



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **Les chefs royaux nkoya et l'association culturelle Kazanga en Zambie: résistance, déclin ou folklorisation de la fonction du chef traditionnel?**

Binsbergen, W.M.J. van; Perrot C.H., Fauvelle-Aymar F.X.

### **Citation**

Binsbergen, W. M. J. van. (2003). Les chefs royaux nkoya et l'association culturelle Kazanga en Zambie: résistance, déclin ou folklorisation de la fonction du chef traditionnel? In F. -A. F. X. Perrot C.H. (Ed.), *Le retour des rois: les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine* (pp. 489-510). Paris: Karthala. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/9648>

Version: Not Applicable (or Unknown)  
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)  
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/9648>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

appréhender les sociétés malgaches, et plus globalement les sociétés africaines, contemporaines.

Au terme de cet itinéraire, comment ne pas souligner la permanence de la symbolique royale sakalava exprimée par le culte des reliques ? De la fin du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, nous ne pouvons que constater le caractère « intériorisé » des règles monarchiques. Phénomènes constatés dans l'ensemble de l'île, la multiplication et la résurgence de certaines cérémonies ancestrales montrent que la voie religieuse est encore aujourd'hui, en ces temps difficiles, une des filières d'intégration. Les cultes ont connu des transformations incessantes et leur aspect foncièrement diachronique les inscrit dans un processus de continuité. La référence aux ancêtres royaux fonctionne donc dans les tournants essentiels de l'histoire politique de la côte ouest, sans cesse instrumentalisée par les différentes formes de pouvoir qui se succèdent. Aujourd'hui, on perçoit une tentative de légitimation de la logique ancestrale dans le cadre d'un État laïc.

## 31

## Les chefs royaux nkoya et l'association culturelle Kazanga en Zambie

### Résistance, déclin ou folklorisation de la fonction du chef traditionnel ?<sup>1</sup>

Wim van BINSBERGEN

#### Introduction<sup>2</sup>

#### *Résistance de la fonction de chef en Afrique*

Les chefs africains traditionnels ont été une pièce maîtresse de l'anthropologie classique<sup>3</sup>, révélant les liens que les chefs autants que l'anthropologie

1. Une version plus ancienne de ce texte a été présentée à la conférence sur les « Chefs de l'Afrique d'aujourd'hui », Centre d'Études Africaines, Leiden, 7 mars 1996. J'ai une dette envers E. van Rouveroy van Nieuwaal, R. van Dijk, W. van Beek, A. Trouwborst et H. Meilink dont les commentaires sur ce texte me furent fort utiles.

2. Un travail de terrain et une analyse des points de vue de l'anthropologie et de l'histoire orale a été entrepris en Zambie de l'ouest et parmi les migrants de cette région à Lusaka en 1972-1974, ainsi que pendant de plus courtes périodes en 1977, 1978, 1981, 1988, 1989, 1992 (à deux reprises), 1994 (à deux reprises) et 1995. J'exprime ici ma reconnaissance aux participants zambiens à cette recherche et aux membres de ma famille qui ont pris part au travail de terrain, ainsi qu'au Centre d'Études Africaines de Leiden qui m'a fourni les fonds nécessaires à partir de 1977, et enfin à la WOTRO (Fondation néerlandaise pour l'avancement de la recherche tropicale) qui m'a donné l'occasion de bénéficier d'une année d'écriture en 1974-1975. Pour une information plus approfondie sur ce qui constitue l'arrière-plan de la présente recherche ou sur certains points de détail, voir la liste de mes publications dans la bibliographie. Sur la culture de cour nkoya, spécialement au plan de la musique, voir aussi E. D. BROWN (1984).

3. Mentionnons, parmi l'abondante littérature à ce sujet : D. E. APTER (1961), R. J. APIHORPE (1959) ; L. A. FALLERS (1955) ; M. FORTES et E. E. EVANS-PRITCHARD (1969) ; L. P. MAIR (1936) ; A. I. RICHARDS (1935 ; 1960) ; I. SCHAPERNA (1943 ; 1963).

ont entretenus avec le projet colonial. Ceci peut avoir été une raison importante expliquant que ces chefs n'aient pas figuré de façon prééminente dans les textes postcoloniaux dus aux constitutionnalistes et aux spécialistes en science politique des années 1950-1970. L'accent était mis sur l'État unitaire, avec une seule source d'autorité : le peuple, dont la volonté était exprimée par la voie régulière du scrutin secret. Les chefs ont paru exister sur un plan différent, leur autorité et leur pouvoir dérivant de sources extérieures à l'État-nation postcolonial, même s'ils se trouvaient impliqués dans les institutions de ce dernier par des subsides, par le contrôle étatique des diverses procédures touchant leurs appointements, leur reconnaissance ou leur démission, par leur participation en tant que membres des corps gouvernementaux de l'État moderne – comportant parfois un parlement de chefs (comparable à la Chambre des Lords ou au Sénat dans les démocraties parlementaires du nord) –, ainsi que par le respect cérémoniel témoigné à ces chefs de la part des instances officielles. L'économie et les systèmes de gouvernement de l'Afrique postcoloniale peuvent avoir connu un déclin, mais les chefs se sont souvent vus élevés à de nouveaux degrés de reconnaissance et de pouvoir. Malgré tout, leur position ne dérive pas de façon systématique de la logique constitutionnelle de l'État postcolonial.

Les chefs, en Afrique<sup>4</sup>, sont parvenus à sauvegarder une attitude de respect vis-à-vis de leur personne, mais aussi une réelle influence et une liberté de manœuvre dans la société nationale élargie, excédant de loin leur pouvoir formel tel que défini par les Constitutions d'après l'indépendance. Ceci est relié de façon évidente au manque de légitimité d'un État moderne organisé de façon bureaucratique et basé sur une autorité purement légale<sup>5</sup>, dans un contexte social où, pour la plupart des citoyens, le sens idéologique, symbolique et cosmologique d'une telle autorité légale est vu comme partial et limité. Considérés comme les héritiers des rois précoloniaux, les chefs sont cooptés par l'État central afin qu'ils lui prêtent une part de leur propre légitimité et de leur pouvoir symbolique. Grâce au fait qu'ils occupent une position de pivot dans la cosmologie historique partagée par un très grand nombre de villageois et de migrants urbains encore tournés vers la tradition, les chefs représentent une force que les élites d'un État en voie de modernisation ne peuvent ignorer.

Ce qui précède n'est qu'un aspect du processus d'interpénétration des organisations politiques traditionnelles et modernes. Ce n'est pas seulement l'État qui coopte le chef comme une base de pouvoir supplémentaire. Par la

4. Voir entre autres E.A.B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL (1984, 1987; 1992; 1994; 1995); N. ARHIN BREMPONG *et al.* (1994) et références bibliographiques dans ces ouvrages.

5. M. WEBER (1969).

vertu du respect que commande leur position traditionnelle, les chefs ont aussi pénétré avec succès les corps constitués, tant administratifs que représentatifs, acquérant ainsi *de facto* des bases de pouvoir dans le secteur politique moderne. Un exemple frappant de ce phénomène réside dans les nombreux postes modernes qu'a occupés, depuis les années 1960, un de nos protagonistes, le chef Kahare des Nkoya, en Zambie de l'ouest<sup>6</sup>.

#### *Différentes approches de la fonction de chef africain*

Des approches diverses ont tenté d'interpréter la situation des chefs africains. Un des tout premiers essais visant à donner un sens à la structure de la société coloniale a été celui du *dualisme*, destiné non seulement à donner forme à l'économie coloniale pour laquelle il était conçu, mais aussi à être appliqué à la structure politique et légale des colonies; ces dernières étaient décrites comme des *sociétés plurielles*, avec une multitude hiérarchique de domaines socio-politiques et légaux définis ethniquement, multitude intégrée par la seule administration coloniale.

