2000, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, Vol. 7, p. 48-57.

Lavabre M-C., 2001, « La mémoire fragmentée. Peut-on agir sur la mémoire ? », *Cahiers Français*, n°303, p. 8-13.

Lavabre M-C., 2007, « Paradigmes de la mémoire », *Transcontinentales*, n°5, p. 139-147.

Lavigne-Delville P., 2000, « Courtiers en développement ou entrepreneurs politiques ? Les responsables d'associations villageoises de développement dans une région d'émigration internationale », dans Bierschenk T., Chauveau J.-P. & Olivier de Sardan J.-P., (dir.) *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projet*, Paris, Karthala, p. 165-188.

Lazzarotti O., 2003, « Patrimoine », in Levy J., Lussault M., Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés, Paris, p. 692-693.

Le Bart C., 1992, *La rhétorique du maire-entrepreneur, critique de la communication municipale*, Paris, Pédone, 192 p.

Le Bart C., 1998, *Le discours politique*, Que sais-je ? Paris, PUF, 128 p.

Le Bart C., 2003a, *Les maires: sociologie d'un rôle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Univ. du Septentrion, 222 p.

Le Bart C., 2003b, « La citoyenneté locale ». *Les Cahiers français : documents d'actualité*, La Documentation Française, p. 58-62.

Le Bart C., 2010, « La mise en scène de la passion par les professionnels de la politique », *Altre Modernità*, n° 3, p. 27-35.

Le Bart C., 2003, « L'analyse du discours politique : de la théorie des champs à la sociologie de la grandeur », *Mots. Les langages du politique*, n°72, revue en ligne.

Le Berre M., 1999, « La genèse des paysages culturels africains », in Rössler M. et Saouma-Forero G. (dir.), *The World Heritage Convention and Cultural Landscapes in Africa. Expert Meeting, Tiwi, Kenya. 9-13 March 1999*, Paris, UNESCO, p. 44-58.

Lefort R., 2013, « The Theory and Practice of Meles Zenawi: A Response to Alex de Waal », *African Affairs*, 112 (448), p.460-70.

Le Goff J., 1988, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 410 p.

Le Hugon P., 2009, *L'économie de l'Afrique*, Paris, La découverte, 128 p.

Le Meur P.Y., 1995, « État, paysanneries et pouvoirs locaux au Sud-Bénin », *Politique Africaine*, n°59, p. 82-101.

Leiris M., 1934, *L'Afrique fantôme. De Dakar à Djibouti (1931-1933)*, nouvelle édition de 1981, Paris, Gallimard, coll. Tel, n°125, 697 p.

Leservoisier O. & Vidal L. (dir.), 2007, *L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnologiques*, Paris, Editions des archives contemporaines, 295 p.

Lévi-Strauss C., 1961, Lévi-Strauss, *Race et histoire*, coll. "Médiations", ed. Gonthier, Paris, 1982 (1961), 134 p.

Linz J., 1981, « Peripheries within the periphery », in *Mobilization Center-Periphery Structures and Nation-Building*, Torsvik P. (dir.), Universitetsforlaget, Bergen-Oslo-Tromsø, p. 335-389.

Lipset S.-M., 1981, « The revolt against modernity », dans *Mobilization Center-Periphery Structures and Nation-Building*, TORSVIK P.(dir.), Universitetsforlaget, Bergen-Oslo-Tromsø, p. 451-500.

Lonsdale J., Marchal R. & Messiant C., « Le cas kenyan : un débat moral et politique », *Politique africaine* 2003/2, n° 90, p.17-36.

Lonsdale J. & Atieno Odhiambo E. S., 2003, *Mau Mau & Nationhood: Arms, Authority & Narration*, Oxford, Ohio State University Press, 306 p.

Lonsdale J., 1987, « La pensée politique Kikuyu et les ideologies du mouvement mau mau », *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol.27, n°107, p. 329-357.

Lonsdale J., 1994, « Moral ethnicity & political tribalism » in Kaarsholm P. & Hultin J. (eds), *Inventions & boundaries: historical & anthropological approaches to ethnicity & nationalism*, IDS Roskilde Occasional Paper 11, p. 131-50.

Lonsdale J., 2003, « Le cas kényan. Un débat moral et politique », *Politique Africaine*, n°90, p. 17-36.

Lorente J.P. et Moolhuijsen N., 2015, « La muséologie critique : entre ruptures et réinterprétations », *La Lettre de l'OCIM*, n°158, p.19-24.

Ludl C., 2008, *La (les) représentations de la migration, entre pouvoir et réussite : la mobilité des migrant(e)s originaires de la vallée du fleuve Sénégal entre leur pays d'origine et la France*, Thèse de doctorat, IEP de Paris.

Lynch G., 2009, *I Say to you. Ethnic Politics and the Kalenjin in Kenya*, Chicago, University of Chicago Press.

Lynch G., 2008, « Courting the Kalenjin : The Failure of Dynasticism and the Strength of the ODM Wave in Kenya's Rift Valley Province », *African Affairs*, 107 (429), p. 541-568.

Lynch G., 2011, « Kenya's New indigenes : Negotiating local nationalisms in a Global Context », *Nations and Nationalism*, vol.17, n°1, p. 148-167.

Lynch, G., 2014, « Bringing the Audience Back In: Kenya's Truth, Justice and Reconciliation Commission and the efficacy of public hearings » in Rai S. & Reinelt J. (eds) *The Grammar of Politics and Performance*. Abingdon, Routledge.

M

MacCarthy J.-D & Zald M.-N, 1977, « Resource Mobilization and Social Movements : A Partial Theory », *The American Journal of Sociology*, vol. 82, n°6, p. 1212-1241.

Mambo R. M., 1981, « Local native councils and education in Kenya: the case of the Coast Province 1925-1950 », *Transafrican Journal of History*, vol.10, n°1/2, p.61-86.

Marcel O., 2011, « Patrimonialisation aux marges et désir de territoire. Les Nubiens de Kibera et l'appropriation du dispositif muséal au Kenya », *Géographie et Cultures*, n° 79, p. 127-143.

Marcus H., 1975, *Menelik II. The Life and Times of Menelik II*, Oxford, Red Sea Press, 298 p.

Marcus G., 1995, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, p. 95-117.

Marcus G., 2009, « L'ethnographie du/ dans le système-monde. Ethnographie multi-située et processus de globalisation », dans Cefaï D., Costey P., Gardella E., Gayet-Viaud C., Gonzalez P., Le Méner E., Terzi C. (eds.), 2009, *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Marie A., 1997, *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 440 p.

Markakis J., 2011, *Ethiopia : The Last Two Frontiers*, Oxford, James Currey, 383 p.

Martin D-C., 1988, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Karthala, 320 p.

Martin D-C., 1994, « Identités et politique, récit, mythe et idéologie », Martin D-C.(dir.), *Cartes d'identité, comment dit-on « nous » en politique ?*, Presses de la FNSP, Paris, p. 13-38.

Martin D.-C et al., 2010, *L'identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Karthala, coll. « Recherches internationales », 466 p.

Mason R., 2004, « Review of Witcomb, Andrea, *Re-Imagining the Museum: Beyond the Mausoleum*, H-Museum, H-Net Reviews

Mathieu L., 2007, « L'espace des mouvements sociaux », *Politix*, n°77, p. 131-151.

Matson A., 1972a, *Nandi Resistance to British Rule, 1880-1906*, Nairobi, East African Publishing House.

Matson A., 1994, *Nandi Resistance to British Rule : The Volcano Erupts*, Cambridge, African Studies Center, University of Cambridge.

Matson, A, 1972b, « Reflections on the Growth of Political Consciousness in Nandi », in *Hadith 4 : Politics and Nationalism in Colonial Kenya*, Ogot B. (ed.), Nairobi, East African Publishing House.

Maupeu H., 2002, « Mungiki et les élections. Les mutations politiques d'un prophétisme Kikuyu (Kenya) », *Politique africaine*, n°87, octobre 2002, p. 117-137.

Maupeu H., 2003, « Kenya : les élections de la transition », *Politique africaine*, n°89, p. 149-166.

Maupeu H., 2003, « Les élections comme moment prophétique. Narrations kikuyu des élections générales de 2002 (Kenya) », *Politique africaine*, n°90, p. 56-77.

Maupeu H., 2013, « Elections, milices et Mungiki. Une comparaison entre 2007-2008 et 2013 », *Afrique Contemporaine*, n°247, p. 114-116.

Maupeu H., 2013, « La CPI, Dieu et les élections kenyanes de 2013. De la pentecôtisation de la vie politique à une démocratie autoritaire », *Afrique Contemporaine*, 2013/3, n°247, p. 33-51.

Mauss M., 2007, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Grands textes », 248 p.

Mbembé A., « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine* 2000/1, n° 77, p. 16-43

Médard J.-F., 1990, « L'État patrimonialisé », *Politique africaine*, n° 39, septembre 1990, p. 25-36.

