

Initiatives et résistances africaines face au partage et à la conquête

Terence O. Ranger

Entre 1880 et 1900, l'Afrique tropicale offrait un paradoxe curieux et brutal. S'il était nettement irréversible, le processus de conquête et d'occupation par les Européens était aussi hautement résistant. Il était irréversible à cause de la révolution des techniques. Pour la première fois, les Blancs avaient l'avantage déterminant des armes et, pour la première fois, le rail, la télégraphie et le bateau à vapeur leur permettaient d'apporter une réponse au problème des communications à l'intérieur de l'Afrique comme entre l'Afrique et l'Europe. Ce processus était résistant à cause des forces des populations africaines et parce que, en l'occurrence, l'Europe ne lança pas dans la bataille de très abondantes ressources ni en hommes ni en techniques. En fait, les Blancs comblèrent leur pénurie en hommes en recrutant des auxiliaires africains. Mais ce n'étaient pas des manipulateurs, à l'intelligence diabolique, de Noirs divisés et désespérément arriérés. Les Européens ne faisaient que reprendre le répertoire des stratégies des empires d'antan. Dans le détail, ils en savaient souvent beaucoup moins sur la situation que les dirigeants africains. La mise en œuvre de la stratégie de pénétration fut très désordonnée et maladroite. Les Européens se heurtèrent à une multitude de mouvements de résistance, en provoquèrent, voire en imaginèrent, par ignorance et par peur.

Ils ne pouvaient que « remporter la victoire finale » ; après quoi ils mirent de l'ordre dans ce processus désordonné. Des livres furent écrits sur ce qui fut baptisé « pacification » ; on donna l'impression que les Africains avaient, pour la plupart, accepté la *pax colonica* avec reconnaissance et l'on passa sous silence tous les faits de la résistance africaine. Mais la victoire des Européens ne voulait pas dire que la résistance africaine fût sans importance en son

temps ou qu'elle ne mérite pas d'être étudiée maintenant. En fait, elle a beaucoup été étudiée ces vingt dernières années.

Les études entreprises au cours des deux dernières décennies ont été sérieuses dans l'ensemble, approfondies et érudites, n'esquivant pas les ambiguïtés qui caractérisent un grand nombre des mouvements de résistance. Mais elles ont pour la plupart pris appui sur trois postulats doctrinaux ou servi à les démontrer, postulats qui, à mon avis, demeurent essentiellement vrais, bien que les travaux de recherche et d'analyse récents les aient corrigés. Premièrement, on a dit que le fait de la résistance africaine était important, car il prouvait que les Africains ne s'étaient pas résignés à la pacification européenne. En second lieu, on a avancé que, loin d'être désespérée ou illogique, cette résistance était souvent mue par des idéologies rationnelles et novatrices. Enfin, on a soutenu que ces mouvements de résistance n'étaient pas futiles, mais qu'au contraire ils ont eu des conséquences importantes en leur temps et continuent, de nos jours, d'avoir une résonance notable. Il est intéressant de développer de nouveau ces trois postulats ainsi que les corrections qui y ont été proposées.

Généralisation de la Résistance

En 1965, l'historien soviétique A. B. Davidson fit appel aux universitaires pour réfuter « les vues de l'historiographie traditionnelle européenne » selon lesquelles « les peuples africains voyaient dans la venue des colonialistes un heureux hasard qui les délivrait des guerres fratricides, de la tyrannie des "tribus" voisines, des épidémies et des famines périodiques ». Dans la même tradition, les peuples qui ne résistèrent pas furent décrits comme « pacifiques » et les autres comme « assoiffés de sang ». Davidson fait observer que « les défenseurs de la domination coloniale refusèrent de considérer que les rébellions étaient des phénomènes "organisés" ». Ils les décrivirent comme des réactions « primitives et irrationnelles », ou encore l'attribuèrent à l'agitation de la minorité « assoiffée de sang ». « Ils refusèrent d'admettre, seule interprétation pourtant valable, que c'étaient de justes guerres de libération, soutenues pour cette raison par l'immense majorité des Africains¹. »

En 1965, Davidson soulignait : « Bon nombre de rébellions demeurent inconnues [...] Les renseignements précis sur ces rébellions, qui sont considérées comme des faits établis, font encore souvent défaut. » Depuis lors, le travail de « découverte » des résistances a fait du chemin. Les historiens se sont mis à classer les révoltes avec plus de rigueur, distinguant le « banditisme social » de la « rébellion paysanne », et la guérilla du choc des armées. Dans certains cas, on démontre que les épisodes décrits comme rébellions par les colonialistes avaient été imposés à la population par l'ignorance et la peur suscitée par les Blancs². Dans des cas encore plus nombreux, des mouvements de résistance de grande envergure et de grande portée furent tirés de l'ombre. Nous possédons maintenant des études détaillées sur la plupart

1. A. B. Davidson, dans : T. O. Ranger (dir. publ.), 1968 (c), p. 181-183.

2. S. Marks, 1970.

des soulèvements « importants » ; dans certains cas, une solide argumentation sur la meilleure explication et la meilleure interprétation à donner à ces soulèvements a été entreprise. Il ressort clairement de tout ce qui précède que Davidson a eu raison de considérer la résistance comme un « phénomène organisé ».

Il est clair aussi que les efforts visant dans le passé à distinguer, parmi les sociétés africaines, celles qui étaient naturellement belliqueuses et celles qui étaient naturellement pacifiques sont hors de propos. J'ai, quant à moi, soutenu dans un certain nombre d'articles que, s'agissant de vastes systèmes politiques africains, il n'y a pas de raison de distinguer entre les États baptisés belliqueux et pillards, et les autres, baptisés pacifiques, commerçants et cultivateurs, puisque pratiquement tous les États africains se sont efforcés de trouver une base sur laquelle manipuler les Européens sans recourir aux armes ; pratiquement, tous avaient des intérêts ou des valeurs à défendre, au besoin par une résistance armée³. Mais là où je me suis trompé, c'est en poursuivant que les sociétés les plus avancées parmi celles qui avaient choisi soit la résistance, soit la diplomatie avaient plus de choses en commun entre elles « qu'elles n'en avaient avec les sociétés plus fermées, qui ne pouvaient ni résister à la domination coloniale, ni l'exploiter⁴ ». Shula Marks, entre autres, a montré dans son étude de la résistance des Khoisan, en Afrique du Sud, que les peuples à pouvoir politique non centralisé sont tout aussi aptes que les peuples à pouvoir politique centralisé à engager avec détermination un combat contre l'avance des Blancs. John Thornton a opposé le potentiel de résistance des sociétés étatiques et celui des sociétés sans État bien à l'avantage de celles-ci : « On rend souvent hommage aux États pour le rôle qu'ils tiennent dans la résistance à l'invasion européenne [...] En vérité [...] ce rôle était ambigu. S'il est vrai que certaines ont assez bien résisté [...] maintes autres sociétés étatiques se sont, en revanche, effondrées au contact des Européens [...] Par contre, la résistance des sociétés sans État fut souvent durable et héroïque. Ce sont elles — Igbo, Baulé, Anyi, etc. — qui menèrent la guérilla⁵. »