Plus tard, la discipline de l'anthropologie juridique eut à développer la perspective d'un *pluralisme légal*<sup>7</sup>, dans le but d'étayer de manière subtile le concept de société plurielle, d'esquisser plus en détail ses implications dans la sphère légale et d'étendre l'analyse à la situation postcoloniale ainsi qu'au monde de l'Atlantique nord. C'est l'accent porté sur le point de vue légal et conduisant au concept de pluralisme légal qui a mis clairement en lumière la nature du chef dans l'Afrique moderne : les chefs sont définis à l'intersection entre les systèmes modernes et traditionnels d'une loi constitutionnelle, et l'une des principales sphères de leur activité est le domaine de la justice.

Une autre tentative visant à rendre compte de cette situation des chefs à l'intersection entre deux systèmes en apparence indépendants et autonomes a été la théorie néo-marxiste de l'*articulation des modes de production*, théorie selon laquelle chaque mode de production pivote autour de sa logique spécifique d'exploitation, sous-tendue par des institutions symboliques et légales, tandis que la relation entre les modes de production est celle d'une reproduction de l'exploitation. Cette approche a été appliquée également au système de la fonction de chef en Afrique<sup>8</sup> et en a éclairé les aspects économiques, mais a donné des résultats beaucoup moins probants lorsque ont été abordés les nombreux autres aspects de la fonction du chef.

6. Je renvoie ici à la version anglaise du présent article, plus longue W. VAN BINSBERGEN (1999).

7. Voir K. BENTSI-ENCHILL (1969); J. VANDERLINDEN (1989); J. GRIFFITHS (1986).

8. W. BEINART (1985); W. VAN BINSBERGEN et P. GESCHIERE (1985: 261-272).

L'approche des modes de production et celle de la société plurielle ont l'une et l'autre conduit à prendre pour assuré et évident – via le postulat de l'existence de limites nettes entre des « logiques » ou « systèmes » fondamentalement distincts – ce qui est sans doute au contraire le plus problématique et doit être le plus questionné et expliqué, à savoir la nature du dualisme constitutionnel et légal dans l'Afrique moderne, ainsi que la manière dont il est socio-culturellement produit et reproduit. Entre les politiques traditionnelles dans lesquelles la fonction de chef se définit, d'une part, et l'État moderne, d'autre part, les limites ne sont-elles pas *situationnelles*, c'est-à-dire liées à des situations spécifiques et éphémères plutôt qu'absolues ? Une bonne part de la pratique concrète de la fonction de chef en Afrique ne consiste pas dans la stricte observance mais bien dans la manipulation, le dépassement sinon le déni de pareilles limites. L'insistance mise sur deux sphères différentes ne serait-elle pas tant un fait empirique qu'une construction idéologique d'acteurs non désintéressés, et susceptible d'exploser à la première analyse scientifique un peu fine ? Ceci conduit à une quatrième variante théorique, celle d'une *approche transactionnelle* de la nature de la fonction de chef en Afrique, approche montrant les interactions et les relations entre les divers acteurs (individuels et collectifs) dans les États africains contemporains, et esquissant, au-delà des aspects et démarcations de type formel des systèmes légaux, les formes réelles de leurs échanges matériels et de leur pouvoir et influence véritables<sup>9</sup>.

Dans les années 1980, les chefs africains ont été redécouverts comme les interprètes d'un domaine de relations légales et politiques où la vraie nature, riche, complexe, chaotique et contradictoire des États africains contemporains pouvait être confrontée aux modèles formels et restrictifs des législateurs constitutionnels et des spécialistes d'une science politique positiviste. Ici, les réalisations des États africains peuvent être étudiées en détail, et reconnus les défauts formels aussi bien que les remèdes informels. Ceci aboutit à un nombre limité d'études sur la fonction de chef en Afrique selon une veine transactionnelle mettant en lumière non seulement le maintien mais aussi l'accroissement du pouvoir des chefs, et cela tant en dehors qu'au sein même des États africains postcoloniaux<sup>10</sup>. De tels aperçus nous

9 Je dois admettre ici une certaine inconsistance dans mon travail précédent sur la fonction de chef, inconsistance qui pourrait servir d'indication quant aux pièges qui se présentent dans ce domaine : mon étude comparative entre des chefs zambiens et l'État (W. VAN BINSBERGEN 1987) était implicitement conçue selon des lignes transactionnelles, avec une richesse de détails quant au franchissement des limites, tandis que mes travaux spécifiques sur les chefs de la Zambie du centre-ouest, basés sur des données beaucoup plus riches rassemblées au cours de 25 ans dans une région géographiquement limitée, ont été quant à eux largement dualistes

10. Les travaux de mon collègue et ami E. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL sont un excellent exemple de cette tendance

permettent également de réinterpréter la position des chefs pendant l'ère coloniale selon des modèles moins statiques<sup>11</sup>. Dans la présente étude, l'accent sera mis semblablement sur le transactionnel, avec une ligne sous-jacente qui consistera à montrer qu'on peut discerner, à l'arrière-plan des transactions telles qu'elles ont lieu, l'existence non pas de deux mais de trois domaines socio-politiques franchement distincts : l'État postcolonial, le système politique indigène et la société civile<sup>12</sup>.

#### *Argumentaire du présent article*

\* Le but principal de ce texte est de confronter la thèse du chef qui s'est maintenu avec un cas limite rencontré dans la Zambie du centre-ouest. Après avoir mis en place le cadre descriptif, nous allons examiner en détail la base du pouvoir des chefs et la marge de manœuvre qui est la leur. Dans cette situation locale spécifique, la base du pouvoir est en voie de déclin et les chefs expérimentent désespérément de nouvelles stratégies qui permettraient leur survivance. Ils sont toujours davantage livrés aux mains de nouveaux acteurs sur la scène locale, contre lesquels ils se retrouvent plus ou moins sans défense. L'un de ces nouveaux acteurs auxquels sont confrontés les chefs est une association ethnique volontaire fondée et contrôlée par certains de leurs sujets urbanisés ayant bien réussi, et qui sont souvent des membres de leur propre parenté ou de leur entourage immédiat. Cette organisation non gouvernementale s'est révélée étonnamment capable d'établir un pont entre les politiques indigènes et l'État, selon un processus graduel d'ethnisation. Cependant, la renaissance du statut de chef que cette organisation non gouvernementale a d'abord permise tourne court et conduit, non au maintien du pouvoir du chef, mais à une folklorisation qui le prive de tout impact, sinon à son annihilation pure et simple. Il en résulte que la tension monte entre les chefs et l'association ethnique en question.

#### **Souverains traditionnels de la Zambie du centre-ouest**

Il n'y a plus aujourd'hui d'États indépendants sur les terres fertiles, bien arrosées et au relief peu élevé qui se trouvent le long de la ligne de partage

11. M. CHANOCK (1985), G. PRINS (1980)

12. La littérature sur la fonction de chef en Zambie est beaucoup trop abondante pour faire l'objet d'une discussion dans le cadre du présent article. Je renvoie le lecteur à la bibliographie de W. VAN BINSBERGEN (1987 ; 1992).

des eaux des fleuves Zambèze et Kafue : la Zambie du centre-ouest. Autour de 1850, les nombreux petits États locaux furent politiquement et économiquement incorporés dans le système étatique en expansion du Kololo (immigrants sud-africains organisés militairement et qui ont pris possession de l'État de Luyana des Lozi ou Barotse, dont le centre était la plaine du Zambèze entre les villes actuelles de Kalabo et Mongu). Tandis que l'État de Luyana était repris au Kololo en 1864, la domination de ce dernier sur les petits États locaux se maintint ; elle se durcit même avec l'avènement, en 1900, de l'État colonial, qui donna à l'administration indigène lozi une très grande liberté. Seuls deux titres royaux de la région, ceux des rois les plus anciennement établis, parvinrent à survivre à l'incorporation dans l'État lozi : ceux de *Mwene* (« roi ») *Kahare*, souverain du peuple des Nkoya Mashasha, et de *Mwene Mutondo*, roi des Nkoya Nawiko. Le nom propre Nkoya désignait à l'origine une bande de forêt près du confluent des fleuves Zambèze et Kabompo, puis devint le nom d'une dynastie liée à cette région ; la région en question donna à son tour son nom au district colonial de Mankoya, et en fin de compte le nom devint un ethnonyme pour tous les habitants d'origine non lozi (c'est-à-dire avant 1900) du district de Mankoya (dont le nom changea en Kaoma à partir de 1969). Les nombreux autres titres royaux furent remplacés par des représentants de l'État lozi. Deux autres rois, qui étaient en relation de proche parenté avec la dynastie de Mutondo, avaient transplanté à temps leurs capitales hors du Barotseland (actuellement province occidentale de la Zambie) : *Mwene* Kabulwebulwe et *Mwene* Momba qui, dès le début, ont été reconnus dans leurs droits par l'État colonial.