Médard J.-F., 1991, *L'État néo-patrimonial en Afrique noire*, États d'Afrique Noire : formations, mécanismes et crises, Paris, Karthala, 323 p.

Médard J.-F., 1991, « Autoritarismes et démocraties en Afrique noire », *Politique Africaine*, 1991, 43, p. 92-104.

Médard J.-F., 1992, « Le 'big man en Afrique' : analyse du politicien entrepreneur », *Année sociologique*, n° 42.

Médard C., 1995, « Les phénomènes de cristallisation identitaire dans la Rift Valley, Kenya : de la compétition foncière à la manipulation politique », présentation au colloque « Le territoire, lien ou frontière ? », Université de Paris 1.

Médard C., 1999, *Territoires de l'ethnicité : encadrement, revendications et conflits territoriaux au Kenya*, thèse de doctorat en géographie, Université de Paris.

Médard C., 2008a, « Elus, miliciens et prophètes. Violences au Mont Elgon, Kenya, 2006-2008 », *Politique africaine*, n°109, p. 150-166.

Médard C., 2008b, « Quelques clés pour démêler la crise kényane : Spoliation, autochtonie et privatisation foncière », dans Lafargue J. (éd.), *Les élections générales de 2007 au Kenya*, Paris, IFRA Karthala, p.81-98.

Meinertzhagen R., 1957, *Kenya Diary 1902 – 1906*, Londres, Edinburgh, Oliver & Boyd, 416 p.

Mengistu Gobezie, 2008, *Heritage tourism in Ethiopia*, imprimé à compte d'auteur, Addis-Abeba, 300 p.

Merera G., 2006, « Contradictory Interpretations of Ethiopian History: The Need for a New Consensus », in Turton D. (dir.), *Ethnic Federalism*, Addis-Abeba, Addis Ababa University Press, p. 119-129.

Mérino M., 2013, « Les élections générales du 4 mars 2013 au Kenya », *Afrique Contemporaine*, 2013/3, n°247, p-73-86.

Merleau-Ponty C. & Ezrati J.-J., 2005, *L'exposition. Théorie et pratique*, Paris, L'Harmattan.

Meseret Chekol Reta, 2013, *The Quest for Press Freedom. One Hundred Years of History of the Media in Ethiopia*, UPA ed., 430 p.

Meyer J. et al., 1997, « World Society and the Nation-State », *American Journal of Sociology*, vol. 103 / 1, juillet 1997, p. 144-181.

Michel H. (ed), 2006, *Lobbyistes et lobbying de l'Union européenne : trajectoires, formations et pratiques des représentants d'intérêts*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 351 p.

Michel J., 2010, *Gouverner les mémoires - Les politiques mémorielles en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 207 p.

Michel J., 2015, *Devenir descendant d'esclaves. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Res Publica », 290 p.

Mirara F.-K., 2006, « Developing a 21st century museum in Kenya », *INTERCOM conference paper*, Taipei, Taiwan.

Moniot H., 1999, « Faire du Nora sous les Tropiques ? », dans Chrétien J.-P & Triaud J.-L. (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*. Paris, Karthala, p. 13-26.

Monjaret A. & Pugeault C. (dir.), 2014, *Le sexe de l'enquête. Approches sociologiques et anthropologiques*, Lyon, ENS Éditions, coll. « Sociétés, Espaces, Temps », 300 p.

Montpetit R., 1996, « Une logique d'exposition populaire : les images de la muséographie analogique », *Publics et Musées*, n°9, p. 55-103.

Motyl Alexander J. , 2002, « Imagined Communities, Rational Choosers, Invented Ethnies », *Comparative Politics*, vol.34, n°2, p. 233-250.

Mouchard D., 2009, *Etre représenté: mobilisations d'« exclus » dans la France des années 1990*, Paris, Economica, 273 p.

Mueller S. D, 2014, « Kenya and the International Criminal Court (ICC): politics, the election and the law », *Journal of Eastern African Studies*, vol.8, n°1, p. 25-42.

Muller P., 1990, *Les politiques publiques*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 127 p.

Mukwiza Ndahinda F., 2011, *Indigenusness in Africa. A Contested Legal Framework for Empowerment of 'Marginalized Communities'*, T.M.C. Asser Press, 416 p.

Muthuma L.-W., 2013, « Political Identity in Nairobi's CBD. A visual exploration of Kenya's capital city », *Mambo !*, vol. XI, n°1, p. 1-5.

N

Nallet C., 2015, *Classe.s. Moyenne.s. Éthiopienne.s. : une catégorie de référence fantasmée, des réalités sociales plurielles structurantes*, Thèse de doctorat en Science politique, Les Afriques dans le Monde, Institut d'Études Politiques de Bordeaux.

Nallet C., 2014, « Quelle success-story pour l'Éthiopie ? », *Décryptages*, IFRI, Paris, <https://afriquedecryptages.wordpress.com/2014/06/05/quelle-success-story-pour-lethiopie/>

Namer G., 1997, « Post-face », dans Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, p. 239-295.

Ndahinda, F. M., 2011, *Indigenusness in Africa. A Contested Legal Framework for Empowerment of 'Marginalized' Communities*, X, T.M.C. Asser Press, 416 p.

Ndoro W. et Pwiti G., 2005, « Heritage Management in southern Africa : local, national and international discourse », in Corsane G. (ed.), *Heritage, Museums and Galleries*, Londres, Psychology Press.

Ndung'u N. et Ngugi R., 1999, « Adjustment and liberalisation in Kenya : the financial and foreign exchange market », *Journal of International Development*, n° 11, p. 565-591.

Neveu E., 2015, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 127 p.

Nora P., 1986, *Les lieux de Mémoire*, éd. Gallimard, Paris, 3 tomes (t.1 *La République*, t.2 *La Nation*, t. 3 *Les France*).

O

Oberschall A., 1973, *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 371 p.

Ochieng' N., 2009, « Museums, tourism and the visitor experience. The Kenyan Situation », *Kenya Past and Present*, issue n°38, p. 50-60.

Okelo Otieno D., 2013, *Une Legislation Protectrice, la Politique et la Pratique de la Gestion du Patrimoine Archeologique au Kenya*, Pau, Thèse de doctorat, Université de Pau et des Pays de l'Adour.

Offerlé M., 1994, *Sociologie des groupes d'intérêt*, Paris, Montchrétiens, coll.« Clefs ».

Ogot B., 2012, *Kenyan, Who are We? Reflections on the Meaning of National Identity and Nationalism*, Nairobi, Anyange Press Ltd, 168 p.

Oguny P., 2012, *Exploring the politics of intergroupe accommodation in Kenya's vernacular radios during the 2007/2008 conflicts*, Thèse de doctorat, Université de Montréal.

Olivier De Sardan J.-P., 1993, « Le développement local comme champ politique local », *Bulletin de l'APAD*, n°6, p. 11-18.

Olivier De Sardan J.-P., 1995, « La rigueur du qualitatif. La production des données en anthropologie », *Enquêtes*, 1.

Olivier de Sardan J.-P., 1998, « Emique », *L'Homme*, 147, p. 151-166 ; 2003, « Observation et description en socio-anthropologie », *Enquête*, 3.

Olivier de Sardan J.-P., 2000, « Le « je » méthodologique : implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, 41-3, p. 417-445.

Olivier de Sardan J.-P., 2004, « La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique », *Espaces Temps*, vol. 84, n°1, p. 38-50

Olivier de Sardan J.-P., 2011, « L'anthropologie peut-elle être un sport collectif ? », *ECRIS, vingt ans après... »*, dans Schareika N., Spies E., Pierre-Yves Le Meur P.-Y.(eds), *Auf dem Boden der Tatsachen. Festschrift für Thomas Bierschenck*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, p. 31-44.

Omenya Onyango G, 2013, « Odingaism, New Constitution and the 2013 General Elections. Some Reflections on the Senatorial and Gubernatorial Elections in Nyanza Province of Kenya », Communication à la table-ronde *Recent Elections in Eastern Africa*, Université de Pau.

Omosule M., 1989, « Kalenjin : The Emergence of a Corporate Name for the Nandi-Speaking Tribes of East Africa », *Geneve-Afrique*, 27 (1), p. 74-88.

Orchardson I. Q., 1961, *The Kipsigis*, Kampala, Eaglepress, 141p.

Otieno G., 2005, « The NARC's Anti-corruption Drive in Kenya : Somewhere over the Rainbow ? », *African Studies*, 2 (2), p. 315-327.

Otto Shako, 2005, « Traditionnal Konso Culture and the Missionary Impact », *Les Annales d'Éthiopie*, vol.20, p. 149-180.

P

Pankhurst A. & Piguet F. (dir.), 2009, *Moving People in Ethiopia: Development, Displacement & the State*, New York, James Currey, Rochester, 301 p.

