

Université de Montréal

Les occupations de fermes commerciales au Zimbabwe : récits, expériences et
devenirs des fermiers blancs

par
Léa Kalaora

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de doctorat (PhD)
en anthropologie

Juillet 2011

©, Léa Kalaora, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et doctorales

Cette thèse intitulée :

Les occupations de fermes commerciales au Zimbabwe : récits, expériences et devenirs des
fermiers blancs

présentée par :
Léa Kalaora

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Bob White
président-rapporteur

Gilles Bibeau
directeur de recherche

Blair Rutherford
co-directeur de recherche

Jorge Pantaleon
membre du jury

Vincent Crapanzano
examineur externe

Résumé

Cette thèse propose une ethnographie des devenirs des fermiers blancs saisis sur le long terme de leur présence au Zimbabwe. L'analyse est centrée autour d'un moment de crise, les occupations de fermes en cours, qualifié dans ce travail d'éthique et de critique. Ces occupations s'attaquent symboliquement et réellement aux *restes* de la colonisation au Zimbabwe. Leur étude nous a conduits à nous interroger sur les manières suivant lesquelles la décolonisation est mise en œuvre dans le Zimbabwe du Président Mugabe et sur les enjeux qui concernent la *forme*, notamment sur le plan légale, de la postcolonie.

Ces occupations ont provoqué l'expulsion de plus de 90 % des fermiers blancs hors de leur *lieu* utopique, à savoir la ferme, et les ont poussés dans des espaces d'ambiguïté à l'intérieur desquels les occupants cherchent la confrontation. La question de la *corruption* (économique et morale) est au cœur de l'expérience des fermiers blancs qui ont été forcés de renoncer à leur *intégrité*. Certains d'entre eux ont tenté par divers moyens de la maintenir en se préservant de la corruption et en réclamant le respect de leurs « droits »; d'autres ont accepté de vivre dans la zone grise que constitue l'occupation de leur ferme.

Cette thèse qui s'ancre dans l'anthropologie postcoloniale est organisée en trois parties. La question centrale de la première partie qui est d'orientation historique interroge la forme que les *settlers* ont donnée à ce pays et la manière mise de l'avant par les fermiers blancs pour faire de ces terres africaines « leur » *lieu*. Dans la deuxième partie, l'instauration après 2000 du *Fast-track land reform programme* et l'expérience quotidienne des occupations du point de vue des fermiers blancs sont analysées dans le détail. Dans la troisième partie, la vie des fermiers dépossédés de leur ferme est abordée à partir d'Harare, la capitale du Zimbabwe et de la Grande-Bretagne où ils ont trouvé refuge. Ceux qui vivent actuellement à Harare se sont réorganisés socialement et économiquement en redéfinissant les limites, notamment morales, de la communauté. Ceux qui, fuyant le Zimbabwe, sont « retournés » en Angleterre sont redevenus des Anglais.

Mots clés : Afrique, Zimbabwe, fermiers blancs, réformes agraires, colonisation, décolonisation, éthique, violence, identité, postcolonie

Abstract

This thesis presents an ethnography of the fate of white farmers caught up in the complexity of their long-term presence in Zimbabwe. The analysis is centered around a time of crisis, the current farm occupations, characterised in this work as ethical and critical moments. These occupations symbolically and effectively challenge the *remains* of colonialism in Zimbabwe. The study of these leads us to question the ways by which decolonization is implemented in the Zimbabwe of President Mugabe, and about issues concerning the form, in particular in legal terms, of the post-colony.

These occupations have caused the expulsion of more than 90% of white farmers from their “utopian place”, namely the farm, and pushed them into spaces of ambiguity within which the farm occupiers are seeking confrontation. The issue of *corruption* (economic and moral) is central to the experience of white farmers who were forced to give up their *integrity*. Some of them have tried by various means to maintain their integrity by protecting themselves against corruption and by calling for the respect of their "rights"; others have agreed to live in the grey areas constituted by the occupation of their farms.

This thesis, rooted in post-colonial anthropology, is organized into three parts. The central question of the first part, which is historically oriented, interrogates the form the settlers gave to this country and the manner by which white farmers made these lands of Africa "their" *place*. In the second part, the establishment of the post-2000 “fast-track land reform programme” and the daily experiences of the occupations from white farmers’ points of view are analyzed in detail. In the third part, the lives of farmers dispossessed of their farms is addressed from Harare, the capital of Zimbabwe, as well as from Britain, where many have found refuge. Those currently living in Harare have reorganized themselves socially and economically by redefining the limits, including moral ones, of the community. Meanwhile, those who fled Zimbabwe and "returned" to England have since become English again.

Key words : Africa, Zimbabwe, white farmers, agrarian reform, colonization, decolonization, ethics, violence, identity, post-colony

Table des matières

Principaux sigles et abréviations utilisés.....	vi
Remerciements.....	vii
Cartes.....	viii
Termes utilisés.....	x
Introduction.....	1
Chapitre 1. L’anthropologue face aux colons.....	11
1- Les colons et l’anthropologie.....	11
2. Les occupations de fermes : un « moment éthique » et « critique ».....	19
3. Des paroles de victimes.....	23
4. « Disgrâce de l’incompréhension » : la fiction comme médium.....	27
5. Pratiques du terrain.....	30
Partie I. S’installer.....	37
Naturaliser l’histoire et deshistoriser la nature.....	39
Chapitre 2. Conquérir et civiliser.....	45
Introduction.....	45
1. L’arrivée : conquérir.....	50
2. Les <i>settlers</i>	59
3. Violence et civilisation : conversations entre la métropole et les colons.....	66
3.1. Réguler la violence et définir l’intolérable.....	66
3.2 Limiter le contact.....	73
4. La séparation légale des terres : de la « civilisation » à la ségrégation.....	78
5. Maintenir la civilité.....	86
Conclusion.....	91
Chapitre 3. Construire le lieu de l’utopie.....	93
Introduction.....	93
1. Domesticquer et « restaurer » la nature.....	99
2. Faire « Little England ».....	108
3. La ferme, un « way of life ».....	114
4. Le paternalisme.....	116
5. S’investir dans la ferme.....	123
6. <i>Wilderness</i> et conservation.....	125

Conclusion	132
Partie II. L'occupation des fermes	135
La guerre et l'Indépendance	137
Chapitre 4. L'État et les réformes agraire	149
Introduction	149
1. Les années 1980 : un socialisme de façade	151
2. Les années 1990 : le libéralisme	157
3. <i>Land Reform phase 2</i> et mécontentements	159
4. Les années 2000 : le <i>Fast Track Land Reform Programme</i>	163
5. La redistribution des terres : une double légitimité.....	168
6. Le temps des <i>Jambanja</i>	176
Conclusion	188
Chapitre 5. Sur la ferme : le temps de l'occupation	191
Introduction	191
1. Une situation inintelligible	195
2. La confrontation	206
3. Un jeu mental qui mène au départ	210
4. L'appel à la loi.....	216
5. Négociier	225
5.1 <i>Études de cas</i>	226
5.2 <i>Être là</i>	234
Conclusion	237
Partie III. Une fois la ferme perdue	241
Reconfigurations.....	243
Chapitre 6. À Harare	247
Introduction	247
1. Folie et corruption : retrouver une intégrité	248
2. Nostalgie et ressentiment dans les autobiographies des fermiers blancs	258
3. Des exilés de l'intérieur.....	269
4. S'intégrer	275
5. S'adapter.....	281
6. Les restes d'une vie coloniale	285
Conclusion	292

Chapitre 7. « Retourner » en Angleterre	295
Introduction.....	295
1. Les différents lieux de migration	296
2. Choisir la Grande-Bretagne	302
3. S'installer.....	306
4. Faire son deuil.....	309
5. Exilés ou revenants ?.....	315
Conclusion	320
Conclusion.....	323
Références.....	337
Annexes.....	i
1. Tableau : Pourcentage de fermiers par rapport à la population blanche totale, 1895-2005....	i
2. Tableau : Nombre de fermiers blancs par Provinces, 2000-2005.....	i
3. Tableau : Utilisation des sols, 1900-2005.....	ii
4. <i>Request for delisting</i>	iii
5. Liste des fermiers blancs rencontrés	iv

Liste des photographies

1. Barrage, Kariba	105
2. Lac Kariba.....	106
3. Vue de la ferme sur le Kopje	110
4. Bateaux à quai, Kariba.....	288
5. Bateau typique, Kariba.....	289

Principaux sigles et abréviations utilisés

BAT British American Tobacco

BSAC British South African Company

CFU Commercial Farmers Union

CIO Central Intelligence Organization

DA District Administrator

FMI Fond Monétaire International

FTLRP Fast Track Land Reform Programme

GAPWUZ General Agricultural and Plantation Workers' Union of Zimbabwe

JAG Justice for Agriculture

MDC Movement for Democratic Change

NC Native Commissioner

PA Provincial Administrator

RF Rhodesian Front

RLI Rhodes-Livingstone Institute

SADC Southern African Development Community

ZANLA Zimbabwe National Liberation Army

ZANU Zimbabwe African National Union

ZANU(PF) Zimbabwe African National Union (Patriotic Front)

ZAPU Zimbabwe African People's Union

ZCTU Zimbabwe Congress of Trade Union

ZIPRA Zimbabwe People's Revolution Army

Remerciements

Je remercie chaleureusement Gilles Bibeau, le directeur de cette thèse, pour son soutien et ses encouragements, ses conseils et sa confiance qui ont rendu ce travail possible, de même que pour ses lectures attentives. Blair Rutherford a codirigé cette thèse. Il m'a introduite auprès des chercheurs travaillant sur cette région et m'a aidée dans la logistique de mes terrains. Ses conseils et lectures avisées m'ont accompagnée au long de cette recherche. Pour cela je l'en remercie vivement.

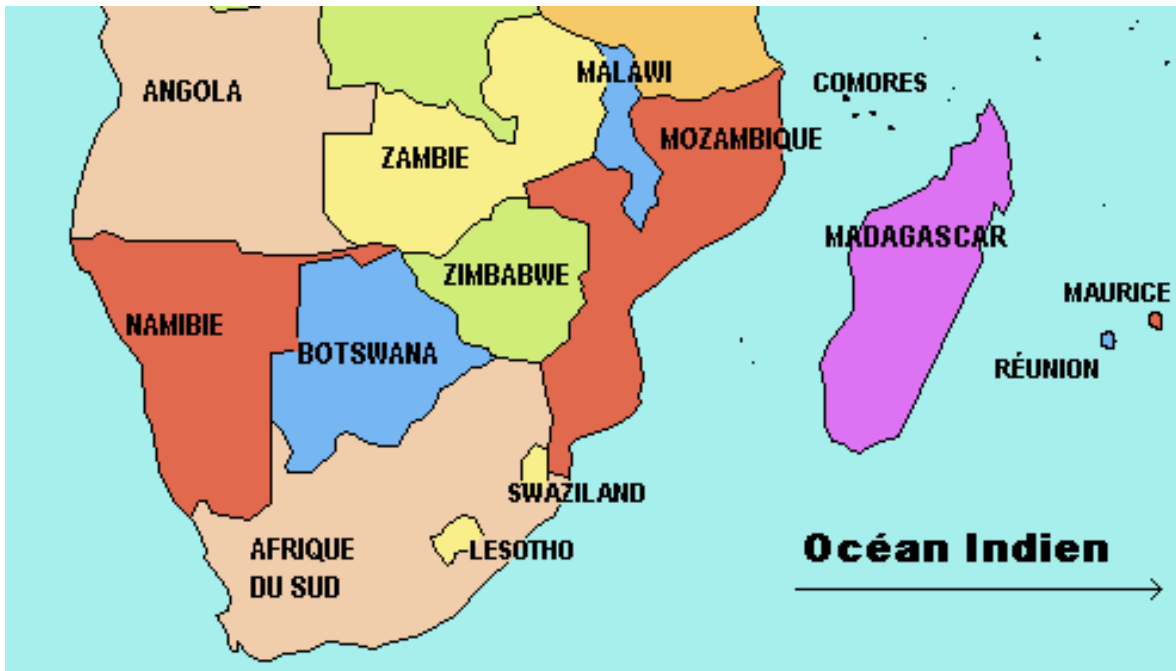
Je remercie Amanda Hammar pour m'avoir invitée à plusieurs reprises à participer à des ateliers sur le Zimbabwe, pour ses encouragements et sa confiance. Je remercie Jocelyn Alexander pour m'avoir accueillie à l'Université d'Oxford et m'avoir encouragée dans la publication de mes travaux. Je remercie Timothy Scarnecchia pour l'intérêt qu'il a porté à mon travail à un moment clé de ma recherche.

Bernard Kalaora a lu, et parfois relu, les chapitres de cette thèse. Je lui suis reconnaissante pour ses lectures, ses commentaires, son soutien, ses multiples encouragements et sa confiance. Suzanne Beth a lu une avant-dernière version de cette thèse. Ses remarques avisées, critiques et bienveillantes, et nos multiples discussions ont nourri ce travail. Pour cela et pour son amitié, je l'en remercie affectueusement. Daniel Torunczyk Schein a lu une dernière version de cette thèse. Je le remercie de m'avoir aidée, supportée et accompagnée durant la rédaction de ce travail. Sa présence m'a aidée à écrire et penser cette thèse. Je remercie enfin mes proches qui m'ont entourée durant cette recherche, soutenue, écoutée et supportée.

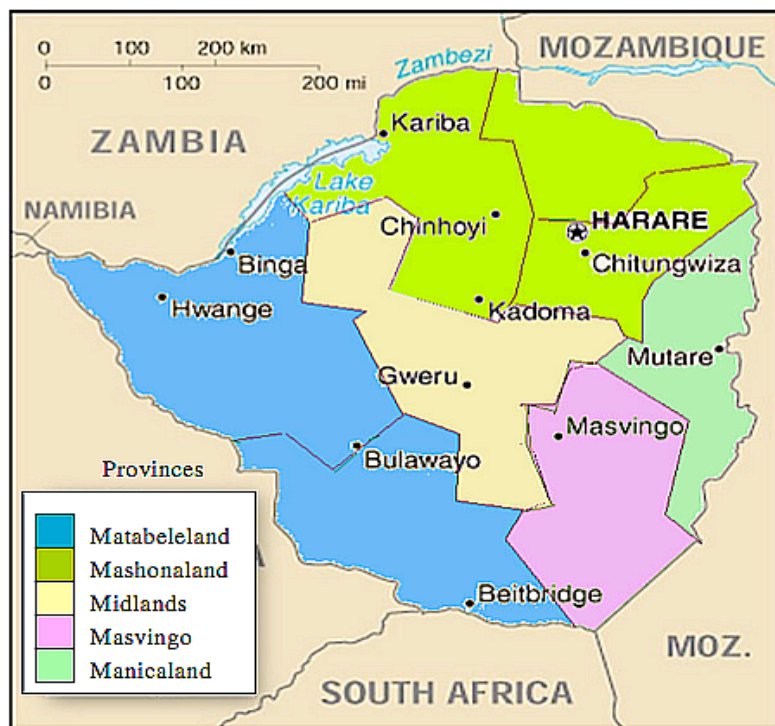
Toute ma reconnaissance va aux fermiers blancs qui m'ont reçue et accueillie chaleureusement au Zimbabwe et en Angleterre. Un grand merci à Zanna, Peter et Richard pour leur hospitalité. Je remercie aussi vivement Irene Staunton et Murray McCartney pour leur hospitalité et leur amitié. Un grand merci aussi à tous ceux du Zimbabwe qui m'ont accueillie et aidée dans mes recherches. Je pense tout particulièrement à Charles, Bruce, Grace, Catherine, El Marie, Leesa, Brad, Bill, Julie, Simon, Brian et Hayden.

Ce projet a bénéficié d'une bourse doctorale du FQRSC.

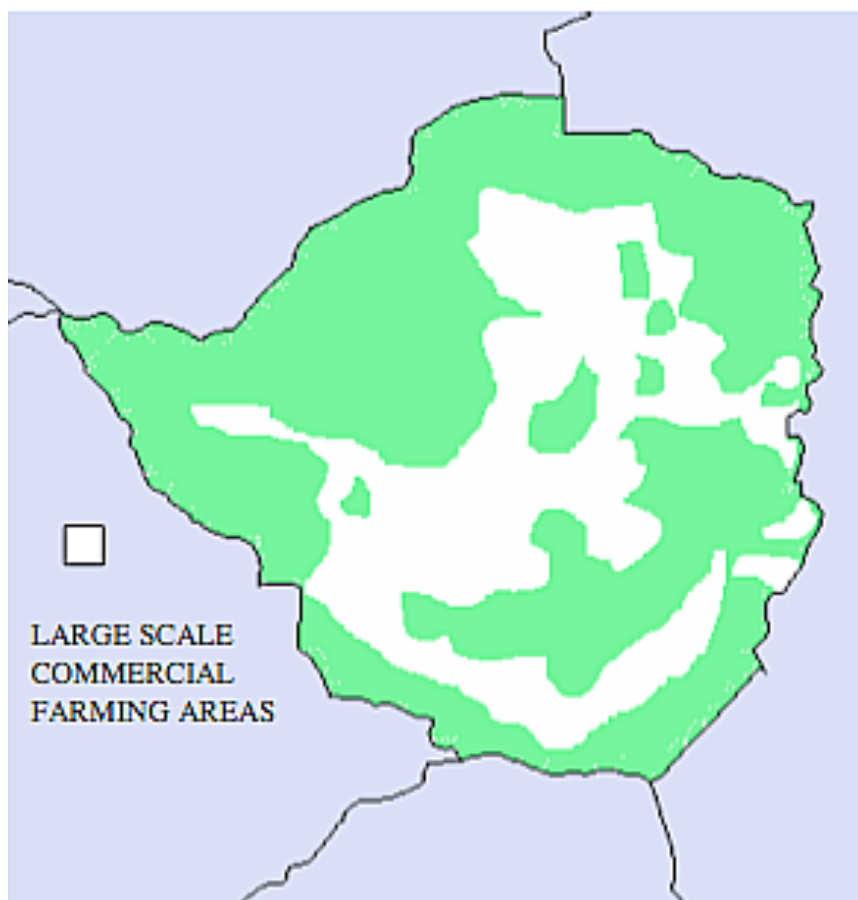
Cartes



Carte 1 : Afrique Australe



Carte 2 : Provinces du Zimbabwe
Source : Selby 2006



Carte 3. Régions des fermes commerciales en 2000.
Source: Selby 2006

Termes utilisés

Concernant les lieux géographiques, j'utilise les noms utilisés lors de l'époque sur laquelle je suis en train d'écrire : les termes coloniaux (Rhodésie du Sud par exemple) lorsque je parle des temps coloniaux et les noms actuels lorsque j'écris sur le Zimbabwe d'après 2000.

Tous les prénoms et noms de famille des personnes interrogées ont été changés dans cette thèse excepté lorsqu'il s'agit d'auteurs de romans ou d'autobiographies publiés. De même, toutes informations permettant d'identifier les personnes rencontrées (lieux, ferme, etc.) ont été dissimulées ou changées.

Introduction

« Loss of land ... means losing the graves of one's fathers and the home of one's childhood : the sense of community, of the ordered pattern of nature, of the continuity and meaning of life, are destroyed. When people lose their land, there can only be deep and bitter resentment. »
(Director, British Institute of Race Relations 1969)¹

Le Zimbabwe, pays d'Afrique australe sans accès à la mer, est coincé entre le Mozambique à l'est, le Botswana à l'ouest, la Zambie au nord et l'Afrique du Sud au sud (carte 1). Il est administrativement divisé en huit provinces : le Manicaland, le Mashonaland Central, le Mashonaland Ouest, le Mashonaland Est, Masvingo, le Matabeleland septentrional, le Matabeleland Meridional, les Midlands (carte 2). Les habitants du Zimbabwe estimés à plus de 12 millions sont formés de deux groupes majoritaires : les Ndebele dont font partie 15 % de la population et ceux que l'on nomme les Shona qui qualifient en fait un groupe linguistique composé par les populations Korekore, Zezuru, Karanga, Kalanga, Manyika, Ndaou, et Rozvi et qui représentent environ 80 % de la population.

Jusqu'en 1820 les Shona étaient majoritaires et maîtres incontestés des « middle » et « high veld ». ² Au 19^{ème} siècle ils sont sujets à deux grandes invasions, d'abord de la part de différents groupes Nguni, dont principalement les Ndebele qui ont fui au nord lors de la Mfecane³ en Afrique du Sud, puis de la part des Européens. Les Shona étaient organisés en différentes chefferies sans cohésion sociale ni politique excepté dans leur relation avec les Ndebele qui les dominèrent jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle. Alors que la domination des Ndebele s'affaiblissait, l'arrivée des Britanniques en 1890 bouleversa la vie des uns et des autres. Administrées par la *British South Africa Company* (BSAC) les terres au sud du fleuve Zambèze sont nommées en 1895 Rhodésie du Sud et celles au nord Rhodésie du

¹ Cité par Palmer (1977: 1)

² Le vocable « veld » en usage au Zimbabwe est un terme d'origine néerlandaise qui désigne les steppes d'Afrique du Sud, c'est-à-dire des prairies dans lesquelles les arbres poussent peu en raison du nombre réduit de précipitations. Le « high veld » va du nord-est au sud-est du Zimbabwe, le « low veld » se situe au bord des rivières Zambèze et Limpopo.

³ Le terme Mfecane, d'origine Zoulou, renvoie aux guerres et migrations engendrées par la conquête des peuples Nguni par les Zoulou dont le chef était Chaka. Ces guerres et migrations bouleversent la carte politique de l'Afrique du Sud.

Nord. La Rhodésie du Sud devient une *self-governing colony* en 1923. En 1965 la minorité blanche au pouvoir proclame unilatéralement l'Indépendance de ce territoire et le renomme Rhodésie. Le pouvoir passe aux mains de la majorité noire en 1980 suite à la guerre d'Indépendance et la Rhodésie est renommée Zimbabwe, terme qui signifie en chiShona, maison de pierres et qui caractérise plusieurs sites de ruines, « résidences de type seigneurial qui témoignent de l'existence d'une importante formation politique médiévale dans la région » (Fauvelle-Aymar 2006: 47).

Aujourd'hui, les Shona sont majoritaires dans le Mashonaland et les Ndebele dans le Matabeleland. Ces derniers furent la cible, dans le Matabeleland et les Midlands au début des années 1980, d'une forte répression politique nommée *Gukurahundi*⁴, faisant, selon les sources entre 4000 et 10 000 morts (Selby 2006: 173). D'autres populations minoritaires vivent aussi dans ce pays, celles d'origine européenne qui constituent moins de 1 % des habitants (ils étaient environ 7 % à la veille de la guerre d'Indépendance), et dans les zones frontalières les Sena, Hlengwe, Sotho, Ndaou et Tonga.

La population que j'étudie est formée des hommes et des femmes d'origine européenne qui étaient propriétaires en 2000 d'une ou de plusieurs fermes commerciales situées dans le Mashonaland. Elle est la cible, depuis plus de 10 ans, d'un nouveau programme de réformes agraires qui vise à une redistribution des terres commerciales. Celui-ci dont les méthodes employées et résultats font l'objet de violentes controverses est toujours d'actualité.