Une année décisive dans le développement des « Nkoya » en un groupe ethnique prêt à s'affirmer avec force fut 1937, quand le roi lozi établit, en plein milieu du district de Mankoya, une branche filiale – appelée Naliele<sup>13</sup> – de sa propre cour dans le but de contrôler les chefs locaux, la justice et les finances du district. Une autre année décisive fut 1947, quand *Mwene Mutondo* Muchayila fut démis et exilé par le roi lozi pendant dix ans pour cause de rébellion. L'arrogance lozi, l'accès limité à l'éducation et aux

13. De façon significative, ce nom dérive de celui de la capitale lozi au XIX<sup>e</sup> siècle. La nouvelle cour filiale avait originellement à sa tête le prince lozi Mwanawina. Lorsque, suivant un système de succession de positions, il fut devenu chef suprême (« Paramount ») des Lozi, lui succéda le prince Mwendaweli, qui avait été assistant de recherche de Gluckman. Ceci est seulement une indication du fait que les vues de Gluckman sur l'administration indigène lozi, incluant le rôle de celle-ci au plan juridique, n'avaient pas été partiales et en faveur de son élite dirigeante (voir R. BROWN 1973 ; G. PRINS 1980). Et ceci est regrettable pour la compréhension de la situation réelle des Nkoya (W. VAN BINSBERGEN 1977). Mais, en toute justice, il faut admettre qu'une semblable partialité est inévitable dans le travail de terrain (mon propre travail sur les Nkoya montre une partialité en sens inverse...), et cela n'a pas empêché Gluckman d'être l'un des anthropologues les plus importants de sa génération.

marchés, et la Mission Générale évangélique sud-africaine, ont stimulé un processus d'éveil ethnique. Dès le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, de plus en plus de gens dans le Barotseland oriental et les régions adjacentes commencèrent à s'identifier comme « Nkoya ». Le modèle usuel du travail migrant et de la migration du village vers la ville chargea cette identité d'une composante urbaine, et ceux qui réussirent le mieux à s'intégrer en ville se distinguèrent rapidement des Nkoya ruraux sur les plans de l'éducation, du revenu et d'une participation active à la politique nationale. Alors que les Lozi continuaient à être considérés comme les ennemis ethniques par excellence, un second thème majeur de l'ethnicité nkoya se mit à affleurer : la recherche d'une *articulation politique et économique avec le centre national*, contournant les Lozi dont la domination au niveau du district et de la province ne commençait que lentement à s'affaiblir.

Comme ils partageaient (quoique très modestement) les subventions des Barotse, en échange de quoi le roi lozi (puis ses successeurs, les chefs suprêmes lozi) avait accepté l'incorporation dans l'État colonial en 1900 et dans la Zambie en 1964<sup>14</sup>, la culture de cour a été préservée pendant la plus grande partie du XX<sup>e</sup> siècle dans les capitales du *Mwene Mutondo* et du *Mwene Kahare*. L'organisation historique complexe de leurs cours a continué à définir des statuts comme celui du roi lui-même (*Mwene*, pl. *Myene*), de ses sœurs (*Bampanda wa Mwene*), de ses épouses (*Mahano*), des princes et princesses (*Bana Mwene*, i.e. toute progéniture du *Mwene* régnant ou de *Myene* précédemment en fonction), de son premier ministre (*Mwanashihemi*), des conseillers les plus anciens ayant le rang d'officiers juridiques, protocolaires et militaires, ainsi que des prêtres, bourreaux, musiciens et chasseurs. Il faut y ajouter les clients de la cour, dont plusieurs réputés comme étant des descendants d'esclaves.

Si de tels statuts ont continué à être convoités et contestés jusqu'à nos jours, ce n'est pas seulement parce qu'ils offrent virtuellement des occasions uniques d'emplois rémunérés en zone rurale, mais c'est aussi parce que l'ordre politique et symbolique qu'ils représentent apparaît comme vital aux sujets des *Myene*. En tant que structure physique distinctive (marquée par une clôture royale faite de pieux pointus – *lilapa* – à l'intérieur de laquelle sont situés le palais du *Mwene*, la salle d'audience, l'abri contenant les trésors et insignes royaux, ainsi que l'autel royal dévolu au culte des ancêtres), avec – à une courte distance conventionnelle<sup>15</sup> – la tombe sacrée

14. Voir *Barotseland Agreement*. (1964).

15. Ceci ne date que du XX<sup>e</sup> siècle et est dû au fait que, sous l'État colonial, une capitale royale ne put plus, comme à l'époque précoloniale, être déplacée sur une distance de plusieurs kilomètres après la mort d'un roi. Cependant, certains sites où des rois ont été enterrés à l'ère précoloniale, et qui sont entourés de *zinkena* désertes retournées à la

où sont enterrés les *Myene* précédents et qui est administrée par les prêtres de cour, ces capitales (*zinkenā*, sing. *likena*) ont constitué les centres spatiaux des idées politiques nkoya durant presque tout le XX<sup>e</sup> siècle. Le principal élément de la culture de cour ayant disparu des traditions de la région est le sacrifice humain, qui jouait un rôle politique prédominant au XIX<sup>e</sup> siècle. Le festival royal des moissons, le *kazanga*, tombé en désuétude durant la période coloniale, non sans lien avec le rôle central qu'y jouait le sacrifice humain, ne fut rétabli qu'en 1988, sous une forme largement altérée, et non par les chefs eux-mêmes mais bien par une association ethnique jouissant du soutien de ces derniers.

Du point de vue des prestations, le travail comme esclave et le travail équivalent à un tribut (les deux sources principales de travail dans les *zinkenā* du XIX<sup>e</sup> siècle) ont perdu leur base légale dans les années 1910, et en pratique ont cessé d'exister dans les années 1980, mais le chef peut encore ordonner un temps limité de travail gratuit lorsqu'il s'agit de tâches comme l'entretien de la clôture royale, la construction d'abris dans la *lukena*, et des travaux productifs similaires entrepris dans le contexte d'activités de développement (constructions d'écoles, de cliniques, entretien des routes) centrées autour de la *lukena*. Le tribut obligatoire (*ntupu*) n'est plus levé par les *Myene*, mais dans la pratique l'hommage coutumier rendu au *Mwene* par les villageois et les migrants urbains rentrant au pays tend à être accompagné de présents (encore désignés par le terme de *ntupu*) sous la forme d'argent ou de liqueur artisanale, tandis qu'en ce qui concerne la production locale des villageois aux environs de la *lukena* (entre autre la fabrication de bière, la distillation d'alcool, la chasse, la pêche, l'agriculture), les prérogatives du *Mwene* sont souvent reconnues par l'offrande en nature d'une partie des produits. Toutefois, même dans cet environnement rural où l'argent liquide manque cruellement, ces prestations matérielles ne peuvent être considérées que comme minimales ; elles sont sans commune mesure avec l'ampleur que prenait l'exploitation caractérisant les cours villageoises au XIX<sup>e</sup> siècle. De la structure militaire, politique, économique et idéologique de la royauté de cette époque, ce sont surtout les éléments idéologiques qui ont persisté, et ils ne sont plus supportés dans les faits par une exploitation matérielle.