Passeron J.-C & Revel J., 2005, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », dans *Id.*, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Enquête », p. 9-44.

Paulos M., 2003 « Ethiopia, the TPLF, and the Roots of the 2001 Political Tremor », *Northeast African Studies*, vol. 10, n° 2, p. 13-66.

Pausewang S., 1991 *Rural Conditions for Democracy in Ethiopia, Peasant Self-Determination and the State*, Working Paper, Development Research and Action Programme, Chr. Michelsen Institute.

Pérès H., 1989, « Identité communale, République et communalisation. À propos des monuments aux morts des villages », *Revue française de science politique*, n°5, p. 665-682

Peressini M., 1999, « Pour en finir avec l'ethnicité des objets », *Anthropologica*, vol.41, n°1, p. 35-52.

Soulet M.-H, 2013, *Les mondes pluriels de Howard S. Becker. Travail sociologique et sociologie du travail*, La Découverte, Paris, 224 p.

Peterson D.-R, Gavua K. & Rassool C. (eds.), 2015, *The Politics of Heritage in Africa: Economies, Histories, and Infrastructures*, New York, Cambridge University Press, 291 p.

Peterson D. & Macola G., 2009, *Recasting the Past, History Writing and Political Work in Modern Africa*, Ohio University Press, 280 p.

Peterson D., 2012, *Ethnic Patriotism and the East African Revival. A History of Dissent, c. 1935-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 370 p.

Peterson D., 2007, « A review of the book Kenya: Between Hope and Despair, 1963-2011 », *African Research & Documentation*, n°104.

Planel S., 2007, « Du centralisme à l'ethno-fédéralisme. La décentralisation conservatrice de l'Éthiopie », *Afrique contemporaine*, 2007/ 1, n° 221, p. 87-105.

Planel S., 2008, *La chute d'un Eden éthiopien. Le Wolaita, une campagne en recomposition*, collection *A travers champs*, Paris, IRD éditions, 430 p.

Planel S. & De Poix S., 2009, « Les justices de l'État en Éthiopie. Lieux, époques et institutions du juste et de l'injuste », *Annales de Géographie* n° 665-666, p. 138-156.

Planel S. & Bridonneau M., 2015, « Glocal Ethiopia. Échelles et repositionnements des pouvoirs », *EchoGéo*, n°31, *revue en ligne*.

Pochard J.-C., 1994, « Nous, vous eux », la discrète contribution des pronoms au processus d'identification politique », dans Martin D.-C.(dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP.

Pogge T.-W., 1998, « The Bounds of Nationalism », in Jocelyne Couture, Kai Nielsen, Michel Seymour (eds), *Rethinking Nationalism*, Calgary, University of Calgary Press, p. 463-504.

Poli M.-S, 2007, « Les tensions du discours muséographique sur les sciences : forum de savoirs, jeux de pouvoirs », *Culture & Musées*, n°10, p. 63-77.

Pollak M., 1993, « Mémoire, oubli, silence », dans *Une identité blessée, études de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, p. 15-39.

Pomian K., 1987, *Collectionneurs, amateurs et curieux, Paris, Venise : XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 368 p.

Pommerolle M.-E., 2006, « Une mémoire vive : débats historiques et judiciaires sur la violence coloniale au Kenya », *Politique africaine*, n° 102, p. 85-100.

Poulot D., 1993, « Le XIXème siècle ou le triomphe du musée », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, vol. 48, n°56, p.1648-1657.

Poulot D., 1997, *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 406 p.

Poulot D. (dir.), 1998, *Patrimoine et Modernité*, Paris, L'Harmattan, coll. « Chemins de la mémoire », 312 p.

Poulot D., 2001, *Patrimoines et Musées. L'institution de la culture*, Paris, Hachette Supérieur, 223p.

Poulot D., 2008, « Gloires et opprobres politiques au musée », *Sociétés & Représentations* 2/2008, n° 26, p. 197-217.

Poulot D., 2009, *Musées et muséologie*, Paris, La Découverte, 128 p.

Prat I., 2016, « Introduction » dans Aunis E., Benet J., Mège A. & Prat I. (dir), *Les*

territoires de l'autochtonie. Penser la transformation des rapports sociaux au prisme du "local", Rennes, Presses universitaires de Rennes, 142 p.

Pratt M.-L., 1992, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres et New York, Routledge, 296 p.

Preziosi D., 2004, « Brain of the Earth's Body, Museums and the Framing of Modernity », in Carbonelle B.-M., *Museums Studies. An Anthropology of Contexts*, Oxford, Blackwell Publishing, p. 71-84.

Price S., 2007, *Paris Primitive. Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*, Londres, University of Chicago Press, 239 p.

R

Ranger T.-O., 1968, « Connexions between 'primary resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa », *The Journal of African History*, vol. 9, n°4, p. 631-341.

Rassool C. & Prosalendis S. (eds), 2001, *Recalling Community in Cape Town*, Cape Town, District Six Museum, 178 p.

Rassool C., 2015, « Human Remains, the Disciplines of the Dead, and the South African Memorial Complex » in Peterson et al., *The Politics of Heritage in Africa. Economies, Histories and Infrastructures*, New York, Cambridge University Press, p. 133-156.

Rautenberg R., Némery J.-C & Thuriot F. (dir.), 2008, *Stratégies identitaires de conservation et de valorisation du patrimoine*, Paris, L'Harmattan, 150 p.

Retière J.-N., 2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, n°63, p. 121-143.

Ricoeur P., 1985, *Temps et Récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, Points, 533 p.

Ricoeur P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 424 p.

Ricoeur P., 1998, « Vulnérabilité de la mémoire », dans Le Goff J.-P. (dir.), *Patrimoine et Passions identitaires*, Paris, Fayard, p. 17-31.

Ricoeur P., 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 736 p.

Rinaldy A., 2014, « 'Voyons si nous nous comprenons' : la réflexivité comme processus et expérience partagée dans l'enquête ethnographique », *¿Interrogations?*, n°18, revue en ligne.

Risse-Kappen T. (ed), 1995, *Bringing transnational relations back in: non-state actors, domestic structures, and international institutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 323 p.

Robben A., 2007, « Multi-Sited Fieldwork », in Robben A. & Sluka J.-A. (éds.), *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell, p. 331-335.

Robert Y., 1992, *Quels musées pour l'Afrique, patrimoine en devenir*, Actes des rencontres Bénin, Ghana, Togo, 18-23 novembre 1991, Paris, ICOM.

Rocha-Mille (De La) R., 2000, « Un regard d'ailleurs sur la muséologie communautaire », *Publics et Musées*, n°17-18, p. 157-174.

Roig R., 2010, « Chronique du musée Konso. Une brève analyse des enjeux de la coopération et de la politique culturelle en Région Konso », *Annales d'Éthiopie*, n°25, p. 283-300.

Rutto B., 2008, « The Talai : The End of a Dynasty », *Culture, Performance and Identity. Paths of Communication in Kenya, Art, Culture & Society*, vol. 2, Kimani Njogu (dir.), Twaveza Communications eds, p. 171-181.

S

Sang G. K., 2015, *Just for Today : The Life and Times of Jean-Marie Seroney*, Berkshire, Dolman Scott Ltd, 628 p.

Sartori G., 1976, *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*, Volume I, Cambridge University Press, 370 p.

Saulnier P.-Y., 2004, « Tel Mickey Mouse jouant au tennis... Charles S. Asher et l'internationalisation de la public administration », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°5, p. 45-69.

Schwartz O., 1993, « L'empirisme irréductible. La fin de l'empirisme ? », Postface de Anderson N., *Le Hobo*, Sociologie du sans-abri, Paris, Nathan.

Sherman Richard, 1979, « Center-Periphery Relations in Ethiopia », *Horn of Africa*, vol. 2, n° 2, 1979, p. 37-48.

Silverman R., 2015, « Of Chiefs, Tourists and Culture : Heritage production in Contemporary Ghana », in Peterson et al., *The Politics of Heritage in Africa. Economies, Histories and Infrastructures*, New York, Cambridge University Press, p. 113-132.

Simatei P., 2010, « Kalenjin Popular Music and the Contestation of National Space in Kenya », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 4, n°3, p. 425-434.

Siméant J., 1998, « L'efficacité des corps souffrants : le recours aux grèves de la faim en France », *Sociétés Contemporaines*, juillet 1998, n° 31, p. 59-79.

Siméant J., 2014, *Contester au Mali : formes de la mobilisation et de la critique à Bamako*, Paris, Karthala, 257 p.

Sklair L., 2001, *The transnational Capitalist Class*, Oxford, Wiley-Blackwell, 352 p.

Smith A. D., 2008, *The cultural foundations of nations: hierarchy, covenant, and republic*, Malden, Mass., Blackwell, 262 p.

Smith A. D., 1991, « The Nation : Invented, Imagined, Reconstructed ? », *Millennium : Journal of International Studies*, vol. 20, n° 3, p. 353-368.