Ce programme radical de réformes agraires mis en place par le Président Robert Mugabe au pouvoir depuis 1980 et son parti, le *Zimbabwe African National Union – Patriotic Front* (ZANU(PF)) est connu sous le nom de *Fast-Track Land Reform Programme* (FTLRP). Il a pris la forme d'occupations parfois violentes des fermes commerciales et a conduit plus de 90 % des 4500 fermiers blancs recensés en 2000 à quitter leur ferme. Les membres du parti au pouvoir et les vétérans de la guerre d'Indépendance ont conduit ces occupations et s'en sont servi pour mener de violentes campagnes politiques. Les travailleurs agricoles sur ces fermes ont été les plus durement touchés par la mise en place de ces réformes : d'une part ils n'ont pas bénéficié des redistributions de terres et en 2003, près de 75 % d'entre eux avait déjà perdu leur emploi (Sachikonye 2003:

⁴ En chiShona *Gukurahundi* signifie « les premières pluies qui emportent les graines avant les pluies de printemps ».

237); d'autre part ils furent les principales cibles de la violence qui accompagna les occupations de fermes.

Le FTLRP fut lancé dans un contexte de crise politique et économique dont j'analyserai les différentes causes dans cette thèse (chapitre 4). Cette crise ne cessa de s'approfondir jusqu'à ce qu'un gouvernement d'union fût mis en place en 2009 à la suite des élections présidentielles frauduleuses de 2008. Aujourd'hui, la situation est instable et les opposants au ZANU(PF), c'est-à-dire les partisans du parti d'opposition, le *Mouvement for Democratic Change* (MDC), sont la cible de nombreuses violences politiques. De nouvelles élections sont prévues pour 2012.

C'est dans ce contexte que j'ai séjourné au Zimbabwe d'abord en 2007 puis en 2008 afin d'étudier ce qu'étaient devenus, à la suite de l'occupation de leur ferme, les fermiers d'origine européenne, c'est-à-dire les anciens colons, les *fermiers blancs*, comme je vais les nommer dans cette thèse (chapitre 1). Au départ, je les interrogeais sur leur vie *après* la ferme, *après* l'occupation afin de comprendre les conséquences liées au départ de leur ferme en termes économiques, politiques, mais aussi identitaires. Mais, ce dont ils voulaient parler, c'était de l'illégitimité du gouvernement de Mugabe (alors ZANU(PF)), et si ce n'est des détails de l'occupation de leur ferme, souvenirs dont l'évocation leur était douloureuse et qu'ils préféraient éviter, de l'injustice dont ils étaient victimes, de leur détresse, de leurs malheurs, de la dureté de leurs expériences récentes. J'ai alors compris qu'il ne suffisait pas de rappeler factuellement le processus des réformes agraires en cours depuis 2000 avant d'analyser la vie actuelle de ces anciens fermiers, mais qu'afin de donner sens aux divers chemins empruntés par ceux qui avaient perdu leur ferme, il était essentiel de comprendre leurs *expériences* des occupations. Évitant au départ de m'intéresser aux violences liées aux occupations de fermes, j'ai donc fini par placer au centre de ce travail la manière dont les fermiers blancs ont vécu et compris l'occupation de leur ferme (partie II). Afin d'étudier les devenirs de ces anciens colons dans le contexte actuel de la postcolonie, j'ai ainsi centré l'analyse autour d'un moment de crise, les occupations de fermes, qualifié dans ce travail d'éthique et de critique. Il importe de préciser que je n'ai pas été témoin des occupations, mais m'appuie pour l'analyse sur le récit que les fermiers blancs rencontrés en font.

Cette thèse se penche principalement sur les expériences des fermiers blancs du Zimbabwe dans un contexte où on tentait de les déposséder par la violence et/ou

l'intimidation de ce qui fut jusqu'alors leur raison d'être, c'est-à-dire leur ferme. La violence est revenue en boucle sur la population que j'étudie. Elle est venue les dépouiller de terres acquises par la violence, dépossession que la majorité vit comme une réalité matérielle, mais aussi symbolique. En effet en les privant de leur ferme et en remettant en question leur place sur ces terres, les occupants ont aussi confisqué aux fermiers blancs leur histoire et leurs origines — réelles et symboliques — (chapitre 6). Ainsi, les « invasions » de fermes comme eux-mêmes les nomment, ont bouleversé de manière effective le mode de vie (*way of life*) de ceux qui étaient des *settlers*⁵, et constituent pour la plupart des fermiers blancs rencontrés une rupture radicale dans leur vie plus importante que ne le fut l'Indépendance du pays en 1980.

Cette crise se caractérise par la confrontation qui eut lieu entre les occupants des fermes et les propriétaires. Cette thèse tente alors de donner sens à cette confrontation et d'en comprendre le fonctionnement. Pour mener à bien cette entreprise, il me fallait m'intéresser à l'avant, car afin d'expliquer ce que les occupations de fermes mettent en jeu, je me devais d'étudier le mode de domination installé par la colonisation et la place qu'y ont occupée les fermiers blancs. Les devenirs des fermiers blancs sont ainsi saisis dans le long terme de leur présence au Zimbabwe, depuis leur installation à la fin du 19^{ème} siècle jusqu'aux réformes agraires en cours.

C'est en m'interrogeant sur la manière dont les fermiers blancs comprennent, racontent et tentent de « résoudre » politiquement, socialement, économiquement et moralement le problème posé par les occupations et par leur éventuelle expulsion que j'ai mis au jour un ordre, des valeurs, des évidences et des certitudes propres à la communauté que formaient les fermiers blancs du Zimbabwe. Cette crise est finalement révélatrice du fonctionnement des rapports sociaux, historiques et symboliques qu'avaient les fermiers blancs à l'altérité. Les moments de rupture mettent en effet en évidence les éléments qui déterminent la communauté et permettent de comprendre comment les communautés se font et se défont (Das 1995; Malkki 1995; Zigon 2007). Cette crise a ébranlé une communauté blanche déjà mise à mal par l'Indépendance. Elle a remis en question la conscience que cette communauté avait d'elle-même, ses valeurs et sa représentation. Les fermiers blancs essayent en retour, face à la déstabilisation d'un ordre qu'ils comprenaient

⁵ J'utiliserai ce mot dans sa langue d'origine, car il est devenu un concept dont il n'existe aucune traduction satisfaisante. Le terme *settler* définit un sujet politique, à l'inverse de celui de « colon ». Je préciserai le sens dont je fais usage dans le chapitre 1.

et qu'ils avaient participé à définir, de maintenir une forme de normalité, à travers l'expérience, mais aussi la narration qu'ils proposent des événements qui se sont passés et la redéfinition qu'ils donnent de la communauté. En m'intéressant à un moment de crise, c'est la question de la transformation des identités et des communautés que j'ai voulu poser. Mon travail trouve ainsi écho dans la manière qu'a Malkki de définir le sien comme « an ethnography of the contingent sociohistorical processes of making and unmaking categorical identities and moral communities » (1995: 17).

La *pratique* du terrain (chapitre 1) m'a conduite en Grande-Bretagne en 2008 afin de réaliser des entrevues avec des fermiers blancs qui avaient quitté le Zimbabwe après avoir perdu leur ferme et qui étaient venus vivre en Grande-Bretagne, lieu de leur naissance ou pays d'origine de leurs parents. *L'avant* et *l'après* la vie à la ferme se matérialisent ainsi géographiquement : de la postcolonie à l'origine. Ce chemin rappelle aussi que les *settlers* sont arrivés en Rhodésie du Sud au nom du Royaume-Uni et non pas seulement pour eux-mêmes (chapitre 2). J'ai alors été conduite à étudier plusieurs passages. Celui de l'Europe à l'Afrique (chapitre 2 et 3), celui de fermier à autre chose (chapitre 5 et 6), celui de l'Afrique à l'Europe (chapitre 7). Ces différents passages interrogent chacun à leur manière les transformations identitaires, sociales, politiques et morales des *settlers*. Dans chaque passage, il me semble important d'analyser à la fois ce qui est vécu comme un progrès et ce qui est vécu comme une perte.

Pour des raisons pratiques, mais aussi théoriques, mon terrain fut limité au Mashonaland. Les arguments et conclusions présentés dans cette thèse se limitent donc aux seuls fermiers blancs du Mashonaland. L'histoire coloniale (conquête, installation et domination) diffère selon les régions. L'histoire postcoloniale de chacune d'entre elles diverge aussi; au début des années 1980, le Matabeleland et les Midlands furent marqués par la violence lors de *Gukurahundi* alors que le Mashonaland connaissait une période paisible placée sous le signe de la réconciliation. De plus, le type d'agriculture pratiquée et le mode de production mis en place distinguent ces régions entre elles⁶, de même que la composition de la population européenne, les Afrikaners s'étant majoritairement installés dans le Matabeleland. On peut alors penser que l'expérience des fermiers blancs du

⁶ Le Matabeleland et Masvingo sont des régions d'élevage de bétail et de production de lait, le Mashonaland est une région productrice de cultures d'exportation tels que le tabac et les roses.

Mashonaland diffère sur certains points de celle de ceux d'autres régions, particulièrement du Matabeleland.

Pendant l'écriture de cette thèse, un livre est paru sur les fermiers blancs du Zimbabwe, *Whiteness in Zimbabwe. Race, Landscape and the Problem of Belonging* de David McDermott Hughes (2010). Si je le cite d'emblée dans l'introduction de mon travail, c'est que j'ai tenté, tout comme Hughes, de comprendre à travers une approche ethnographique l'identité des fermiers blancs et leurs devenirs face aux occupations et expulsions de fermes. Hughes a fait un travail remarquable qui est venu renforcer la légitimité des études sur les *settlers*. Son livre défend la thèse suivante :

« In place of such antagonism [hate and fear or racism and pigment-based prejudices], many Zimbabweans have long practice denial and avoidance. In their own minds, they turned away from natives, African people and focused instead on African landscapes. [...] Environmental conservation and white identity have produced and shaped each other. [...] Anglophone immigrants [...] tended to adopt a strategy of escape. They avoided blacks, preferring instead to invest emotionally and artistically in the environment » (2010: xii).

Son argument est solide et ses propos reflètent sans aucun doute une réalité centrale pour les *settlers*. Il existe cependant des zones d'ombre dans sa recherche et, plus par coïncidence — j'ai en effet commencé à écrire bien avant de lire son livre —, c'est dans ces « trous » que se situe mon propre travail. Hughes s'intéresse aux pratiques d'évitement des Noirs par les Blancs et montre que plus que le racisme c'est ce qu'il nomme le « other-disregarding » qui qualifie le rapport des Blancs aux Noirs; il caractérise cet évitement par la recherche d'un refuge dans la « nature ». Selon lui, les fermiers blancs ont porté leur attention sur la nature, bien plus que sur les Africains. Je m'intéresse plutôt aux moments de confrontation (et donc à la question des limites) et à ce qu'ils signifient, ce qui m'a conduite à d'autres conclusions. Aussi, nécessairement mon approche est plus historique. J'insiste sur le fait que le racisme des Blancs, s'il peut aujourd'hui être qualifié d'« other-disregarding », ne peut être compris que sur l'horizon du mode de domination mis en place. C'est parce que les Blancs ont dominé les Africains qu'ils ont pu les « oublier » et ne pas s'en préoccuper. M'intéressant aux moments de confrontation, je situe aussi l'analyse des devenirs des fermiers blancs au sein d'un questionnement plus large concernant les dynamiques en œuvre dans la postcolonie.

M'intéressant entre autres à la confrontation, ma thèse présente un angle mort important : je n'étudie en effet cette confrontation que du seul point de vue de l'expérience

des fermiers blancs. Celle des occupants ou ouvriers agricoles, est presque totalement absente de ma recherche. Ce parti-pris est avant tout une conséquence de nécessités pratiques. La situation politique marquée par de nombreuses violences envers les opposants au ZANU(PF) m'a obligée à la plus grande prudence dans la collecte des données. Pour un Zimbabwéen noir, être vus en présence d'un Occidental c'était être du côté de l'ennemi et pouvait mener à toutes sortes de représailles. De plus, interroger les occupants aurait pu mettre les fermiers blancs et moi-même dans une position dangereuse. J'ai dû prendre soin de ne mettre personne en danger. À l'inverse, les fermiers blancs risquaient peu en étant vus à mes côtés. Hughes fait le même constat et explique qu'il a ainsi fait le choix de son sujet de recherche par défaut (2010: xvi). On peut penser que sa théorie de l'« other-disregarding » a été influencée par ce biais pratique. Malgré cet angle mort, je tente dans mon travail de ramener les Noirs dans le champ de l'expérience vécue par les fermiers blancs sans pour autant les réduire à n'être qu'un objet de représentation.

Structure de la thèse

Ma thèse qui s'ancre dans l'anthropologie postcoloniale⁷ est organisée en trois grandes parties, chacune étant articulée autour d'un moment par rapport à l'occupation des fermes, à savoir avant celle-ci, pendant celle-ci et après celle-ci. Ces trois parties sont précédées d'un chapitre introductif (chapitre 1) dans lequel je situe ma thèse dans les divers champs théoriques de l'anthropologie et propose des pistes de réflexion d'ordre méthodologique. La question centrale de la première partie d'orientation historique qui s'intitule *S'installer* interroge la forme que les *settlers* ont donnée à ce pays. Le chapitre 2 analyse la constitution d'un État de droit colonial au sein duquel la loi, héritée de la violence de la conquête, entérine la séparation des Européens et des Africains et sert à « civiliser » les colons eux-mêmes. Il s'agit d'étudier les rapports entre la mise en place d'un État de droit colonial et la construction du sujet politique, le *settler*. Ces questions sont abordées principalement du point de vue des politiques agricoles et de l'installation du colon fermier. Si j'étudie dans ce chapitre 2 l'installation des colons, c'est parce que je soutiens qu'on ne peut comprendre l'histoire contemporaine de ce pays que sur l'horizon de la violence fondatrice et du mode de domination qui s'est alors mis en place. Le chapitre 3

⁷ L'anthropologie postcoloniale est ancrée dans l'étude de la colonisation, à laquelle ma thèse donne une place importante.

étudie la manière qu'ont eue les fermiers blancs de donner forme à leur environnement physique (la nature) et humain (les Africains) et de faire de ces terres « leur » *lieu*.

Dans la deuxième partie intitulée *L'occupation des fermes*, j'analyse la rupture : les réformes agraires et les occupations de fermes. Dans cette partie, je m'intéresse à la manière dont ont été effectuées les occupations de fermes ainsi qu'à l'expérience quotidienne de l'occupation du point de vue des propriétaires. Je relate dans le chapitre 4 la succession des événements qui ont mené aux réformes agraires actuelles en mettant l'accent sur la manière dont fut utilisée la loi lors de ce processus; je décris aussi le mode particulier de violence employée par les occupants contre les propriétaires de fermes. Dans le chapitre 5, je propose une lecture de la manière dont les fermiers blancs ont vécu l'occupation de leur ferme, de ce qui fut vécu comme violent et je tente de donner un sens (souvent sur fond historique) aux formes de violence employées contre les fermiers blancs. Les occupations de fermes ont provoqué l'expulsion des fermiers blancs hors de leur *lieu* utopique, à savoir la ferme, et les ont poussés dans des espaces d'ambiguïté à l'intérieur desquels les occupants cherchent la confrontation. Les fermiers blancs ont alors réagi différemment à cette épreuve. Ce qui m'importe n'est pas seulement de comprendre à quoi ces violences servent, mais aussi, si ce n'est surtout, ce qu'elles signifient. Je ne cherche pas à établir les conséquences à long terme, ni à juger de la légitimité de ces réformes, mais j'avance à la manière du « sondeur » (Pignarre et Stengers 2005), en me penchant sur les conséquences immédiates et les expériences quotidiennes de la mise en pratique de ces réformes.

Enfin dans une troisième partie qui a pour titre *Une fois la ferme perdue*, je me penche sur la vie des fermiers dépossédés de leur ferme en étudiant deux cas : les fermiers blancs partis vivre à Harare, la capitale du Zimbabwe, et ceux qui demeurent actuellement en Grande-Bretagne. Je me penche ainsi sur le devenir des descendants des représentants de l'Empire britannique lorsque la base de la colonisation, la ferme, a été détruite. Je m'interroge aussi sur la « désintégration » et la transformation du sujet colon dans la postcolonie.

Cette transformation fut provoquée par la prise de leur ferme. Cette confiscation des terres des Blancs rappelle celle des Africains par les colons à la fin du 19^{ème} et au début du 20^{ème} siècle. Ainsi, la description placée en exergue de cette introduction, utilisée alors par Palmer (1977: 1) pour condamner la confiscation des terres des Africains par les

Européens, pourrait s'appliquer de manière ironique et tragique aux fermiers blancs aujourd'hui.

D'une manière plus générale, l'analyse de cette crise que constitue les occupations de fermes interroge d'une part les manières suivant lesquelles la décolonisation est mise en œuvre dans le Zimbabwe du Président Robert Mugabe, d'autre part les enjeux qui concernent la forme, notamment sur le plan légale, de la postcolonie.

Chapitre 1. L'anthropologue face aux colons

« [W]e will always be liable to be seen (correctly) as old colonizers in a new guise as long as we understand critical, emancipatory anthropology as doing our critique to help them – be they Third World, the working classes, the disinherited, women. Who are we to « help » them? We need critique (exposure of imperialist lies, of the workings of capitalism, of the misguided ideas of scientism, and all the rest) to help ourselves. The catch is, of course, that « ourselves » ought to be them as well as us. » (Fabian 1991: 1998)

1- Les colons et l'anthropologie

« Hortense Powdermaker (an American anthropological outsider who came into the RLI [Rhodes-Livingstone Institute] circle while doing her fieldwork in the Copperbelt town of Luanshya in 1953-54) [...] reported one anthropologist who boasted about “getting into a physical fight in a bar with a European because of the man's remarks about Africans” (“But you should have been taking notes!” was Powdermaker's retort) (Powdermaker 1966, 250). Powdermaker was certainly right that the RLI anthropologists were not much interested in anthropologically understanding the point of view of the settlers; as Hooker (1963, 457) has pointed out, “[t]he most extravagant generalizations about the manners, morals, and motivations of white settlers were tossed off by anthropologists who would have raged had such things been said of Africans.” » (Ferguson 1999: 31-32)⁸

À l'époque où Powdermaker écrit les quelques lignes citées et commentées ci-dessus par Ferguson, la Rhodésie du Nord (actuelle Zambie) n'est pas encore indépendante et les anthropologues du *Rhodes-Livingstone Institute* (RLI) prennent clairement position contre la ségrégation (Ferguson 1999; Schumaker 2001).⁹ Défenseurs et même porte-paroles des colonisés, ils vouaient un mépris et parfois une haine au colon blanc : « The racist white

⁸ H. Powdermaker (1966). *Strange and Friend : The Way of an Anthropologist*. New York : W.W. Norton and Co. J. Hooker (1963). « The Anthropologists' Last Frontier : The Last Phase of African Exploration ». *Journal of Modern African Studies* 1 (4): 455-459.

⁹ Travaillant pour un institut colonial, leur position contre la colonisation n'est pas claire. « The political positioning of the RLI anthropologists, therefore, was not a matter of a choice between white domination and African independence, for those were not the political stances that were meaningful in their social world. Their position was one that existed *within* white colonial society, not against it; it was a position that found its definition and its moral purpose in its opposition to the white conservative, the “ignorant” racist settler. » (Ferguson 1999: 32) Emphase dans le texte original.

settler was a kind of “other” for these liberal anthropologists, and they saw themselves as battling this less-than-modern other on behalf of “the Africans”, whom they claimed both to understand and to defend » (Ferguson 1999: 32). Ferguson écrit aussi à propos d'un texte rédigé par un observateur extérieur qui dépeint les anthropologues du RLI : « The description captures well a sense, which also appears in other accounts, of an aggressive “tolerance” toward Africans combined with a self-conscious opposition to (if not “hatred” of) white “settlers” afflicted by racial intolerance and ignorance » (Ferguson 1999: 29). Dans ce contexte, les colons n'étaient que l'objet de jugements et non de recherche. Il s'agissait pour les chercheurs du RLI de se démarquer moralement d'eux et non de les étudier, ce qui aurait peut-être risqué de révéler leurs points communs et la position notamment intenable du colon de gauche bien mise de l'avant par Memmi (1985[1957]). En se distançant ainsi des colons, les anthropologues affirment aussi la séparation et la différence entre métropolitains et colons, distinction qu'il s'agit de questionner (Cooper and Stoler 1989, 1997).

Les colons ont toujours été les « anti-héros » de l'anthropologie et par la même un sujet d'étude très peu convoité. D'emblée associés avec le système de domination, peu d'anthropologues ont tenté d'étudier le sujet dominant (Crapanzano 1984: 22-23). Dans le contexte postcolonial actuel, malgré de nombreux travaux sur la colonisation, l'étude des *settlers* et de leurs descendants en Afrique reste encore très marginale (Crapanzano 1984; Hughes 2010; Rutherford 2004). Cela est notamment dû à l'influence qu'ont exercée sur l'anthropologie les *subalterns studies* et les études postcoloniales qui ont placé le colonisé comme objet d'analyse privilégié. Ainsi, le « héros » de l'anthropologue et sujet de prédilection par excellence peut être représenté par la figure du défavorisé, de l'exclu, de la victime que l'anthropologue réhabilite comme sujet. Bien que cette position soit tout à fait justifiée et nécessaire afin notamment de démarquer la discipline anthropologique de son héritage colonial, elle révèle néanmoins la forte moralisation de celle-ci. L'indignation morale est ainsi devenue une cause majeure dans le choix des sujets favorisés par les anthropologues (Fassin 2008: 337-338). Les anthropologues travaillent alors sur les opprimés « comme si les propriétés morales de l'objet étudié se déplaçaient vers celles et ceux qui l'étudient » (Fassin 2004: 29; Naepels 2006: 492).

Rares ont donc été les anthropologues à se pencher sur les colons; Crapanzano (1984), Cohn (1987) et Cooper et Stoler (1989) ont cependant ouvert chacun à leur manière

le champ des *settlers studies* (Rutherford 2004: 557). Les études sur la *whiteness* ont également participé à renforcer ce domaine :

« One of the most important things to be done is to encourage our students to seriously study white people. Here is a population that has achieved dominance. How did this happen and what are the lessons ? [...] We shouldn't stop studying the "Other", but we need to study those who are reproducing themselves as dominant groups. We shouldn't study white ethnics, but how whiteness is constructed. » (Page 1995: 21; cité aussi par Hartigan 1997: 496).