Bien entendu, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, il est virtuellement impossible aux villageois locaux de maintenir la conception – qui a dû plutôt correspondre aux réalités de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle – d'après laquelle la *lukena*, selon une cosmologie spatiale, rituelle, politique et économique largement implicite mais très répandue, serait le centre de l'univers. Les *Myene* d'aujourd'hui eux-mêmes ont des activités dans le monde extérieur,

brousse, continuent à être vénérés même à de grandes distances de la capitale de leurs successeurs.

poursuivant généralement des carrières salariées avant d'accéder à leur fonction royale ; et après cette accession même, leur implication dans de lointaines institutions d'État, organisées sur un mode très différent de la *lukena*, a rendu évident le fait que la *lukena* n'est plus guère qu'à la périphérie du monde. Il faut admettre cependant que la plupart de ces activités royales ont lieu hors de la vue des sujets. La subordination que ces engagements extérieurs impliquent quant à la position du *Mwene* est rarement rendue explicite, et est habituellement dissimulée sous un décorum traditionaliste comprenant nombre de courbettes et d'applaudissements de la part des membres officiels de l'État et autres étrangers en visite. Jusqu'à récemment, à savoir aussi tard que dans les années 1970, de nombreux sujets du *Mwene Kahare* pouvaient encore nourrir l'illusion que, chaque fois qu'il était sommé de se rendre à la capitale nationale de Lusaka pour assister à un meeting du parlement des chefs (un collège de conseillers au gouvernement n'ayant que des pouvoirs formels), il allait là-bas pour « diriger la Zambie ». Mais les villageois ne pouvaient manquer de remarquer que bien peu de bénéfices provenant de cette « direction » arrivaient jusqu'à eux sous forme de meilleures routes ou de cliniques, de nouveaux produits sur les marchés, d'opportunités créées dans le domaine éducatif, etc.

Selon un stéréotype courant dans le sud de l'Afrique centrale, les chefs sont le foyer et le centre directeur d'un groupe ethnique et ils guident leurs sujets vers une auto-articulation ethnique. À première vue, une telle situation règne aussi dans la Zambie du centre-ouest. Une analyse plus attentive révèle cependant que la situation y est plus complexe. Dans les conditions précoloniales du XIX<sup>e</sup> siècle, les rois étaient souvent des étrangers à l'ethnie locale (entretenant une identité lunda, entre autre par la langue, par l'allégeance au roi lunda Mwatiyamvo régnant dans ce qui est aujourd'hui la République démocratique du Congo, et par le rituel de la circoncision<sup>16</sup>), et ils menaient une politique royale multi-ethnique d'expansion et de changement basée sur le tribut à payer, la force militaire et les rites sous contrôle du chef.

Ce n'est qu'au XX<sup>e</sup> siècle que l'émergence du concept de « tribu » – due aux efforts combinés des administrateurs coloniaux, des missionnaires et des intellectuels africains chrétiens<sup>17</sup> – a produit une situation où les chefs, en tant qu'héritiers des rois précoloniaux, se sont retrouvés du point de vue administratif et juridique officiellement à la tête des contrées qu'ils gouvernaient et dont les habitants ont été conçus comme formant désormais une « tribu ». L'incorporation qui en a résulté, avec plus ou moins un statut de minorité, dans les systèmes étatiques plus larges des Kololo, des Luyana et des Britanniques, a servi à troubler et souvent à supprimer les distinctions

16. Voir E. BUSTIN (1975) ; W. VAN BINSBERGEN (1993).

17. Voir L. VAIL (1989).

culturelles et structurelles entre la cour « nkoya » et les villages des environs, car désormais la cour n'était plus cet « autre » qui les exploitait mais, au contraire, l'instance de laquelle les populations locales tiraient leur nom ethnique ainsi qu'une identité ethnique de plus en plus porteuse au sein d'un monde élargi, inamical et exploiteur.

Toutefois, l'équation entre groupe ethnique et chef n'allait pas de soi et demeurait donc susceptible d'être contestée sinon ignorée par certains acteurs cherchant à s'approprier l'ethnicité nkoya comme une ressource pour leur propre jeu politique. Dans les années 1930 et 1940, la lutte locale contre les Lozi se concentra principalement dans les cours royales. Au cours de ce processus, cependant, les chefs perdirent l'initiative au profit des dirigeants de certaines églises ou à celui de migrants urbains ayant particulièrement réussi – une nouvelle élite largement composée de jeunes membres de leur propre parenté. Dans les années 1980, une association ethnique volontaire, l'Association Culturelle Kazanga (ACK) émergea parmi les migrants urbains socialement arrivés, comme le principal instrument de leur ethnicisation.

En toute rigueur, avant que nous puissions examiner l'interaction entre les chefs et cette organisation non gouvernementale, et l'interpréter selon le thème central de la fonction de chef dans le paysage social et politique actuel, nous devrions d'abord discuter du panachage de la base du pouvoir des chefs eux-mêmes. Contentons-nous de l'esquisser. Pour chaque chef, cette base inclut : sa relation avec les membres de sa parenté et de son entourage immédiat, comprenant les conseillers royaux ; ses relations avec ses sujets, qui prennent largement la forme d'un monopole du chef quant à l'attribution des terres communales ; le rôle juridique du chef ; les relations entre les différents chefs de district, et entre eux et l'administration indigène lozi ; enfin la relation entre le chef et l'État moderne. Une étude plus approfondie révélerait à quel point les chefs sont constamment, et quasi désespérément, en quête d'un élargissement de leur espace de manœuvre, s'engageant dans de nouveaux modes d'action où ils se laissent souvent inspirer, par atavisme, par des images historiques dépassées : chefs s'identifiant à la musique des tambours au point de faire faire des sacrifices humains en l'honneur de nouveaux tambours royaux – et ce aussi récemment qu'en 1994 – ; chefs envoyant des expéditions punitives contre des vassaux déloyaux, également en 1994 ; et un fils de chef s'instaurant lui-même effectivement comme juge dans ce qui n'était initialement qu'un village artificiel, virtuel<sup>18</sup>, abritant le festival annuel Kazanga depuis 1989. Le même

18 Dans le cadre du festival Kazanga, des abris ont été construits qui fonctionnent, deux jours par an, comme cours temporelles des chefs. Dans le fameux film soviétique *Potemkine*, une imitation histrionique, virtuelle, d'un bateau de guerre, joue un rôle décisif. Ceci rappelle les constructions en trompe-l'œil édifiées par le favori de Catherine II sur le passage de celle-ci

bricolage entre conditions anciennes et nouvelles peut être perçu dans les alliances que des étrangers portés à l'abus de pouvoir (gros agriculteurs commerciaux venus très récemment de l'Afrique du Sud, ou l'exécutif de l'Église adventiste du Septième Jour, par exemple) essayent de nouer avec les chefs.

Les Adventistes du Septième Jour ne sont pas la première ni la seule organisation non gouvernementale en vue à avoir ainsi essayé d'abuser les chefs nkoya. En effet, avec leur base de pouvoir limitée et de plus en plus affaiblie, l'échec d'initiatives nostalgiques destinées à élargir et à renforcer cette base, et étant eux-mêmes exploités, malmenés ou ignorés par des gens venus de l'extérieur, les chefs de la Zambie du centre-ouest ont accueilli au début les initiatives de l'ACK comme une solution possible à la situation difficile où ils se trouvaient, se voyant contraints de s'adapter à des circonstances politiques et économiques qu'ils ne dominaient pas.