Somerville K., 2011, « Violences et discours radiophoniques de haine au Kenya », *Afrique Contemporaine*, 4/2011, n°240, p.125-140.

Somers M., 1994, « The narrative constitution of identity : a relational and network approach », *Theory and Society*, 23 (5), October, p. 605-649.

Spear T. & Waller R. (eds), 1993, *Being Maasai. Ethnicity and Identity in East Africa*, London, James Currey, 322 p.

Spivak G., 1988, « Can the Subaltern Speak? » in Cary Nelson & Larry Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois press, p. 271-313.

Stevenson M., Fitzgerald J. & Banwell C., 1996, « Chewing as a social act: cultural displacement and khat consumption in the East African communities of Melbourne », *Drug Alcohol Review*, vol.15, n°1, p. 73-82.

Stone M., 2014, «The return of Joy Adamson», *Kenya Past and Present*, issue 41, p. 42-45.

Swyngedouw E., 2004, « Globalisation or ‘glocalisation’? Networks, territories and rescaling », *Cambridge Review of International Affairs*, vol.17, n°1, p. 25-48.

T

Tarstitani B.-A, 2009, « Merging past and present in the museums of Harar, Ethiopia », *Nilo-Ethiopian Studies*, n°13, p. 1-16.

Tarstitani B.-A, 2011, « Linking centralised politics to custodianship of cultural heritage in Ethiopia : examples of national-level museums in Addis Ababa », *African Studies*, vol. 70, n°2, p. 302-320.

Téqui P., 2009, *La muséographie du Musée National d'Éthiopie à Addis-Abeba, historique et enjeux*, mémoire de recherche, École du Louvre.

Tevanian P., 2008, *La Mécanique raciste*, Paris, Éditions Dilecta, 126 p.

Thibon C., Fouéré M.-A., Ndeda M. and Mwangi S. (dir.), 2014, *Kenya's Past as Prologue. Voters, Violence and the 2013 General Election*, IFRA, Twaweza Editions, 266 p.

Thibon C. & Maupeu H. (dir.), 2013, « Du parti-État à l'apprentissage du multipartisme. Une histoire politique des élections au Kenya. », *Afrique contemporaine* 3/2013, n° 247, p. 108-109.

Thibon C. & Maupeu H. (dir.), 2013, Elections de 2013 au Kenya. Les bégaiements de l'histoire politique kényane, *Afrique Contemporaine*, numéro spécial, 2013/3, n°247, 166 p.

Thiesse A-M., 1999, *La création des identités nationales, Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil.

Thompson A. & Fevre R., 2001, « The National Question : Sociological Reflections on Nation and Nationalism », in *Nations and Nationalism*, vol. 7, no 3, p. 297-315.

Thuriot F., 2011, « Les musées sur fond de réforme des collectivités territoriales », AJCT.

Tilden F., 1974, *Interpreting our Heritage*, Chappel Hill, University of North Caroline, Carolina Press, 119 p.

Tilly C., 1985, « War Making and State Making as organized crime », in Evans P., Rues-Chemeyer D., & Skocpol T., (dir), *Bringing the State Back in*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tilly C., 2005, « Invention, Diffusion, and Transformation of the Social Movement Repertoire », *European Review of History*, 12 (2).

Todorov T., 1989, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 538 p.

Tobelem J.-M., 2010, *Le nouvel âge des musées. Les institutions culturelles au défi de la gestion*, Paris, Armand Colin, coll. Sociétales, 298 p.

Traverso E., 2005, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique éditions, 136 p.

Triulzi A., 1983, « Competing Views of National Identity in Ethiopia », in Lewis Ioan M. (dir.), *Nationalism and Self-Determination in the Horn of Africa*, Londres, Ithaca Press, p. 111-127.

Triulzi A., 2002, « Battling with the Past, New Frameworks for Ethiopian Historiography », dans James W., Dohnam L. D. & Kurimoto E., Triulzi Alessandro (dir.), *Remapping Ethiopia, Socialism and After*, Oxford, James Currey, p. 276- 288.

Tronvoll K., 2010 « The Ethiopian 2010 Federal and Regional Elections: Re-establishing the One-party State », *African Affairs*, 110/438, p. 121-136.

Tronvoll K., & Vaughan S., 2003, « The Culture of Power in Contemporary Ethiopian Political Life », *Sidastudies*, n° 10.

Troup D. & Hornsby C., 1998, *Multi-party Politics in Kenya : The Kenyatta and Moi States and the Triumph of the System in the 1992 Election* », James Currey, Oxford.

Tsing A. L., 2000 « The Global Situation », *Cultural Anthropology*, n° 15/3, 2000, p. 327–360.

Turgeon L. & Dubuc E., 2002, « Musée d'ethnologie ; nouveaux défis, nouveaux terrains », *Ethnologues*, vol. 24, n°2, p. 5-8.

Turton D., 2006, « Introduction », in *Ethnic Federalism, The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, Turton David (dir.), Addis Ababa University Press, Addis Ababa, James Currey, Oxford, 2006.

V

Vallat J.-P, 2008, *Mémoire de patrimoines*, Paris, l'Harmattan, 322 p.

Vaughan S., 2003, *Ethnicity and Power in Ethiopia*, PhD, The University of Edinburgh.

Vaughan S., 2006, « Responses to Ethnic Federalism in Ethiopia's Southern Region », *Ethnic Federalism* », Eastern African Studies, Turton D. (dir.), Addis-Ababa University Press, Addis Ababa, James Currey, Oxford, p.181-207.

Vestal T.-M., 1999, *Ethiopia : A post-cold war African State*, Westport, Praeger, 229 p.

Vestal T.-M., 2005, « Reflections on the Battle of Adwa and its Significance for Today », in *The Battle of Adwa, Reflexions on Ethiopia's Historic Victory Against European Colonialism*, Milkias P. & Metaferia Getachew (dir.), New York, Algora, p. 21-35.

Vigour C., 2005, *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*, La découverte, Paris, 335 p.

Y

Yattara Aldiouma Baba Mory, 2007, « Les Banques culturelles du Mali : une expérience porteuse d'espoir », *Africultures*, 2007/1, n°70, p. 174-179.

Yelvington K., 2002, « History, Memory and Identity : A programmatic prolegomenon », *Critique of Anthropology*, vol.22, n°3, p. 227-256.

Yonas Beyene, 1999, « Konso-Gardula : un site archéologique et un paysage culturel témoin d'une culture vivante », in Rösslter M. & Samoua-Forero G. (dir.), *The*

World Heritage Convention and Cultural Landscapes in Africa. Expert Meeting, Tiwi, Kenya. 9-13 March 1999, UNESCO, p. 97-102.

Young J., 1997, *Peasant Revolution in Ethiopia, The Tigray People's Liberation Front, 1975-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 292 p.

Z

Zaki L., 2006, « L'écriture d'une thèse en sciences sociales : entre contingences et nécessités », *Genèses*, 2006/4, n° 65, p. 112-125.

Zelalem Getnet, 2008, *Analyzing first cycle Primary School textbooks for diversity contents : its implication for a multicultural reform*, Thèse de doctorat, Addis Ababa University, College of Education, School of Graduate Studies.

W

Wagner R. E., 1966, « Pressure Groups and Political Entrepreneurs: A Review Article », *Public Choice*, vol.1, n°1, p. 161-170.

Walsh K., 1992, *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Post-Modern World*, New York, Routledge, Chapman & Hall Inc., 204 p.

Watson E., 2009, « Debates over Culture in Konso since Decentralization (1991) », in Schlee G. et Watson E. E., *Changing Identifications And Alliances In North-east Africa. Volume I: Ethiopia and Kenya*, Berghahn Books, p. 173-190.

Watson E., 1998, *Ground Truths : Land and Power in Konso, Ethiopia*. PhD. Dissertation. Cambridge, Department of Geography, University of Cambridge.

Weber M., 1995, *Economie et Société*, (publication originale : 1921), Paris, Plon, Presses Pocket, 416 p.

Werbner R.-P., 1998, *Memory and the Postcolony : African Anthropology and the Critique of Power*, Londres, Zed Books, 236 p.

Wendy J., Donham D.-L., Kurimoto E. & Triulzi A. (dir.), 2002, *Remapping Ethiopia : Socialism and After*, Oxford, James Currey, 317 p.

Willis J., 1993, *Mombasa, the Swahili, and the Making of the Mijikenda*, Oxford, Clarendon Press, 231 p.

Wolfram M., 2013, « Commission électorale et Cour suprême kényane à l'épreuve du scrutin », *Afrique Contemporaine*, 2013/3, n°247, p. 53-71.

Wynne-Jones S. & Walsh M., 2010, « Heritage, Tourism, and Slavery at Shimoni: Narrative and Metanarrative on the East African Coast », *History in Africa*, vol.37, p 247-273.