De nos jours, écrire sur les colons ou leurs descendants ne signifie cependant pas se démarquer de la position de l'anthropologue libéral¹⁰ des temps coloniaux. Pour certains, il s'agit encore de se distancier des colons. Crapanzano commence ainsi son livre : il se présente comme un cynique qui arrive en Afrique du Sud en condamnant son objet d'étude, mais il explique que « I learned that is possible to have a certain sympathy even for people whose values one finds reprehensible. I was, and I am still, confused by this » (1985: 25). Dans cette veine, Hughes (2010) explique qu'il fut quelque peu forcé de travailler sur les fermiers blancs au Zimbabwe et expose d'emblée sa position libérale (au sens politique du terme), son habitude de l'anthropologie engagée (ce qu'il définit par « rendre à la communauté »), ses excellents rapports avec les Noirs (« few times, I "passed" as part black ») et sa difficulté à aborder un tel sujet. Après avoir retracé les thèmes de ses précédentes recherches, il écrit dans la préface de son ouvrage : « Undertaking this project on whites, then, has cut against that grain of chosen affinities » (2010: xvi). Mais le problème est que « an ethnographer can not avoid humanizing his or her subjects, some of whom became genuine friends » (2010: xvi). Tout comme Crapanzano, cela le plonge dans la confusion. Il précise alors quelques lignes plus loin : « I found racism sure enough – but in the service of a good cause. To put the matter bluntly, whites' prejudice-based paternalism actually sheltered blacks [black farm workers] from a far harsher political economy » (2010: xvii). Malgré cette précision et cette annonce d'humanisation, il ne fait aucun doute que Hughes, comme Crapanzano, place sa recherche dans une entreprise de dénonciation et qu'il résiste par le jugement à l'empathie qu'il peut éprouver envers eux.¹¹ Les études menées par Cooper et Stoler (1989, 1997) tentent plutôt de déjouer les évidences, de montrer la complexité de la situation coloniale, ces auteurs s'intéressent

¹⁰ Ferguson emploie cet adjectif dans un sens politique, ce je fais également.

¹¹ Il est important de noter le contexte fort différent dans lequel Hughes et Crapanzano ont réalisé leurs recherches. Le dernier dans l'apartheid sud-africain, le deuxième dans le Zimbabwe postcolonial alors que les fermiers blancs se retrouvaient victimes de certaines politiques du gouvernement (le FTLRP). Tous les deux étudient cependant le sujet colon.

réellement aux sujets et à leur « agency » et déconstruisent ainsi la figure du colon dont l'unité fut très utile à l'idéologie libérale. L'utilisation des archives comme méthode privilégiée par Stoler facilite peut-être cette prise de distance morale.

Outre le fait que Hughes expose son « biais » libéral, il suggère que la position libérale est la solution qui convient pour le Zimbabwe. Il place la question de l'intégration des anciens colons dans la postcolonie dans l'ordre de la moralité : il souligne les bonnes attitudes morales qui leur permettraient d'être des citoyens africains.

« The European-derived minority, in fact, controlled very little, even when it ran the state. Many aspects of both blacks and the landscape lay outside its grasp. Perhaps for this reason, Euro-Zimbabweans' imaginative project ignored the former and obsessed about the latter. Any new form of whiteness, transcending mastery, would break both these patterns, directing the imagination away from nature and toward society. » (2010: 137).

Dans la même veine, il écrit à propos de la guerre d'Indépendance :

« Extraordinary liberals did anticipate and adjust to both nationalism and antiwhite sentiment. With greater social curiosity – even if tempered with ethnic chauvinism – a larger portion of Euro-Africans might have been able to anticipate and weather these storms. Better still, with a more pluralistic form of social empathy, they just might have become African citizens in the fullest sense. » (Hughes 2010: 25).

Il faudrait donc que les Blancs aient plus d'empathie et de curiosité sociale. Il montre aussi comment certains ont donné « [a] voice to a hesitant humility » (2010: 137) lors de l'occupation de leur ferme. Cela est déjà un pas en avant selon lui :

« As compared with the period before 2000, highveld whites bargain with more blacks and befriend fewer. Does this shift represent a progress? [...] What if colonizers stay? They can do so only – or more sustainably – if they take steps toward humility, if they accord recognition and respect to their black interlocutor. Recognition lies at the heart of what Kwame Anthony Appiah terms “cosmopolitanism”, an ethic in which “we have obligations to others in the broadest sense.” [...] That is enough – and difficult enough – for now. African whites have, at last, figuring out how to exist alongside and in engagement with the black society around them. » (2010: 140)

L'Afrique telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être se mélangent ainsi souvent dans son texte. La position idéale du Blanc en Afrique est définie en termes moraux (« humility », « progress », etc.) et s'incarne dans le cosmopolitisme. En identifiant un modèle, une posture idéale, le chercheur place encore les Européens au centre du pouvoir : comme si ce qui se passait en Afrique dépendait des Européens.

Hughes montre cependant – et j'arrive aux mêmes conclusions – que les fermiers blancs qui « restent » sont plutôt ceux que les libéraux nomment les corrompus ou les opportunistes et qui dans les termes de Hughes « n'aiment pas plus les Africains »,¹² mais qui au moins « had escaped from their own trap of environmentalism » (2010: 128).

Si j'arrive souvent aux mêmes conclusions que Hughes, mon style est différent. Je n'ai jamais éprouvé le besoin de me « distancier » des anciens colons ne pensant pas que nos « différences » trouvaient leur origine dans une question de caractère ou d'affinités politiques. Ma thèse ne cherche ni une voie moralement bonne pour les Européens en Afrique, ni un modèle à suivre afin de s'intégrer et d'être intégrés, pas plus que je ne cherche à définir ce que serait un « progrès », j'identifie plutôt certaines postures associées aux Blancs qui restent (chapitre 5 et 6). Ces postures ne sont pas bonnes ou mauvaises, tout comme les Africains ne sont pas bons ou mauvais. La question n'est pas d'aimer ou non l'autre. M'intéressant à la confrontation, je tente de comprendre ce qui est vécu comme acceptable ou non dans l'existence de l'autre, comment les occupations ont touché et attaqué la présence des fermiers blancs sur ces terres et ce qu'elles ont attaqué dans cette présence. L'étude de la confrontation me fait envisager l'avenir autrement, un avenir dans lequel la voie libérale sera sans doute amenée à être renouvelée ou repensée. D'ailleurs la voie libérale existe-t-elle encore parmi les Blancs du Zimbabwe (chapitre 6) ?

À l'inverse, dans une position tout aussi morale, certaines recherches, notamment les rapports des organisations internationales ou ONG, se sont attelées à soutenir les fermiers blancs en défendant les droits de l'Homme. Certains textes se sont ainsi servis de l'exemple des occupations de fermes pour critiquer la violation des droits humains pratiquée par Mugabe. Les fermiers blancs sont placés en tant que victimes aux côtés des membres de l'opposition ou des ouvriers agricoles, cibles des violences politiques. Les violences liées aux réformes agraires ne sont alors pas distinguées des autres formes de violence étatique. Or, il me semble important de les différencier, ce que permet notamment une approche historique et ethnographique.

Malgré cette résistance des anthropologues à étudier les colons, les Blancs du Zimbabwe sont depuis quelques années l'objet de nombreuses études, pour beaucoup non anthropologiques. Peut-être est-ce parce qu'aujourd'hui victimes, ils sont plus présentables.

¹² Je tente de comprendre ce que recouvrent ces termes dans le chapitre 6.

Plusieurs thèses ont ainsi été soutenues ou sont en voie de l'être : Selby (2006) étudie l'histoire des fermiers blancs au Zimbabwe en tentant de montrer la diversité au sein du groupe. Laurie (à venir) consacre une partie de sa thèse sur la violence étatique, à l'usage que l'État fait de la violence envers les fermiers blancs. Pilosof (à venir) rédige également une thèse d'histoire sur les fermiers blancs après l'Indépendance. Taylor (2002) a consacré un mémoire à l'incertitude ressentie par les fermiers blancs au début des années 2000. Connolly (2008) s'intéresse dans un mémoire de maîtrise à la réinvention de l'identité blanche postcoloniale. Fisher s'intéresse dans sa thèse publiée en 2010 à la décolonisation de l'identité blanche au Zimbabwe. Davies (2001) écrit aussi une thèse sur la transformation de l'identité des Blancs en ville, de la Rhodésie au Zimbabwe. Holtzclaw (2004) se penche pour sa thèse sur la violence d'État perpétuée lors des occupations de fermes. Uusihakala (2008) analyse quels rapports les Rhodésiens blancs émigrés en Afrique du Sud au moment de l'Indépendance du Zimbabwe, c'est-à-dire autour de 1980, entretiennent avec la Rhodésie (mémoire, nostalgie, etc.). Suzuki (2005) réalise une analyse admirable d'un district au Zimbabwe en se penchant sur les pratiques des fermiers blancs et leur conception de la race et de la nature. Notons que Taylor, Selby et Laurie sont respectivement fille et fils d'anciens fermiers blancs. Comprendre et écrire leur permet de réhabiliter l'histoire de leurs origines notamment en tentant de déconstruire l'image homogène des colons racistes. Pilosof et Connolly sont aussi zimbabwéens (blancs), l'un ayant grandi à Harare, l'autre au Victoria Falls. Les jeunes blancs du Zimbabwe s'interrogent donc sur leur propre identité comme en témoignent les thèses qu'ils rédigent. Hammar, également zimbabwéenne blanche, étudie les fermiers blancs émigrés du Zimbabwe au Mozambique. Son étude éclaire bien la réalité de ces fermiers au Mozambique et ouvre des pistes sur la reproduction de la ferme coloniale en contexte postcolonial.

Tout comme Hughes et Fisher, ma thèse se situe dans les études des *settlers* et en ce sens la comparaison entre le Zimbabwe, l'Australie, l'Amérique, l'Afrique du Sud me semble fructueuse. Les fermiers blancs interrogés se sentent d'ailleurs plus proches des habitants du « Nouveau Monde » ou de l'ancien Empire britannique que de l'Angleterre (chapitre 7).

Tout comme ces recherches, mon travail se situe dans le champ des recherches sur la *whitenness*, telle que définie entre autres par Nuttall :

« The category of “whiteness” no longer carries the same meanings that it did under colonization or apartheid. I have attempted to track the genealogies of the narratives within which certain form of whiteness have been articulated and imagined. Although the “white condition” is not so fluid as to detach it from power, privilege, and oppression, the experience of Africans of European origin is a contingent and situated identity. Because it is, it enables us to keep the question of whiteness open, to resist the tendency to foreclose its meanings. » (Nuttall 2001: 135-136)

Je m'intéresse au sujet colonial et à son expérience dans la continuité des travaux initiés par Stoler qui tente de déconstruire l'image unifiée du colonialisme et de ses agents, image existante jusque récemment : « [...] we have taken colonialism and its European agents as an abstract force, as a *structure* imposed on local *practice* » (Stoler 1989: 135). En effet, je m'intéresse au colon comme sujet, à son expérience suite à la décolonisation. Plus précisément, les fermiers blancs que j'étudie sont les descendants des *settlers*. Par *settlers*, j'entends un colon qui souhaite mener sa vie et avoir une descendance dans la colonie pour, au départ du moins, faire fructifier l'Empire. L'existence du *settler* est liée au système colonial et vice et versa (Fanon 2002[1961]). Pour Wolfe (1999), c'est la terre plus que l'identité qui est l'objet du désir du *settler*. Pour Nuttall, le *settler* se caractérise par « a position of power based on the conquest and the ownership of the land » (Nuttall 2001). Je dirai plutôt que, pour le *settler*, s'installer, c'est donner forme à la « terre » (Partie I). En donnant une forme au monde (qu'il considère comme *bonne*), c'est son identité qui se positionne. Celle-ci est donc intrinsèquement liée aux terres sur lesquelles il s'installe. Dans ce sens, le fermier incarne parfaitement la figure du *settler*.¹³ Donner forme aux terres signifie construire un pays sur les terres d'autres peuples soit en les dominant soit en les exterminant.

Un pays de *settlers* se caractérise par une installation effective et durable de ces individus et se concrétise par un sentiment d'appartenance aux terres sur lesquelles ils se trouvent. Ils cherchent à défendre leurs intérêts, ce qui s'incarne dans bien des cas par un désir de rupture avec la métropole et de création de leur propre État. Ainsi le *settler* devient souvent autre chose, un « nouveau » « natif », un Rhodésien dans le cas que j'étudie. Les *settlers* visent à produire une *nouvelle* civilisation, un « Nouveau Monde ». ¹⁴ Dans ce sens-

¹³ Mais tous les acteurs de l'Empire ont pu être des *settlers* à un moment donné. Je rejoins alors les réflexions de Kratuwurst sur « What is a settler colonialism? », qui tentent de dépasser la distinction faite en « settler colonialism » et « colonial society » ou « colony of exploitation » (Kratuwurst 2003).

¹⁴ Ce terme fortement ethnocentriste qui à l'origine qualifiait l'Amérique puisque que Colon croyait avoir découvert un monde inconnu jusqu'alors des Européens, en est venu à désigner les pays issus de colonisation

là, les *settlers* de Rhodésie et d’Afrique du Sud sont comparables à ceux des pays que l’on nomme « Nouveau Monde ». La question du rapport à l’origine est au centre de leur identité (personnelle et collective). Les *settlers* connaissent leur origine. La forme prise par leur lien à l’origine est constituante de leur identité.

Cette thèse est aussi un exemple de « how “white Africans” construct their identities » (Nuttall 2001: 117). Dans la continuité des études sur la *whiteness*, j’utilise les termes « fermiers blancs », « Blancs », « communauté de fermiers blancs » pour désigner un groupe dont les privilèges étaient liés aux inégalités raciales. Par communauté, j’entends un groupe qui a des intérêts communs et qui fait partie du même secteur économique. Néanmoins, les fermiers blancs ont toujours été divisés en termes politiques et sociaux, de même que selon les types de production agricole et leurs lieux d’habitation (Selby 2006), formant ainsi différentes communautés. J’emploie donc le vocable communauté, tout en reconnaissant l’existence de disparités en son sein. Les Afrikaners occupent notamment une place particulière; ils se situent ainsi aux marges de la *whiteness*, la redéfinissant et la contestant (Nuttall 2001); lorsque je me réfère à eux, j’utilise le terme « Afrikaner ». Se désignant eux-mêmes comme « natifs » (Krautwurst 2003: 58)¹⁵, ils récusent aussi la figure du *settler* (Nuttall 2001).

Au sein du champ des *whiteness studies*, je tente de me distancier des études sur la représentation qui visent en général à démontrer le racisme du discours des colons et qui s’inscrivent ainsi encore dans une anthropologie fortement moralisée et moralisatrice.

Je me suis efforcée de sortir du débat dualiste et moral – les fermiers blancs : victimes ou oppresseurs ? Pour au contraire les réformes agraires ? – et de trouver une troisième voie : ce fut là une de mes préoccupations constantes. Tout d’abord pour aborder frontalement et tant que tels les enjeux moraux soulevés par mon sujet je me suis intéressée à l’anthropologie morale telle que récemment définie par Fassin et Zigon. Tous deux se proposent de prendre la morale pour objet d’étude et font la distinction entre jugement théorique et jugement moral. Ensuite, j’ai orienté mon analyse vers une étude de la pratique

de *settlers* : outre les pays d’Amérique, s’ajoutent l’Australie et la Nouvelle-Zélande. En Amérique les pays à forte immigration blanche et dont la population locale fut « réduite » par les *settlers* sont plus spécifiquement ceux que l’on désigne par « Nouveau Monde » : Argentine, Canada, États-Unis. J’utilise ce terme, car il décrit bien le fait que l’entreprise menée *settlers* était de créer une nouvelle « civilisation », en dehors de l’Europe. Dans ce sens, cette expression prend une valeur conceptuelle. J’utilise ce terme entre guillemets afin de rappeler son origine ethnocentrique.

¹⁵ Cela est notable dans le nom qu’ils se sont donné : Afrikaner signifie en « Africains » en Afrikaans.

que nous pourrions nommer une approche pragmatique (qui permet aussi de s'éloigner des études de la représentation). Je ne suis pas partie à la recherche des discours racistes des fermiers blancs (tel que le fait par exemple Pilosof 2010), mais ai tenté de comprendre comment les fermiers blancs ont réagi en termes pragmatiques aux occupations de leur domaine. Je me suis intéressée aux moments de crise, de confrontation (chapitre 5) et non à leur « être » immuable. Le *settler* fut jusqu'à présent plus étudié sous l'angle de ses « traits identitaires ». La peur et le « waiting » définissent ainsi le colon chez Crapanzano, chez Hughes c'est le « other-disregarding » (comme chez d'autres le racisme) et l'intérêt porté à la nature. À l'inverse, c'est une situation de crise, un moment où leur vie à la ferme est perturbée et où c'est « le temps arrêté qui redémarre » (Engelibert 2003)¹⁶ à cause d'une situation de confrontation que ma thèse tente d'éclairer. Se pencher sur le détail de la crise, sur ses mises en pratique, permet une approche plus nuancée et non dualiste (bon ou mauvais, social ou nature, etc.) puisque c'est un moment où l'identité est mise en péril, où sa fragilité se révèle. Au centre de mon étude se trouve ainsi, les « positions du sujet » (Bhabha 2007[1994]: 30) c'est-à-dire les moments où l'identité se déplace. Mon approche est ainsi plus historique et politique. Il s'agit de comprendre l'Afrique telle qu'elle est réellement, effectivement et non telle qu'elle devrait être (Mbembe 2000: 17-21). Il s'agit donc de se déplacer de la morale puisque celle-ci est énonciation de normes, c'est-à-dire des « choses » humaines telles qu'elles devraient être.

2. Les occupations de fermes : un « moment éthique » et « critique »

L'anthropologie morale telle que définie par Fassin et Zigon prend la morale comme objet d'étude. Fassin écrit par exemple :

« I merely plead for an anthropology which has morals for its object – in other words, which explores how societies ideologically and emotionally found their cultural distinction between good and evil, and how social agents concretely work out this separation in their everyday life. » (2008: 334)

Fassin prend soin de différencier l'anthropologie morale de la moralité. Il souligne ainsi :

¹⁶ Engelibert, en analysant *In the Heart of this Country* de Coetzee (1977), définit la vie à la ferme, comme un temps arrêté. « La vie à la ferme se déroule dans un temps sans histoire ou dans une histoire arrêtée, sans événement. » (2003: 33-34).

« [T]he difference I consider crucial in theory, although difficult to establish in practice, between a moral discourse (what doctors should do and what the president should not say [...]) and a critical analysis of a moral topic (what are the issues at stake in relation to the question of telling the truth to one's patient or of taking care of one's people). The moral discourse evaluates, judges, sanctions. *Critical analysis proposes a possible intelligibility by considering the sense that words and acts have for social agents but also by inscribing them in their broader historical and political context.* Moral discourse simplifies for the purpose of its cause (which we can consider as just) whereas critical analysis renders the complexity of issues and positions (which can be taken into account by social agents themselves). Moral discourse is enunciated a priori (it knows where good and evil are located) on the basis of intangible principles: it does not need ethnographic validation. Critical analysis is formulated a posteriori (it is interested in where and why social agents locate the good and the bad) as a result of an investigation: it requires an empirical exploration as well as a theoretical discussion. » (2008: 339)¹⁷

L'analyse critique de sujets moraux doit donc être inscrite selon Fassin dans un contexte politique et historique large.

Au sein de cette anthropologie morale, que Zigon (2007) nomme « anthropologie des moralités », mon étude porte sur ce que ce dernier appelle des « moments éthiques ». Il fait la distinction entre la morale qui se retrouve dans les codes normatifs – les « habitus », pour reprendre le concept de Bourdieu (1972) – et les discours publics, et l'éthique, qui se caractérise par la manière qu'ont les individus de prendre du recul par rapport à la morale et de réagir lors de moments critiques (Zigon 2007). Zigon (2010: 5) se différencie de la distinction que propose Ricoeur. Pour Ricoeur, la morale se définit par les normes et l'éthique les actions visant à une vie bonne. Pour Zigon (2010: 5), la morale est constituée par les discours véhiculés par les institutions ou discours publics qui définissent de manière non consciente le mode de vie acceptable, et l'éthique définit les actions qui visent à cultiver le confort (et non la vie bonne) au sein de la moralité.¹⁸ Dès lors, un moment éthique se caractérise par deux mouvements : une situation de crise provoquée par une demande extérieure, le « moral breakdown » (chapitre 5), qui pousse les acteurs à un questionnement réflexif afin de pouvoir dans un second temps reprendre une vie

¹⁷ C'est moi qui souligne.

¹⁸ Le courant du perfectionnisme moral propose encore une autre définition. Pour Laugier (2006), l'éthique concerne nos réactions à la vie et l'éducation que nous en retirons (notamment dans et par le langage). Il ne s'agit pas de devenir « meilleur », mais de devenir plus ce qu'on est. « Selon Diamond, l'éthique a pour sujet/objet nos réactions à la vie humaine, les connexions et conversations que nous y établissons, l'éducation que nous retirons de nos usages, adéquats ou inappropriés, du langage de tous les jours. L'éthique n'est donc pas (seulement) affaire de jugement, ou de réalité ou de validité morale » (Laugier 2006)

quotidienne non réflexive et confortable (chapitre 6). Pour les acteurs que j'étudie, le confort était, avant le moment de rupture, fortement lié à la vie « bonne ». Comment les deux vont-ils alors s'agencer suite à la crise ? Ma thèse s'intéresse à ces deux temps du « moment éthique » – les occupations de fermes et l'après – et tente de les comprendre dans une approche historique et politique qui met l'accent sur la construction des normes, des « éthos coloniaux » (Mbembe 2000). Dans ce sens les occupations de fermes constituent un « terrain d'élaboration des stratégies du soi » (Bhabha 2007[1994]: 30).

Analyser un « moment éthique » c'est en quelque sorte réaliser une ethnographie de la rupture, non pas d'un changement social, mais d'une situation de rupture individuelle et collective, morale et historique, qui peut amener le changement social (ou non). Nous pourrions aussi parler de « moments critiques » tels que les définit Veena Das :

« François Furet (1978) defined the French revolution as an event *par excellence* because it instituted *a new modality of historical action* which was not inscribed in the inventory of that situation. None of the events that I have selected and described as critical compare with the French revolution, but they do have one thing in common with Furet's characterization of that event. This is that, after the events of which I speak, new modes of action came into being which redefined traditional categories such as codes of purity and humour, the meaning of martyrdom, and the construction of an heroic life. Equally, new forms were acquired by a variety of political actors, such as caste groups, religious communities, women's groups, and the nation as a whole. » (1995: 5-6)¹⁹

Dans le cas que j'étudie, les occupations de fermes reconfigurent les valeurs et modes de vie des propriétaires de terres visés. Ces occupations sont des actions politiques, certains diront « révolutionnaires », qui se caractérisent par leur aspect illégal. Elles sont des moments de crise, des moments critiques ou de ruptures face auxquels la majorité des fermiers blancs tente de retrouver une vie « normale » (Zigon 2007). L'expression moment éthique me semble bien adaptée au cas étudié dans la mesure où elle met l'accent sur les enjeux moraux et éthiques des occupations de fermes et sur le fait que la crise est provoquée par une demande extérieure.