## L'Association Culturelle Kazanga

### *La naissance de l'Association*

Dans la partie sud de l'Afrique centrale postcoloniale, les associations ethniques ont été encore moins bien vues qu'avant l'indépendance. L'État colonial se méfiait de toutes les formes d'organisations africaines pouvant avoir des implications politiques, et devint d'autant plus méfiant pendant les luttes pour l'indépendance des années 1950 et du début des années 1960. L'État postcolonial, dont le fonctionnement était basé sur des alliances entre grands blocs régionaux, redoutait quant à lui les expressions de ce qui était alors appelé « tribalisme ». Celles-ci, qui risquaient de venir bouleverser ce délicat équilibre, ne furent pourtant pas découragées au nom de relations ethniques existantes, mais bien plutôt au nom d'un prétendu universalisme constitutionnel qui rendait soi-disant « hérétique » tout particularisme, sur lequel était aussitôt jeté l'anathème. Durant les premières quinze années de l'indépendance, les expressions ouvertes d'ethnicité étaient ainsi regardées avec suspicion et, si elles concernaient une minorité peu importante et relativement impuissante comme celle des Nkoya, furent effectivement découragées. Un certain nombre de facteurs ont cependant rendu possible l'enregistrement, dans les années 1980, d'une association ethnique à peine déguisée telle que l'était l'ACK : 1°) la prise de conscience du fait que de petits mouvements ethniques locaux pouvaient éroder des blocs ethniques

beaucoup plus puissants (notamment celui des Lozi), en s'opposant aux alliances ethniques dominantes au cœur de l'État ; 2°) l'accession à une position éminente par un politicien nkoya, J. Kalaluka – ce qui était en soi une confirmation du point précédent – ; 3°) la conscience croissante parmi les hommes politiques zambiens et les idéologues du parti UNIP que l'expression contrôlée de l'identité ethnique pouvait avoir sur l'État-nation un effet d'intégration plus que de division ; 4°) enfin, la reconnaissance par l'État, qui était le but premier de nombreuses expressions de minorités ethniques, fut rendue possible parce que l'UNIP cherchait par ce moyen à gagner de précieux votes, dans la situation de déclin politique et économique auquel il eut à faire face durant les années 1980.

Fondée dans la capitale zambienne de Lusaka en 1982, l'ACK a fourni une structure urbaine d'accueil aux nouveaux migrants, a contribué à la traduction de la Bible en nkoya et à la publication de textes ethno-historiques, s'est fait le champion de chefferies locales toujours existantes mais en sommeil, et par le biais de différents partis politiques et de médias publicitaires a organisé une campagne contre les Lozi et pour la cause nkoya. La principale réalisation de l'association a toutefois été l'organisation annuelle (depuis 1988) du festival Kazanga, au cours duquel un large public (comprenant des dignitaires nationaux zambiens, les quatre chefs royaux nkoya, des personnes s'identifiant comme Nkoya ainsi que des hommes et femmes d'autres ethnies) se voit offrir pendant deux jours un spectacle de chants, de danses et de rituels nkoya mis en scène pour l'occasion. Ce que nous avons ici est une forme de bricolage et d'invention d'une tradition<sup>19</sup>. J'ai traité ailleurs des détails du festival Kazanga contemporain<sup>20</sup>. Ce qui importe ici est d'observer l'association qui se tient derrière ce festival.

#### *L'ACK en tant qu'organisation formelle*

L'ACK, enregistrée selon les modalités de la loi zambienne sur les sociétés, est une organisation non gouvernementale du type sur lequel on a tellement mis l'accent dans la littérature africaniste des années 1990. Cette apparence formelle est cependant grandement illusoire. L'ACK n'a pas de membres payants et pas de liste de membres. Ses ressources financières minimales proviennent de contributions individuelles volontaires, principalement des membres du bureau exécutif eux-mêmes, qui de cette façon gagnent en influence et en popularité. D'autre part, un poste d'exécutif procure une petite source de revenus via les notes de frais. La loi sur les

19. E. HOBSBAWM et T.O. RANGER (1983).

20. W. VAN BINSBERGEN (1992b).

sociétés exige une assemblée générale annuelle, qui se tient le soir du second jour du festival. En l'absence d'une liste de membres et du paiement de cotisations, il s'agit en pratique d'une assemblée de plusieurs dizaines de personnes simplement intéressées. Les élections du bureau exécutif consistent à former, parmi ces dernières, des groupes de dix personnes, selon leur lieu de résidence ou d'origine. Dans un secret plus ou moins bien gardé, ces groupes donnent leurs suffrages aux différents candidats disponibles, puis on compte les voix et le résultat est annoncé par le système « Intercom » du festival ; après quoi, les membres de l'exécutif sortant quittent les lieux la tête basse, tandis que ceux du nouvel exécutif sont installés en bonne et due forme et offrent aux votants un tonneau de deux cents litres de bière traditionnelle.

Sorte de clique autofinancée de personnes de culture urbaine, le bureau exécutif de l'ACK est fortement caractérisé par un certain type de classe sociale, point sur lequel j'ai mis l'accent dans mon analyse du festival lui-même. Seuls les Nkoya d'un niveau élevé du point de vue de leur éducation, de leur carrière, de leur statut de dirigeant d'une Église, de leur dynamisme d'entrepreneur ou de leur richesse sont éligibles au bureau exécutif. Le statut traditionnel conféré par une naissance royale ou un savoir ésotérique ne joue ici aucun rôle. En principe, tout Nkoya mâle sans distinction a le droit de voter, mais en pratique seuls voteront ceux qui auront eu la force de résistance suffisante pour passer une autre nuit sur les lieux du festival après deux journées extrêmement fatigantes, et qui possèdent assez d'argent pour payer le transport de retour jusqu'à leur domicile ou ont des amis pouvant leur fournir ce transport. Le phénomène de classe se reflète également dans le changement d'équipe qui s'est produit au cours de l'assemblée annuelle de 1994, où l'on est passé d'un bureau dominé par la présence de résidents urbains respectés et éduqués mais avec un statut économique assez peu assuré, à un bureau dont le président et le secrétaire sont d'anciens entrepreneurs encore influents et ayant pris leur retraite dans le district après une brillante carrière.

#### *L'agenda politique de l'ACK*

Étant donné l'extrême attention accordée à la production ethno-culturelle du festival Kazanga, il est clair que le bureau exécutif de l'association ne perd de vue à aucun moment le fait que le festival est avant tout une tentative de transformer la ressource que chacun possède localement en abondance, la compétence dans la production symbolique, en un pouvoir politique et économique. Les dignitaires nationaux, et non les chefs royaux, le public lui-même étant mis à l'écart, constituent les cibles principales du festival

Kazanga, et une grande partie du programme est consacrée aux discours accueillant ces dignitaires ainsi que d'autres marques de politesse et d'amabilités formelles. Puisque l'arène politique est effectivement (et pas seulement en Zambie) l'endroit idéal pour livrer une production symbolique en échange de projets de développement, de certaines allocations ou d'un patronage politique, le profit de la série des festivals Kazanga depuis 1988 se manifeste actuellement par une augmentation marquée de la participation des Nkoya à l'échelon national dans les corps représentatifs et dans les médias, et par une nette diminution de la stigmatisation négative dont ils faisaient l'objet sous la domination lozi jusque bien après l'indépendance. Le Kazanga est un exemple de la manière dont un groupe ethnique peut non seulement trouver à s'auto-articuler par la production symbolique, mais est aussi capable littéralement de se tirer lui-même par les cheveux hors du marécage – comme le fit le baron Münchhausen.

Les membres de l'exécutif de l'association ont généralement derrière eux une solide carrière urbaine et, pour leur génération (celle née au début des années 1940), un bon niveau d'éducation. Ce qui les amène à être d'efficaces bureaucrates ou politiciens. De plus, ils sont souvent des parents ou de proches relations des chefs, ont habituellement passé leur petite enfance dans la capitale d'un chef et gardé suffisamment de contacts avec le milieu de cour pour y être acceptés et compris. Ceci les place dans une position unique comme médiateurs possibles entre les chefs et la bureaucratie étatique, ou entre le monde extérieur de la vie politique et économique moderne et l'horizon étroit de la société villageoise. Cette société villageoise étant un vivier électoral, les politiciens ont intérêt à accepter les invitations au festival Kazanga que leur envoie le bureau exécutif de l'association, et la façon respectueuse avec laquelle ils y sont traités et la cérémonie haute en couleurs qui les attend ne leur fait pas regretter le voyage.

#### *Pourquoi une organisation formelle ? Ethnicisation et pontage structurel*

Les objectifs politiques de l'association s'inscrivent cependant au sein du cadre plus large des processus ethniques qui ont lieu dans la Zambie actuelle et dans l'ensemble de l'Afrique subsaharienne d'aujourd'hui.