Sources primaires et Littérature grise

Rapports et conventions de l'UNESCO

Déclaration universelle sur la diversité culturelle, UNESCO, 2001.

Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, UNESCO, 2005.

Convention pour la protection du patrimoine culturel immatériel, UNESCO, 2003.

Le « cinquième C » pour communautés, décision du comité 31 com13B. Accessible en ligne. Lien internet : <http://whc.unesco.org/fr/decisions/5197/>

Kenya

The Constitution of Kenya, revised edition 2010, National Council fo Law Reporting, with the Authority of the Attorney General.

Document officiel, “The Proposed constitution of Kenya”, 6 mai 2010, publié par l’Attorney-General conformément à la section 34 de la Constitution of Kenya Review Act, 2008.

Kenya National Bureau of Statistics, *The 2009 Kenya Population and Housing Census*, “Counting Our People for the Implementation of Vision 2030”, août 2010.

Banque Mondiale, *L’Ajustement en Afrique: réformes, résultats et chemin à parcourir*, Washington, World Bank, 1994.

Kenya National Commission on Human Rights, 2004, *Strategic Plan 2004-2009*, Nairobi.

International Crisis Group, “Kenya in crisis”, *Africa Report*, 137, 2008.

Vincent G. Simiyu, août 2007, « Report of the taskforce for collecting country-wide data on criteria and modalities of honouring national heroes and heroines, presented to Hon. Suleiman Rashid Shakombo, EGH, MP, Minister of state for National Heritage, Office of the Vice-President”, *The National Taskforce for country-wide data collection on criteria and modalities of honoring national Heroes and Heroines*, preliminary report, non public, 74 p.

Gouvernement Kenyan, « List of Kenyans honoured on Mashujaa Day », 29 octobre 2015, accessible en ligne : <http://www.mygov.go.ke/?p=4850>

NMK, *Mashujaa Monument Project*, archives du NMK, document consulté en juillet 2014.

NMK, Courriers du Koitalel Samoei Trust aux NMK, 2011-2014, plus particulièrement le courrier intitulé “Intervention for conveyance and transfer or Kimwani Land LR. 24076/8, archives des NMK consultées le 15 novembre 2015, Musée National de Nairobi.

Dr. Mzalendo, 2006, *Preliminary Technical Report on the Fact Finding Mission to South Africa, Namibia and Zimbabwe*, archives NMK.

Heroes National Act, *Kenya Gazette*, Supplement n°63, Acts N°5, Special Issue, Nairobi, 6th may 2014, p. 71-94.

NMK, Act of Parliament 2006, *Kenya Gazette*.

Kenya Past and Present, revue officielle annuelle des NMK, issues 35 (2008), 38 (2011), 39 (2012), 40 (2013), 41 (2014).

Visitors to Kényan parks and game reserves compared to museums, sites and monuments”, étude des NMK, *Kenya Past & Present*, 2008, issue 35.

Sultan Somjee, « the heritage factor in the Constitution », in Report of the constitution of Kenya Review Commission », Vol. 5/Part 2 (Nairobi, 2003), archives personnelles d’Hélène Charton.

NMK, 1990, *A commemorative guidebook to the National Museums of Kenya (1930-1990)*, 19 p.

ONG TARA, 2011, *Managing community projects : TARA and the Abasuba Community Peace Museum*, 25 p.

The Nandi County Political Code of Conduct, avril 2012, Nandi Kaburwo Council of Elders, visible en **annexe F** de ce travail.

John Marie Seroney, *Nandi Hills Declaration*, 27 juillet 1969, copie du discours obtenue par l’un des membres du Conseil des Anciens Nandi, Nandi Hills, mai 2012.

Conseil des Anciens Nandi, 31/12/2012, « The Nandi-Talai propiation convention held on 31th December under the auspices of the Nandi Kaburwo Council of Elders. Background on the information of the Talai Clan and the road to propiation, healing and reconciliation », 15 pages (visible en **annexe E** de ce travail).

Ethiopie

The Constitution of The Federal Democratic Republic of Ethiopia, Federal Negerit Gazeta, 21 août 1995.

National Census, 2007, Central Statistical Agency of Ethiopia.

Banque Mondiale, 2009, *Project Appraisal Document on a Proposed Credit in the Amount of SDR 23.6*

Banque Mondiale, 2013. *Ethiopia Economic Update: Laying the Foundation for Achieving Middle Income Status*.

UNDP, 2014. *Ethiopia, Country Economic Brief*.

EPRDF, 2010, *Millions to the Federal Democratic Republic of Ethiopia for an Ethiopian Sustainable Tourism*, FDRE (Federal Democratic Republic Of Ethiopia, Ministry Of Finance And Economic Development), *Growth and Transformation Plan (GTP) – 2010/11 – 2014/15*, Addis Ababa.

CFEE, *Rapport d'activité de la mission de suivi et de diagnostic du musée Konso*, rapport de mission à Karat-Konso rédigé par Raphaël Roig et Medhi Labzaé (stagiaire au CFEE) du 20 au 23 décembre 2009, archives du CFEE.

Claire-Bosc Tiessé, archives personnelles : notes de terrain à Karat-Konso, photographies, communications autour du musée Konso.

Dossier d'archive Konso conservé au CFEE, comportant notamment les documents de Clara Porto et Quiterie de Roquefeuil sur la conception architecturale et muséographique du musée Konso, et la composition finale des panneaux explicatifs du musée Konso, ainsi que les rapports des différentes missions menées par les équipes du CFEE depuis 1996/1997 jusque son inauguration en 2009.

CFEE, 2009, *Rapport d'activité du Musée Konso*, établi par Raphaël Roig pour l'équipe du CFEE.

Dehub Negarit Gazeta, 2011, journal officiel de la SNNPR, *The Southern Nations, Nationalities and People's Regional State Konso Cultural Landscape Heritages Conservation Proclamation*, Proclamation n°141/2011, article 15.3.

ICOMOS, communiqué du 28 juin 2011 suite à une réunion pour le choix du classement Konso au patrimoine mondial de l'humanité, avis WHC-11/35.COM/INF.8B1.Add : 14, archives personnelles d'Elise Demeulenaere.

Konso Hall Museum Project, février 2000, document cadre introduisant le projet italien de création d'un musée communautaire à Karat-Konso, rédigé par Enrico Castelli, archives personnelles.

Musée du RTMMM, brochure, « The Day of the Martyr's », 2010, compiled by Gedion Wolde Amanuel, Banawe Printing Press, Addis-Abeba, 244 p.

Site officiel du Millénium : <http://www.ethiopia2000.com>

Site officiel de l'État-région tigréen, qui proclame « Eternal Glory to our Martyr ». Lien internet: <http://www.tigraionline.com/tigraistate.html>

Discours Politiques

Allocution de M. Nicolas Sarkozy, président de la République française, prononcée à l'Université de Dakar, Dakar, Sénégal, le 26 juillet 2007, aussi connue sous le nom de « discours de Dakar ».

Discours de Raila Odinga, 18 Octobre 2012, « Remembering Kenya's Heroes and Heroines », accessible en ligne : <http://orangedemocratic.blogspot.fr/2012/10/mashujaa-day-raila-pays-glowing-tribute.html>

Discours 1 : “Speech delivered by H. E. Dr. Cleophas Lagat, Governor, Nandi County, during the 51st Mashujaa Day Celebrations at Kapsabet's Kipchoge Stadium”, 20th October 2014 (en **annexe I** de ce travail).

Discours 2 : Discours de Cléophas Lagat lors de la commémoration de la mort de Koitalel Samoei, 14 Octobre 2014, musée-mausolée de Koitalel Samoei, traduit du nandi à l'anglais par Dickson Rop (**encart n°27**).

Speech of the Permanent Secretary office of the vice President Ministry of State for National Heritage and Culture, during the 52nd Commemorative Kimathi's memorial service on 26th February 2009 in Nyeri, archives personnelles d'Hélène Charton.

Autre sources primaires : articles de presse, vidéos, documentaires, radio

Kenya

Articles de presse

James Baka, 13/12/2013, *The Standard*, « Memory re-lives as President Uhuru hoists flag », accessible en ligne : http://www.standardmedia.co.ke/article/2000100012/memories-re-lived-as-president-uhuru-kenyatta-hoists-flag?articleID=2000100012&story_title=memories-re-lived-as-president-uhuru-kenyatta-hoists-flag&pageNo=1

Charles Wachira, journaliste, « Reconsidering the Mau-Mau », blog en ligne, 10/12/2003.