En bref, pratiquement toutes les sortes de sociétés africaines résistèrent et la résistance se manifesta pratiquement dans toutes les régions de pénétration européenne. Nous pouvons l'admettre comme une réalité qui ne demande plus à être développée. Ce qu'il nous faut faire désormais, c'est abandonner la classification par l'interprétation. C'est, au lieu de nous contenter de démontrer qu'il y a eu résistance, de déterminer et d'expliquer les divers degrés d'intensité de cette résistance. Les historiens de territoires nationaux déterminés se sont employés à démontrer l'existence de mouvements de résistance dans leur aire et les rattachent à la tradition d'opposition locale. Or cela est toujours faisable puisque pratiquement partout il y a eu résistance. Mais cette vue partielle peut cacher le fait que cette résistance présente des différences d'intensité frappantes d'une région à l'autre. En Rhodésie du Nord (actuelle Zambie), il y a eu des mouvements de résistance

3. T. O. Ranger dans : L. H. Gann et P. Duignan (dir. publ.), 1969, p. 293-304.

4. S. Marks, 1972, p. 55-80.

5. J. Thornton, 1973, p. 119-120.

armée, mais ils n'offraient rien de comparable en ampleur comme en durée à ceux qui furent organisés en Rhodésie du Sud (actuel Zimbabwe), lesquels ne peuvent se comparer, du point de vue de l'« organisation », aux mouvements de résistance opposés aux Portugais dans la vallée du Zambèze. Il est évident que des études régionales comparées précises nous font défaut. Les autres chapitres du volume permettent d'entrevoir d'autres types de contraste avec leurs conséquences, en apportant des explications.

Idéologie de la Résistance

Les tenants du colonialisme mirent l'accent sur le caractère irrationnel et désespéré de la résistance armée, prétendant qu'elle était souvent le résultat de la « superstition » et que les populations, par ailleurs satisfaites d'accepter la domination coloniale, avaient été travaillées par les « sorciers guérisseurs ». Beaucoup d'adversaires européens du colonialisme, favorables à l'opposition africaine, admirèrent pourtant eux aussi que les Africains n'avaient pas grand-chose dans leur structure mentale « traditionnelle » qui pût les aider à réagir effectivement ou concrètement devant les agressions contre leur mode de vie. Les idéologies de la révolte furent considérées comme la « magie du désespoir », vouées à l'échec et incapables de regarder l'avenir. Dans une telle optique, les mouvements de résistance, tout héroïques qu'ils fussent, étaient de fatales impasses⁶.

Ces dix dernières années, les historiens de la résistance se sont employés à combattre cette sorte d'interprétation. Pour ce faire, ils ont adopté une double tactique : d'une part, ils ont assigné à la révolte des idéologies strictement profanes et, d'autre part, ils ont « assaini » les idéologies religieuses.

La principale idéologie profane mise en avant est le principe de « souveraineté ». Jacob Ajayi écrit que « l'aspect le plus important de l'impact européen fut l'aliénation de la souveraineté [...] Une fois qu'un peuple a perdu sa souveraineté et dès lors est soumis à une autre culture, il perd le droit de se gouverner lui-même, la liberté de choisir lui-même ce qu'il y a lieu de changer dans sa propre culture ou d'adopter ou de rejeter de l'autre culture⁷ ».

Walter Rodney souligne avec plus d'insistance un phénomène analogue : « Le caractère déterminant de la brève période coloniale [...] résulte principalement de ce que l'Afrique fut dépossédée de son pouvoir [...] Pendant les siècles qui précédèrent cette période, l'Afrique conserva encore dans ses échanges commerciaux une certaine maîtrise de la vie économique, politique et sociale, bien que ce commerce avec les Européens se fit à son détriment. Pendant la période coloniale, même ce peu de maîtrise des affaires intérieures fut perdu [...] Le pouvoir d'agir en toute indépendance est la garantie d'une participation active et *consciente* à l'histoire. Être colonisé, c'est être exclu de l'histoire [...] Du jour au lendemain, les États politiques africains ont perdu leur pouvoir, leur indépendance, et tout leur sens⁸. »

6. M. Gluckman, 1963, p. 137-145.

7. J. F. A. Ajayi, dans : T. O. Ranger (dir. publ.), 1968 (c), p. 196-197.

8. W. Rodney, 1972, p. 245-246 (souligné dans le texte).

Qu’Ajayi et Rodney perçoivent l’importance déterminante de l’aliénation de la souveraineté ne prouve évidemment pas, tant s’en faut, que les résistants africains concevaient ainsi la souveraineté. Rodney lui-même déplore « cette vision partielle et inappropriée du monde », qui empêchait les dirigeants africains de saisir parfaitement l’enjeu du choc avec l’Europe. Toutefois, Ajayi déclare que les dirigeants des États africains, « en tant que gardiens de la souveraineté du peuple », étaient « hostiles à tous les pouvoirs qui mettaient cette souveraineté en cause⁹ ». Les historiens ont retrouvé quelques déclarations explicites de souveraineté assez frappantes.

On distingue des déclarations d’autonomie pure et simple, comme la réplique adressée par Machemba, chef des Yao, au commandant allemand Hermann von Wissman en 1890: « J’ai prêté l’oreille à votre message sans trouver de raison de vous obéir. Je préférerais mourir [...] Je ne me jette pas à vos pieds, car vous êtes une créature de Dieu tout comme moi [...] Je suis sultan ici sur ma terre. Vous êtes sultan là-bas sur la vôtre. Pourtant, vous voyez, je ne vous dis pas que vous devez m’obéir, car je sais que vous êtes un homme libre [...] Quant à moi, je n’irai pas jusqu’à vous, et, si vous êtes suffisamment fort, venez me chercher¹⁰. »

D’autres déclarations expriment le désir de modernisation, mais non aux dépens de la souveraineté, telle celle de Hanga, chef makombe des Barue, en Mozambique central, qui, en 1895, dit à un visiteur blanc: « Je vois comment les Blancs pénètrent de plus en plus en Afrique; de toutes parts, autour de mon pays, les sociétés sont au travail [...] Il faudra que mon pays aussi adopte ces réformes et je suis tout à fait disposé à l’y conduire [...] J’aimerais aussi voir de bonnes routes et de bonnes voies ferrées [...] Mais mes ancêtres étaient makombe, et makombe je veux rester¹¹. »

On trouve enfin des expressions saisissantes d’une philosophie plus vaste de la souveraineté. Certaines parmi les plus remarquables viennent du Sud-Ouest africain. Voici ce que le chef nama Hendrik Wittboi consignait dans son journal: « Par la couleur et par le mode de vie, nous faisons partie du même tout et cette Afrique est, d’une manière générale, la terre des “capitaines rouges” (c’est-à-dire des Africains). Le fait que nous formions des royaumes différents et des régions différentes ne traduit qu’une banale subdivision de l’Afrique. » En 1894, Wittboi dit à l’administrateur allemand, Theodor Leutwein: « Le Seigneur a établi divers royaumes sur la terre. C’est pourquoi je crois fermement que je ne commets ni péché ni faute à vouloir rester le chef souverain de ma terre et de mes sujets¹². »

En tout cas, quels que soient les problèmes que les gens aient pu avoir à mesurer l’impact initial de la pénétration européenne, aucun doute n’existait quant aux conséquences de l’aliénation de la souveraineté consécutive

9. J. F. A. Ajayi, dans: L. H. Gann et P. Duignan (dir. publ.), 1969, p. 506.

10. B. Davidson, 1964 (a), p. 357-358.

11. Cité dans: A. Isaacman, 1976, p. 128-129.

12. La résistance dans le Sud-Ouest africain a fait l’objet de deux études, entre autres: H. Dreschler, 1966; H. Bley, 1968 et 1971. La citation est tirée de J. Iliffe, dans: G. Kibodya (dir. publ.), 1968.