La rupture est causée dans le cas que j'étudie par un moment de confrontation, un moment où deux économies morales se confrontent et où comme le dit Fassin dans un autre contexte (celui des émeutes en France) : « The practical evaluation of the intolerable in the two worlds, the sense of dignity and the demand for recognition, the ideas about right and wrong were certainly at stake on both sides when violence erupted » (Fassin 2008: 340-

¹⁹ Emphase dans le texte original. François Furet (1978). *Penser la révolution française*. Paris : Gallimard.

341). De cette confrontation émergent alors des questions liées au sens, des problèmes induits par ce conflit des formes de vie en présence, notamment des enjeux de communication et de « conversation » (Cavell 2009; Laugier 2010).

Les « moments éthiques » se retrouvent, entre autres, dans les pays instables politiquement. Le Zimbabwe que j'étudie est ainsi un pays instable dans le sens que lui donnent les auteurs du livre *Ethnography in unstable places. Everyday Lives in Contexts of Dramatic Political Change* (Greenhouse, Mertz and Warren 2002). Greenhouse (2002) qualifie les situations instables par une instabilité étatique, une imprévisibilité, un « désordre » structurel et un pouvoir sans logique au sens cartésien du terme. Les auteurs de ce livre affirment ainsi la nécessité de repenser l'*agency* (par opposition à la vision de Giddens) dans la mesure où de telles situations amènent une nécessaire improvisation et adaptation des acteurs dans la vie quotidienne, adaptation à une « structure » non existante et en perpétuel changement. Ces situations provoquent alors une remise en question de la conscience de soi, de la moralité, de la justice, du bien, etc. Il s'agit pour ces auteurs, de même que pour les auteurs du livre *Postcolonial Disorders* (DelVecchio Good, Hyde, Pinto and Good 2008), de lier analyse de l'État qui n'est ni stable ni déterminé à une analyse du sujet. Comme le dit Greenhouse :

« The focus then is not on bureaucratic structures as these « structures » do not, in fact, exist experientially, but rather on the people whose lives – on the job or elsewhere – pressure them to maintain the existence of a social order that their everyday experience does not in fact confirm. » (2002: 2)

Le Zimbabwe est instable certes en raison du contexte politique, mais il est aussi un pays en déséquilibre « en soi » parce qu'il est une postcolonie dont l'hybridité peut toujours « fissurer » l'ordre établi (Bhabha 2007[1994]).

Il est important de préciser que les violences liées aux occupations de fermes sont certes postcoloniales, mais elles s'ancrent dans la colonisation. De plus, dans le cas que j'étudie, ce n'est pas la décolonisation qui est venue bouleverser la vie des fermiers blancs que j'ai rencontrés, mais bien l'occupation de leur ferme. Si décolonisation politique il y a eu, la décolonisation culturelle, économique et symbolique n'est pas si évidente. Des questions qui concernent la forme que peut prendre la postcolonie et donc celles de l'héritage de la colonisation sont précisément au centre des occupations de fermes.

Cette instabilité ne signifie pas que mon terrain fut particulièrement dangereux. Ce qui caractérise cette instabilité fut plutôt une sorte de soupçon généralisée. Sur le terrain existait une tension permanente due à ce que l'on pourrait appeler un « contexte de la suspicion ». Dans un contexte où le gouvernement arrête et traque tous les opposants politiques, tout le monde doute et se méfie de tout le monde et cherche constamment à « identifier » et à qualifier son interlocuteur en termes politiques et moraux. Il existe une suspicion généralisée autour de la position de chacun et du sens de la parole de chacun. La méfiance est un mode d'être et de survie : l'État tente de subsister en instaurant un sentiment de peur généralisé et les individus cherchent à se protéger et à survivre en soupçonnant tout un chacun.

Dans ce contexte, la plupart des fermiers blancs que j'ai interrogés occupaient une place bien déterminée : celle de victimes. Lors de nos rencontres, l'enjeu était de s'assurer que je les soutenais. La forte polarisation raciale de la société me situait d'emblée de leur côté. Peu de risques en effet que je ne sois un agent secret du gouvernement. Même si je leur disais que je n'étais pas là pour les défendre, je laissais tout de même entendre que ce que j'écrirai permettrait de faire connaître leur situation. Je laissais donc planer un doute sur l'aspect de témoignage de ma recherche et laissais entendre que je ferais tout pour comprendre la réalité de leur seul point de vue. Ainsi la neutralité n'est qu'une sorte d'horizon éthique, mais n'est pas, me semble-t-il, une position tenable sur le terrain. Une fois la confiance installée, l'espace de nos rencontres, privé et confidentiel (nous nous sommes toujours rencontrés dans des espaces privés), est devenu un lieu au sein duquel ils pouvaient s'épancher sur leur douleur et dire leur frustration.

3. Des paroles de victimes

La plupart de mes interlocuteurs (mais comme nous le verrons dans cette thèse pas tous) se présentent comme des victimes. Les fermiers blancs rencontrés s'identifient en effet majoritairement à la condition des expropriés telle que définie par Albert Schweitzer : « In the words of Albert Schweitzer “This is *the worst violation* of historic truths and the rights of man : when the right to their homeland is denied to certain human beings so that they are forced to leave their homesteads” » (Norwood 1969, vol. 2: 468).²⁰

²⁰ Cité par Malkki (1995: 16); Norwood F. (1969), *Strangers and Exiles. A History of Religious Refugees*, Vol. 1 and 2, New York: Abingdon Press.

Ils se « servent » de moi pour témoigner de leur statut de victime et pour s'exprimer face au monde extérieur. Tout comme les Afrikaners et les colons d'origine anglaise en Afrique du Sud étudiés par Crapanzano (1985) :

« They [the Afrikaners] were very much the subject of their discourse, and they used themselves to transform me into a sort of emissary come to tell the world that they had been misunderstood. [...] [T]hey [the British South Africans] also tended to cast me as their emissary. Despite their very different styles, then, both white groups were united in their desire to make me into a *porte-parole* to whites outside South Africa. » (1985: 26-27)

La présence d'un anthropologue, même s'il a toujours été clair que je n'étais pas là pour recueillir un témoignage de victime, s'inscrit ainsi dans une économie de la défense, de la légitimité et du témoignage. Leur parole est alors souvent de l'ordre de la performance : la majorité d'entre eux espère que mon travail pourra peut-être un jour les aider à récupérer leur ferme. La forme de leurs discours est didactique et fortement morale (ils cherchent à justifier leurs actions et leur présence). Ainsi, « the discourse of whites describing themselves and their world is weighed with their rationalizations. It carries its own contradictions » (Crapanzano 1985: xiv). Crapanzano présente la description de soi comme le passe-temps favori des Blancs : ces derniers se décrivent et s'autojustifient. J'ai retrouvé ce « pattern » dans le discours des anciens fermiers blancs du Zimbabwe.

Plusieurs questions découlent de ces quelques remarques : que faire de ces récits ? Des récits qui proviennent de la souffrance de victimes peuvent-ils être interprétés ? Comment étudier de manière juste un récit de « traumatisé » ? Le risque est selon moi de plaquer le sens élaboré par la recherche au sens que les interlocuteurs lui donnent, et d'identifier les victimes à leur parole. Ou comme le dit autrement Crapanzano « by employing the same social categories as the South African whites, the outside observer slips into the white's self-description – a description that is determined by self-interest » (1985: 27). Il explique qu'à chaque fois qu'il utilise des termes racistes, il participe à leur vision du monde, à leur intérêt. Dans ce cas, l'anthropologue devient ce que d'ailleurs mes interlocuteurs attendaient de moi, celui qui confirme leur statut de victimes, qui les identifie en tant que telles, et qui par là même prend leur parole pour intrinsèquement vraie, pour un récit authentique de l'événement historique.²¹ Dans mon cas, le fait que les victimes étaient

²¹ Fassin et Rechtman montrent bien comment nous sommes aujourd'hui dans une sorte de système de véridiction de la parole qui provient de la souffrance. « À rebours de ces postures normatives, et finalement morales, nous voulons comprendre ce qui se joue dans ce phénomène par lequel en moins de vingt ans, le

d'anciens colons complique quelque peu la donne, trouble la netteté de ce qu'ils déploient comme leur position de victimes et nous rappelle à quel point « chercher » des « victimes » relève d'une identification de la souffrance à la vertu et donc d'une approche morale.

Cette position de témoin d'une victime qu'on identifierait comme telle (et que donc l'on chercherait) me semble être une posture qu'un chercheur ne peut tenir. En effet, on ne peut pas à mon avis prendre les paroles de victimes comme un récit vrai de l'expérience vécue, car les récits et témoignages de victimes ne sont pas non problématiques (Malkki 1997: 95). Plus que la position de témoin, qui sert en justice l'accusation ou la défense, c'est celle de tiers que le chercheur devrait adopter et qui devrait permettre d'identifier les points de ruptures, de désintégration, de perte de sens afin de donner sens à la crise. Par position de tiers, j'entends le fait que le chercheur déplace les questions : il ne prend pas ce qu'il entend comme une parole nécessairement signifiante, il ne reçoit pas le discours de l'autre de manière frontale, directe, mais de biais. Il l'accueille tout en refusant de le prendre à son compte. Ce qui l'intéresse est moins la recherche de « vérité » que la compréhension des enjeux de la crise.

Comment donc interpréter de tels récits ? Le risque évident et à *prendre*, me semble-t-il, est que par l'interprétation l'on trahisse leur récit, mais surtout leur souffrance.

La spécificité d'un tel terrain instable, en crise – par rapport à des terrains classiques – se trouve à mon avis dans le fait que les personnes rencontrées ne sont pas capables de donner un sens (ni individuel, ni collectif) au monde dans lequel elles vivent et encore moins à la crise dont le fonctionnement leur échappe, et c'est face à ce « trauma » individuel et collectif, et à cette « déstructuration » que se trouve l'anthropologue. Ferguson pose alors la question :

« What happens to anthropological understanding in a situation where “the natives” as well as the ethnographer lack a good understanding of what is going on around them? What if the “local people”, like the anthropologist, feel out of place, alienated, and unconnected with much of what they see? » (1999: 19)

Leur récit sert avant tout comme la plupart des récits de traumatisés tel que le montrent par exemple Fassin et Rechtman (2007) à donner un sens à une expérience inintelligible, à restaurer un ordre, une valeur morale. Ce qu'on cherche à faire à la suite d'un traumatisme est de donner du sens à quelque chose qui nous échappe, est de vouloir

témoignage du traumatisme psychologique s'est imposé sur la scène sociale pour dire la vérité de la violence » (2007 : 40).

conformer le monde à l'interprétation que l'on peut en donner à partir de notre propre « traumatisme ». Le traumatisme est dû à une expérience qui échappe et le récit ne sert pas tant à retrouver le contact avec l'expérience qu'à restaurer un ordre mis en péril ou à donner sens à un monde qui se transforme. En effet, il y a quelque chose qui échappe aux fermiers blancs, et l'établir me semble presque plus important que de savoir ce que c'est. Je pense que finalement leur récit des violences ne me renseigne sur rien d'autre si ce n'est sur le système de sens dans lequel ils se situent et sur l'ordre auquel ils se rattachent et qu'ils espèrent restaurer – notamment par leur parole. Dans ce sens, la parole de la crise est révélatrice d'un ordre, d'un monde qui échappe et que l'anthropologue cherche à interpréter plus qu'elle n'est révélatrice de l'événement lui-même. Les auteurs de *Postcolonial Disorders* et *Ethnography in Unstable Places* parlent de la fonction de dévoilement des récits de situations instables, dévoilement d'un ordre réel ou imaginé; dans le cas de mon travail, il s'agit du dévoilement de ce monde (celui qui a du sens pour les fermiers blancs) qui leur échappe.

Face à leur parole, il m'a semblé que la seule manière de pénétrer ce monde était de comprendre les moments de désarticulation, de blessure, les brèches, les traces. En plus de m'intéresser à leur discours articulé et didactique de victimes, j'ai voulu saisir ce que justement ils ne pouvaient pas articuler (chapitre 5 particulièrement); dans ce contexte la littérature me fut d'un grand secours.

En effet, méthodologiquement, l'anthropologie semble être mal outillée pour analyser cette crise de l'intelligibilité qui caractérise les « moments éthiques » ou « critiques ». Laugier (2006) affirme de même que la philosophie a du mal à comprendre l'éthique. Elle explique cela par les limites de la raison et propose pour combler cette lacune de faire appel à la littérature de fiction, car la fiction dit justement les limites. L'anthropologie est aidée par le terrain. Analyser dans le détail la pratique des occupations de fermes et les réactions des fermiers blancs permet une vision nuancée de la réalité. Cependant tout comme Laugier (2006, 2010) fait appel à la littérature, de nombreux romans de fiction m'ont accompagnée tout au long du travail d'analyse et d'interprétation.

4. « Disgrâce de l'incompréhension » : la fiction comme médium

Certaines fictions m'ont en effet accompagnée tout au long de cette thèse. Je ne m'en suis pas servi comme des représentations de la réalité ou de la pensée des colons et de leurs descendants, mais bien comme un médium m'aidant à comprendre des situations limites et leur tragique. Comme le souligne Bibeau (2010) dans un texte sur Monsieur Kurtz, célèbre héros déchu d'*Heart of Darkness* de Conrad (1998), la littérature semble être plus apte à rendre compte des situations extrêmes que ne l'est l'anthropologie. Bien que cette thèse ne propose aucune étude réelle de l'une de ces fictions, celles-ci sont souvent présentes en notes de bas de page ou en conclusion et il m'a semblé nécessaire d'expliquer ici la place que ces œuvres ont tenue dans le processus d'analyse et d'écriture. C'est l'importance *méthodologique* que peut avoir la fiction pour l'anthropologie, notamment lorsque celle-ci aborde des questions éthiques et critiques, que je souhaite mettre ici en évidence.

L'analyse que fait Laugier de ce que la littérature peut apporter à la philosophie morale et à l'éthique éclaire l'intérêt méthodologique de la fiction. Ainsi, Laugier écrit :

« Il ne s'agit pas d'un apport de la littérature à la philosophie morale – exemples, histoires édifiantes, ou de prétendus contenus moraux des œuvres littéraires. C'est plutôt qu'il y a un matériau commun à l'éthique et à la littérature : toutes deux semblent parler de la même chose. » (2006).

« [L]e roman est là pour élaborer et inventer, imaginer une conception du bien, et parfois nous laisser dans la plus grande incertitude à ce sujet. La littérature ne nous donne pas de nouvelles certitudes, elle nous met en face, aux prises avec, cette incertitude. » (2006)

Dans ce sens, le roman ébranle nos convictions et permet d'accepter que la réalité nous échappe. Dans le cas de mon étude, les fermiers blancs incarnent et révèlent cette impossibilité de la raison et de la logique occidentale à tout comprendre.

Les oeuvres qui m'ont accompagnée tout au long de cette thèse sont particulières. Je me suis entourée de fictions (romans ou films) qui mettent en scène des personnages qui « restent » en Afrique contre ce qui apparaît comme du bon sens et qui posent tous les questions de l'inintelligibilité de la situation (qui s'incarne parfois dans la figure du fou) : *The Darling* de Russel Banks (2004), *The Poisonwood Bible* de Barbara Kingsolver (1998), *Disgrace* (1999) et, entre autres, *In the Heart of the Country* (1977) et *Waiting for the Barbarians* (1980) de Coetzee, *A chain of Voices* de Brink (1982), *Heart of Darkness* de

Joseph Conrad (1998), des films tels *White Material* (2009) réalisé par Claire Denis. Brink et Coetzee m'ont particulièrement aidée. Auteurs postcoloniaux, leur texte se caractérise par une tentative de dévier d'une approche rationalisante de la colonie et de la postcolonie.

« D'après Diamond, Coetzee serait en train de mettre en scène le refus de la raison philosophique : un refus de la rationalité qui sera suivi par un retournement vers la littérature et la poésie en tant que meilleurs guides pour l'expérience morale » (Fréga 2010: 285). Ainsi il ne s'agit pas de considérer les romans de Coetzee comme une représentation d'un discours sur la morale, mais bien plutôt comme une aventure conceptuelle et éthique.

Loin de nous donner de nouvelles certitudes, les romans de Coetzee prennent acte des tensions et incertitudes propres aux « moments éthiques ». Ils mettent en scène de tels moments sans avoir recours à la rationalité ou aux jugements moraux pour les exposer, c'est ce qui donne le caractère original et la force à ces textes. Coetzee ne relate pas tant la « pensée » de ses personnages, qu'il met en scène des apories propres à la société postcoloniale. Il invente des personnages proprement impensables, non pas tant par leur action, mais plutôt par leur position (ou non position) éthique. Il aide en cela à sortir des justifications rationnelles des actions et propose d'autres voies (et voix).²² Dans tous ses romans, c'est la raison qui est mise à l'épreuve et qui ne permet pas l'intelligibilité du monde postcolonial, mais Coetzee ne propose pas non plus d'envers de la raison (la folie). Ses romans sont au-delà de la dualité imposée par la rationalité occidentale et c'est en cela qu'ils me guident. Par exemple dans *Disgrace* (1999)²³, le professeur, figure de l'explication rationnelle, du philosophe, de celui qui est censé avoir l'entendement ne comprend pas le choix de vie de sa fille, Lucy. Celle-ci décide de rester vivre sur sa ferme après y avoir été violée. La position de Lucy n'est pas intelligible pour son père, mais il va finir par accepter cette inintelligibilité comme condition d'une vie possible. Brink met lui aussi en scène ce qu'il nomme « la disgrâce de l'incompréhension » (1982a: 99), dans un de ses romans nommés *A chain of voices* (1982) qui raconte la vie à la ferme en Afrique du Sud et la

²² Coetzee expose des « lignes de fuite », pourrions-nous dire en reprenant Deleuze et Guattari (1980). Engelibert (2003) propose d'inclure Coetzee dans la « littérature mineure ».

²³ Ce roman raconte la déchéance de David Lurie, un professeur blanc de l'Université du Cap. Une aventure avec une de ses étudiantes l'oblige à démissionner. Il part alors rejoindre sa fille Lucy dans une ferme de l'arrière-pays sud-africain. Lucy, une descendante des Boers, y vit seule, en quasi autarcie. Plusieurs incidents sur la ferme mettent ensuite à mal les valeurs qui servirent toute sa vie de repères à David Lurie. C'est cette « disgrâce » de David Lurie qui est mise en scène par Coetzee.

révolte des esclaves noirs au début du 20^{ème} siècle. Il y a là un vrai effort de déplacement qui peut aider le chercheur.

Cet effort de déplacement peut ouvrir à une autre manière de faire de la recherche : il ne s'agit pas nécessairement d'expliquer les causes et les conséquences d'une action, mais de s'interroger sur les « échecs » de la raison à saisir le sens de certaines situations. Afin d'en comprendre la juste mesure, il s'agit peut-être de renoncer à les expliciter. C'est ce qui se passe lors des occupations de fermes durant lesquelles le chercheur comme les colons et leurs descendants est menacé de la « disgrâce de l'incompréhension ». Ce que le chercheur peut alors faire, c'est définir ce qui échappe à l'entendement des fermiers, de retracer l'origine de leur certitude afin d'en noter les « trous ». Attitude qui laisse une place certaine à l'incertitude. Ainsi, ce que Coetzee enseigne, c'est que l'on peut penser le monde sans prendre la position de l'observateur omniscient. Cette approche met en évidence les limites du savoir occidental (à la fois celui que les gens — tels les fermiers blancs — pensent avoir sur le monde et le savoir de type philosophique) en analysant les manques, les failles, les égarements. Elle se différencie cependant de celles qui montrent la fausseté des représentations occidentales.

Aussi, la littérature est importante, non pas parce qu'elle donne des leçons morales, mais parce que transformant le lecteur, elle le conduit selon Laugier à faire attention à sa propre expérience.

« Le travail de la critique (littéraire) sera alors la recherche d'une définition de l'éducation donnée par l'œuvre, non pas au sens d'une édification ou de la transmission d'un contenu défini, mais au sens où cette œuvre elle-même apprend à son lecteur à la considérer, à vivre sa propre aventure (morale) de lecteur. Il faut en quelque sorte arriver à définir dans ce cadre une morale non moralisatrice. L'œuvre littéraire n'a pas à donner des jugements ou à conduire (explicitement ou subrepticement) le lecteur à une conclusion morale. Mais elle est morale dans la mesure où, transformant le lecteur, son rapport à son expérience, elle fait partie en quelque sorte de sa vie. » (2006).

Ces textes sont ainsi venus éclairer un terrain parfois difficile et marqué par une crise du sens.

5. Pratiques du terrain

Les fermiers blancs que j'étudie sont traversés par une « crise » politique, économique, psychologique et identitaire. Mon terrain ne portait pas sur une communauté locale géographiquement délimitée, j'ai fait connaissance avec mes « informateurs » par bouche à oreille, certains je ne les ai rencontrés qu'une fois, d'autres plusieurs, avec certains j'ai lié des relations de confiance et ai passé plusieurs jours en leur compagnie, plus en tant qu'amie que chercheuse. Mon objet d'analyse n'était ni une communauté géographique, ni une catégorie de travailleurs (Ferguson 1999: 21) puisque justement ils n'étaient pour la plupart plus fermiers. Certes, leurs occupations antérieures caractérisent la population à laquelle je m'intéresse, mais je n'étudiais pas leur vie de fermiers (que je relate dans cette thèse de manière historique), mon objet d'analyse était plutôt leurs récits et expériences des occupations de fermes et du changement radical opéré dans leur vie, ainsi que leurs expériences de « l'après la ferme » qui permettent de mesurer l'impact de ce changement social et culturel. Dit autrement, il s'agissait de comprendre comme ces fermiers blancs interprètent cette situation critique.

En raison de ce contexte, mon terrain s'est dès lors défini par une pratique plus que par une méthode. Je rejoins en cela les observations faites par Schumaker :

« “Practices” here will be defined as the practical daily activities of scientists pursuing their work and will include the more or less routinized ways of dealing with the basic problems of fieldwork, such as getting into the field, living there, and doing the research. I draw no sharp distinction between practices and methods, for I see methodology as growing out of practices, even very mundane ones like choosing a tent site or hiring a cook. When practices become standardized and mythologized, scientists call them methods, but this should not obscure the fact that a variety of often contingent daily activities is what gets the work done and shapes the theory as well. » (2001: 8).

Il me semble que la méthode définit plus le choix des acteurs à interroger (quels groupes), nos outils d'analyse, le choix des échelles, etc. Le terrain est délimité en aval par la méthode, mais sa réalisation se caractérise par sa pratique.