Nation Reporter, « President Kibaki unveils plan on more jobs for youth », 02/03/2010, *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://www.nation.co.ke/News/politics/-/1064/871994/-/wqlkyaz/-/index.html>

Clar Ni Chonghaile, 21/03/2012 « Kenyan graffiti artists step up battle against ‘vulture’ politicians. Protesters want voters at next election to kick out MPs [Members of Parliament] accused of corruption », *The Guardian*, accessible en ligne : <http://www.theguardian.com/world/2012/mar/21/kenya-graffiti-artists-politicians-vultures>

Lydia Nyawira, 25/09/2015, « Mau Mau veterans disown freedom monument », *The Standard*, accessible en ligne : <http://www.standardmedia.co.ke/article/2000177509/Mau-Mau-veterans-disown-freedom-monument>

Tony Karumba, 11/09/2016, « Mau Mau memorial set to open in Nairobi’s Uhuru Park in rare colonial apology », *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://www.nation.co.ke/news/British-funded-Mau-Mau-memorial-set-to-open-Uhuru-Park/-/1056/2866564/-/jmccjoz/-/index.html>

KNA, 18/10/2014, « Autonomous team to pick heroes », *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://www.nation.co.ke/news/Autonomous-team-to-pick-heroes/-/1056/2491740/-/ywjaa2z/-/index.html>

Roy Gachuchi, 22/08/2014, « Private tomb in a public space ? The paradox of Kenyatta’s Mausoleum », *Daily Nation*, accessible en ligne : <http://mobile.nation.co.ke/news/Private-tomb-in-a-public-space-Kenyatta-mausoleum/-/1950946/2428100/-/format/xhtml/-/439fknz/-/index.html>

Moses Odhimabo & Silas Apollo, 21/04/2015, « Uhuru Kenyatta gets warm reception in Kisumu as he toured the region », *Daily Nation*, accessible en ligne :

<http://www.nation.co.ke/counties/kisumu/Uhuru-Kenyatta-Kisumu-tour/-/1954182/2692620/-/11lovkx/-/index.html>

Juliet Njeri, 9/09/2013, « William Ruto: Kenya's deputy President », *BBC News*, en ligne : <http://www.bbc.com/news/world-africa-24017899> ;

Sans auteur, 19/03/2016, « No Mercy ; DP Ruto movers to 'control' KASS FM Radio, Propaganda against Governor Rutto », *Kenya Today*, en ligne : <http://www.kenya-today.com/politics/no-mercy-dp-ruto-moves-control-kass-fm-radio-propaganda-governor-rutto>.

Mathews Ndanyi, 28/04/2012, *The Star*, « Kalenjin Council of Elders replaces Seii as chairman », accessible en ligne : <http://allafrica.com/stories/201204290143.html>

Kilemi Mwiria, 08/04/2012, « Re-emergence of Gema, Kamatusa could slide Kenya back to dark era », *The Standard*, accessible en ligne : <http://www.standardmedia.co.ke/article/2000055766/re-emergence-of-gema-kamatusa-could-slide-kenya-back-to-dark-era>

Barry Salil, *The Star*, 25/03/2014, « Nandi police stops demo by civil groups ». Lien de l'article : <http://www.the-star.co.ke/news/article-160164/Nandi-police-stop-demo-civil-groups>

Mike Pflanz, 15/04/2016, *The Telegraph*, « Kenyans welcome home sacred relics stolen by British », accessible en ligne : <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/kenya/1515836/Kenyans-welcome-home-sacred-relics-stolen-by-British.html>

Pr. Joe Kadhi, 11/04/2012, article de blog, « Kamatusa and Gema outdated », (lien vers le blog : <http://joekadhionelections.blogspot.fr/2012/04/kamatusa-and-gema-outdated.html>).

Ken-Arthur Wekesa, « How ethnic bigots strap Kényans to cycle of poverty », *The Standard*, 01/08/2010.

Julius Mbaluto, 12/11/2015, « Oxford University set to host the launch of Jean-Marie Seroney book », *Informer East Africa*.

Vidéos et documentaires

Vidéo de KTN, « Kamatusa crisis meeting endorses Ruto », 03/04/2012, lien <http://www.youtube.com/watch?v=W4xXNPdm3ew>)

Documentaire vidéo, « The Making of a Nation : a Political History of Kenya », une série de 7 DVD réalisée par Hilary Ng'weno et produit par Nation Media Group.

Kenya citizen TV, « Nandi Elders perform ceremony to curse family's killers ». Lien vers la vidéo de la cérémonie : <http://youtu.be/ET-5SjiDXmU>

Ethiopie

Articles de presse

Emeline Wuilbercq, « En Éthiopie, la lutte acharnée des fermiers Konso pour leur autonomie », 20/10/2016, *Le Monde Afrique*, disponible en **annexe A** de ce travail et en ligne : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/04/20/en-Éthiopie-la-lutte-acharnee-des-fermiers-Konso-pour-leur-autonomie_4905258_3212.html

William Davison, 08/04/2016, *The Guardian*; « Ethiopia's clampdown on dissent tests ethnic federal structure. Protests sparked by the arrest of Konso Leader Kala Gezahegn underlined growing tensions between Ethiopia's central government and many ethnic populations », accessible en ligne : <https://www.theguardian.com/global-development/2016/apr/08/ethiopia-clampdown-dissent-ethnic-federal-structure>

Vincent Defait, 21/12/2015 « En Éthiopie, de violentes manifestations opposent les forces de l'ordre et les Oromos », *Le Monde Afrique*, accessible en ligne : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/12/21/en-Éthiopie-de-violentes-manifestations-opposent-les-forces-de-l-ordre-et-les-oromos_4836102_3212.html

Sans auteur, *The Ethiopian Herald*, 16/06/2015, « Specialized museum to support Ethiopia's coffe Brand ».

Sans auteur, *Capital*, « A New Museum for the Konso People », 1/10/2007, Rubrique « Art et Culture », vol. 2, n° 95, p. 17.

Endalk Chala, 11/12/2015, « Violent clashes in Ethiopia over 'masterplan' to expand Addis », *The Guardian*, accessible en ligne : <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/11/ethiopia-protests-master-plan-addis-ababa-students>

Vidéos, documentaires, émission radiophonique

Emission « Cultures vives », 01/06/2010, Radio France Internationale le 1er juin 2010, interview par Pascal Paradis de Thierry Bégat, architecte, et d'Hélène Joubert, conservatrice et responsable de l'unité patrimoniale Afrique du Musée du Quai Branly.

Documentaire ethnographique réalisé par Pierre Lamarque et Élise Demeulenaere, « Le roi ne meurt jamais », 2010, Lussas, DocNet Films, DVD 73 min.

Vidéos en ligne permettent de rendre compte de l'ampleur des manifestations du « Konso Protest » : 1) « Konso Democracy#50,000+people claimed its identity » lien internet : [https://www.youtube.com/watch?v=pIWdyZ0jrxA](https://www.youtube.com/watch?v=pIWdyZ0jrxA;); 2) « Konso Democracy ». Lien internet : <https://www.youtube.com/watch?v=hKj1NONKz0c>

Liste des principaux acronymes

Organisations Internationales

UNESCO : United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization / Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture

ICOM : International Council of Museums / Conseil International des Musées

AFRICOM : African International Council of Museums / Conseil International des Musées Africains

CPI : Cour Pénale Internationale

ONG et Associations

CCDD : Center for Community Dialogue and Development (Kenya)

TARA : Trust for African Rock Art (Kenya)

KENRIK : Kenya Resource Center for Indigenous Knowledge

INP : Institut National du Patrimoine

KDA : Konso Development Association

TCF : The Christensen Fund

KCC : Konso Cultural Center

CISS : ONG de développement italienne Cooperazion Internazionale Sud-Sud

Partis Politiques et Coalitions

EPRDF : Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front / Front Démocratique Révolutionnaire du Peuple Éthiopien

FLPT : Front de Libération du Peuple du Tigré

FLO : Front de Libération Oromo

FPLE : Front Populaire de Libération de l'Erythrée

SEPDF : Southern Ethiopian People's Democratic Front

KPDU : Konso People's Democratic Union

GTE : Gouvernement de Transition Éthiopien

KAMATUSA : Kalenjin, Maasai, Turkana, Samburu

KADU : Kenya African Democratic Union

KANU : Kenya African National Union

KPA : Kalenjin Political Alliance
ODM : Orange Democratic Movement
PNU : Party of National Union
MRC : Mombasa Republican Council
NARC : National Rainbow Coalition
GEMA : Gikuyu, Embu, Meru Association
URP : United Republican Party
TNA : The National Alliance
FORD : Forum for Restoration of Democracy
CoRD : Coalition for Reforms and Democracy (Raila Odinga, ODM)
Jubilee Alliance : The National Alliance (Uhuru Kenyatta) et the United Republican Party (William Ruto)

Institutions de recherche et de Coopération

IFRE : Institut de Recherche Français à l'Étranger
CFEE : Centre Français des Études Éthiopiennes à Addis-Abeba
IFRA-Nairobi : Institut Français de Recherche en Afrique à Nairobi
BIEA : British Institute for East Africa
CREDU : Centre de Recherche, d'Échanges et de Documentation Universitaire
SCAC : Service de Coopération et d'Action Culturelle
MAE : Ministère des Affaires Étrangères