à l'établissement de la domination européenne. Le chef Maherero, meneur du soulèvement herero, ennemi de longue date de Wittboi, écrivit à celui-ci, en 1904, pour l'engager à une action commune : « Mon souhait est que nous, nations faibles, nous soulevions contre les Allemands [...] Que l'Afrique entière combatte les Allemands, et plutôt mourir ensemble qu'à la suite de sévices, d'emprisonnements ou de toute autre manière¹³. » Les anciens de Matumbi, pays non centralisé et farouchement indépendant du Tanganyika oriental (actuelle République-Unie de Tanzanie), d'où éclata en 1905 la révolte maji maji, disaient du régime allemand : « C'est maintenant devenu un pouvoir absolu. Abattons-le¹⁴. »

L'idée de souveraineté a nettement servi d'idéologie à la résistance. Toutefois, il convient d'y apporter quelques corrections. Les dirigeants n'ont pas toujours été, de manière très évidente, « les gardiens de la souveraineté du peuple ». Dans l'Afrique du XIX^e siècle (Ouest, Est et Sud) avaient surgi de nouveaux États qui étaient fondés sur la « technologie militaire de l'Europe »¹⁵. Ces États résistèrent souvent à l'extension directe de la puissance européenne, mais cette résistance était sapée par la désaffection d'une grande partie de leur population. Thornton nous dit d'États de l'Ouest africain tels que ceux de Samori Touré ou de Sékou Ahmadu qu'ils étaient « affligés de révoltes constantes causées principalement par leur structure étatique tyrannique et exploiteuse [...] À tout prendre, les dirigeants de ces États, si exploités et tyranniques qu'ils fussent, ne détenaient pas la légitimité voulue pour exhorter le pays à prolonger les guerres¹⁶. » Isaacman écrit au sujet des « États secondaires » de la vallée du Zambèze, que l'« imposition de la domination étrangère des *mestizos* engendra l'opposition africaine, tout comme la mobilisation forcée de la main-d'œuvre » ; leur histoire « fut marquée de nombreuses révoltes [...] résistance à cette forme de domination étrangère comme aux opérations de rafle d'esclaves. Il était évident que pareille situation ne se prêtait pas à un effort permanent et unifié » contre les Blancs¹⁷.

À de tels États, on peut opposer les systèmes établis de plus longue date, dans lesquels des dirigeants avaient acquis la « légitimité ». Mais, même alors, il serait optimiste de supposer que toutes les anciennes aristocraties jouissaient de la confiance et du soutien populaires. Chez certains peuples de vieil établissement, les groupes au pouvoir profitèrent de ce que la situation offerte par les armes et le commerce au XIX^e siècle s'y prêtait pour instaurer un pouvoir arbitraire et ne purent, ainsi, plus compter sur le soutien populaire dans leur confrontation avec les Blancs. Cela explique en partie l'échec de la résistance en Rhodésie du Nord, où les chefs bemba se heurtèrent à ce que Henry S. Meebelo a appelé une « réaction populaire contre la classe dirigeante » et où l'aristocratie du Barotseland redoutait un soulèvement

13. J. Iliffe dans : G. Kibodya (dir. publ.), 1968.

14. Mzee Ndundule Mangaya cité dans : G. C. K. Gwassa et J. Iliffe (dir. publ.), 1968, p. 5.

15. P. Bohannan et P. Curtin, 1971, p. 271.

16. J. Thornton, 1973, p. 120-121.

17. A. Isaacman, 1976, p. 103-104.

d'esclaves dans le cas où elle chercherait à s'opposer à l'extension de l'influence britannique¹⁸.

En fait, certains historiens ont souligné qu'il importe de distinguer entre les mouvements de résistance provoqués par le désir d'un groupe dirigeant de conserver son pouvoir d'exploitation et ceux, plus massifs, qui étaient souvent dirigés autant contre l'autoritarisme des dirigeants africains que contre l'oppression coloniale. Edward Steinhart fait valoir que « l'opposition et la résistance peuvent être dirigées — et le sont en fait — [...] contre des formes internes d'oppression [...] Il faut voir dans l'opposition tout autre chose que l'expression d'aspirations nationales [...] En mettant l'accent sur l'orientation, nous admettons l'interprétation de l'anticolonialisme comme "nationalisme africain", mouvement visant à chasser les étrangers et à rétablir l'indépendance "nationale". Si, en revanche, nous examinons plus avant les mouvements d'opposition [...], nous nous rendons compte que les mouvements que les dirigeants organisent et interprètent ont un caractère profondément antiautoritaire et révolutionnaire plutôt que xénophobe et "nationaliste"¹⁹. »

Même dans le cas des systèmes établis de longue date, qui avaient des dirigeants dont la légitimité était reconnue et qui étaient capables de mobiliser la majorité de la population dans la résistance, les historiens de la nouvelle école ont été plutôt portés à critiquer « la conception étroite du loyalisme primitif et l'esprit de clocher » qui ne faisaient rien de plus que de se concentrer sur la souveraineté telle qu'on l'entendait auparavant. Ils ont, en revanche, souligné l'importance des mouvements de résistance qui contenaient une définition nouvelle du concept de souveraineté. Ainsi Isaacman soutient que la révolte déclenchée en 1917 dans la vallée du Zambèze était différente des mouvements de résistance qui y avaient éclaté auparavant, « lesquels visaient à reconquérir l'indépendance d'un système politique important ou d'un groupe de peuples apparentés ». La révolte de 1917 était destinée à « libérer tous les peuples du Zambèze de l'oppression coloniale », touchant tout particulièrement les paysans opprimés, quelle que fût leur appartenance ethnique. « L'évolution du loyalisme primitif représentait un nouveau niveau de conscience politique, dans lequel le Portugais fut perçu pour la première fois comme l'opresseur commun²⁰. »

Le Rôle des Idées Religieuses

Entre-temps, les historiens procédèrent à une nouvelle étude du rôle des idées religieuses dans les mouvements de résistance. Leurs conclusions ont peu de chose en commun avec les « fanatiques sorciers guérisseurs » des rapports coloniaux ou avec la « magie du désespoir ». Ils concluent que les enseignements et les symboles religieux s'appuyaient souvent directement sur les questions de souveraineté et de légitimité. La légitimité des dirigeants était consacrée par une investiture rituelle et, lorsqu'un dirigeant et son peuple décidaient de défendre leur souveraineté, ils s'appuyaient tout

18. H. S. Meebelo, 1971, p. 68.

19. E. Steinhart, texte inédit.

20. A. Isaacman, 1976, p. 343, 345, 370.

naturellement sur les symboles et les concepts religieux. Dans un article sur la résistance ovimbundu en Angola, Walter Rodney fait observer qu'« une grande place a été faite à la résistance spirituelle à un stade plus avancé de la lutte africaine, notamment dans des cas comme les guerres maji maji [...] Mais, pour les mouvements de "résistance primaire", on sous-estime généralement le fait que les peuples africains résistèrent partout spontanément non seulement en usant des moyens physiques, mais aussi en employant leurs propres armes religieuses métaphysiques²¹ ».