C'est en 2006 que mon sujet de thèse a pris forme. J'ai alors décidé d'effectuer un premier voyage, un préterrain afin de sanctionner mon choix. Ce premier séjour eut lieu en décembre 2006/janvier 2007, saison estivale au Zimbabwe. Je partais avec l'objectif d'établir des contacts et de réaliser quelques entretiens afin de revenir avec une première

idée globale des problématiques locales. Par l'intermédiaire de Blair Rutherford, j'ai loué un *cottage* à un couple d'éditeurs, partis du Zimbabwe sous Ian Smith et revenus après l'Indépendance, lui d'origine anglaise et elle descendante d'une famille de colons. Lors de mes séjours ultérieurs, j'ai logé à plusieurs reprises dans ce *cottage*.

J'avais alors quelques noms d'anciens fermiers en main et me suis empressée de les appeler dès mon arrivée. Lors d'une entrevue avec un couple de fermiers expulsés et partis vivre en Zambie, mais revenus pour les vacances de Noël, j'ai fait la connaissance de leur fils, de mon âge, qui m'a alors introduite auprès de deux sœurs, filles de fermiers expulsés de leurs fermes et vivant au Nigeria, qui étaient retournées au Zimbabwe pour passer Noël sur un bateau à Kariba à la frontière avec la Zambie (chapitre 3 et 6). À la suite de notre première rencontre, ces deux filles m'ont invitée sur ce même bateau pour 10 jours, ce que j'ai tout de suite accepté. J'ai ainsi vécu pendant 10 jours avec trois familles de fermiers blancs (expulsés et encore sur leur ferme) en huis clôt sur ce bateau. Des vacances sur un bateau à Kariba signifient consommer de l'alcool (en abondance), manger, pêcher, partir dans un petit bateau à moteur pour observer les animaux. On ne peut ni se baigner en raison du danger que représentent les crocodiles, ni marcher sur la terre ferme, d'autres animaux prédateurs étant susceptibles d'attaquer les hommes. Ma plongée dans mon sujet de thèse fut ainsi quelque peu brutale. Un tel huis clôt m'a cependant rapprochée de mes hôtes. Ce sont ces familles que j'ai suivies tout au long de ma recherche (James (chapitre 5) était ainsi sur ce bateau lors de ce premier séjour). Elles m'ont aussi introduite auprès d'autres familles.

De retour à Harare, j'ai pour ainsi dire réalisé des entrevues avec tous les fermiers qui me « tombaient » sous la main, partis de leur ferme, encore sur leur ferme, vivant à Harare ou demeurant à l'étranger et revenus au Zimbabwe pour Noël. Le temps des fêtes de Noël fut donc une période propice à la rencontre des fermiers et m'a permis d'acquérir une vision globale de leur situation. Lors de ce premier terrain, j'ai réalisé une quinzaine d'entretiens sans pour autant les enregistrer.

La situation politique étant incertaine, c'est par précaution que j'ai décidé de ne pas enregistrer ces premiers entretiens, redoutant que le gouvernement ne mette la main dessus et que mes interlocuteurs ne soient alors inquiétés. J'ai changé ma position lors de mon second séjour en enregistrant cette fois-ci avec leurs accords plusieurs entrevues.

J'avais ensuite planifié de repartir sur le terrain en janvier 2008. Mais les élections présidentielles étant prévues pour mai 2008, plusieurs personnes m'ont alors recommandé d'éviter le pays. Je décidais donc de déplacer mon sujet et me suis rendue en Grande-Bretagne en janvier 2008 pour rencontrer les fermiers blancs partis de leurs fermes depuis 2000 et venus vivre au Royaume-Uni (chapitre 7). Là encore, j'ai fonctionné par le bouche-à-oreille. Étant dispersés dans la campagne d'Angleterre (et deux d'Écosse), je partais deux jours rendre visite à chacun d'entre eux, logeant soit à l'hôtel, soit chez eux. Je me retrouvais ainsi à passer des soirées et journées entières avec ces anciens colons, parfois âgés de plus de 75 ans. Même s'il fut plus difficile en Angleterre qu'au Zimbabwe de trouver d'anciens fermiers acceptant de me rencontrer, ceux qui me répondirent positivement furent tous très accueillants et ouverts à me parler. En Grande-Bretagne j'ai réalisé 15 entrevues qui ont toutes été enregistrées. Le chapitre 7 se base sur ces entrevues, mais également sur les observations faites lors de ces journées passées avec mes interlocuteurs.

Lors de mon séjour en Angleterre, la situation au Zimbabwe était euphorique : avant le premier tour de l'élection présidentielle prévue pour avril 2008, le gouvernement a permis plus de liberté, la campagne se déroula sans violence et le nombre de votants fut stupéfiant. Je décidais donc de retourner au Zimbabwe, afin de rencontrer les contacts donnés par les personnes que j'avais connues en Angleterre et Écosse et d'avoir ainsi un projet « multisites », Zimbabwe et Grande-Bretagne. Je choisisais de ne pas faire une comparaison entre la situation des anciens fermiers blancs au Zimbabwe et celle en Grande-Bretagne, mais décidais de me servir de ces deux terrains pour comprendre ce que représentait le Zimbabwe pour les anciens fermiers. Il s'agissait de regarder le Zimbabwe de l'intérieur et vu de l'Angleterre, les deux positions s'éclairant l'une l'autre et permettant de mieux comprendre les enjeux des occupations de fermes et les mondes qu'elles avaient ébranlés.

En avril 2008, je remettais donc les pieds au Zimbabwe et y restais jusqu'en novembre. Cette période d'entre-deux tours des élections présidentielles, entre le 29 mars et le 27 juin 2008, fut fort tendue politiquement.²⁴ Le parti au pouvoir réprima violemment ses

²⁴ Le MDC s'est retiré du deuxième tour en raison des violences commises à l'encontre de ses partisans. Mugabe a alors été réélu à 90 % des voix. Le Zimbabwe est alors rentré dans une crise politique profonde qui mena à la mise en place d'un gouvernement d'union nationale effectif en février 2009 avec Morgan Tsvangirai comme premier ministre.

opposants parce que le MDC remporta les élections parlementaires; des camps d'entraînement furent mis en place au sein desquels les jeunes étaient formés à haïr l'Occident, les Blancs spécialement les fermiers et le parti d'opposition, le MDC, présenté comme une plate-forme de l'Occident. Les villageois étaient obligés d'assister à des rassemblements organisés par les membres du ZANU(PF) durant lesquels ils devaient démontrer leur soutien au parti : avoir une carte de membre, clamer les slogans du parti, etc. On reporta de nombreux cas de disparitions, de déplacements et de violence physique (Zimbabwe Human Rights NGOs Forum 2008). Période mouvementée, de nombreuses rumeurs circulaient sur d'éventuelles émeutes et sur de possibles attaques menées contre des Blancs. Malgré cela, je n'étais pas la cible de ces violences, tout comme les anciens fermiers blancs qui habitaient en ville. Les cibles de violence étaient les Noirs soupçonnés d'être MDC. Ce climat n'a donc que peu affecté mon terrain. De nouveau, j'interrogeais et passais du temps avec les fermiers, vivant alors à Harare ou encore sur leur ferme. Je les rencontrais par bouche-à-oreille et tentais de récolter le maximum d'informations possibles.

Au total, j'ai réalisé plus de 50 entretiens (en Angleterre et au Zimbabwe). Les entretiens formels étaient ouverts et étaient articulés autour de trois axes : l'histoire familiale, l'occupation et la compréhension de la situation, la réorganisation de la vie après la ferme (difficultés économiques, matérielles et psychologiques). Ils furent accompagnés par de nombreuses rencontres informelles. Sur le terrain, j'ai aussi passé du temps avec les jeunes, pour la plupart enfants de couples vivant en villes et politiquement libéraux, ce qui m'a permis d'avoir une perspective autre sur le devenir des Blancs dans le Zimbabwe contemporain.

J'ai mené des entrevues de couple, de famille ou de la femme ou de l'homme seul. Je n'ai pas posé de condition aux entrevues. La question du genre est apparue rapidement. Ainsi, les fermiers, hommes et femmes, lorsque je leur demande de me raconter l'histoire de leurs parents commencent toujours par me faire le récit de l'histoire de leur père et parfois, pour les femmes, du père de leur mari. Et ce, que je les interroge seule ou en couple. Cela confirme le fait que le *settler* est une figure masculine (même s'il ne peut exister sans les femmes), c'est lui le pionnier et lui le fermier. C'est lui qui représente publiquement la ferme, son histoire et son devenir.

Ces entretiens ont donné lieu à beaucoup de répétitions. Les points de vue des individus interrogés étaient souvent concordants et les histoires de vie semblables dans leur globalité, malgré quelques exceptions. Je me suis ainsi retrouvée face à ce que Malkki

(1995) nomme une « collective voice ». Les fermiers blancs racontent les mêmes histoires, celle-ci devient en quelque sorte mythique et fait partie des « settlers myths ». Certains passages rendront compte de ces « collectives voices » en juxtaposant des propos de différentes personnes interrogées. Il ne s'agit pas de produire un discours, mais de montrer que les enjeux mis en avant furent bien des enjeux collectifs. À d'autres moments, je laisserai la place à des histoires individuelles qui montrent bien qu'au sein de ce vécu collectif, les réactions furent différentes et révélatrices.

Autres sources primaires

Lors de mon second séjour au Zimbabwe j'ai eu la chance d'obtenir la retranscription d'entrevues réalisées en 2007 par une association présente au Zimbabwe.²⁵ Ces entretiens étaient menés avec l'objectif de s'en servir comme témoignages afin, entre autres, de demander des compensations pour les fermes confisquées. Ces entrevues qui documentent les occupations de fermes, notamment leur illégalité, les violences et destructions occasionnées, offrent un vaste aperçu de la manière dont ces occupations ont été vécues et comprises par les fermiers blancs. Ces entretiens ont toujours été menés avec l'homme ou le couple, jamais avec la femme seule. Les anciens fermiers blancs, interrogés par cette association, auxquels je fais référence dans cette thèse avaient une ferme dans le Mashonaland. Les membres de l'association qui ont réalisé ces entretiens sont en majorité des anciens fermiers ou des Blancs souhaitant défendre leur cause. Les personnes qu'ils interrogeaient semblent d'après les entrevues s'être livrées volontiers à eux. Parmi les personnes que j'ai interrogées, certaines l'ont aussi été par cette association. Ces entretiens abordent uniquement les occupations de fermes et ne font pas référence ni à la vie, ni à l'histoire des personnes interrogées. Cela est clairement visible dans la brève description que je fais des personnes interrogées et citées dans cette thèse (voir annexe 5). Je ferai référence à ces entretiens comme suit : Entrevue avec Christopher, SC²⁶, 2007, et identifierai la personne qui interroge les fermiers comme suit : Int (Interviewer).

Dès le début des expulsions en 2000, l'association principale au sein de laquelle les fermiers blancs étaient regroupés, la *Commercial Farmers Union* (CFU), avait recommandé aux fermiers blancs de tenir un journal qui pourrait servir de témoignage lors d'éventuelles négociations ou procès visant à obtenir compensations et réparations. *Justice for*

²⁵ Pour des raisons de sécurité je préfère ne pas nommer cette association.

²⁶ SC : Source Confidentielle.

Agriculture (JAG), une association créée en 2002 par des fermiers insatisfaits du travail effectué par la CFU concernant les occupations de fermes leur a aussi conseillé de faire de même. JAG sert à aider spécifiquement les fermiers expulsés. Certains m'ont donné une copie de leur journal. D'autres les ont même transformés en livre qu'ils ont fait publier (chapitre 6). Une partie de mon travail se base sur ces écrits (chapitre 6). Je m'intéresse cependant moins à leur contenu qu'à l'acte même d'écrire.

Il existe aussi ce que l'on appelle une « rhoddies literature », ce sont des histoires locales écrites par des habitants du « coin » qui servent à documenter et à se souvenir avec nostalgie de la période coloniale, c'est-à-dire rhodésienne, d'où l'adjectif « rhodie ». Je fais également référence à certains de ces récits, notamment à celui qui raconte l'histoire d'Umvukwes (actuel Guruve).

Partie I. S'installer

Naturaliser l'histoire et deshistoriser la nature

« Colonial regimes faced – in different times and in different ways – the problem not just of reproducing people, but of reproducing ways of life and forms of power. » (Cooper and Stoler 1989: 613)

Il m'a semblé indispensable de consacrer une première partie à la conquête et à l'installation des fermiers blancs dans ces terres d'Afrique australe pour deux raisons : premièrement parce que les fermiers blancs commencent le récit de leur propre histoire avec celui de l'établissement du premier de leurs ancêtres arrivés dans le pays, deuxièmement parce que les occupations actuelles de fermes remettent en question la prise de terre par les Blancs durant la colonisation et le mode de domination installé.

Pour les fermiers blancs rencontrés, leur « premier » ancêtre sur ces terres incarne concrètement l'origine de leur histoire. Lorsqu'ils racontent leur histoire, ils retracent ainsi la vie de leurs ascendants jusqu'à l'acquisition de la ferme, puis relatent l'expulsion de la ferme en faisant alors parfois des sauts dans le temps de dizaines d'années. Pour ceux qui habitent sur le même domaine que ce « premier ancêtre », ce qu'ils racontent est en fait une histoire de la ferme, ils identifient ainsi leur histoire à celle de la ferme de manière métonymique et dans ce récit les ancêtres servent à introduire la ferme. Quant à ceux qui vivent sur un domaine acquis récemment, ils commencent eux aussi par raconter l'histoire de ce premier ancêtre qui est fréquemment arrivé au début du 20^{ème} siècle.

« William H. was born in the village of Harston, Cambridgeshire. He came to South Africa in about 1885 and worked in the Ermelo, Barberton and Pilgrim's Rest areas. He was married to Florence in London in 1891. His daughter was born in December 1891. He travelled up by donkey wagon to Fort Victoria, Matabeleland, Rhodesia in 1892. He settled up in the Glenlivett area, near a pyramid shaped koppie (or small hill) visible from the Victoria-Mutare road, and called H.'s Kop, (= H's Head.) It is of interest that the table in Axel's dining room came up, together with a piano, under the wagon.

William H., after a bout of black water fever (Malaria), decided to move. A Zeederburg, who ran stage coaches, asked him to open a depot in Gwelo for stage coaches. H. did so. Soon after this, he established the Horeshoe Hotel. In 1893 he took part in the Matabele war and fought from the laager²⁷ in Gwelo. A laager is a defended circle of wagons. In 1896 he was in charge of the Laager. Dave H. was born in 1895, being the first white child born there. Rhodes promised him a farm

²⁷ Laager : sorte de fortification mobile faite de wagons arrangés en rectangle ou en cercle.

which was only allocated in 1911 by Dr. Leander Star Jameson, famed for having led the Jameson raid on Johannesburg, which was a prelude to the Boer War. The farm, Foxton, was worked by Dave, Basil and Pete and then sold by Basil in 1994. Both moved to the Mutare area with their son Axel until the Government of the day, (Robert Mugabe's regime,) confiscated his farm, and other assets, in December 2003. »

« We, Quentin and Wendy, own [name] Farm, It has been in the family since Quentin's father came to the then Rhodesia in 1927 to join a friend who was already here. It was a portion of a pioneer farm. On. 4.3.2000 we were invaded by more or less 70 'war veterans' who were aggressive and demanded land ». (Écrits personnels de Wendy)

La conquête qui s'achève par l'établissement dans une ferme constitue le début de leur histoire qui pour les personnes âgées se termine par leur départ de la ferme. Pour les plus jeunes, c'est un « chapitre » qui se clôt. Mon ethnographie portant sur les occupations de fermes, le départ de leur propriétaire et leur vie « après la ferme », il s'agissait donc pour moi, dans cette première partie de comprendre le « début », c'est-à-dire la conquête et l'installation sur la ferme.

De plus, les occupations de fermes actuelles attaquent la prise de terre par les Blancs ainsi que, comme nous le verrons, le mode de domination installée. M'intéressant à la fin de ce cycle (le départ des fermes), il me semblait important de revenir sur son début, car c'est là que se mettent en place les éléments que les occupations de fermes visent à détruire et renverser. Ces occupations de fermes réactivent l'histoire de l'arrivée des colons, de la conquête, et s'attaquent aux pratiques de domination des *settlers* de même qu'à la « figure » « du » *settler*. Il s'agit alors de comprendre les modalités de l'installation des colons et des caractéristiques du devenir *settler*.

Au regard des récits faits par les fermiers blancs et des pratiques des occupations, j'ai donc choisi d'analyser l'arrivée des colons et le mode de domination installé. Il est en effet impossible de comprendre l'expérience contemporaine des fermiers blancs sans saisir dans quelle Histoire ils se situent. J'ai ainsi décidé d'étudier leur installation à partir de deux points de vue : d'une part celui de la constitution de l'État de droit colonial de la Rhodésie du Sud au sein duquel les fermiers blancs ont prospéré, d'autre part celui la constitution de l'environnement dans lequel les fermiers blancs vivaient et travaillaient, la ferme, de même que la mise en place de l'espace qu'ils affectionnaient, le *wilderness*; la ferme et le *wilderness* se sont d'ailleurs constitués l'un par rapport à l'autre.

Dans cette partie j'explique la forme qu'a prise d'une part le mode de domination qui a permis l'installation et le développement des fermiers blancs et au sein duquel ils se sont « épanouis », d'autre part la forme qu'eux-mêmes ont donnée à ses terres africaines, la manière bien spécifique que les fermiers blancs ont eu de s'inscrire en Rhodésie du Sud. Les deux définissent leur « territorialisation » c'est-à-dire le fait « d'inscrire sur le sol un nouvel ensemble de relations sociales et spatiales » (Mbembe 2006: 42).

Le chapitre 2 analyse la mise en place de l'État de droit en Rhodésie du Sud. Ce qui m'intéresse est la mise en place de la domination fondée comme dans toutes colonies de *settlers* sur la terre, la loi et la police/répression. Mamdani (1996) a bien montré que les colonies de *settlers* se basent sur une division de l'État avec d'un côté les colons qui bénéficient des droits économiques, civils et politiques et de l'autre les colonisés qui n'ont pas accès aux droits fondamentaux et qui dépendent des *customary law*. La mise en place de la loi va alors de pair avec celle de la différence raciale. Afin de comprendre les modalités et spécificités de la loi et de la différence raciale en Rhodésie du Sud, il est nécessaire d'analyser la conquête.

La loi et la différence raciale ont profondément structuré l'ordre colonial, mais ont aussi joué un rôle essentiel dans sa justification idéologique a posteriori. La loi a permis aux colons de se rendre intouchables des Africains (Saada 2002; Balandier 1955) et d'éviter autant que possible toute confrontation et rencontre entre les deux groupes. Comme le soulignait déjà Balandier (1955), l'État de droit colonial est d'une part un instrument de domination, d'autre part une institution sociale qui garantit la séparation (Saada 2002). Je m'efforce donc dans le chapitre 2 de montrer l'évolution concomitante de la loi et de la différence raciale dans le développement de la Rhodésie du Sud. Ce qui m'intéresse tout particulièrement est la manière dont ces deux domaines (non séparés) ont servi à maintenir et produire les colons « civilisés ». Je ne traite pas tant de l'État que de la constitution d'une société coloniale aux limites floues et incertaines dans son rapport à la terre et aux populations conquises. Les débats autour de la différence raciale et de son incarnation légale ont joué un rôle prépondérant pour définir cette société coloniale.

Dans le chapitre 3, je m'intéresse plus spécifiquement à l'établissement des fermiers blancs, à leur rapport à l'espace de la ferme (esthétique et productif) et donc à « leurs » travailleurs, ainsi qu'à leur rapport à la nature. Pour le dire autrement, j'étudie leur rapport à l'espace et aux modes de production qu'ils y ont installés c'est-à-dire à la ferme, au

paternalisme et au *wilderness*. Je soutiens que leur rapport à l'espace, à la production et aux ouvriers agricoles est profondément moral et que tout comme la loi, ce rapport vient les « civiliser » et contrer leur propre violence.

Ces deux chapitres posent la question de la forme que vont prendre ces terres et populations conquises sous la domination britannique. Cette question de la forme est traversée par la morale : il s'agit pour les colons de donner à ce pays une *bonne* forme. Celle-ci s'incarne dans l'idée d'une mission qui sera sans cesse discutée au niveau étatique et au sein de la société et qui prend diverses formes chez les fermiers blancs. Pour ces derniers, avoir une mission est une justification de leur présence, une manière de se définir comme « attachés » (dans tous les sens du terme) à ces terres. Comme je le montrerai dans le chapitre 3, leur mission à caractère fortement religieux se déploie selon le contexte dans trois registres : production agricole, développement de « leurs » ouvriers agricoles africains et protection/développement de la « nature ». Paradoxalement c'est autant l'attachement des fermiers blancs à une mission qui s'incarne dans le rapport qu'ils ont au monde, que leur attachement à leur « propriété », qui rendra leur position inacceptable (chapitre 4 et 5). Les occupations de fermes s'attaquent aux différents rôles qu'ils ont tenus et par là même brisent l'activité de ces *settlers* qui se caractérisait par leur *way of life* profondément lié à la présence des Africains. Aussi c'est peut-être en renonçant à avoir une mission qu'ils pourront aujourd'hui trouver une place dans la postcolonie.

Précisons aussi que si la question de la forme occupe une place centrale dans le développement de la Rhodésie du Sud c'est parce que la domination des colons n'est pas acquise, mais doit sans cesse être retravaillée (Saada 2002; Cooper and Stoler 1989, 1997).

Pour conclure, rappelons trois éléments qui sont au centre de l'existence même des *settlers* et dont les paradoxes les poursuivront tout du long de leur histoire et qui expliquent en partie l'ambivalence de leur présence (et domination) :

1- Les pays de colonisation des terres se caractérisent par une recherche de réussite littérale spécifique que l'on pourrait qualifier par le terme déploiement : il s'agit tout d'abord de se déployer dans l'espace et d'avancer. Ainsi pour les colons la réussite doit être ancrée dans l'espace. Leur progression géographique signifie aussi *de facto* avancée de l'histoire de la colonisation, c'est-à-dire, selon les termes du temps, progrès dans l'Histoire de l'homme blanc. En effet, cette avancée géographique permanente, cette redéfinition des

frontières caractérise aussi la réussite des pionniers. Les pénétrations dans le temps (l'avancée dans l'Histoire) et dans l'espace se confondent dans ce qui est défini comme le progrès, la réussite.²⁸ Le colon se définit ainsi par celui qui avance, qui abolit les frontières (réelles et symboliques) et s'ancre dans le territoire conquis. L'étymologie néerlandaise du terme *trek* signifie par exemple autant une ligne sur une carte qu'une migration rapide, l'idée d'être transplanté. Comment se déplacent alors les questions de la réussite et du progrès pour des *settlers* lorsque des limites géographiques sont posées ? Lorsque ces dernières sont établies, il s'agit de se déployer autrement. Faire fructifier la terre constitue un déplacement des limites. La question des limites et d'une avancée, de même que la recherche d'une réussite et d'un progrès, incarnée dans l'espace me semble constitutive de l'identité des *settlers*. Il s'agit toujours d'avancer et de progresser, historiquement, géographiquement, mais aussi moralement, avancée de la civilisation et il faut que ces « avancées » s'incarnent spatialement. Il s'agit aussi d'avancer individuellement puisque ce que ces colons ont fui ce sont les contraintes de l'Angleterre afin d'avoir une vie meilleure ou/et de faire facilement fortune (Kennedy 1987; Townsend). Il me semble que c'est cette puissance des désirs liés ici à l'avancée, au progrès, qui caractérisent cette immigration qui est à la base d'une société individualiste et capitaliste reliée au projet impérial.