Musées et Organisations patrimoniales associées

ARCCH : Authority for Research and Conservation of Cultural Heritage
NMK : National Museums of Kenya
RTMMM : Red Terror Martyr's Memorial Museum
MNATP : Musée National des Arts et Traditions Populaires
MAAO : Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie
CPM : Community Peace Museum
CC : Cultural Center / Centre Culturel
KCC : Konso Cultural Center
CMPMP : Community Peace Museums Program
CPMF : Community Peace Museums Foundation

IES : Institut des Etudes Éthiopiennes

ISEN : Institut pour l'étude des nationalités éthiopiennes / Institute for the Study of Ethiopian Nationalities

Commissions et Comités

TJRC : Truth Justice and Reconciliation Commission / Commission pour la Vérité, la Justice et la réconciliation

KNCHR : Kenya National Commission for Human Rights / Commission Kényane pour les Droits de l'Homme

NCIC : Commission pour la Cohésion Nationale et l'Intégration / National Cohesion and Integration Commission

NSC : National Steering Committee on Peace Building and Conflict Management

TJRC : Truth Justice and Reconciliation Commission

IEBC : Independant Electoral Board Commission

TRC : Truth and Reconciliation Commission Sud-africaine

IREC : Independant Review Commission

EMFNC : Ethiopian Millennium Festival National Council

Autres

SNNPR : Southern Nations, Nationalities and Peoples' Region

NCPCC : *Nandi County Political Code of Conduct*

PAS : Programmes d'Ajustements Structurels

ODM : Objectifs du Millénaire pour le Développement

MP : Membres du Parlement

IDP : Internal Displaced People

CBD : Central Business District

ONG : Organisation Non-Gouvernementale

Liste des encarts

Encart n°1 : Chronologie analytique des missions de recherche (Éthiopie/Kenya), p. 49

Encart n°2 : La mise en scène de soi ou les multiples strates de l'enquête : un capital réversible, p. 64

Encart n°3 : La méthode ethnographique et inductive comme engagement du chercheur sur son terrain, p. 69

Encart n°4 : La méthode ethnographique et inductive comme engagement du chercheur sur son terrain, p. 210

Encart n°5 : Les quelques monuments historiques d'Addis-Abeba, p. 222

Encart n°6 : « Mother Ethiopia » (*Enat Ethiopia*) ou la « propagande » ethnofédérale du Musée National d'Addis-Abeba, p. 224

Encart n°7 : Le Musée de l'IES, une muséographie « pour les peuples » d'Éthiopie, p. 227

Encart n°8 : Konso Protest for Democracy : « *Segen zone is lowering Konso's development and at the end make the name Konso unknown !* », p. 237

Encart n°9 : L'Authority for Research and Conservation of Cultural Heritage (ARCCH), p. 249

Encart n°10 : Fréquentation touristique du « patrimoine » Konso, p. 270

Encart n°11 : Le parc d'Uhuru Gardens ou l'évolution d'une esthétique monumentale au service du politique, p. 313

Encart n°12 : La TRJC kényane : composition, fonctionnement et missions, p. 341

Encart n°13 : Extraits du Rapport Préliminaire pour l'établissement d'un Heroe's Acre au Kenya, p. 357

Encart n°14 : Réhabiliter la mémoire des « dissidents » : l'exemple de Tom Mboya et Jaramogi Odinga Oginga, p. 362

Encart n°15 : Petite histoire du musée national de Nairobi, p. 377

Encart n°16 : Aperçu général de la narration de la galerie d'histoire politique du Kenya, p. 393

Encart n°17 : Les chiffres du tourisme au Kenya : la priorité aux parcs nationaux, p. 423

Encart n°18 : Le massacre de Lari, théâtre de la mémorialisation controversée des Mau-Mau, p. 430

Encart n°19.A : 50 ans de revendications autochtones Nandi sur le foncier (1963-2013), p. 449

Encart n° 19.B : John Marie Seroney, l'opposant à Daniel Arap Moi érigé en « héros » Nandi, p. 451

Encart n°20 : Le musée-mausolée de Koitalel comme levier de revendications foncières, p. 456

Encart n°21 : Les acteurs du projet de reconnaissance de Koitalel : des intellectuels Nandi de la diaspora, p. 489

Encart n°22 : Le rôle joué par Kass FM dans la constitution d'un nationalisme Kalenjin et le retour de la figure de Koitalel Samoei, p. 493

Encart n°23 : Méthodologie de terrain sur la perception de la muséographie du musée-mausolée de Koitalel Samoei, p. 500

Encart n°24 : Portrait d'un « entrepreneur de patrimoine » : Francis Talam, le conservateur du musée-mausolée de Koitalel Samoei, p. 503

Encart n°25 : Kipnyango Seroney et Kipkoech Arap Sambu, nouveaux héros Nandi du XXe siècle intronisés lors du retour des 3 batons de pouvoir à Nandi Hills, 2006, p. 506

Encart n°26 : Une journée avec Son Altesse Tito Cheruiyot, le « prêtre » traditionnel Nandi, Notes de terrain, Kapsabet et Singoro Hills, 21 mai 2013, p. 509

Encart n°27 : Discours 2 de Cléophas Lagat, Gouverneur du Comté de Nandi, lors du Mashujaa (Heroes) day au Stade de Kapsabet, 20 octobre 2014, p. 516

Encart n°28 : Koitalel Celebration, Koitalel Museum and Mausoleum, Nandi Hills, Réponse des élus locaux aux demandes des membres du Conseil des Anciens Nandi, 14 Octobre 2014, p. 520

Listes des cartes

Carte n°1 : Carte de l’Ethiopie ancienne (Marcus, 2002).

Carte n°2 : Carte de l’Ethiopie ethnofédérale découpée en 9 Etats-régions (USAID).

Carte n°3 : La Segen Zone et le regroupement des Special Wereda de Konso, Derashe, Burji et Amaro (OCHA).

Carte n°4 : Localisation du musée Konso, SNNPR, Ethiopie (Planel, 2007).

Carte n° 4 bis : Les principaux monuments et sites historiques éthiopiens.

Carte n°5 : Carte du centre-ville (CBD) de Nairobi : localisation des statues de Tom Mboya et de Dedan Kimathi, du mausolée de Jomo Kenyatta et d’Uhuru Gardens.

Carte n°6 : Les « hot-spots » des violences post-électorales de 2007-2008, Kenya

Carte n°7 : Carte des musées et des sites régionaux, NMK, Kenya.

Carte n°8 : Carte des principaux districts Kalenjin, Kenya (Lynch, 2009)

Carte n°9 : Carte de la région de Nandi Hills à l’époque coloniale, conçue par A.T. Matson.

Carte n° 10 : Les nouveaux Comtés du Kenya après les élections de 2013 (IFRA).

Carte n°11 : Répartition des partis politiques par Comté au Kenya (IFRA).

Liste des annexes iconographiques

| Liste des Annexes | ETHIOPIE | Page |
|-------------------|---|--------------|
| Annexe 1 | La campagne du Millénum (2008), affichage public à Addis-Abeba : la mise en valeur d'un patrimoine fédérateur | 1/2 |
| Annexe 2 | L'Ethiopie comme « musée des peuples » : cartes postales de l'Etat-région du Tigré | 3 |
| Annexe 3 | Musée du FLPT à Mèqélé | 4 |
| Annexe 4 | Le Red Terror Martyrs Memorial Museum, Addis-Abeba, 2010 | 5/6 |
| Annexe 5 | Le monument des Martyrs de Ménélik II, Anolé, Etat-région Oromo | 7 |
| Annexe 6 | L'entrée du Musée National d'Addis-Abeba (carte des principaux sites de l'Ethiopie « du Nord » incluant l'Erythrée) et ses « nouveaux » jardins (statue d'Hailé Sélassié) | 8 |
| Annexe 7 | « Enat Ethiopia » (Mother Ethiopia) ou la mise en scène de l'ethnofédéralisme au Musée National, 2010 | 9 |
| Annexe 8 | La muséographie thématique de la galerie ethnographique du Musée National d'Addis-Abeba : l'exemple des appuis-tête. | 10 |
| Annexe 9 | Inauguration du Musée Konso – 18 Décembre 2009 | 11/12 |
| Annexe 10 | La nouvelle Segen Area People's Zone, 2012 | 13 |
| Annexe 11 | Carte présentant les anciens Special Wereda (Konso, Burji, Amaro, Durashe) composant la Segen Zone | 14 |
| Annexe 12 | Manifestations du mouvement « Konso Protest » autour de la stèle de l'UNESCO, où flottent les drapeaux de la SNNPR, de l'UNESCO et de l'Ethiopie fédérale, mars 2016, Karat-Konso | 15 |
| Annexe 13 | « Our Hero » Kalla Gesahegn, le « Konso Protest » sur les réseaux sociaux | 16 |
| Annexe 14 | Carte des villages fortifiés Konso | 17/18 |
| Annexe 15 | <i>Mora</i> du village de Méchéqé | 19 |
| Annexe 16 | Photographies de groupe de Wakka in situ, Azais & Chambard, 1920's | 20 |