La formule d'une auto-présentation ethnique par le biais d'un festival culturel annuel, élaboré – non sans beaucoup de bricolages – sur la base d'un rituel historique, est à l'heure actuelle adoptée en Zambie de façon très générale. Ceux qui regardent la télévision voient régulièrement rappelés en images des festivals régionaux, de plus en plus nombreux, semblables au festival Kazanga. Comme tous ces festivals sont créés et maintenus en vie

par des associations ethniques, ce fait révèle la récente renaissance de telles organisations formelles. Celles-ci sont au cœur de processus courants d'ethnicisation en Zambie<sup>21</sup>. Une ethnicisation qui n'empêche pas que se fassent jour de nouvelles inégalités au sein même des groupes nouvellement créés. La médiation s'opère par le truchement de certaines personnes qui font office d'agents, car elles sont davantage que les autres en position d'exploiter les opportunités de l'interface entre le groupe ethnique et le monde extérieur. Affirmer et revendiquer les droits de la culture « traditionnelle », « authentique » (mais en fait nouvellement reconstruite) apparaît comme une tâche importante et comme une source de pouvoir et de revenu pour les agents médiateurs en question. Les associations, publications et festivals ethniques constituent les stratégies habituelles de ce processus, auquel l'ACK n'échappe pas. Ainsi, ce que cette association réalise principalement est de fournir un cadre organisationnel qui établisse un pont entre l'État, d'une part, et la politique indigène régionale (ainsi que la société rurale qu'elle représente), d'autre part.

Au point où nous sommes arrivés, et où nous visons une interprétation structurale, notre analyse dépasse le transactionalisme qui nous a guidé jusqu'ici. Nous sommes forcés d'admettre qu'en fait l'État, d'une part, et d'autre part les chefs royaux (comme la société rurale dont ils sont les porteparole), quoique étant en constante interaction, représentent à un niveau de réflexion théorique des modes fondamentalement différents d'organisation socio-politique. Une discussion approfondie de ce point devrait aller beaucoup plus avant dans le problème de l'État africain postcolonial qu'il n'est possible dans le cadre limité du présent article. Le tableau qui suit donne dans ses grandes lignes un aperçu du modèle qui résume les différences structurelles entre les chefs et l'État postcolonial :

#### *Modèle montrant le contraste entre les chefs et l'État postcolonial*

État postcolonial	Chef
chargé d'une autorité légale (la lettre de la loi écrite)	chargé d'une autorité traditionnelle
impersonnel	personnel
universaliste	particulariste
importé dans la mémoire vivante	considéré comme local
étranger du point de vue culturel	considéré comme culturellement familier et allant de soi
présentant un défaut de légitimation	présentant une légitimation allant de soi
manquant d'ancrage cosmologique	jouissant d'un ancrage cosmologique

21. Voir W. VAN BINSBERGEN, sous presse

Un tel modèle montre clairement que les membres de l'exécutif Kazanga en tant qu'agents médiateurs, opèrent véritablement un pontage entre deux structures fondamentalement différentes. Sur l'arrière-fond de l'ethnicité et de l'ethnicisation africaines, il n'est pas surprenant qu'ils le fassent dans le langage spécifique de l'ethnicisation.

La chose importante à réaliser, c'est qu'un tel pontage n'est pas seulement, et même pas principalement, effectué au plan conceptuel, car en tant que système de concepts, le modèle présenté dans ce tableau met en contraste deux domaines dont les différences ne peuvent être surmontées par aucun effort de pensée ou de symbolisation. Ce qui est absolument nécessaire, c'est une négociation de limites conceptuelles *par le biais d'une interaction concrète*, où les objets et les personnes sont situés sur les limites conceptuelles mêmes entre deux systèmes, et où ils peuvent servir dès lors d'interface entre les deux.

Examinons maintenant ce qui, de ce pontage, a été réalisé en pratique, en considérant l'interaction effective entre l'ACK et les chefs de la Zambie du centre-ouest.

### Les chefs et l'Association Culturelle Kazanga

#### *Renaissance culturelle royale dans le festival Kazanga*

Jusqu'à un point réel de désaffection, qui fut atteint en 1995, les chefs ont cherché à utiliser l'ACK pour leur propre auto-présentation. Mais le processus inverse a été beaucoup plus manifeste : la tentative, de la part de l'ACK, d'utiliser, et même d'asservir, la fonction de chef à son propre but, combinant l'articulation ethnique, l'accès à l'État et l'ascendant personnel des membres de son exécutif en termes de pouvoir et d'influence politique et économique.

La négociation effective de l'ACK entre l'État, les chefs et les villageois insiste sur un nouveau rôle symbolique et cérémoniel à attribuer aux quatre rois nkoya pris ensemble, suivant un discours qui est de pur bricolage et totalement non historique, mais qui aboutit à restaurer la royauté à un degré de signification émotionnelle et symbolique sans précédent dans l'expérience nkoya au XX<sup>e</sup> siècle. Au festival Kazanga annuel, les chefs ont saisi l'opportunité s'offrant à eux de se montrer dans toute la majesté dont ils étaient capables, en se revêtant et en s'entourant de tout le faste et de tout l'apparat royal possibles. Le *Mwene Kahare*, qui était dans la vie courante une figure quelque peu pathétique, bégayante et alcoolique, habillée d'un

costume délavé avec une chemise au col élimé, apparut finalement, à soixante-dix ans passés, au festival Kazanga de 1992, couvert de peaux de léopard et arborant sur la tête un bandeau frontal orné des coquillages royaux *zimpende* – parures royales qu'il n'avait très probablement plus portées depuis son intronisation en 1955 –, tout en brandissant sa hache royale dans une danse en solo qui coupa le souffle à toute l'assemblée et la bouleversa jusqu'aux larmes. Lorsque la tension fut à son comble, le *roi* (car c'est bien tel qu'il voulait se montrer, plutôt que comme « chef » incorporé dans un État plus large), dans cette sorte de majestueuse mise en scène faisant revivre l'autonomie et la splendeur royales des débuts du XIX<sup>e</sup> siècle), – le roi donc s'agenouilla et but à même un trou creusé dans le sol où l'on avait versé de la bière pour ses ancêtres, les protecteurs de la nation nkoya, appelés à partager les acclamations émues de l'assistance.

L'émergence réussie de l'ACK offrait initialement aux chefs l'opportunité d'une affirmation personnelle qui était bien dans la ligne de leurs sentiments d'opposition aux Lozi. Cependant, la rivalité entre les deux chefs nkoya du district de Kaoma allait sérieusement compromettre les choses. Les premiers festivals Kazanga s'étaient tenus dans la capitale du *Mwene Mutondo*, et furent dès lors interprétés comme le signe d'une supériorité de celui-ci sur *Kahare* ainsi que sur d'autres chefs royaux hors du district de Kaoma. Une forme de trêve fut trouvée par l'adoption de nouveaux terrains réservés aux festivals à la limite entre les régions gouvernées par les deux chefs principaux.

Graduellement, la mainmise de Mutondo sur le festival Kazanga et sur l'ethnicisation nkoya en général a décliné. La mort prématurée et suspecte de *Mwene Chipimbi*, successeur de Muchayila, en 1992, empêcha le contrôle de *Mutondo* sur le festival annuel (un successeur est rarement intronisé avant un an), et rendit de toute façon la *lukena* de *Mutondo* inappropriée comme lieu de festival en ce temps de deuil. La danse royale de *Mwene Kahare* tourna, bien entendu, autour d'un sanctuaire situé au centre du terrain du festival ; mais ce n'était plus désormais le sanctuaire couvert de chaume de la dynastie de *Mutondo*, ni le poteau de bois orné de trophées de buffles de la dynastie de *Kahare*, mais l'arbuste neutre du même type que celui qu'on trouve dans la plupart des villages nkoya sur le sanctuaire qui est l'attribut privilégié du chef de village.