2- La présence des *settlers* est en elle-même paradoxale : ce sont des étrangers qui tentent de se naturaliser par la force, la conquête et la domination. L'utilisation première de la force met en cause la légitimité de leur présence et leur est sans cesse rappelée en raison de leur position démographique minoritaire (à la différence par exemple des États-Unis) (Hughes 2010: 73). Ainsi les colons, et particulièrement les fermiers blancs, vont sans cesse chercher à légitimer leur présence en s'imposant en tant qu'autorité et moralité (Mbembe 2000: 43).

3- Les *settlers* de la Rhodésie du Sud sont en grande majorité d'origine britannique. Leurs liens avec la culture et les valeurs britanniques sont très forts, de même que leur lien avec l'Empire britannique. Comprendre l'identité du *settler* c'est donc comprendre le passage de l'Angleterre à l'Empire. Le fait que les Européens arrivaient en Rhodésie du Sud au nom de l'Empire britannique est ainsi fondamental pour comprendre leur existence et le mode de domination qu'ils ont installé. Ces colons sont là pour l'Empire britannique dans

²⁸ La plupart des termes occidentaux qui définissent le devenir recourent les deux aspects spatial et temporel (évolution, progrès, grandir, etc.).

cette idée comme le dit bien Todorov que « le monde est un » (Todorov 1982: 58). Ils sont au centre de ce que Pratt (1992) nomme la « planetary consciousness » qui émerge au 18^{ème} siècle. Il s'agit d'inclure l'ensemble de la planète dans un seul ordre (McClintock 1995: 34). Le terme *settler* a une connotation politique dans le sens où il est mobilisé pour caractériser ces personnes qui s'installent au nom de l'Empire britannique et qui imposent leurs pratiques et leurs lois. Tous les Européens qui arrivent dans le « Nouveau Monde » ne sont ainsi pas des *settlers*. Les Gallois qui ont immigré en Argentine à la fin du 19^{ème} siècle pour fuir une Angleterre qui les réprimait, certes se sont établis là-bas, mais n'ont pas imposé leurs lois (Bandieri 2005). Ils ont cohabité avec et non pas pris la place des habitants locaux. Les Afrikaners sont des *settlers* dans le sens où ils se sont imposés par la force, ils n'ont cependant pas poursuivi une œuvre impériale, ce qui les différencie beaucoup me semble-t-il des *settlers* d'origine britannique, comme je l'aborderai dans le chapitre 2 de cette thèse. À la différence des Afrikaners, les Britanniques garderont en Rhodésie du Sud des liens avec leur origine; malgré la rupture de 1965, leur rapport avec l'Angleterre sera toujours présent, ce qui permettra non seulement à Mugabe de remettre en doute leur place au Zimbabwe, mais aussi de les pousser à « retourner » chez eux (chapitre 4 et 6).

Être là au nom de l'Empire britannique, c'est entretenir une relation particulière à l'origine, rapport qui dépend de nombreux facteurs, dont la puissance de l'Empire et le mode de domination. De manière générale, il y a à un moment ou à un autre une rupture entre les *settlers* et la métropole. Ce lien à l'origine a des impacts dans le rapport aux autres. Cette question de l'origine ressurgira ainsi lors des occupations de fermes. J'analyserai cette relation à l'Empire britannique sous différents angles : la séparation dans le chapitre 2, la transplantation de certaines valeurs et de leurs développements dans le chapitre 3. Il s'agit de maintenir une identité anglaise, une pureté britannique idéale tout en se différenciant de la métropole.

Les enjeux de la réussite, de l'avancée, de la légitimation et de la domination se rejoignent dans ce qui caractérise pour moi les *settlers* : leur inscription dans cet ailleurs s'affirme dans l'action, il s'agit d'utiliser tous les moyens nécessaires afin de donner forme (la *bonne* forme) au monde qui l'entoure. N'ayant pas exterminé physiquement les « natifs » et redoutant leur propre violence, les *settlers* de Rhodésie du Sud ont imposé leur propre histoire et leur « monde » aux leurs.

Chapitre 2. Conquérir et civiliser

« De Facto domination, in other words, requires de jure domination » (Saada 2002: 105).

« Rhodes was not a conservative; the grab for the north was not a conservative action. It was an attempt to create a radically new space. This means that another way of reading Southern African history is to take its own discursive space seriously. For Whites who came to Rhodesia, like their contemporaries who went to Canada or New Zealand, Rhodesia was, at least in part, ideological space and the economic structures they created were, at least in part, subservient to ideological ends. » (Chennells 1995: 102)

Introduction

Dans ce chapitre, j'analyse la conquête des terres et la concrétisation du mode de domination des *settlers*, principalement dans les domaines liés à l'agriculture. Le mode de domination des Européens sur les populations africaines se met en place en Rhodésie du Sud entre 1890 et 1930, cette période est donc celle sur laquelle je me focalise. Vers 1930, le mode de domination basée sur la ségrégation est installé : est ainsi élu en 1933 le gouvernement explicitement ségrégationniste d'Huggins. Avant la Deuxième Guerre mondiale, la colonisation est en effet bien établie et est considérée comme l'une des plus dures. Par comparaison aux autres colonies de *settlers* en Afrique, si la Rhodésie du Sud ne compte à la veille de la Deuxième Guerre mondiale que 3 % d'Européens, 50 % des terres et 58 % des sols cultivables appartiennent aux Européens. Lützeschwab (2007) estime ces terres composées de 73 % des meilleurs terrains cultivables, Iliffe (1990: 106) de 86 % (Lützelchwab 2007: 39). La colonisation en Rhodésie du Sud se situe démographiquement entre celles du Kenya et de l'Afrique du Sud, elle est réellement une colonisation agricole. En comparaison, au Kenya, 8 % des terres et 25 % des sols cultivables appartiennent aux Européens. En Afrique du Sud, ces chiffres sont respectivement de 87 % et 65 % (Lützelchwab 2007). Après la Deuxième Guerre mondiale, la colonisation s'intensifie.

Proportionnellement, le nombre de fermiers blancs augmente cependant moins que l'ensemble de la population blanche (voir annexe 1).

Afin de comprendre le mode de domination mis en place, il est nécessaire de se pencher sur le développement de la *rule of law* et de la différence raciale. Ce qui est important dans la trajectoire de cette thèse est que la loi a surtout servi à délimiter et définir le statut des colons — non seulement dans leur rapport avec les Africains, mais également dans leur position vis-à-vis de la métropole — et à asseoir leur domination. Sans l'imposition de *the rule of law*, les colons auraient eu le statut d'immigrés. Or il s'agit bien de fonder une *nouvelle* société « civilisée » et « civilisatrice ». « Nouvelle » dans le sens « autre » que la métropole et « civilisatrice » dans le mode de relation instaurée avec les Africains. La loi et la différence raciale sont au centre de ce projet et doivent donc être comprises dans cette triangulation, métropole, colons, africains, au sein de laquelle se dessinent la nouveauté et les modalités « civilisatrices » de ce projet. La législation et la différence raciale ont toutes deux servi à « civiliser » les colons (Saada 2002), à permettre et soutenir la ségrégation.

Pour comprendre ce processus de domination et la place prédominante qu'y occupent la loi et la différence raciale, il est essentiel de comprendre la période de la conquête. Je soutiens que le sentiment d'appartenance des Blancs à ce pays est lié à la conquête, à l'histoire violente de la conquête et que le droit est « fille de la violence » (Mbembe 2000: xiv). Ma lecture est fondée sur un processus historique et non comme le fait Hughes, sur un postulat : l'environnement et la conservation comme paradigme de la colonisation de la Rhodésie du Sud. La pacification de la Rhodésie du Sud fut ainsi un processus très violent, même selon les standards de l'époque (Palmer 1977). Il me paraît donc fondamental de détailler l'histoire de la conquête et de la pacification qui lui a succédé et dont le processus a déterminé le mode de domination. Même si la majorité de la population blanche est arrivée après la conquête proprement dite notamment après la Deuxième Guerre mondiale, la conviction que « we have conquered » est très forte et utilisée pour justifier sa présence. C'est parce qu'ils ont conquis qu'ils se sont donné leur droit de disposer de ces terres et de leur population et qu'ils continuent à coloniser le pays. Ceux qui ont combattu pendant la Deuxième Guerre mondiale et qui arrivent après la guerre se font offrir des terres dans des terrains non « défrichés » où ils sont des pionniers et continuent ainsi la colonisation du pays permise par la conquête.

Aujourd'hui, ce début occupe une place paradoxale et ambivalente dans les récits des fermiers blancs : à la fois, ces derniers insistent sur la conquête pour justifier leur présence par le long terme et en tant que conquête parmi d'autres, et en même temps, afin de n'être pas vus uniquement comme des « colons » dans un Zimbabwe postcolonial, ils mettent en avant le fait qu'ils ont acheté leur ferme après l'Indépendance. Ils sont ainsi pris au piège de leur propre contradiction : le temps long les renvoie à la colonisation et le temps court contredit leur appartenance à ce pays (Rutherford 2004: 547). C'est, entre autres, dans ce paradoxe qu'ils doivent aujourd'hui reconfigurer leurs certitudes (Chapitre 6).

La violence de la conquête est suivie par une volonté pacificatrice de la métropole qui veut limiter la violence et qui fort de cette intention légifèrera afin d'officialiser la protection des Africains. Cependant la mise en place de différentes lois institutionnalisera la séparation entre les Africains et les colons d'origine européenne. Cette séparation légale empêche aussi les Africains de se défendre, elle cherche à prévenir toute forme de confrontation et donc éventuellement de négociation et de rencontre.

Comaroff (1989) met clairement de l'avant trois formes de colonisation qui se superposent et sont en compétition : 1- Le « Civilizing colonialism » incarné par les missionnaires qui se voient comme la conscience du colonialisme britannique et comme les protecteurs des Africains.²⁹ Voulant créer un royaume de Dieu en instaurant les valeurs du travail, ils mettent l'emphase sur les pratiques et représentations d'une culture bourgeoise européenne. 2- Le « State colonialism » qui correspond à l'administration coloniale qui fait valoir les aspects politico-légaux de la « British Rule » 3- Le « Settler colonialism » incarné par les *settlers* qui met l'accent sur les dimensions socio-économiques des relations entre les « races » dans une société agraire. Comaroff traite ici du cas de l'Afrique du Sud et range les Britanniques dans le « State Colonialism », alors que le « Settler colonialism » caractérise plutôt les Boers.

²⁹ « And what they wished to see was a neat fusion of three idealized worlds : the rational, capitalist age in its most ideologically roseate form, wherein unfettered individuals were free to better themselves; an idyllic countryside in which, alongside agrarian estates, hard-working peasants, equipped with suitable tools and techniques, produced gainfully for the market; and a sovereign “Empire of God”, whose temporal affairs remained securely under divine authority » (Comaroff 1989: 665).

Comaroff précise que les types 2 et 3 ont bénéficié du modèle 1. Il décrit également avec finesse les conflits qui existent entre ces trois modèles. Par exemple, suivant l'éthique impériale, les missionnaires s'opposent aux Boers et à leurs valeurs.

Dans le cas de la Rhodésie du Sud, les colons sont en majorité britannique, la différence se situe alors entre les fermiers et les administrateurs ou représentants directs de la métropole. Mais, comme nous le verrons, la loi n'est pas imposée par les administrateurs, elle l'est plutôt par les colons notamment les fermiers qui sont indispensables à la colonisation britannique et qui servent l'ordre impérial. Ainsi, la différence que met en évidence Comaroff entre les deuxième et troisième formes de colonisation doit être précisée et repensée dans le cas de la Rhodésie du Sud parce que la distinction et l'opposition historiques qui existent en Afrique du Sud entre les *settlers* (les Boers) et les représentants de l'Empire (les Britanniques) ne se rencontrent pas selon les mêmes modalités en Rhodésie du Sud. S'il existe des conflits concernant la forme de la colonisation entre *settlers* et administrateurs en Rhodésie du Sud, les deux travaillent cependant pour et au nom de l'Empire britannique, ce qui n'est pas le cas des Boers qui eux subissent la domination britannique. Ajoutons aussi que les *settlers* anglais sont quant à eux plus proches de l'éthique missionnaire, du « Civilizing colonialism ».

Dans ce chapitre, je ne fais pas une histoire de ces trois formes de colonisation, cependant elles y apparaissent clairement. Il me semble donc important que le lecteur garde cette distinction en tête. L'analyse des rapports entre ces trois colonialismes n'est pas l'objectif de cette thèse, mais mériterait d'être plus étudiée dans le cas spécifique de la Rhodésie du Sud. Je propose dans ce chapitre quelques éléments d'analyse.

On l'aura compris, il ne s'agit en aucun cas ici de proposer une histoire exhaustive des fermiers blancs du Zimbabwe (pour cela je renvoie à la thèse de Selby 2006) ou de la Rhodésie du Sud, mais bien plutôt d'exposer les éléments historiques qui me paraissent fondamentaux pour comprendre l'objet même de cette thèse, c'est-à-dire les occupations de fermes — qui s'attaquent aux « restes » de la colonisation incarnés par les fermiers blancs — et la réaction des exploitants. Ainsi, certains éléments, même s'ils sont importants dans l'histoire du pays ou du continent, seront moins détaillés que d'autres, car moins significatifs par rapport à la réalité des occupations en cours.

L'Histoire et les histoires de vie (*History and stories*) se mélangent clairement dans les récits des fermiers blancs. L'aventurier, ancêtre de chacun, est celui qui fait l'Histoire. L'histoire de cette communauté blanche et sa mémoire sont tout autant individuelles que collectives. Comme le dit Rutherford « the identification of white farmers has a colonial genealogy, one that assisted in empowering white settlers as public figures in (Southern) Rhodesia » (Rutherford 2004: 544). Si cette « communauté » dans le processus de construction nationale de la Rhodésie du Sud a les caractéristiques de la communauté imaginée d'Anderson (1991), elle ne perd jamais son caractère généalogique et personnifié qui se matérialise à la fois dans la création d'une histoire commune, d'un mythe d'origine, mais aussi dans l'incarnation individuelle, puisque l'expérience rhodésienne aura duré moins de 100 ans, presque le temps d'une vie. Ainsi chaque individu est en quelque sorte capable d'identifier une origine concrète à sa présence dans ce pays, commencement qui coïncide avec la construction même du pays ou du moins avec son développement. La figure du pionnier, cet homme aventurier qui ouvre la voie, est fondamentale. Il y a d'emblée un mélange qui se fait entre l'ordinaire et l'extraordinaire, le héros, la figure mythique et l'homme de tous les jours. La conquête fait partie de l'imaginaire historique, mais elle incarne aussi l'origine (historique et généalogique) des Rhodésiens. Il s'opère une adéquation entre l'histoire et la mémoire, adéquation qui influence le regard que les fermiers blancs partis du Zimbabwe portent aujourd'hui sur ce pays (chapitre 7). Pour ceux qui sont arrivés plus tard, notamment après la Deuxième Guerre mondiale, l'histoire de la généalogie individuelle et la mise en valeur d'une sorte d'héroïsme du premier arrivé de la famille³⁰ sont aussi importantes. Il s'agit donc dans ce chapitre de rendre compte de cette double origine, historique et généalogique.

J'ai choisi d'insérer quelques histoires individuelles et quelques portraits dans le récit que je propose de la colonisation. Ces traces de mémoire personnifient quelque peu cette narration. Elles sont essentiellement tirées d'une histoire du district appelé sous la colonisation Umvukwes (actuel Guruve) dans le Mashonaland Central. Ce texte fut rédigé par Townsend, femme de ce même district qui a tenté de recueillir le maximum de témoignages possibles et fut édité à compte d'auteur au début des années 1950 (la date exacte ne figure pas dans le document que j'ai obtenu). Cet écrit me fut transmis par un actuel fermier de Guruve, « héritier » et descendant d'un des « protagonistes » de cette

³⁰ Héroïsme basé alors principalement sur des histoires de la Guerre.

histoire. Ce récit fut rédigé en vue de témoigner de l'arrivée et de la vie des fermiers de manière héroïque. Je ne l'invoque donc pas en tant que document écrit par un historien, mais en tant que témoignage historique.

1. L'arrivée : conquérir

« Finally, although the immediate effects of land alienation may not have been severe, and although the original settler motives for grabbing land stemmed more from uncertainty about the extent of Rhodesia's gold deposits than a conscious desire to dominate and exploit, the long-term effects were to prove very great. Vested interests were established which proved impossible to undo, and the control of land subsequently became the key mechanism in ensuring European political and economic dominance over Africans. Hence, "from that day to this Rhodesian governments have been faced with the legacy of the age of the fortune hunters".³¹ » (Palmer 1977: 45)

La Rhodésie du Sud ne devint intéressante qu'au moment de la ruée vers l'or et dans un processus de conquête et consolidation territoriales de l'Afrique australe (Fauvelle-Aymar 2006). La conquête de la Rhodésie du Sud se fait dans la foulée du nouvel attrait que constitue l'or en Afrique du Sud et ne peut être comprise qu'à la lumière de l'expérience de la domination en Afrique du Sud. D'une part, parce que la logique de la conquête de la Rhodésie du Sud prend racine dans celle de l'Afrique du Sud, Palmer (1977) parle ainsi d'une conquête qui se fait selon la tradition sud-africaine « guerre et terre »; d'autre part, parce que les hommes qui assujettirent la Rhodésie du Sud avaient dans leur majorité passé quelque temps en Afrique du Sud ou dans tous les cas l'avaient traversée pour arriver en Rhodésie du Sud.

La colonisation du pays n'est pas prévue initialement, ces terres au nord de l'Afrique du Sud ne sont envisagées que dans des visées commerciale et spéculative : selon la vision impériale de Cecil Rhodes, les ressources minières supposées de la Rhodésie du Sud devaient financer l'expansion de l'Empire britannique (Selby 2006). Les histoires

³¹ Ranger (1964). « The last Word on Rhodes ». *Past and Present* 28: 122.

entourant Great Zimbabwe³² alimentent ce fantasme de richesse en or. En effet, Carl Mauch (1837-1875), le premier Européen connu à visiter en 1871 Great Zimbabwe, pense reconnaître dans ces lieux les mines du roi Salomon et le territoire de la reine de Saba.³³ Selon Carl Mauch ce serait des Blancs qui auraient dans des temps reculés bâti cette « maison », puisque les Noirs en seraient incapables. Les traces d'une ancienne métallurgie viennent renforcer cet argument. Tout cela ne fait qu'envenimer les rumeurs d'or. Cette idée d'un royaume de la reine de Saba indiqué sur une carte de 1873 est exploitée par Cecil Rhodes : la Grande-Bretagne viendra faire renaître la civilisation éteinte par les « barbares » (Fauvelle-Aymar 2006: 171). La BSAC financera ainsi les premières fouilles du site de Great Zimbabwe.

Ces chercheurs d'or n'ont cependant pas été les seuls à parcourir le territoire et à vouloir s'y installer. Les chasseurs précèdent les missionnaires qui eux-mêmes ouvrent la voie aux pionniers. Les missionnaires jouèrent ainsi un rôle fondamental dans la conquête du territoire. Les missionnaires catholiques portugais sont les premiers à arriver au 16^{ème} siècle en Afrique australe. C'est le jésuite Fr. Gonzao da Silveira qui introduira le christianisme au Zimbabwe chez les Shona, mais ces missions catholiques disparurent toutes au milieu du 17^{ème} siècle avec le déclin du pouvoir du Portugal. C'est la *London Missionary Society* (LMS), tout d'abord établie en Afrique du Sud qui aidera à l'implantation de missions protestantes au Zimbabwe par l'entremise du célèbre Robert Moffat.³⁴ Ces émissaires de la LMS appartiennent à des églises congrégationalistes non conformistes.

Moffat, installé en Afrique du Sud, entend parler du chef des Ndebele, Mzilikazi, par deux chasseurs. Tous trois partent ensemble rencontrer Mzilikazi en 1835. Moffat passera deux mois sur place, les deux hommes se liant d'amitié et éprouvant un profond respect l'un envers l'autre. Il réussit en 1859 à faire accepter à Mzilikazi la présence de trois missionnaires de la LMS. Mzilikazi consent à ce que ces hommes construisent une « mission station » à Inyati, mission qui fut un échec. En 1870, Lobengula succède à

³² Great Zimbabwe est la plus grande ruine de « maison de pierres » qui existe au Zimbabwe et qui témoigne d'une « seigneurie » antérieure. Sur les conflits de mémoire autour de Great Zimbabwe voir Fontein (2006).

³³ Sur la construction de ce mythe, voir la magnifique thèse de Chennells 1982.

³⁴ Pour une histoire de Robert Moffat, voir Robert Moffat (1842), John Moffat (1886), Northcott (1961) et Comaroff (1989: 670- 671).

Mzilikazi. Lobengula bien qu'hostile aux missionnaires signe un traité en 1888 avec John Moffat,³⁵ le fils de Robert Moffat dans lequel Lobengula accepte :

« to refrain from entering into any correspondence or treaty with any foreign State or Power to sell, or alienate, or cede, or permit, or countenance any sale, alienation or cession of the whole of any part of the said Amandebele country under his chieftainship or upon any other subject, without the previous knowledge of Her Majesty's High Commissioner for South Africa. » (Cité par Jones 1953: 14-15)

À la suite de ce traité, Rhodes, alors premier ministre de la colonie du Cap, s'empresse d'envoyer des émissaires signer une autre entente avec Lobengula³⁶, accord qui octroie à Rhodes et Rudd une concession minière sur le territoire Matabelele :

« The Concession gave to Messrs Rudd, Maguire and Thompson exclusive charge over all metals and minerals in Matabeleland in return for which the Concessionees undertook to pay to the king £100 per month and give him 1000 rifles with ammunition and a gun boat on the Zambesi, which last item was later commuted by a payment of £500. » (Jones 1953: 19)

Ce traité leur donne aussi des droits sur le Mashonaland sur lequel pourtant Lobengula ne régnait pas, mais « the idea that Ndebele suzerainty over the Shona comprised virtually all the peoples living between the Zambezi and the Limpopo rivers, was an easy way to claim eventual authority over a vast area between the two great river valleys » (Worby 1994: 377). Ce traité signé, la BSAC fondée par Rhodes en 1889, reçoit une charte royale du gouvernement britannique pour occuper les lieux et exploiter ses supposées mines. Avec son ami Rudd et fort de ses succès dans l'industrie du diamant à Kimberley et du lancement de la De Beers Consolidated Company, Rhodes finance alors une colonne d'environ 500 pionniers d'origine britannique recrutés en Afrique du Sud. Elle est dirigée par Selous, célèbre chasseur, et est chargée d'explorer les ressources minières du Mashonaland. Cette colonne traverse la rivière Limpopo; à l'avant se trouvent les Bechuanas, Africains chargés d'ouvrir et de débroussailler la route, eux-mêmes protégés par des gardes. La colonne arrive au lieu devenu connu sous le nom de Fort Salisbury (actuel Harare) en 1890 et se disperse alors, chacun allant chercher fortune dans ces terres pleines de promesses. La grande majorité des membres de cette colonne de pionniers sont âgés de moins de 30 ans et sont venus pour faire fortune rapidement et se retirer ensuite dans le monde « civilisé » (Kennedy 1987: 14). Cependant, les espoirs fondés sur la

³⁵ Cela se fait dans un moment de concurrence avec les Boers de la République sud-africaine du Transvaal dont un des représentants envoyés voir Lobengula est tué avant que ne soit signé ce traité.