Dans un article qui portait cette fois sur la résistance opposée par l'État du Gaza aux Portugais en Mozambique du Sud, Walter Rodney traite des traumatismes qui peuvent résulter de la mobilisation des ressources spirituelles dans la lutte. « Les Ngoni du Gaza ressentirent non seulement la destruction de leur capitale politique, mais aussi la profanation de leur principal sanctuaire. » Après la défaite militaire de 1895, les objets rituels royaux disparurent; les devins se débarrassèrent de leurs os divinatoires après l'incompréhensible défaite; la « grande prêtresse » fut destituée et exécutée, « le sentiment d'une profonde crise spirituelle était largement partagé²² ».

C'est souvent de telles crises de légitimité que sont nés les grands mouvements qui visent à redéfinir la souveraineté. Presque invariablement, ces mouvements avaient des chefs spirituels pour exprimer le message de l'extension de l'unité. Tantôt ce phénomène survenait dans le cadre de l'islam — les idéologues islamiques du millénarisme et de la résistance se répandirent à travers toute la ceinture soudanaise d'est en ouest —, tantôt il était dû à l'influence des idées chrétiennes, et Hendrik Wittooi s'inspira du protestantisme pour élaborer sa doctrine de souveraineté, tandis qu'un prophète d'un mouvement chrétien africain indépendant intervenait activement chez les Nama lors de leur soulèvement contre les Allemands. Très souvent, c'est dans le cadre de la religion africaine que ce phénomène s'inscrivait.

J'ai soutenu, quant à moi, que ce phénomène s'est produit en Rhodésie du Sud et que les insurrections de 1896 étaient inspirées et coordonnées par des chefs religieux. Isaacman affirme que le soulèvement de la vallée du Zambèze en 1917 puisait son enthousiasme moral dans les enseignements du médium Mbuya qui pourtant ne prêcha point la restauration de l'État barue, mais prêcha l'évangile de la fraternité à tous les Africains opprimés, les exhortant à considérer que le grand dieu Mwari portait tout son intérêt à leur salut et au redressement de leurs fautes²³. Dans le cas de la révolte maji maji de 1905, l'idéologie de la révolte trouva son assise dans un enthousiasme millénaire à la fois islamique et africain. Les grandes résistances menées de 1888 à 1891 sur la côte du Tanganyika avaient été dirigées par des membres de l'élite commerçante et citadine swahili. Aucune idéologie religieuse — islamique ou « traditionnelle » — du soulèvement n'avait été élaborée. La résistance se fonda sur le principe de la défense des sou-

21. W. Rodney, 1971 (b).

22. W. Rodney, 1970.

23. T. O. Ranger, 1967; A. Isaacman, 1976, p.304-305, 307, 310, 313, 316, 326.

verainetés établies²⁴. Mais, après la défaite de cette opposition côtière et l'engagement par cooptation de nombreux membres de l'élite swahili au service des Allemands, le fondement de l'opposition se modifia et s'élargit. Maji Maji s'inspira à la fois d'un message prophétique nouveau, venu des centres de culte africains de l'arrière-pays, et d'un Islam enthousiaste et populiste²⁵.

L'enseignement prophétique qui fut à la base de certains grands mouvements de résistance est peu à peu dégagé de la relation dénaturée qu'en ont faite leurs adversaires. La manière dont Gilbert Gwassa rend compte de l'évolution et du caractère de l'idéologie maji maji de Kinjikitile est l'exemple classique d'un effort de réhabilitation. Mongameli Mabona a procédé à une autre reconstitution frappante, encore inédite, des enseignements du grand prophète militant xhosa Makana, dont le message, exprimé au début du XIX^e siècle, « ne perdit de sa vigueur qu'en 1890, lorsque la résistance nationale xhosa finit par s'effondrer ». Comme le fait remarquer Mabona, son enseignement est habituellement décrit comme un « magma de principes religieux incompatibles ou incohérents ». Mabona montre qu'au contraire c'était « un assemblage d'éléments khoisan, xhosa et chrétiens habilement structurés », réunis avec une très grande imagination créatrice.

Makana forgea des termes brillants pour exprimer ses concepts de divinité — concept d'espace et de diffusion de la lumière. « Son esprit puissant et son génie religieux [...] élaborèrent un corps de doctrine qui allait servir de base idéologique à la nation xhosa. » À certains égards, l'enseignement de Makana était une version africaine de l'idéologie protestante de souveraineté, qui, plus tard, permit à Wittboi de faire confiance au droit divin des « capitaines rouges ». Il rechercha la différence fondamentale entre Blancs et Noirs : différence de coutumes, de divinités, de destinées. Le créateur était Dali'dephu, le grand ancêtre des Xhosa, qui avait créé Uthixo pour en faire le dieu des hommes blancs. Uthixo était inférieur à Dali'dephu et les hommes blancs étaient moralement inférieurs au dieu xhosa, car continuellement tourmentés par l'idée de péché. Mais cette différence fut sans importance jusqu'au moment où les deux univers moraux entrèrent en contact et en conflit ; alors, Dali'dephu s'imposa pour s'assurer que ses enfants à lui, les Xhosa, leur mode de vie particulier et supérieur l'emportaient sur les pouvoirs superficiels des Blancs. Makana appela à l'unité panxhosa, à la confiance en leur univers moral. Dali'dephu allait balayer les Blancs ; les Xhosa défunts allaient revenir. « Une ère nouvelle s'annonçait²⁶. »

Des innovations comme celles de Makana en matière de concepts et de symboles survécurent longtemps à la résistance précise à laquelle elles furent associées à l'origine. Loin d'être des extravagances désespérantes, les messages prophétiques de ce type étaient des efforts systématiques pour élargir et redéfinir l'idée de déité, sa relation avec l'ordre moral, et impliquaient de grands changements dans les concepts et les relations

24. R. D. Jackson, dans : R. I. Rotberg et A. A. Mazrui (dir. publ.), 1972.

25. G. Gwassa, dans : T. O. Ranger et I. Kimambo (dir. publ.), 1972.

26. M. A. Mabona, 1974.

internes des Xhosa tout en offrant un « fondement de l'idéologie de la résistance ». Peter Rigby s'est inscrit avec vigueur en faux contre la thèse selon laquelle le prophétisme africain ne serait que le « simple produit de forces exogènes de destruction pendant la période coloniale » ou serait né de l'« effondrement des religions africaines ». Pour lui, à n'en pas douter, le prophétisme relevait, pour beaucoup, de l'opposition et avait joué un « rôle prépondérant dans la plupart des mouvements d'opposition africains », mais le prophète surgissait, « pas simplement comme une réaction aux forces exogènes, mais pour des raisons de viabilité et d'adaptabilité des religions africaines »²⁷. Avec cette conception des systèmes religieux africains, capables, à partir de leurs propres tensions et de leurs potentialités, de sécréter périodiquement une inspiration prophétique et des chefs prophétiques capables de forger de nouvelles synthèses qui revalorisent l'ancien tout en faisant la part du nouveau, nous avons parcouru un long chemin qui nous mène loin de l'idée qui tient les idéologies prophétiques de la résistance pour la magie du désespoir.