L'ACK eut comme autre utilité de faire revivre les titres royaux qui avaient été supprimés lors de l'expansion des Lozi vers 1900 : le titre de *Shakalongo*, qui avait naguère été supérieur à la fois à celui de *Kahare* et de *Mutondo*, a pendant la majeure partie du XX<sup>e</sup> siècle été porté par un simple chef de village, mais a été ré-instauré à présent en tant que titre d'un chef de rang royal. De même, la ré-investiture de *Mwene Pompola* a paru imminente

pendant plusieurs années. Le festival annuel Kazanga offre ainsi à ces nouveaux chefs l'occasion de se distinguer publiquement, même si cela signifie que pour la circonstance ils doivent adopter le costume trois pièces cosmopolite au lieu de la peau de léopard et autres attirails de grand décorum. Néanmoins, leur reconnaissance et leur rémunération dépendent du chef suprême lozi, qui dans le cadre historique des hostilités et des aspirations de domination relevées plus haut refusait l'une et l'autre.

Après l'enthousiasme des premières années suscité par le festival Kazanga, il est devenu de plus en plus clair que l'exécutif de l'ACK ne cherchait à utiliser le rôle de chef que comme un point d'appui pour des buts ultérieurs, au lieu de servir les intérêts de celle-ci comme les chefs et leurs conseillers avaient été portés à le croire pendant la période coloniale : être le pivot de l'identité ethnique nkoya. La dramaturgie du festival fut révisée afin d'illustrer le fait que ce n'était ni *Mwene Mutondo* ni les chefs royaux collectivement, mais bien l'exécutif de l'association qui dirigeait le festival. En 1993, les chefs se trouvèrent réduits au rôle d'ornements pittoresques qui devaient ajouter une touche de cérémonial par leur présence, officiellement comme invités d'honneur mais en réalité en tant qu'*acteurs* les plus anciens du festival. Précisons qu'emprisonnés dans leur loge royale juxtant celle des hommes politiques nationaux et régionaux, ils n'avaient même pas la possibilité d'engager une conversation avec ces derniers...

#### *Interaction entre les chefs et l'exécutif de l'ACK au-delà du festival Kazanga*

L'interaction entre l'ACK et les chefs ne fut pas limitée au festival Kazanga mais s'étendit peu à peu à la politique traditionnelle ayant cours dans les capitales des chefs eux-mêmes. Un certain nombre de cas spécifiques<sup>22</sup> montrent clairement que l'ACK a essayé non seulement de soutenir et de réviser la fonction de chef, mais aussi de la mettre réellement sous son contrôle dans les différentes capitales royales nkoya, et que cette tentative fut déjouée par les gardiens traditionnels de cette institution, les conseils royaux. Ce fut particulièrement le cas lors de la succession aux positions royales de *Mutondo*, de *Kabulwebulwe* et de *Kahare*, qui toutes devinrent vacantes dans la première moitié des années 1990.

Il est intéressant de noter la façon dont les contradictions entre les cours royales et l'ACK, qui devinrent manifestes durant les années 1990, ont un prolongement dans l'affiliation religieuse et politique des gens de leurs bords. Le MMD – parti politique dirigeant en Zambie à partir de 1991 – attira fort les citadins urbanisés, la catégorie même de gens qui composent

l'exécutif de la Kazanga. Par contraste, les cours royales demeurèrent largement fidèles au parti qui, au fil des ans avant 1991, était apparu comme leur principal allié dans la lutte contre les Lozi : l'UNIP et son leader Kaunda qui, à une date aussi récente que 1990, a empêché un coup de force du chef suprême lozi visant à abolir les royautés nkoya. Libupe, élu président de l'ACK en 1994 et contestateur de la royauté de *Kahare* cette même année, avait entre-temps un peu navigué dans l'opposition et, en 1994, était le représentant de district du Parti National, lequel remporta les élections au début de 1994. Cette position politique isolée contribua à faire pencher la balance contre lui lors de l'élection royale. Sur le plan religieux, l'antagonisme entre les Lozi et les chefs fut momentanément suspendu lorsque *Mwene Kahare* accueillit favorablement l'intervention oppressive de l'Église adventiste du Septième Jour. Notons toutefois que la plus grande partie de l'exécutif de l'association Kazanga est demeurée fidèle à l'Église évangélique de Zambie, première présence missionnaire de la région, car c'est d'elle que ses membres ont reçu leur éducation scolaire.

Le point de rupture dans les relations entre les chefs et l'ACK fut atteint en 1995.

#### *Le conflit de 1995 entre les chefs et l'exécutif de l'ACK*

Le premier jour du festival Kazanga de 1995, les chefs refusèrent de retourner dans leur loge après le déjeuner, sous le prétexte que leurs épouses royales ne s'étaient pas vu offrir une place dans ladite loge, mais qu'on les avait fait asseoir, avec certaines éminentes personnes du commun, sur des sièges disposés au bord de la piste, et donc exposés au doux soleil d'hiver du mois de juillet. Les deux *Myene* étaient de nouveau titulaires du titre royal, mais avaient été intronisés moins de deux ans auparavant, et avaient seulement un unique festival Kazanga derrière eux. Dans les premiers festivals Kazanga, les *Myene* étaient déjà âgés et sans épouses royales officielles. Lors du festival de 1991, *Mwene Mutondo* Chipimbi venait juste d'accéder au pouvoir alors que sa femme était gravement malade. Cette question protocolaire ne s'était donc jamais présentée auparavant. Toute la suite du programme de 1995 fut perturbée et prit la forme d'un autre spectacle historique nkoya : l'affaire judiciaire. Le conflit qui en résulta démolit le festival de cette année-là, et les visiteurs repartirent furieux.

Différentes contradictions se reflètent dans ce conflit : 1°) l'accent mis sur le genre masculin/féminin, qui commence à être aujourd'hui une question politique dans cette région rurale, a toujours été un courant sous-jacent au sein des royautés locales ; au XVIII<sup>e</sup> siècle (et probablement déjà avant) et au

22 Voir la version anglaise du présent article : W VAN BINSBERGEN (1999).

début du XIX<sup>e</sup>, tous les *Myene* étaient des femmes ; 2°) le festival Kazanga comme célébration d'une royauté viable, d'un royaume (cf. la façon dont le festival fut conduit au XIX<sup>e</sup> siècle), bien plus que comme la simple production nostalgique de bouts de spectacles prétendument rituels (ce que le festival est devenu sous l'égide de l'ACK) ; 3°) un conflit entre les officiels non-royaux de la cour royale et ceux de l'ACK ; les officiels de la cour sentent que le pouvoir qu'ils ont sur les chefs est peu à peu usurpé par les membres de l'exécutif de l'association Kazanga, et cherchent à reprendre le contrôle en insistant sur des questions purement protocolaires.

Ces officiels sont de vieux chefs de village qui ont pu passer plusieurs années au loin dans des emplois citadins mais qui, arrivés à un certain âge, peuvent se permettre de n'avoir pas d'autre engagement que la préservation de ce qu'on appelle en langue nkoya *shihemuwa shetu*, « notre coutume ». Loin de représenter un intérêt déclinant – sinon défunt –, la politique traditionnelle (même si elle n'est plus rémunérée) est demeurée pour beaucoup d'hommes de la Zambie de l'ouest le but final d'une carrière.

L'interaction entre l'ACK et les chefs montre clairement que l'ethnisation ne mène pas nécessairement à la réhabilitation de la fonction de chef. Car, dans le cas nkoya, elle a conduit à une folklorisation : les chefs risquent en effet de se réduire à n'être que des ornements nostalgiques d'une production symbolique dans le contexte d'un festival qui est dominé par des agents médiateurs axés uniquement sur l'économie et l'État modernes.