| | | |
|--------------------------|---|--------------|
| Annexe 17 | Les plans du Konso Cultural Center | 17 |
| Annexe 18 | Les plans du Musée Konso conçus par le Musée du Quai Branly | 18 |
| Annexe 19 | Poster officiel du Musée Konso, créé par Raphaël Roig | 19 |
| Annexe 20 | La Muséographie intérieure du Grand tukul et la future coopérative artisanale du Musée Konso | 24 |
| Annexe 21 | La galerie des Wakka du Musée Konso | 25 |
| Annexe 22 | Le jardin de plantes traditionnelles mis en place par le conservateur Ato Gebede Geletu | 26 |
| Annexe 23 | Les objets ethnographiques collectés par Ato Gebede Geletu | 27 |
| Annexe 24 | Les panneaux muséographiques du Musée Konso | 28 |
| Annexe 25 | L’Ethiopie, « première en Afrique » - Brochure gouvernementale fêtant le classement du Paysage Culturel Konso | 29 |
| Annexe 26 | Le Kalla Gesahegn au sein de la muséographie du Musée Konso | 30 |
| Liste des Annexes | KENYA | Page |
| Annexe 27 | L’histoire politique du Kenya : chronologie politique et principaux partis et coalitions | 31 |
| Annexe 28 | Les monuments d’Uhuru Gardens, Nairobi | 32/33 |
| Annexe 29 | Phase 1 du Heroe’s Square, Uhuru Gardens, juillet 2014 | 34 |
| Annexe 30 | « The Leaders we want », série de tags urbains politiques, Nairobi, mars 2012 | 35 |
| Annexe 31 | La statue glorieuse de Dedan Kimathi à Nairobi <i>versus</i> la fameuse photographie le présentant alité, Musée National de Nairobi | 36 |
| Annexe 32 | Le monument financé par le gouvernement Britannique en mémoire des violences coloniales, Uhuru Gardens, septembre 2015 | 37 |
| Annexe 33 | Violences post-électorales de 2007-2008 | 38 |

| | | |
|------------------|---|--------------|
| Annexe 34 | Sortie de crise avec l'intervention de Kofi Annan et le début du gouvernement de Grande Coalition, avril 2008 | 39/40 |
| Annexe 35 | Plans originaux du Mashujaa (Heroes) Monument, NMK | 41 |
| Annexe 36 | La transformation du Mashujaa Monument en Heroe's Acre | 42 |
| Annexe 37 | Les mausolées officiels : l'exemple du musée d'Achieng Oneko, l'un des Kapenguria Six (Bondo-Nyamera) | 43 |
| Annexe 38 | Le mausolée de Tom Mboya, Rusinga Island | 44 |
| Annexe 39 | La statue de Tom Mboya (2011) à Nairobi, sans plaque commémorative | 45 |
| Annexe 40 | Le mausolée de Jaramogi Oginga Odinga, photo et croquis explicatif | 46/47 |
| Annexe 41 | Un supporter de l'équipe de football Luo Gor Mahia sur la statue de Tom Mboya, à Nairobi | 48 |
| Annexe 42 | Un mausolée en l'honneur de Jaramogi Odhinga Odinga mais un musée en l'honneur de son fils, le présidentiable Raila Odinga, Bondo, juillet 2014 | 49 |
| Annexe 43 | Le « nouveau » Musée National de Nairobi, 2012 | 50 |
| Annexe 44 | Plans de l'ancien et du nouveau Musée National | 51 |
| Annexe 45 | « Hall of Kenya », Musée National de Nairobi | 52 |
| Annexe 46 | « The Cycle of Life », la galerie ethnographique du Musée National de Nairobi | 53 |
| Annexe 47 | « The Naming Systems » : la permanence d'une muséographie différentialiste | 54 |
| Annexe 48 | L'exposition des portraits de Joy Adamson, Musée National de Nairobi | 55 |
| Annexe 49 | « Flashes of the Past », la remise en cause d'une muséographie coloniale, Musée National de Nairobi | 56 |
| Annexe 50 | « Historia ya Kenya » : une visite de la première galerie historique du Musée National de Nairobi | 57 |
| Annexe 51 | L'« ethnicisation » des collections régionales : l'exemple Pokot, Musée de Kapenguria | 58 |
| Annexe 52 | La collection d'objets Mau-Mau, Musée de Kapenguria | 59 |
| Annexe 53 | Le musée-mausolée de Koitalel comme levier de revendications foncières | 60 |

| | | |
|------------------|---|--------------|
| Annexe 54 | Visite de William « Samoei » Ruto au musée-mausolée de Koitalel Samoei, décembre 2012. Crédit : Francis Talam | 61 |
| Annexe 55 | La généalogie controversée du héros Koitalel Samoei au Musée | 62 |
| Annexe 56 | Exemple d'une cérémonie de réconciliation menée par le Conseil des Anciens Nandi, sur la tombe du fils de Kipchomber Arap Koilegei, Kericho. | 63 |
| Annexe 57 | La tombe de Koitalel Samoei et l'intérieur du mausolée | 64 |
| Annexe 58 | Les plans du mausolée et vue extérieure du bâtiment | 65/66 |
| Annexe 59 | La collection ethnographique du musée de Koitalel Samoei | 67 |
| Annexe 60 | La politisation du Hall of fame Nandi du musée-mausolée : les nouveaux héros Nandi du XXe siècle | 68/69 |
| Annexe 61 | Les batons de pouvoir de Koitalel Samoei | 70 |
| Annexe 62 | Les arbres de la prophétie de Koitalel Samoei | 71 |
| Annexe 63 | Les membres du Conseil des Anciens attendant la visite du gouverneur Cléophas Lagat | 72 |
| Annexe 64 | Portrait d'un « entrepreneur de patrimoine » : Son Altesse Tito Cheruiyot, le « prêtre » traditionnel Nandi, Singoro Hills, 21 mai 2013. Crédit : Auteur | 73 |
| Annexe 65 | Le discours du Mashujaa (Heroes) Day du gouverneur Cléophas Lagat (à gauche), dans le futur stadium du Comté de Nandi (à droite), 20 octobre 2014, Kapsabet. | 74 |
| Annexe 66 | Koitalel Celebration - Etape 1 : Attente de l'équipe du gouverneur par le Conseil des Anciens devant le mausolée | 75 |
| Annexe 67 | Koitalel Celebration - Etape 2 : Les politiciens locaux déposent des couronnes de fleurs sur la tombe de Koitalel Samoei avant de tenir une réunion à huis-clos dans le musée | 76 |
| Annexe 68 | Koitalel Celebration - Etape 3 : Le gouverneur Cléophas Lagat est couronné par le Conseil des Anciens comme le leader de la communauté Nandi et fait ses déclarations à la presse | 77 |

Liste des annexes écrites (0 à H)

Annexe 0 : Liste des entretiens (Ethiopie/Kenya).

Annexe A : Emeline Wuilbercq, 20/10/2016, « En Éthiopie, la lutte acharnée des fermiers Konso pour leur autonomie », *Le Monde Afrique*.

Annexe B : Sélection d'articles de la Constitution éthnofédérale de 1995 au sujet des « Nations, Nationalités et Peuples », Ethiopie

Annexe C : L'identification des héros et héroïnes kényans : extraits choisis du preliminary report de la force opérationnelle, août 2007. Vincent G. Simiyu, « Report of the taskforce for collecting country-wide data on criteria and modalities of honouring national heroes and heroines, presented to Hon. Suleiman Rashid Shakombo, EGH, MP, Minister of state for National Heritage, Office of the Vice-President ».

Annexe D : Article de presse présentant la politique des NMK au sujet du musée-mausolée de Koitalel Samoei, Mathews Ndanyi, 16/03/2010, « National Museums to run Koitalel Samoei's Charity », *The Star*, page 6.

Annexe E : Conseil des Anciens Nandi, 31/12/2012, « The Nandi-Talai propiation convention held on 31th December under the auspices of the Nandi Kaburwo Council of Elders. Background on the information of the Talai Clan and the road to propiation, healing and reconciliation », 15 pages.

Annexe F : *Le Nandi Political Code of Conduct* établi par le Conseil des Anciens Nandi, avril 2012, 8 pages.

Annexe G : Un exemple de questionnaire utilisé sur le terrain, Kibet Arap Kirui, Musée-Mausolée de Koitalel Samoei.

Annexe H : Extraits des livres d'or du Musée-Mausolée de Koitalel Samoei.

Annexe I : Discours du Gouverneur Cléophas Lagat, Kapsabet, Mashujaa Day