Malgré toute la valeur de ce travail, l'importance accordée à l'idéologie religieuse dans la résistance a été attaquée sur deux fronts. Certains spécialistes prétendent que le rôle de la religion dans la résistance a été sous-estimé; en revanche, d'autres soutiennent que l'on a exagéré le rôle de la résistance dans la religion.

Ainsi, pour les écrivains coloniaux, c'était une « sorcière » qui était à la tête du soulèvement de Giriama, dans l'arrière-pays côtier du Kenya; plus récemment, d'autres historiens en ont fait une « prophétesse ». Cynthia Brantley Smith, dans son admirable étude de synthèse des Giriama, démontre cependant que cette femme n'avait rien d'un chef religieux, qu'elle était simplement respectée et autoritaire²⁸. Voilà un cas où une nouvelle traduction des termes colonialistes, comme « sorcier » et « sorcier guérisseur », ne suffit pas pour corriger les distorsions des comptes rendus officiels. Deux spécialistes de l'histoire ndebele et shona ont fait valoir qu'il en était de même avec mon propre compte rendu des soulèvements de 1896 en Rhodésie du Sud. Selon la British South Africa Company, les soulèvements auraient été fomentés par des « sorciers guérisseurs »; j'ai soutenu qu'ils étaient mus par une profonde idéologie prophétique; Julian Cobbing et David Beach rétorquent que les médiums exerçaient une influence bien plus modeste que je le pensais, et que les prêtres de Mwari ne prirent guère part aux soulèvements²⁹. On ne s'étonnera peut-être pas que je ne sois pas disposé à des révisions aussi radicales, mais c'est un fait certain que les recherches récentes sur la religion africaine en Rhodésie du Sud montrent que ses liens avec la résistance n'ont pu être aussi directs que je l'avais supposé. Il est évident que ni le culte mwari ni le système des médiums n'étaient capables de se consacrer totalement ni à la résistance ni

27. P. Rigby, 1974.

28. C. B. Smith, 1973.

29. J. Cobbing, 1974 et 1977; D. Beach, 1971 et 1979.

à autre chose ; l'un et l'autre reposaient sur une concurrence constante et acharnée entre sanctuaires et à l'intérieur de chaque sanctuaire ; la surprenante survivance des cultes était due au fait que les prêtres ou médiums qui avaient soutenu une mauvaise cause ou une cause perdue pouvaient rapidement être remplacés par des rivaux attendant dans les coulisses, et que certains centres de culte importants adoptaient toujours une position différente de celle des autres. Certains sanctuaires mwari étaient en faveur du soulèvement, d'autres ne l'étaient pas et, dans les premiers, les familles qui en avaient la responsabilité furent remplacées après la répression. J'ai eu tort de supposer que tous les dirigeants religieux des Shona s'engageaient sans réserve dans les soulèvements ; ceux-ci étaient certes extrêmement importants, mais pas au point de pouvoir — ou de devoir — détruire le caractère traditionnel de permanence et de réalité des cultes³⁰.

Tout cela a trait à la thèse selon laquelle l'opposition est située au cœur des mouvements prophétiques. Un prophète se révèle lorsque l'opinion publique ressent la nécessité d'une action radicale et novatrice, mais il n'y a pas que les menaces extérieures pour susciter ce sentiment populaire. Un prophète peut se manifester en raison de profondes angoisses causées par les tensions ou les transformations internes, ou même du fait du désir général d'accélérer le rythme du changement et de saisir les nouvelles occasions. Ainsi un chef prophète oriente-t-il souvent son enseignement vers la morale des sociétés africaines, menant parfois un mouvement d'opposition à l'autoritarisme interne, parfois « se rebellant » davantage contre les faits de la nature humaine. Il ressort clairement des travaux en cours sur la multitude de chefs prophétiques de l'Afrique du XIX^e siècle que bon nombre d'entre eux ne se préoccupaient pas de la résistance aux Blancs et même que les Blancs ne les préoccupaient pas du tout.

Même les chefs prophétiques soucieux surtout de trouver une nouvelle formule destinée à définir les relations de leurs adeptes avec les Européens n'étaient nullement unanimes pour recommander la condamnation ou la résistance. Comme le note Mabona, le prophétisme xhosa a bâti à la fois une « idéologie pour la résistance » et une idéologie pour un processus de « compromis dirigé ». Le prophète de la résistance était Makana et celui du compromis dirigé Ntsikana. Ce dernier était un génie religieux créateur de la même étoffe que Makana ; leurs discussions sur la nature de la divinité avaient des conséquences pratiques très immédiates et divisèrent les Xhosa en deux factions, mais elles se tenaient à un niveau théologique élevé. Et, en fait, ce qui préoccupait Ntsikana au premier chef, ce n'était pas les rapports avec les Blancs ; il cherchait plutôt à réformer la société xhosa en acceptant certaines dynamiques de la pensée chrétienne tout en rejetant un grand nombre des axiomes culturels des Blancs. Comme nous le dit Raum, de nos jours, pour de nombreux Xhosa, « l'implantation du christianisme n'est pas à mettre au crédit des missionnaires, mais plutôt à celui d'un précurseur chrétien en la personne de Ntsikana³¹ ».

30. M. Schoffeleers, dans : Schoffeleers (dir. publ.), à paraître.

31. O. P. Raum, dans : E. Benz (dir. publ.), 1965, p. 47-70.

Bien qu'il n'y ait pas d'autre exemple de heurt aussi spectaculaire et aussi direct entre prophètes que la polémique instaurée entre Makana et Ntsikana, le même éventail de possibilités prophétiques s'observe nettement, même dans des zones où la résistance fut très farouche, comme celle des Maji Maji ou celle des Shona en Rhodésie. Après la défaite des Maji Maji, l'ensemble des symboles et des prétentions au pouvoir spirituel dont s'était servi Kinjikitile fut repris par une série de figures prophétiques, attachées à la purification interne des sociétés africaines, qui prirent la tête de ce qu'on a appelé la « chasse aux sorciers ».

Pour ce qui est des Shona, Elleck Mashingaidze a fait paraître un article intéressant sur la série d'exhortations prophétiques adressées aux Shona de la région de la vallée du Mazoe. Les médiums les plus influents conseillèrent d'abord à leurs adeptes de prêter attentivement l'oreille à l'enseignement missionnaire; ils leur conseillèrent ensuite de participer aux soulèvements pour chasser les Blancs et les exhortèrent de nouveau à envoyer leurs enfants dans les écoles des missions pour qu'ils acquièrent tout ce qu'ils pouvaient de la « sagesse » des Blancs. Mashingaidze ne voit pas en tout cela une suite de comportements alternés de désarroi et de trahison. Il écrit: « La défaite militaire de 1897 [...] n'a pas provoqué la renonciation au monde traditionnel, contrairement à ce qu'avaient naïvement prévu les Blancs [...] Les Shona essayèrent d'abord de comprendre [...] La religion traditionnelle, représentée par Nehanda et les autres médiums, n'était pas opposée à la foi chrétienne en tant que telle. Dès le début de l'affrontement des deux systèmes, son rôle fut de tempérer le changement [...] Elle ne cessa de rappeler aux gens que, malgré les résultats militaires [...] ils ne devaient pas abdiquer leur identité culturelle. En fait, la religion traditionnelle continua à inspirer aux Shona le comportement constructif et créateur qu'ils eurent face au christianisme et à la culture occidentale prise globalement. Elle rappela à la population qu'il y avait encore lieu d'accepter ou de rejeter certains aspects de l'ordre nouveau³². » On pourrait dire que les prophètes shona cherchèrent à atténuer les effets de l'aliénation de la souveraineté politique en préservant une certaine autonomie spirituelle. Cependant, les possibilités qu'a le prophétisme shona de sécréter une idéologie de la résistance ne sont pas perdues, et, dans les années 1970, certains médiums furent très engagés dans la lutte nationaliste et partisane.