Au début des années 1970, la culture de cour néo-traditionnelle nkoya montrait une sorte de faste rigide et entièrement introverti. Le maintien de formes de protocole historiquement nostalgiques et d'une production symbolique surtout musicale (qui ne correspond plus désormais à aucun pouvoir réel dont serait investie la royauté dans une situation d'incorporation à l'État indigène barotse et à l'État central colonial et postcolonial) reflétaient, en ce temps-là, le fait que le *maintien d'une limite vis-à-vis* du monde extérieur avait atteint son apogée. Tout ceci offre un frappant contraste avec le laxisme de la vie de cour dans les *zinkena* d'aujourd'hui. Les tambours se taisent à présent. Le protocole de cour, qui était d'habitude extrêmement strict et renforcé par des sanctions physiques (il n'y a encore qu'un siècle, cela allait jusqu'à la peine capitale), est à peine observé de nos jours. Les chefs ne sont plus ni reconnus ni rémunérés, et des expatriés sud-africains à la tête de grandes fermes commerciales – et qui y entretiennent des relations de travail de type raciste – sont en train de prendre littéralement possession de la terre. Dans de telles circonstances, l'ethnisation nkoya pourrait même mener à la destruction virtuelle de cette fonction de chef qui a figuré de façon si éminente comme un signe d'identité ethnique, de reconstruction ethno-historique et de réinvention d'une tradition dans le cadre du

festival Kazanga. L'avenir proche nous dira si et de quelle façon les actuels chefs royaux nkoya, chacun d'eux nouvellement intronisé quoique déjà assez avancé en âge, seront capables de relever ces défis.

Dans le district Kaoma de la Zambie actuelle, les deux chefs royaux nkoya (*Mwene Kahare* et *Mwene Mutondo*) sont des membres réticents de l'administration indigène lozi ayant à sa tête le chef suprême lozi. Leur situation financière est misérable et conduit à un futur déclin de la royauté et des institutions de cour. Il ne serait pas non plus justifié de dire que les chefs existent sur un plan qui serait extérieur à l'État postcolonial. Jusqu'à récemment, ils ont participé à divers corps gouvernementaux ou représentatifs de cet État postcolonial, et ils n'ont pas de source officielle de revenu en dehors de l'État. Ce dernier contrôle largement la reproduction (en réalité grandement défaillante) de la fonction de chef. À côté d'une influence indirecte sur les cours de justice du plus bas niveau, ayant jurisprudence uniquement dans le domaine de la loi familiale et de la structure politique traditionnelle, la source indépendante principale du pouvoir des chefs est leur contrôle des terres rurales. Cependant, cette prérogative peut être utilisée de façon destructrice, et elle l'est effectivement. Céder des terrains à des étrangers (des fermiers sud-africains, une Église intercontinentale) profite à peine au chef, sauf à couvrir une part des modestes dépenses de son ménage, mais mène très certainement à une prolétarianisation parmi les sujets locaux des chefs et anéantit les bases territoriales de la fonction même de chef.

On peut donc dire que le chef royal dans la Zambie du centre-ouest constitue un cas limite de quelques-uns des thèmes généraux concernant la fonction de chef de l'Afrique actuelle tels qu'ils émergent de la littérature actuelle sur ce sujet<sup>23</sup>. Ils ne font pas preuve de la même résistance et de la même souplesse que les autres chefs africains qui, eux, parviennent à s'adapter au changement politique et social. La base du pouvoir des chefs nkoya est étroite, et va encore en diminuant. Alors que durant les premières décennies de l'ère postcoloniale ils ont connu une certaine expansion parce qu'intégrés à des corps administratifs et représentatifs de l'État moderne, ce processus s'est à présent inversé, en grande partie comme résultat du conflit ethnique régional entre les Nkoya et les Lozi. Ces chefs ne peuvent certainement pas se permettre de considérer la logique bureaucratique de l'État africain comme un système purement contingent, étranger et imposé. On peut aussi en partie attribuer le fait qu'ils n'ont pas de telles vues – et qu'ils se sont dans un passé récent effectivement mêlés et alliés aux institutions étatiques – au secteur d'emploi qui était le leur avant leur accession

23. Voir E.A.B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL et R. VAN DIJK eds. (1999), et les références abondantes indiquées dans cet ouvrage

au pouvoir (ils ont travaillé comme clercs dans une cour de justice ou comme agents administratifs de rang inférieur au niveau du district). En attendant, ils dépendent financièrement de l'État et d'une reconnaissance tant par l'État que par l'administration indigène aux ordres du chef suprême lozi. Dans de telles circonstances, la fonction de chef dans la Zambie du centre-ouest n'apparaît pas comme le foyer d'un processus de démocratisation. Par contre, elle est sujette à une folklorisation et devient un élément nostalgique au sein d'un processus d'ethnisation qui crée de nouvelles inégalités (entre, d'une part, des paysans en train de se prolétarianiser et, d'autre part, des retraités aisés, anciens migrants urbains ayant particulièrement bien réussi, et autres entrepreneurs dans le domaine de l'agriculture ou du commerce), tout en cherchant à abolir une forme particulière de domination politico-ethnique.

Étant donné cette situation d'ensemble, l'annihilation de la forme particulière de la fonction de chef dans la Zambie du centre-ouest apparaît comme une très sérieuse possibilité, ce qui ouvre de nouveaux horizons à l'analyse. Sur un plan abstrait, l'interaction entre l'ACK (ou d'autres organisations formelles comme l'Église adventiste du Septième Jour) et les chefs peut en fin de compte être interprétée non comme un simple *pontage* (ce qui présuppose qu'un pont soit établi entre des contextes sociaux séparés qui se maintiennent comme tels et restent indépendants, à savoir les chefs et l'État), mais plutôt comme le *remplacement* d'un mode historique d'organisation (celui du système politique indigène se centrant sur la *lukena*) par un autre mode d'organisation, formel et global (celui d'associations volontaires enregistrées officiellement par l'État). Ces deux modes organisent effectivement les villageois de la Zambie du centre-ouest, par une exploitation qui est effectuée par une élite (les chefs, l'exécutif) et qui a lieu en vue de buts anciens ou nouveaux (les chefs : établir un ordre social et cosmologique, une régulation juridique et militaire de la violence, et la régulation du commerce à longue distance ; l'exécutif : l'auto-expression ethnique et culturelle, l'accès politique et économique à un monde plus large).

En moins de cent ans, l'organisation formelle s'est établie sur le sol africain comme le modèle principal d'organisation aux plans social, politique, économique et religieux, venant compléter et souvent remplacer des formes d'organisation ancestrales à caractère historique et local, y compris la royauté. J'ai souvent<sup>24</sup> insisté et j'insiste à nouveau sur le fait que, d'un point de vue sociologique, ceci est l'une des transformations les plus significatives de la vie africaine, et l'une des plus grandes taches aveugles dans les études actuelles faites sur l'Afrique.

24. W. VAN BINSBERGEN (1985, 1993a, 1993c, sous presse).

## 32

### La pérennisation d'un régime monarchique en Afrique

#### Le royaume du Swaziland

Jérôme VIALATTE

Le Swaziland est un État indépendant depuis 1968, après avoir été protectorat britannique. Contrairement à d'autres pays, la monarchie s'y renforça dans les années 1970 et la démocratisation des années 1990 a pour effet non pas, comme ailleurs, de renforcer la monarchie, mais au contraire de l'affaiblir. Enclavé entre le Mozambique et l'Afrique du Sud, le royaume voit son « modèle » autoritaire et capitaliste mis à mal par un mouvement de démocratisation et un ralentissement de l'activité économique, alors que le pays possède l'un des niveaux de développement les plus élevés du continent. Mais il est aussi le seul État africain gouverné depuis son indépendance par une monarchie traditionnelle, aux racines précoloniales.

L'idée ici défendue est donc que le Swaziland est un royaume qui se pérennise, et que la démocratisation ne touche pas aux fondements du pouvoir monarchique, ce dernier ayant surmonté depuis ses origines d'autres difficultés.

Le Swaziland combine un gouvernement et un bicaméralisme à l'anglaise avec des institutions traditionnelles : le « roi-lion », au pouvoir absolu depuis la « suspension » de la Constitution en 1973 ; la « reine mère », qui assure les régences ; le *Libandla*, l'« assemblée des aînés », régie par la règle du consensus ; et enfin les *Tinkhundla*, qui sont à la fois les cinquante-cinq « conseils de district rural de chefs locaux », et le mode de scrutin de base, mélange de démocratie directe et de cooptation.

Au-delà des structures, la monarchie swazi doit son étonnante survivance à tout un ensemble de facteurs :