³⁶ Lorsque les impérialistes avec Cécil Rhodes arrivent, Lobengula utilise un des missionnaires comme interprète et conseiller. Il existe des débats sur la traduction qu'aurait faite ce missionnaire.

présence de ressources minières dans le Mashonaland furent vite déçus et en 1892 Rhodes se tourne vers le Matabeleland espérant plus de succès.

Le peuplement blanc du Zimbabwe trouve donc ses origines dans cette ruée vers les supposées richesses offertes par la nature : aux chasseurs succèdent les chercheurs d'or. La présence de ces « prédateurs » fut facilitée par celle des missionnaires, durant la « grande époque du mouvement missionnaire » (Hobsbawm 1989[1987]: 99).³⁷ Comme l'écrit un des pionniers pour introduire son récit :

« This book is an attempt [...] to tell straightforwardly and in chronological order, the stories of the missionaries, hunters, traders, explorers, and gold diggers who unwittingly prepared the way for white dominion in Southern Rhodesia. These men are the true pionners in that part of South Africa. » (Tabler 1955: 5)

Dans son histoire non publiée d'Umvukwes (actuel Guruve), Townsend écrit aussi :

« Following Selous' footsteps along the western edge of the Umvukwes came Bishop Knight Bruce in 1888 to travel down to the Zambezi to report on the country and its needs for missionary. [...] And then came the pioneer column, raising the British flag on the 12th September 1890, in what is now Salisbury; and these young, eager men, picked for their strength and courage, scattered into the veld to find their fortunes in the gold they believed was hidden in the thousands of acres of untouched forest land around them. » (Townsend: 13)

N'oublions pas non plus qu'inversement l'avancée des missionnaires dépend de celle de la colonisation (Hobsbawm 1989[1987]: 99).

Le combat primordial des pionniers au Zimbabwe fut donc une lutte contre la nature : la nature devait leur fournir or, métaux, etc. Ainsi, lors de la conquête, la BSAC, pressée de découvrir les minéraux, ne s'intéressa que très tardivement au sort des « natifs », présumant, de plus, que ces derniers ne pouvaient que « bénéficier » du commerce et de la rencontre avec les Blancs. Il est important de se souvenir que les raisons de la prise de possession de l'Afrique australe furent un rapport spéculatif et utilitariste aux ressources naturelles, une nature à prendre.

Les espoirs étaient grands et beaucoup pensaient donc que la fortune les attendait en arrivant (Jones 1953: 37). Ainsi, ils ont été nombreux, parmi les 196 pionniers (Palmer 1977) marchant sur Salisbury, à vendre à Frank Johnson, administrateur de la BSAC ou John Willoughby, directeur de la *Willoughbys Consolidated*, les terres de 3000 acres qui

³⁷ « Entre 1876 et 1902, il parut 119 traductions de la Bible, contre 74 au cours des trois décennies précédentes et 40 entre 1816 et 1845. Entre 1886 et 1895, vingt-trois missions protestantes s'installèrent en Afrique, soit près de trois fois plus qu'au cours des décennies précédentes » (Hobsbawm 1989[1987]: 99)

leur avaient été promises, préférant se consacrer entièrement à la recherche d'or (Selby 2006: 32). Ce n'est qu'à la fin des années 1890, lorsqu'il paraît évident que les ressources minières sont limitées, que l'intérêt agricole de la Rhodésie du Sud apparaît. Beaucoup, effrayés par les conditions de vie et déçus par l'absence de minéraux, retournèrent en Afrique du Sud, peu s'installèrent dans les terres. En 1892, plus de la moitié des terrains destinés aux pionniers étaient la propriété de spéculateurs, dont la plupart étaient liés à l'aristocratie anglaise (Selby 2006: 33). Parmi les premiers « land-grabbers », se trouvaient ainsi des aristocrates, des compagnies spéculatives, des « fortune-hunters » (le plus connu étant Dunbar Moodie) et des missionnaires laissant souvent les terres non occupées et non cultivées, car tout d'abord accaparés par l'exploitation de mines. L'opposition entre ces spéculateurs et les fermiers apparaît rapidement.

L'arrivée dans le Mashonaland s'est faite sans violence. Les Européens étaient presque totalement ignorants du passé des Shona et les ont stéréotypés comme les faibles, les lâches, qui allaient les accueillir bras ouverts comme leur protecteur contre les supposés dominants Ndebele.

« For their own, quite conflicting purposes both Lobengula and Cecil Rhode's British South Africa Company assumed that the Ndebele were in complete control of the whole of present-day Rhodesia. From the European point of view the advantage of such a pretence was that any concessions which could be wrung from Lobengula would cover as large an area as possible. » (Palmer 1977: 11)

Cette représentation est en fait très loin de la réalité, puisque plusieurs chefferies shona existent au Zimbabwe (Palmer 1977: 11; Worby 1994). Cependant elle fut utilisée pour obtenir le soutien des Shona et permettre une installation qui se présentait comme pacifique et non durable, basée sur le commerce et la recherche de l'or. Et en effet, dans les histoires écrites par les *settlers*, les Shona sont dépeints comme travailleurs et comme leur ayant réservé un accueil amical. Ce premier contact est cependant suivi par une série de conflits armés du fait des taxes et du travail forcé qui furent imposés par les Européens aux Shona.

À l'inverse la conquête du Matabeleland ne se fit pas sans heurt. Les troupes du roi Lobengula qui, malgré l'opposition de Lobengula, entrent en guerre contre les Européens, sont vaincues en 1893, et Bulawayo, la capitale des Ndebele, conquise. Cette victoire sur les Ndebele, ne s'est pas faite sans « perte blanche ». Aujourd'hui, la plupart des jeunes Zimbabweens blancs connaissent ainsi l'histoire de la *Shangani patrol*, la troupe de Wilson

prise au piège en 1893 dans leur *laager*, près de la rivière Shangani et dont tous les membres furent tués. Cette défaite est symboliquement considérée comme étant la plus grande dans l'Histoire de la Rhodésie du Sud/Rhodésie (plus grande même que celle de la guerre d'Indépendance, qu'ils ne considèrent pas comme une défaite, mais comme un abandon, une capitulation). Un monument aux morts fut d'ailleurs par la suite érigé.³⁸ Malgré cette défaite, la prise de Bulawayo et la mort de Lobengula³⁹ eurent une grande importance politique et surtout psychologique pour les colons dans la mesure où elles leur donnèrent un sentiment d'invincibilité et l'idée qu'ils n'avaient pas à sérieusement se soucier de la présence des « natifs » (Palmer 1977), d'où leur surprise lors des révoltes de 1896.

La conquête du Matabeleland s'est réellement faite selon une logique de terre et guerre. En effet, les colons avaient refusé de se battre pour la BSAC à moins que ne leur soient promises une terre, une concession minière et une part du bétail des Ndebele.⁴⁰ Jameson, obligé d'acquiescer à leurs revendications, incorpora cela dans le *Victoria agreement* dont la couronne ignorait les termes. Ainsi les quelque 660 hommes qui conquièrent le Matabeleland (414 depuis Fort Victoria (actuel Masvingo) et 258 depuis Salisbury (Palmer 1977)) étaient assurés d'avoir une ferme gratuite de 2570 hectares (6350 acres) sans obligation de l'occuper. En 1894 environ 900 fermes avaient été données dans le Matabeleland. La couronne ignorant les termes du *Victoria agreement*, on peut dire que le futur économique du Matabeleland fut largement prédéterminé par une action unilatérale des colonisateurs. Ce sont eux qui font la loi.

Les violences des années qui suivirent l'arrivée de la colonne consacrèrent la *colonisation* et marquèrent la fin de la « frontier era » (Kennedy 1987: 19). En 1895 les territoires au sud du fleuve Zambèze sont rebaptisés Rhodésie du Sud. En 1896, les Ndebele, voyant que la police avait été redéployée du Matabeleland au Transvaal, se

³⁸ La fin de la célèbre autobiographie de Godwin (1996), *Mukiwa : a white boy in Africa*, se termine ainsi sur un pèlerinage à ce qui reste du monument bâti à la mémoire des morts de la troupe de Wilson.

³⁹ Le corps de Lobengula ne fut cependant jamais retrouvé. Sa mort fait l'objet de nombreux mythes parmi les Ndebele.

⁴⁰ Cette demande est rendue possible par la concession Lippert signée en 1892 avec Lobengula et qui elle assure : « The sole and exclusive right, power, and privilege for the full term of 100...years to lay out, grant, or lease...farms, townships, building plots and grazing areas; to impose and levy rents, licences and taxes thereon, and to get in, collect and receive the same for his own benefit; to give and grant Certificates...for the occupation of any farms, township, building plots and grazing area » (Palmer 1977: 27). Elle sera ensuite déclarée sans valeur en 1918 par le « Privy council ». Cependant, le résultat de tout cela est que la Compagnie était en 1892 « légalement » autorisée à donner des titres de propriété aux nouveaux arrivants (Palmer 1977).

rebelle de nouveau, suivis cette fois aussi par les Shona.⁴¹ Ce soulèvement est appelé *First Chimurenga* – mot shona qui signifie rébellion – et fut une des révoltes les plus violentes et les plus organisées d'Afrique contre les colons. Pour les Blancs, la mémoire de cette révolte au cours de laquelle environ 10 % des leurs trouvèrent la mort est encore très vive aujourd'hui. 372 Européens furent tués. On ne saura jamais combien d'Africains périrent, mais la répression fut très violente et sans pitié. En raison de la brutalité de cette répression, la Couronne se pencha alors pour la première fois depuis l'arrivée de la colonne, sur le sort des Africains; ce qui mena à la mise en place des premières *native policies*.

En battant les Ndebele en 1893 et en écrasant la révolte de 1896 au prix de nombreuses vies « blanches », les Européens ont ainsi eu le sentiment d'avoir gagné un droit sur le pays. Les rébellions des Ndebele et des Shona et la mort des Blancs n'ont fait que consacrer la volonté des Européens d'occuper ce pays et de mater ses habitants. Ces deux batailles marquent ainsi réellement l'origine de la colonisation proprement dite, et ce dans les deux sens du terme origine : temporel et causal.

Parce qu'ils ont payé en vies humaines cette conquête, les colons commencent à réclamer l'autonomie sur ces terres conquises au prix de leur vie et plus de représentativité politique. Peu à peu ils s'unissent contre l'influence de la BSAC. Après ces conflits contre les « natifs », l'opposition se déplace donc vers les institutions britanniques. Ainsi, à plusieurs reprises, les colons se plaignent à Rhodes de leur sous-représentation au Conseil Législatif qui regroupe l'administrateur de la BSAC, le *Resident Commissioner*, 5 membres de la compagnie et 4 représentants des colons (Selby 2006: 43). Par exemple, en 1907, la *Mashonaland Progressive Association* déclare : « We are Rhodesians and Rhodesia belongs to us and we have every intention of developing our country after our own fashion » (Hodder-Williams 1983: 86, cité aussi par Selby 2006: 43). En 1922, le oui l'emporte au référendum qui appelle à un gouvernement autonome et rejette une union avec l'Union d'Afrique du Sud. Le 1^{er} novembre 1923, la Rhodésie du Sud avec ses 35 900 Européens et 890 000 Africains (Palmer 1977) devient une *self-governing colony*. Une nouvelle constitution est approuvée dans laquelle les rôles du Royaume-Uni sont redéfinis : le *Resident Commissioner* est remplacé par un Gouverneur dont les pouvoirs sont très faibles, notamment en comparaison de ceux qu'il a dans d'autres colonies; une clause

⁴¹ Les interprétations concernant les causes de cette révolte varient. Voir à ce propos. S. J. Ndlovu-Gatsheni. (2009: 50-58).

empêche cependant la colonie de passer des lois ségrégatives sans l'accord du Royaume-Uni. Les années qui suivent vont institutionnaliser la loi des *settlers*. La Rhodésie du Sud est ainsi un pays de *settlers*, d'aventuriers, de « fortune-hunters » et non d'administrateurs.

On comprend bien ici comment la violence, les débordements d'une action qui se voulait au départ commerciale et d'exploitation, est à l'origine de la mise en place d'une société de *settlers*. Tout comme en Afrique du Sud, même si à moindre échelle, c'est la violence qui se trouve aux fondements de la colonisation. La violence a transformé une visée commerciale d'exploitation du sol en un sentiment d'appartenance et de droits totaux sur le pays et ses habitants. Dans ce sens, la force ne fut pas seulement un moyen utilisé pour consacrer la colonisation, mais bien une de ses causes. La mort des siens⁴² va être à l'origine du récit d'appartenance. L'héroïne du roman de Stockley, *Virginia of the Rhodesians*, déclare ainsi : « Though Ireland was the land of my birth I am chiefly and above all things a Rhodesian. Mr Rhodes is my own familiar friend, his quarrels my quarrels and his country my country. In fact. I belong. Everyone who has been through the Matabele War and the rebellions of '96 feels like that » (1903: 235; cité par Kirkwood 1984: 145). La mort des siens et donc en conséquence aussi celle des autres signe réellement les débuts de la colonisation et est au fondement d'un sentiment nationaliste chez les colons dans la mesure où s'être emparés de ces terres au prix de leur vie leur aurait donné le droit de les exploiter, de diriger ses habitants et de leur imposer leur ordre, leurs lois et leur forme afin d'y vivre bien.

La colonisation rhodésienne est différente de celle du Kenya, ou même de la Rhodésie du Nord ou d'autres colonies britanniques très peu coûteuses en vies humaines blanches (Palmer 1977: 11-12). La violence semble avoir fait de la Rhodésie du Sud une colonie de *settlers*. Plusieurs informateurs se définissent ainsi comme se situant entre les Blancs du Kenya qu'ils considèrent « seulement » comme des Anglais en Afrique et les Sud-Africains qui sont là depuis le 16^{ème} siècle et qu'ils voient comme de « véritables » Africains blancs (voir Chapitre 6). Cette distinction est associée à des différences démographiques, mais ces dernières sont elles-mêmes liées aux diverses pratiques de colonisation de ces pays, pratiques ancrées dans le mode de conquête. On peut en effet penser que les conquêtes violentes, en provoquant un fort sentiment d'appartenance et un

⁴² Le fait qu'il y a des « siens » se consolide comme nous le verrons dans la violence.

désir d'installation, ont donné lieu à une forte immigration blanche et à des pays de colonisation de *settlers* (Krautwurst 2003).

Se dire conquérants leur permet alors de légitimer historiquement leur présence sur le territoire dans une vision de l'histoire où celle-ci ne serait qu'une histoire de conquête où la terre appartient aux conquérants. Ainsi plusieurs de mes informateurs m'ont expliqué que les Ndebele n'étaient arrivés que quelques années avant eux et qu'ils avaient eux-mêmes chassé et assujetti les Shona qui avaient auparavant conquis les Bushmen. Les pionniers européens ne feraient selon eux que continuer cette histoire de conquête. Cette logique de conquête imprimerait sa marque à la colonisation rhodésienne. La conquête permettrait et marquerait l'enracinement dans la terre (l'acte même du pionnier), au contraire des administrateurs qui ne feraient que flotter sur la terre. Comme si la conquête donnait des racines. Aujourd'hui, les Blancs du Zimbabwe se comparent d'ailleurs parfois au jacaranda, arbre originaire de l'Amérique du sud, mais que l'on trouve aujourd'hui partout au Zimbabwe.

À cette logique de conquête s'ajoute la théorie de la « terre nullius », mise en avant par les partisans de la troisième colonisation, les missionnaires. Ainsi John Moffat pensait que « there is ample room for myriads of white people in this country without displacing a single native » (cité par Palmer 1977: 38), de même l'Évêque Knight-Bruce faisait remarquer que « the Mashona only occupy a small part of the country, and land which they have never occupied may with justice be said not to belong to them » (cité par Palmer 1977: 38). La compagnie estimait le nombre d'Africains en 1902 à 514 813, nombre certainement sous-évalué (Palmer 1977: 39). Il s'agit d'une colonisation dans l'acception latine du terme — colonus signifie cultivateur, paysan, habitant (Lützelshwab 2007: 52) — puisque

« Non seulement les concepts, qui servirent de soubassement idéologique à l'appropriation foncière menée par les puissances européennes, appréhendèrent ces territoires comme – du moins en grande partie —, vides d'hommes, mais ils accréditèrent aussi l'idée selon laquelle la colonisation européenne entraînerait une amélioration de l'exploitation du sol. » (Lützelshwab 2007: 34).

Mais cette thèse de la terre vierge pour expliquer l'enracinement des Blancs dans ces lieux doit être couplée avec celle de la conquête (par la violence).

Ce gain par la lutte et la mort traduit une première forme d'enracinement et de sentiment d'appartenance des Européens à la Rhodésie du Sud. Ils se considèrent d'autant

plus comme des *settlers* et non comme de simples colons que l'Angleterre est peu impliquée dans la direction de ce pays.

2. Les *settlers*

Dans son histoire d'Umvukes, l'auteur, Townsend, fait la différence entre les pionniers, ceux qui « débroussaillent », et les *settlers*. Le terme pionnier tel qu'utilisé à la fin du 19^{ème} et début du 20^{ème} siècle (*pioneer column*) semble faire référence à la fois au mouvement et la transplantation des Européens dans des terres qu'ils connaissaient alors peu (*trek*). Lorsque les fermiers blancs emploient ce terme aujourd'hui, c'est pour signifier aussi que ces Européens ont été les fondateurs d'une nouvelle société. C'est en cela qu'ils sont des pionniers, tels les pionniers et pères fondateurs du *Far-West* américain. L'emploi de ce vocable implique aussi la négation d'une occupation antérieure. Le *settler* est celui qui s'installe sur les terres « ouvertes » par les pionniers.

Voici par exemple, la description d'un pionnier qui a « ouvert » une région aux Européens et d'un premier *settler*. Nous remarquons que tous deux sont passés par l'Afrique du Sud.

« [...] J. Arnold Edmond was an 1890 Pioneer who did much to open up the district [Umvukwes]. [...] Born in Oxford in 1867, he was intended for the army and studied under an army coach, but at the age of 18 broke away to join two brothers who were farming at the Cape. The lure of the north caught him and he found himself one of the band of pioneers who added a state to the British empire. His interest in farming remained, but for the first three years no serious farming was done in the Colony and he joined the adventurous band of prospectors who sought gold. Four years after the Occupation he took up farming, in which no more than a score of others were engaged. Mr. Edmonds persevered through rebellions, rinderpest, East Coast Fever and locusts, and his undaunted courage brought its award. [...] Though, like many others, he did not continue to make his home in the Umvukwes, the work he and other pioneers did in opening the district was of great values. » (Townsend: 24-25)

« My husband, first came out to South Africa in 1876, when he joined up in the Zulu War, under General Buller, in the Frontier Light Horse. He also served with Sir Evelyn Wood, when Prince Imperial, son of Empress Eugenie, was killed in 1876 or 1879. After the Zulu War, he took up Gold Mining and remained in South Africa for fifteen years. He was then mining in different parts of the Transvaal. After that time he returned to England and we were married, intending to make a home in England, but decided to return to South Africa six months later. We sailed for South Africa on July 4th and landed at Cape Town at fortnight later, 1891. After a short stay in the Cape, we went to Durban where we stayed with friends. We then bought a wagon and oxen at Pinetown and trekked to Johannesburg. My

husband had applied for a Settlers farm in Southern Rhodesia, but Mr. Rhodes would not allow women to come up at that time as he did not think the country was settled enough. So we remained in Johannesburg where our first child was born on 23rd December 1891. In May 1892 we started our journey to Southern Rhodesia by ox wagon. It was only a half tent wagon and we loaded on the wagon 12 months provisions which were told to bring, besides a small broadwood piano (a wedding present), a double bedstead and a cot for the baby and a canary [...] and with a table and two or three deckchairs this was all the furniture we had. We had a lot of dogs with us, two pointers, two fox-terriers, two bull terriers, and a black retriever, also a crate of fowls under the wagon.[...] We had two horses and two cows who calved on the way and we had the two calves on top of the load when we were travelling. We also brought a kitchen stove which was a great comfort to have later and my piano. [...] After an adventurous journey they arrived at Fort Victoria in October five months after we left Johannesburg. We took a settlers farm and settled down in the Victoria district, being very pleased with the part of the country with many big rivers. (Papier personnel de Alfred, témoignage de ces arrières grands parents)

Les conditions furent très dures pour les pionniers :

« With the rains came swarms of mosquitoes and a plague of malaria. 'Pioneers' died in their wretched encampments, while new immigrants, trapped between the swollen rivers ... wandered 'like walking gosh' until fever or starvation claimed them... Forests of crosses sprang up along the river banks and stories circulated of men driven to madness. » (Thomas 1996: 236-237).⁴³

Les premiers arrivants, ceux que l'on appelle donc les pionniers, accueillirent ensuite les premiers *settlers*. Autour de 1892 arrivent des Afrikaners, suite au Moodie Trek.⁴⁴ Ces derniers se sont constitués selon Selby (2006) en groupe isolé autosuffisant et étaient très mal traités par les « Imperial-minded Directors of the BSAC » (Selby 2006: 38; Hodder-Williams 1983). C'est surtout suite aux révoltes qui marquent la conquête que les *settlers* affluent. Ils sont des Britanniques du continent ou de l'Afrique du Sud, mais aussi des Européens du sud de l'Europe en quête d'aventure ou des colons venus d'autres terres impériales. L'Empire britannique est une réalité dans la vie quotidienne de ces familles. La population blanche de la Rhodésie du Sud augmente aussi suite à la seconde guerre des Boers en 1902 (voir annexe 1) : des membres des troupes britanniques stationnées en Rhodésie du Sud restent, d'autres qui ont servi en Afrique du Sud émigrent en Rhodésie du

⁴³ Cité par Selby (2006: 36). Thomas, A. (1996). *Rhodes : The Race for Africa*. African Publishing Group, London.

⁴⁴ Le *Moodie Trek* est le nom donné au voyage organisé par Dunbar Moodie : des dizaines de familles Afrikaners partent de l'État libre d'Orange pour venir s'installer à Gazaland où des terres leur ont été promises. Sur le chemin, de multiples disputes (notamment concernant le choix d'un leader) ont poussé certaines familles à partir vers Umtali (actuel Mutare) au nord-est de Salisbury. Celles-ci ne respectant pas les termes du contrat, se virent refuser l'attribution de terres et n'ont ainsi pas pu compter sur l'aide de la compagnie.