Dans la perspective de l'histoire de la résistance, les formes intérieures que revêt en grande partie le prophétisme selon lequel le mal a sa source dans le péché intérieur plutôt que dans l'oppression extérieure, peuvent paraître une « fausse conscience ». Dans la perspective de l'histoire de la religion africaine, ces mouvements présentent précisément de l'intérêt dans la mesure où ils apportent une réponse aux angoisses intimes des sociétés africaines. Ainsi, le professeur Bethwell Ogot a pris le contrepied de ceux qui interprètent les mouvements prophétiques comme étant essentiellement anticoloniaux. Il écrit de l'un de ces prophètes, Simeo Ondeto, qu'il était vraiment « révolutionnaire », mais que sa révolution se situait non point dans la sphère politique, mais plutôt dans la sphère morale et que c'est dans l'in-

32. E. Mashingaidze, 1974.

dividu qu'elle devait se produire. L'essence des mouvements prophétiques, écrit Bethwell Ogot, est que ce sont des « agents du changement spirituel et social, créateurs de communautés nouvelles capables de tenir les gageures du monde moderne³³ ». Les grandes idéologies prophétiques de la résistance s'inscrivent ainsi dans une entreprise plus vaste de définition d'une nouvelle base morale pour la société.

Conséquences et Pertinence de la Résistance Africaine

Avant les deux décennies écoulées, il était admis que les mouvements de résistance avaient été des impasses. Depuis lors, on soutient résolument qu'à tous égards ces mouvements étaient tournés vers l'avenir. Du point de vue de la souveraineté, on peut considérer qu'ils anticipaient le rétablissement de la souveraineté et le triomphe du nationalisme africain. Dans la mesure où ils contiennent des idéologies prophétiques, on peut considérer qu'ils apportent de nouvelles communautés de concepts. Certains ont engendré une amélioration de la situation des peuples révoltés. D'autres ont, face aux chefs officiellement reconnus, mis en avant d'autres chefs pour faire contrepoids. J'ai affirmé moi-même que ces mouvements étaient « liés » au nationalisme des masses pour avoir été des mouvements de mobilisation des masses, compte tenu de la continuité de l'état d'esprit et des symboles qui ont été véhiculés par des mouvements de masse de la périphérie intermédiaire, et enfin parce que les mouvements nationalistes ont manifestement puisé leur inspiration dans les souvenirs d'un passé héroïque³⁴.

Ces arguments ont été développés par d'autres historiens, et aujourd'hui le caractère précurseur des mouvements de résistance est devenu un axiome des théoriciens des mouvements nationalistes et des guérillas. Ainsi, pour conclure son étude des résistances Ovimbundu aux Portugais, Walter Rodney écrit: « La résistance armée sur le plateau Benguela est réapparue ces quelques dernières années. Les circonstances dans lesquelles ce phénomène s'est produit et ses rapports avec des époques antérieures sont des questions si fondamentales que l'on ne cherchera pas à y apporter des réponses, qui ne pourraient qu'être incomplètes. On se contentera de relever que les Angolais qui luttent pour la liberté affirment qu'il y a un lien entre leurs guerres de libération nationale et les mouvements de résistance précédents, et que (de leur autorité) les masses populaires évoqueraient nettement l'esprit d'événements comme la guerre bailundu. Les universitaires désœuvrés sont mal placés pour réfuter cela³⁵. »

Des universitaires — désœuvrés ou non — ont pourtant contesté le lien admis entre les mouvements de résistance et la lutte menée de nos jours en faveur de la liberté. Ces réfutations proviennent de la « droite » comme de la « gauche ».

Se situant quelque part « à droite », Henri Brunschwig nie toute filiation évidente entre les mouvements de résistance et les mouvements nationalis-

33. B. A. Ogot, 1974 (a).

34. T. O. Ranger, 1968 (a).

35. W. Rodney, 1971 (b), p. 9.

tes modernes. Selon lui, il y eut en Afrique, des siècles durant, conflit entre adaptation et résistance à des idées empruntées à l'extérieur. Les tenants de l'adaptation créèrent les grands empires soudanais, les résistants cherchèrent à les répudier. Les premiers appliquèrent les principes libéraux de l'Islam et du christianisme, les seconds s'appuyèrent sur ce que Brunschwig appelle l'« animisme » et l'« ethnicité ». Bien avant la période coloniale, il y eut d'« innombrables révoltes » contre les novateurs africains; la résistance au colonialisme puisa en grande partie à ces mêmes sources animistes et ethniques. En revanche, le nationalisme africain moderne comme le panafricanisme sont des manifestations de la tendance à la centralisation de l'innovation et à l'adoption de « grands » desseins; c'est dire qu'ils appartiennent à une tradition diamétralement opposée à celle de la résistance³⁶.

Certains historiens situés « à gauche » contestent que l'on pût établir un lien entre la résistance et le nationalisme, arguant du fait que c'était là un artifice intellectuel permettant aux minorités dirigeantes, parfois intéressées, des nouveaux États de revendiquer la légitimité révolutionnaire. Steinhart a exprimé cette réfutation de la manière la plus catégorique: « Au lieu d'examiner la résistance au colonialisme à travers le prisme déformant de la mythologie nationaliste, nous devons créer un meilleur "mythe", qui rende mieux compte de la réalité de l'opposition africaine [...] Un mythe de l'insurrection révolutionnaire peut nous apporter une connaissance plus vaste et plus approfondie des mouvements d'opposition et de libération du XX^e siècle que le "mythe du nationalisme" faiblissant. » De cette manière, Steinhart cherche à revendiquer l'héritage des résistances au profit de l'opposition radicale à l'absolutisme au sein des États nationaux modernes d'Afrique³⁷.

Une étude complète plus récente de la résistance — l'ouvrage d'Isaacman sur la révolte africaine dans la vallée du Zambèze — s'emploie implicitement à attaquer les objections de Brunschwig comme celles de Steinhart. Isaacman répond à Brunschwig en mettant l'accent non pas sur l'« esprit de clocher » des révoltes ethniques, mais sur de nouvelles définitions de la souveraineté qui, selon lui, ont caractérisé la révolte de 1917. Il répond à Steinhart en rattachant cette sorte de résistance généralisée non point à un nationalisme d'élite, mais au mouvement radical mozambicain de libération, le FRELIMO (Fronte de Libertação de Moçambique). L'existence d'un lien entre la résistance antérieure et les mouvements contemporains en faveur de la liberté est ainsi formulée par Isaacman: « La nature de l'appel, qui fut exprimé en vagues termes anticoloniaux, et la portée de l'alliance que cet appel a rendu possible donnent à penser que la rébellion de 1917 occupe une place intermédiaire entre les formes de résistance africaine du passé et les guerres de libération du milieu du XX^e siècle [...] La rébellion de 1917 est en même temps le point culminant de la longue tradition de résistance zambézienne et le précurseur du combat de libération en cours. » En 1917, comme dans la lutte engagée par le FRELIMO, « c'était l'oppression qui était en cause, et non

36. H. Brunschwig, 1974, p. 63-64.

37. E. Steinhart, texte inédit.

la race ». Qui plus est, « les liens avec le FRELIMO dépassèrent l'engagement idéologique commun » du fait que la tradition de résistance « servit à la fois de source de fierté et de modèle pour l'action future ³⁸ ».

Chronologie de la Résistance : l'Interprétation Économique

J'ai ouvert le chapitre par une description de la situation qui a caractérisé les vingt dernières années du XIX^e siècle. En fait, il a été extrêmement difficile d'analyser la résistance dans ces limites chronologiques. À une extrémité, j'ai étudié Makana, le prophète xhosa du début du XIX^e siècle. À l'autre, j'ai analysé le soulèvement zambézien de 1917 et ses liens avec le FRELIMO. J'ai du moins limité l'analyse à la résistance armée à l'invasion des Blancs ou aux soulèvements armés contre la domination coloniale quand elle commençait à « mordre » ; les débordements dans le temps sont dus au fait que la pénétration des Blancs en Afrique a été irrégulière, et encore plus irrégulière la domination coloniale effective. Si l'on adopte cette définition essentiellement politique, la période 1880-1900 apparaît comme une période capitale pour la résistance, même si les grands efforts de redéfinition de la souveraineté par l'opposition se sont, pour beaucoup d'entre eux, manifestés ultérieurement.

Si, en conclusion, nous considérons l'importance croissante accordée à la résistance économique, les limites chronologiques se définissent avec encore moins de précision. La réinterprétation la plus radicale est peut-être celle de Samir Amin. Celui-ci soutient que c'est à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle que se sont déclenchées, en Afrique de l'Ouest, les résistances vraiment capitales contre l'Europe, et il rejette la thèse des résistances de la période des luttes proprement dite comme des combats d'arrière-garde menés sans enthousiasme par une classe dirigeante déjà compromise. Aux yeux de Samir Amin, l'enjeu essentiel de la confrontation entre l'Afrique et l'Europe n'était point la domination politique officielle exercée par cette dernière, mais les tentatives de manipulation économique. La résistance africaine vraiment significative était dirigée contre cette manipulation économique.

Samir Amin affirme que le commerce transsaharien avait « renforcé la centralisation étatique et favorisé le progrès ». Par ailleurs, le trafic atlantique, sur lequel les Européens avaient la haute main, « ne donna pas naissance à des forces productives ; au contraire, il provoqua la désintégration de la société [...] Des sociétés africaines s'opposèrent à l'évidence à cette dégradation de leur situation et l'Islam servit de fondement à leur résistance [...] Les ministres de l'Islam essayèrent d'organiser un mouvement de résistance ; ils visaient à mettre fin à la traite des esclaves, c'est-à-dire à l'exportation de la main-d'œuvre, mais pas à l'esclavage interne [...] L'Islam changea de caractère : religion d'un groupe minoritaire de marchands, il se transforma en un mouvement de résistance populaire ».

Samir Amin dégage trois importants mouvements de résistance de ce type : les guerres de 1673 à 1677 ; la révolution torodo de 1776, qui « ren-

38. A. Isaacman, 1976, p. 344, 345, 375.

versa l'aristocratie militaire et mit un terme à la traite des esclaves » ; le mouvement de 1830 dirigé par le prophète Diile dans le royaume du Waalo, qui échoua « devant l'intervention militaire française ». Il décrit ici des mouvements de résistance qui, tout en étant dirigés contre une aristocratie africaine, étaient également une riposte contre l'agression économique française.

À mesure que l'on avançait dans le XIX^e siècle, poursuit-il, les Français cessèrent de réclamer des esclaves et en vinrent à exiger des matières premières et des produits agricoles à la place. Au Waalo, ils se mirent à faire des expériences de plantations agricoles, mais furent tenus en échec par « la résistance des communautés villageoises ». Les Français ne réussirent pas à mater la résistance à la prolétarianisation tant qu'ils n'eurent pas occupé toute la région et tant qu'ils ne purent pas recourir à la force permanente. Mais cette conquête coloniale arriva si tard dans la pénétration que la résistance ne fut pas très efficace. À cette époque, l'Islam avait cessé d'être l'idéologie de la résistance pour devenir la consolation spirituelle de l'aristocratie vaincue qui s'en servait pour mettre à la raison les paysans cultivateurs et obtenir qu'ils produisent tout ce que les Français exigeaient d'eux³⁹.

Si Samir Amin soutient que les mouvements de résistance vraiment importants sont antérieurs à la ruée, d'autres historiens qui se rallient à la perspective économique semblent alléguer que les mouvements vraiment importants de la résistance à la domination coloniale, officielle ne datent que du XX^e siècle. Il y a certainement eu, pendant la période de la ruée, maints mouvements de résistance économique. Plus précisément, les Européens, rompant leur ancienne collaboration avec les marchands et bourgeois africains, eurent recours à la force pour établir un monopole commercial. Le résultat fut une résistance farouche de la part des marchands africains, menée soit par le chef Nana Olomu, d'Itsekiri, dans le delta du Niger (Nigéria), qu'Anthony Hopkins décrit comme le type même de l'*homo economicus*, soit par les chefs swahili qui avaient la haute main sur le commerce des esclaves en Mozambique du Nord, ou encore par le grand marchand Rumaliza, qui lutta en Afrique orientale à la fois contre les Belges et les Allemands.

Immanuel Wallerstein voit en cette guerre des commerçants un des événements déterminants du début du colonialisme : « De nombreuses régions de l'Afrique au sud du Sahara avaient été [...] entraînées dans un processus d'autonomie relative, liées au monde européen de manière limitée mais importante par l'intermédiaire des marchands ou des agents du commerce d'État de part et d'autre [...] Cependant, en 1879, tout l'édifice se mit à se désagréger et, en 1900, il avait cessé d'exister. » Avec la domination coloniale, « les relations entre Africains et Européens cessèrent d'être des relations de partenaires commerciaux [...] L'effet le plus immédiat de la domination coloniale se traduisit par ces incidences sur les commerçants africains [...] À la fin de la première guerre mondiale, chez les Africains comme chez les

39. S. Amin, 1972.

Arabes, le déclin radical de l'importance relative de la classe commerçante était devenu un fait accompli⁴⁰. »

Mais, dans l'ensemble, les historiens de la nouvelle école sont indifférents à la résistance des marchands. Hopkins nous met en garde contre l'idée que des commerçants du delta du Niger tels que Nana Olomu purent être des précurseurs du nationalisme ou des porte-parole des griefs populaires, faisant remarquer que « leur vision de la justice sociale n'embrassait pas l'émancipation de (leurs) propres esclaves ». Nancy Hafkin souligne les intérêts purement égoïstes des chefs de la résistance du Mozambique du Nord : « En aucune manière, conclut-elle, leur résistance n'était populaire ou progressiste⁴¹. »

Comme celle des dirigeants des États secondaires, la capacité de résistance des grands commerçants fut sapée parce qu'ils avaient suscité trop de griefs chez les Africains. Lorsque la British Imperial East Africa Company voulut briser le pouvoir des commerçants arabes, swahili et autres africains, elle put établir, à l'intérieur de Malindi, une nouvelle route commerciale « renforcée par les palanques construites par des communautés d'esclaves qui s'étaient échappés des plantations côtières de leurs maîtres arabes⁴² ».

Les « importants entrepreneurs » de l'intérieur de Lagos eurent du mal à offrir une résistance effective à la pénétration des Britanniques à cause des troubles provoqués par leur « abondante main-d'œuvre constituée principalement d'esclaves et de serfs⁴³ ». La situation du commerce international, qui avait favorisé l'ascension de puissants commerçants africains, avait également fait en sorte que leur succès fût payé au prix d'énormes tensions et ressentiments internes.

Il y eut des exceptions à cette tension entre les puissants commerçants et la masse populaire. Ainsi, dans le royaume bailundu en Angola, « tout un chacun faisait du commerce » ; au cours des années 1870, « les entrepreneurs umbundu découvrirent et exploitèrent un nouveau type de caoutchouc à racines » et, « au cours des dix années qui suivirent, un nombre exceptionnel de Bailundu se livra au commerce privé ». La chute des cours du caoutchouc qui se produisit de 1899 à 1902 mit fin à cette prospérité commerciale généralisée. « Le problème s'aggrava après 1899 dans le royaume bailundu du fait de l'intrusion de commerçants européens [...] Lorsque les cours du caoutchouc s'effondrèrent, les marchands portugais et une nouvelle vague de petits Blancs [...] arrivèrent pour s'établir dans le commerce. » Selon la dernière étude de la guerre bailundu de 1902, le ressentiment éprouvé à l'égard de cette agression commerciale des Européens intervint pour beaucoup dans le soulèvement populaire massif qui éclata contre les Portugais⁴⁴.

En revanche, les historiens de la résistance qui se placent dans la perspective économique associent habituellement la révolte populaire non

40. I. Wallerstein, dans : L. H. Gann et P. Duignan (dir. publ.), 1970, p. 402-407.

41. A. G. Hopkins, 1973, p. 147 ; N. Hafkin, 1971.

42. C. B. Smith, 1973, p. 112 et 113.

43. A. G. Hopkins, 1966 (a), p. 141.

44. D. L. Wheeler et C. D. Christensen, dans : F. W. Heimer (dir. publ.), 1973, p. 54-92.

point au ressentiment à l'égard de l'agression commerciale des Européens, mais au fait que les populations africaines avaient compris, peu à peu, que les Blancs étaient déterminés à obtenir une main-d'œuvre à bas prix. Au début, beaucoup d'Africains accueillirent peut-être les Européens comme des protecteurs contre des chefs trop exigeants ou des commerçants swahili rapaces, ou encore des propriétaires d'esclaves; mais ils ne tardèrent pas à s'apercevoir que les exigences des Européens étaient tout aussi, sinon plus intolérables. Au début, le comportement de bon nombre de propriétaires d'esclaves, de chefs et de commerçants africains à l'égard des Européens fut peut-être dicté par la peur et la haine, mais beaucoup d'entre eux jugèrent qu'à longue échéance les intérêts des détenteurs de pouvoir noirs et blancs coïncidaient souvent. C'est ainsi que le caractère de la résistance connut une profonde transformation.

Donald Denon pose le problème clairement: «Parlant de la ruée vers l'Afrique, nous pensons généralement au partage entre Européens du territoire africain et de sa souveraineté. Ce phénomène comporte un troisième volet, celui de la ruée vers les ressources africaines. Les diamants et l'or figurent au nombre de ces ressources, certes, mais peut-être la plus précieuse, celle vers laquelle les autorités coloniales se sont ruées avec passion, était-elle la main-d'œuvre africaine. De même que les commerçants européens et arabes avaient autrefois acheté des esclaves quelque part en Afrique, de même de nouveaux bureaux de recrutement de main-d'œuvre s'ouvrirent pour acquérir de la main-d'œuvre non spécialisée pour le travail de la mine [...] En Angola, au Zambèze et au Katanga, au tournant du siècle, les agents de recrutement pour les mines du Sud étaient en concurrence avec ceux des plantations portugaises de travail forcé du golfe du Bénin⁴⁵.»

Tout comme la première ruée vers le territoire et la souveraineté, la seconde vers la main-d'œuvre rencontra de la résistance. Ce fut une résistance armée, et le soutien apporté aux grandes révoltes qui, au début du XX^e siècle, tentèrent de redéfinir la souveraineté vint en grande partie d'hommes qui exécraient le travail forcé. La résistance prit aussi la forme de désertions et de grèves, de refus de travailler sous terre, d'émeutes multipliées. Les travaux de chercheurs comme Charles van Onselen ouvrent de nouvelles perspectives pour l'étude de la résistance, qui n'est plus seulement celle de la «résistance zambienne» ou de la «résistance bemba» mais de la résistance sur l'ensemble du réseau de migration de la main-d'œuvre à travers tout le territoire au début de l'époque coloniale⁴⁶.

Conclusion

On voit donc que l'historiographie de la résistance est dynamique et critique. Pourtant les rectifications d'opinion et les nouvelles perspectives élargissent plutôt qu'elles ne controversent les trois postulats de base que j'ai analysés. L'«organisation» et la «généralisation» de la résistance ressortent

45. D. Denon, 1972, p.74.

46. C. van Onselen, 1973, p.237-255.

encore plus nettement si nous ajoutons à notre répertoire de l'opposition et de la révolte armées pendant la période de luttes, les résistances indirectes précédentes à l'agression économique européenne. La recherche du fondement idéologique de la résistance s'enrichit d'un élément nouveau lorsque nous ajoutons les premières manifestations de « conscience » de la part des ouvriers ou des paysans à l'idée de souveraineté et à la quête d'un nouvel ordre moral. Et l'idée de résistance économique confère à la recherche des liens entre la résistance et la situation actuelle de l'Afrique une résonance nouvelle. Le dernier mot appartient peut-être non pas à un historien, mais à un spécialiste des sciences politiques, Colin Leys, qui a préconisé une théorie du « sous-développement » plus dynamique et reposant sur un fondement plus historique: « À un point de vue important, la théorie du sous-développement tend à ressembler à celle du développement, elle se concentre sur ce qui arrive aux pays sous-développés aux mains de l'impérialisme et du colonialisme, et non sur tout le processus historique correspondant, y compris les diverses formes de lutte contre l'impérialisme et le colonialisme nées des conditions du sous-développement [...] Ce qu'il faut, ce n'est pas une théorie du sous-développement mais du sous-développement et de sa liquidation [...] Une telle théorie suppose rien de moins qu'une théorie de l'histoire mondiale vue par les pays sous-développés, une théorie de l'oppression et de la libération de ces pays, qui en est encore à un stade assez rudimentaire, bien que le besoin s'en fasse vivement ressentir⁴⁷ » L'étude des mouvements de résistance n'est pas une exaltation futile des gloires du passé, mais elle peut contribuer à l'élaboration d'une théorie de l'oppression et de la libération.

47. C. Leys, 1975, p.20-21.