Sud après la guerre (Kennedy 1987: 33). Elle continuera ensuite à croître. En 1904 on compte 301 fermiers européens, en 1911, 1324 et en 1914, 2042.

La Rhodésie du Sud fut un choix privilégié en raison du nombre de terres à vendre (par opposition au Kenya par exemple). Ces nouveaux arrivants sont en général des aventuriers au fort esprit individualiste et capitaliste propre à la bourgeoisie (Comaroff 1989) qui cherchent à avoir une vie meilleure et à faire fortune. Ils proviennent en général de l'élite plus que des classes pauvres, leurs trajectoires sont cependant variées (voir Kennedy 1987). Ils se trouvent au coeur d'une idéologie selon laquelle la société est le résultat d'actions individuelles et l'histoire de celles des grands hommes (Comaroff 1989). Ils se voient comme des *self-made-men*. Ils ont pour la plupart un lien avec l'Empire britannique (amis, parents) et choisissent la Rhodésie du Sud en tant qu'autre colonie anglaise. Leur venue, bien que marquée par l'esprit individualiste, s'inscrit ainsi dans la colonisation et dans leur désir de travailler pour l'Empire britannique.

Voici quelques portraits des premiers *settlers* à Umvukes :

« Hamilton A. Woods was born at Birkdale, England, and at the age of 22 came out to Southern Rhodesia and joined the Police. He retired with the rank of Sergeant and took up farming at Birkdale, Umvukwes. He married Dorothy, daughter of Vice-Admiral Sir William Norman. In 1916 he left for overseas and was commissioned in the Royal Artillery, and on his return to this country he left the Umvukwes and took up farming in the Makwiro district until he was advised to go south owing to his health. He bought a fruit farm at Banhoek, Stellenbosch, and died there on 22nd October 1931

[...] Mr. Dobbin was born in India, of Irish parentage, where his father was in the Civil Service. He was educated at Tumbridge Wells and later studied to become an engineer. He married Gertrude Page in London and they lived there for some time before coming to Rhodesia. On arriving here he farmed, in partnership with Mr. Vereker and Mr. John Page, at Borrowdale. In 1910 he acquired O'Meath under permit of occupation from the B.S.A. Company. He lived in the district until his death in 1945.

[...] Mrs. Bracewell, the first woman settler in the Umvukwes, wrote this account of her early life before her death in 1953: « When, in 1912, we arrived in Southern Rhodesia we first went to Darwendale to get the hang of farming out in this country, though my husband had had a farm in England. But it was a small one as farms go out here. He had very pleasant recollections of South Africa whilst he was serving there during the Boer War and so thought he would try his luck in another country. Southern Rhodesia made more appeal to us, naturally, being a British Colony, so we duly arrived in the country. After being at Darwendale for a season, in which he got the hang of tobacco-growing and curing, he then approached the Government (the Chartered Company) to see if he could purchase land. [...] However, they asked him if he would consider taking a post with them

for a time in that very district, as they were considering opening it up for settlement. The upshot of it was that he agreed to do so for a time and then take up his own land eventually. So, he was given the job of opening up what has now become the Umvukwes district. So we started forth. Mazoe was our nearest railhead. We had a wagon awaiting us there with a span of oxen and a few natives. We travelled through the Chiweshe Reserve – there being no roads – until we came to a plateau and found fairly open country which we decided would do. So we literally pitched our tent and proceeded to make a home.

[...] Mr. George Peake, [...] was one of the first discoverers of the chrome deposits in the district. Born at Cambridge in 1868, Mr. Peake came to South Africa in 1896, moving to Mafeking in 1898, where he entered an hotel business. He came to Rhodesia in 1903 and started an hotel and store at the Ayrshire Mine, later on taking up farming at the Umvukwe Ranch. The ranch was started because he needed a place for his cattle, brought down from Northern Rhodesia to supply his butchery. » (Townsend: 18-25)

« [...] Mr. Graham was born at Pollockshields on the 7th January 1891 was educated at Fettes College, and after leaving school was a shipping clerk at a salary of £10 a year. In 1910 he came out as a settler-pupil to the Chartered Company. He spent 18 months at the Sinoia Government Farm (now the Citrus Estates), during the last six months of which he was assistant manager at £5 a month. In the middle of 1912 he took out a permit of occupation on Disi-Mawari and lived there for a few months, but it proved unsuitable and he became an assistant to Capt. Gordon at Kashao, where he stayed just over a year. He then farmed Choasina an extension of Dalston, till he join up in October 1914. » (Townsend: 28)

Townsend raconte aussi comment certains furent « recrutés » en Angleterre. Elle cite ainsi les écrits de Mr. Jack Fraser-Mackenzie :

« In the latter part of 1911 and early 1912, when John A. Edmonds was on a visit to England, whilst staying with his sister and brother-in-law, the Rev. Mr. Colbrone, at Quy, near Cambridge, he met Mr. E. Parker, of Thorneycreek, Cambridge, and to him he broached a scheme he had in mind of floating a company for land settlement in Southern Rhodesia. His scheme fell on fruitful soil, and Mr. E. Parker and his brother, Lord Parker, and Sir Richard Garton became interested in the idea. Mr. Parker was influenced by the possibility of it proving an opportunity for starting their respective sons in an occupation in life. Sir Richard Garton's interest was purely financial. Later, Mr. Parker's son Harold, for whose benefit he entertained the idea, told me the scheme, and as a result my father also took an interest in the idea on my behalf. As a result of the discussions between Mr. Edmonds and the above-mentioned parties, my father and Mr. Edmonds left England together in April, 1912, for Rhodesia, with a view to looking for suitable land for the purpose of starting a company. The outcome of their visit was the purchase of the Lone Cow Estate in Lomagundi from Mr. Ralph Bliss, the then owner. Some 23,000 acres in all were bought and the Thorneycreek Ranching Company came into being about the middle of 1912, with J.A. Edmonds as Managing Director, [...] John and myself left for Rhodesia on the S.S. *Garth*

Castle on 11th October 1912, and reached Salisbury about 10th November. » (Cité par Townsend: 31-32)

À la différence des pionniers, les *settlers* ont acheté leurs terres. Peu souvent des fermiers, ces *settlers* apprennent le métier auprès des rares experts. À partir de 1913 un cours d'agriculture est donné à Salisbury par *l'Agricultural Department* bien avant l'existence d'une université. Voici quelques autres portraits de ceux qui arrivent un peu plus tard :

« Sidney Prescott Light was born on the 26th September, 1868, in Poona, India. His father was in the Indian Civil Service. The family home was in Devon, England, and Sidney Light was at prep. School in Dartmouth and later went to Newton Abbot College. He was a keen sportsman of all-round ability. In 1887, after finishing school, he was sent out to New Zealand by his father to learn farming. He later had his own farm, kohe kohe, near Wainuku, in the North Island, where he did dairy, pigs, poultry and sheep, and also reared horses. He remained in New Zealand until after the Boer War in South Africa, where in about 1908 he started farming at Lindley Road, near Bethlehem, in the O.F.S. He made a couple of safaris in Kenya with a view to settling there, but in view of the unavailability of land on a purchase basis decided to make a move to Southern Rhodesia. After preliminary visits to the Colony in 1915 and early 1916, when he stayed in the Umvukwes, he eventually took up residence on Lucknow in October 1916. He brought up all his stock and farming equipment from his farm in the O.F.S.

[...] Mr. John Page was born in Warwickshire and educated at Bedford Grammar School and Oakham. He was articled to a Bedford architect, also to the London County Council, after which he went to the Public Works Department on the Gold Coast. Then he went to the Argentine, working on the Great Southern Railway, and later to Santa Fe as a pupil on an estancia. After a few years he joined his sister and Mr. Dobbin in Rhodesia. » (Townsend : 48-49)

Les premiers *settlers* qui s'installent dans le Mashonaland et n'ont pas connu les rébellions et la violence de la conquête (1893 et 1896) sont très contents des « natifs ». Ils voient en eux de bons travailleurs non hostiles à leur présence. Ainsi on peut lire dans l'histoire d'Umvukwes :

« Mrs. Bracewell, the first woman settler in the Umvukwes wrote this account of her early life before her death in 1953 : “[...] It was hard work, but we had very willing natives, so very different from the workers of to-day. They took as much interest in the work as we did ourselves, the first thing being the building of huts for us to live in whilst bricks were being made and burnt in readiness for a house and barns. Yes, we were contemplating growing tobacco so as to prove for the Chartered Company that the land and climate were suitable for the crop. The Native Chief Chiweshe co-operated splendidly and sent us some of his most intelligent natives, and so we really got going. [...] Natives were really good in those days. On our return from England we were greeted by the Chief (Chiweshe) along with a great number of the natives in the Reserve, clapping hands and

greeting us, 'Morrow, Inkos-Morrow, Inkosikaas'; it was most touching. Fortunately we had got a bag of sugar with us which we unloaded for them, together with an ox, and feasting went on well into the night." » (Townsend: 22).

Au départ les Shona ne semblaient donc pas opposés à la présence de ces étrangers, ils y sont devenus hostiles lorsque celle-ci est devenue domination.

Comme dans le précédent extrait, ce sont surtout les femmes qui parlent et écrivent sur leurs travailleurs. Chacune ayant au moins un employé à la maison, domaine qui leur est réservé. Les femmes européennes garantissent la permanence de l'installation puisqu'elles permettent la reproduction de la communauté (Kirkwood 1984). Elles ont officiellement le droit de rejoindre leur mari à la fin de 1891 (Kirkwood 1984: 146). Certaines femmes arrivent seules dans la colonie. Elles sont infirmières ou institutrices et se marient rapidement. Les femmes des *settlers* doivent supporter l'isolement et improviser dans le rapport avec les « natifs ».

Le métissage ne fut jamais toléré et s'il est difficile de connaître la quantité des relations sexuelles qui eurent lieu entre patrons et domestiques, le métissage resta relativement bas comparé aux autres colonies, notamment à l'Afrique du Sud. L'homme et la femme sont des *partners* sur la ferme. Même si les femmes elles-mêmes se présentent plus fréquemment sous le nom de « farmer's wife » certaines se nomment elles-mêmes « farmers ». Sur la ferme, elles s'occupent de la maison, du jardin, parfois du bétail, toujours de la comptabilité. Veuves se sont souvent elles qui continuent seules, avec l'aide d'un manager, à diriger la ferme. C'est une vie solitaire dont le couple est la cellule de base. Les rapports entre les sexes sont strictement définis.

La qualité de la vie à la ferme varie, dépendant du type de production et du rapport avec les travailleurs. D'une manière générale, jusqu'aux années 1920, ils sont nombreux à quitter leur ferme (Ranger 1979). Ils doivent lutter contre des conditions naturelles difficiles (fortes pluies imprévisibles, maladie du bétail) et faire face à des problèmes économiques (fluctuation des prix du marché) (Ranger 1979: 466). Pour les premiers *settlers* la vie est difficile et la menace de la faillite pèse constamment sur leur entreprise. Ils ne sont pas ruinés uniquement par les catastrophes naturelles ou leur incompetence, mais aussi parfois par le manque de main-d'oeuvre, des travailleurs refusant dans certains cas de travailler pour une ferme (Kirkwood 1984). Les femmes ont un rôle important dans le rapport avec les travailleurs et peuvent favoriser de meilleurs rapports entre leur mari et ses

travailleurs (Kirkwood 1984) particulièrement lorsqu'elles s'investissent dans le « développement », même si par ailleurs celles-ci accentuent les différences raciales en étant notamment les garantes de la reproduction d'une société « pure » (Stoler 1989a, 2002). L'isolement sur la ferme ne facilite pas leurs conditions de vie.

Les années 1920, avec le boom du tabac, vont voir affluer de nombreux nouveaux fermiers dans tout le pays. En 1933, à Umvukwes, on compte 314 granges (*barns*) de tabac, alors qu'elles étaient au nombre de 6 en 1912. Avant les années 1920, les fermiers sont faiblement organisés – la première association fut créée à Umvukwes en 1913 –, les systèmes de communication réduits et les fermes précaires (Selby 2006). En 1914 on compte 2042 fermes, 3052 en 1932 et 3640 en 1944. En 1965 leur nombre est de 6466 et en 1969 de 8716 (Clarke 1977: 21). La population blanche a aussi plus que doublé dans les 15 années qui suivirent la Deuxième Guerre mondiale. En 1945 on compte 80 500 personnes d'origine européenne en 1945, 219 000 en 1960. La taille des fermes est restée à peu près constante : en 1951 on dénombre 1047 fermes (19,5 %) plus petite que 404,5 hectares (1000 acres) et 21,5 % plus grande que 2023,5 hectares (5000 acres). En 1965 ces chiffres sont respectivement de 23,5 % et 21,6 %. La taille moyenne des fermes a faiblement diminué passant de 2198,5 hectares (5433 acres) à 2175,5 hectares (5376 acres) (Clarke 1977: 21). Les innovations techniques ont augmenté considérablement après-guerre. En 1947 on compte 1155 tracteurs et en 1965, 14 585 (Clarke 1977: 23).

Dans cette deuxième vague de pionniers, soit ceux qui arrivent dans les 15 années suivant la Deuxième Guerre mondiale, ils étaient aussi nombreux à avoir servi dans les colonies. Ainsi cette femme me raconte :

« However my mother was born in Venezuela and my father in India – but that is another story! They met in England when my father was serving in the Royal Navy and I was born in Weymouth in Dorset where we lived for about two years. We moved to Rothsey on the Isle of Bute and lived in Kames Castle for a few years. In 1958 my father made the decision to leave the Navy and move to Rhodesia and go farming. Dad flew ahead of us and found a job on a farm with a house. Mum and I went by ship with my sister Annie who is 4 years younger than me. » (Entretien avec Annie, Écosse, 2008)

3. Violence et civilisation : conversations entre la métropole et les colons

*« L'État colonial s'est voulu tout sauf violent. Et pour cause, puisqu'il s'est perçu et proclamé comme civilisateur par essence. La violence n'a donc pas découlé de l'arbitraire du pouvoir comme on le croit, mais de la loi. Il convient donc de revenir sur les origines et la nature de la loi comme pure expression de la volonté de l'État structurant le régime colonial, sur son langage, sur son instrumentalisation offensive et défensive, tout cela dans un contexte de déconnexion des réalités locales qui tout à la fois fait surgir un danger de totalitarisme et donne au système son trait majeur, une hypocrisie structurelle.[...] Je crois que l'État colonial était consubstantiellement violent. Cette violence a eu plusieurs formes, dont la plus inique a été celle qui consiste à se proclamer "civilisateur par essence." »
(Fremigacci, H-Africa 12 novembre 2009)*

La conquête a suivi une logique, surtout dans le Matabeleland, de guerre et terre : guerre en échange de terre. L'acquisition de terres fut tout particulièrement brutale dans le Matabeleland où les Européens se virent accorder des fermes deux fois plus grandes que dans le Mashonaland. Si la colonisation des terres s'est faite de manière anarchique selon les exigences des colons, après les révoltes de 1896 il s'agit de légiférer, d'entériner la conquête et de prendre en considération les Africains. C'est dans le rapport à la métropole que la colonisation devient légale et trouve sa forme. Les lois viennent alors mettre un terme à la violence originelle de la colonisation, mais par là même elles entérinent la légitimité de l'usage de la force. Le « state colonialism » remplit ainsi son rôle bien défini par Comaroff (1989: 672-673), il instaure la *Pax Britannica* : la pacification sous la *British Law*.

3.1. Réguler la violence et définir l'intolérable

En effet, la Couronne se penche sur le sort des « natifs » après les violences de la révolte de 1896, interférant pour la première fois avec les actions des colons. Avant cela, l'administration ne s'inquiétait pas de la « civilisation » des Africains puisque leur

« développement » était censé découler, selon la rhétorique officielle, du commerce et du contact avec les Européens (Comaroff 1989: 672). Mais c'est bien plutôt la violence qui s'ensuit, la Couronne intervient alors.

Ainsi, la consolidation de la conquête de la Rhodésie du Sud se fait dans un jeu de pouvoir entre les colons, la compagnie et la métropole, notamment suite à la révolte de 1896, lorsque la métropole commence à s'intéresser au sort des Africains. Les colons doivent alors justifier les violences de la répression de ce soulèvement, les présenter comme légitimes afin de garder le soutien de la métropole. Les violences de la conquête sont réellement importantes, car elles transforment une région de pionniers en un pays de *settlers* en distanciant les colons de la métropole et en les ancrant dans une terre nouvelle. La violence est ainsi un acte fondateur qui sépare les colons à la fois de la métropole et des Africains. Nous analyserons ces violences et la manière dont elles furent justifiées afin de comprendre justement comment elles fondèrent la colonisation dans un acte de séparation, mais aussi de justification et de construction « du » Rhodésien.

Rappelons que depuis l'abolition de l'esclavage au Royaume-Uni, il est impossible pour les Britanniques de tuer impunément et de remettre en question l'humanité des Noirs; on peut cependant interroger leur degré d'humanité dans une échelle du développement qui prend de plus en plus de place dans la pensée européenne. Se met alors en place ce que nous pourrions appeler une économie morale de la colonisation qui va permettre de la justifier. Pour l'analyser, je me baserai sur un des écrits de Selous, célèbre chasseur en charge de la colonne de pionnier. Selous est l'auteur de quelques récits de chasse qui ont lieu en Afrique australe et en Amérique du Nord. Le texte qui m'intéresse est celui qui relate la rébellion de 1896. Écrit par un chasseur qui dirige la colonne de pionnier, il est particulièrement révélateur de la chronologie de la conquête : le passage de la chasse à la prise du territoire. De plus, c'est un des rares écrits authentiques que nous avons. Ce récit de première main est aussi particulièrement intéressant dans la manière que l'auteur a de s'adresser à la métropole et dans les thèmes abordés : la violence et le racisme. Il témoigne magistralement de la triangulation, Africains, colons, métropolitains.

Selous s'adresse en effet explicitement aux métropolitains pour défendre la violence des colons :

« By those who seek it, matter will doubtless be found in some of my stories on which to found imputations against the colonists of Rhodesia, who will be held up

to execration for the “slaughter” of “poor natives” ; the insinuation being that the “poor natives” were ruthlessly killed, with little or no provocation, in order to gratify the lust for blood, which certain people in England appear to think takes possession of their countrymen whenever they set foot on African soil. But by the great mass of the English-speaking race I feel sure that the conduct of their kith and kin in Matabeleland during the late rebellion will not be too harshly judged. » (Selous 1896: xvii)

En effet, ces hommes, bien qu’agissant au nom de l’Empire britannique et que ce dernier les considère comme des membres de l’« English-speaking race », vont rapidement se trouver en porte à faux avec la métropole qui dénonce déjà l’habituelle cruauté des conquérants, ceux que l’on appelle en Inde, les « briseurs de loi » (Arendt 1982[1951]: 109). Ceux-ci ont forcément un statut ambigu, car ils sont partis certes pour agir pour la Couronne, mais aussi pour fuir les contraintes de la Grande-Bretagne (Kennedy 1987; Townsend). Ils ont fait le choix de partir pour un monde meilleur et plus libre. Ce sont ainsi leurs désirs et attentes qui vont donner la forme qu’ont prise la géographie et la société rhodésiennes. Ils ont de fait toujours été en marge de la métropole, utiles, mais dangereux.

Le colon est dès le départ construit en Europe dans l’opinion publique comme une figure de l’altérité comme en témoigne Selous :

« The hideous barbarity of these murders and the feeling of intense exasperation they would be likely to excite amongst the surviving settlers, seem to have been somewhat underrated in England; whilst for obvious reasons they have been carefully kept out of sight by those dishonest speakers who recently endeavoured to excite public opinion against the white population of Rhodesia. You can respect an honest enemy even if you can’t like him ; but when a fanatic endeavours to support either his or her theories by the suppression of truth, he or she becomes contemptible. » (Selous 1896: 36)

Selous cherche alors à rétablir l’honneur des colons. Pour cela il va justifier leur violence. Tout d’abord, il définit le matage de la rébellion de 1896 comme une revanche. Ainsi le mythe d’origine se construit dans l’inversion de la violence : la violence de l’Européen n’est que réaction à celle de l’Africain. Cependant Selous semble avoir l’intuition que cet argument ne suffit pas à justifier la violence des représailles exercées contre les Ndebele et Shona.

Il dénigre alors les causes mêmes de la rébellion :

« It is very evident that the Matabele broke out in rebellion because they disliked their position as a conquered people, and imagined that they were strong enough to throw off the yoke of their conquerors. [...] Now that the rebellion has occurred, it

will very possibly be said that it was brought about by systematic brutality to the natives on the part of the white men in the country. » (Selous 1896: ix – x)

Ainsi, il parle des natifs comme d'un peuple conquis, mais qui selon lui n'aurait pas à se plaindre, car il vivrait mieux sous leur coupe que sous celle de leur roi défunt Lobengula. Il affirme que le gouvernement a fait tout ce qu'aurait fait n'importe quel autre « gouvernement civilisé » pour protéger au mieux les « natifs ». Il explique comment ils ont trouvé un « accord » sur le bétail, principal objet de discorde et de mécontentement, comment ils ont augmenté les salaires, comment un « natif » peut contester des actions de la *Black Police* envers lui et son peuple, etc. Il met en avant l'idée que dans tous les cas, les Européens les libèrent de leur « sauvagerie ». Il affirme que les Européens les traitent le plus *humainement* possible, non pas par humanisme, mais bien parce que cela est dans leurs intérêts. Pour Selous, la rébellion est contre leur situation de peuple conquis bien plus que contre les mauvais traitements infligés par la Compagnie.⁴⁵ Cet argument touche les métropolitains puisque ceux-ci ne sont pas contre la colonisation, mais contre des « mauvais traitements ». Si le matage d'un soulèvement contre les mauvais traitements était injustifié aux yeux de la métropole, celui d'une révolte contre la volonté de dominer ne peut être que nécessaire afin de soutenir la colonisation puisque « l'idée que les Blancs étaient supérieurs aux peuples de couleur vivant dans de lointaines contrées et devaient donc les dominer était incontestablement très répandue et servait la politique impérialiste » (Hobsbawm 1989[1987]: 97). Comme de nombreux récits de la colonisation, Selous (1896) affirme que la colonisation répondait aux préoccupations de l'époque, que les conditions de vie des « natifs » avant la conquête étaient loin d'être utopiques et que d'autres pays de *frontières*, comme les États-Unis, l'Argentine ou l'Australie, avaient connu des colonisations bien plus violentes.

Mais Selous ne se contente pas de condamner les causes de la rébellion, il défend aussi la violence utilisée en justifiant la propre brutalité des colons. Ce qui intéresse les métropolitains concerne les limites de l'humanité, les questions de violence et de sauvagerie, celles des autres, mais aussi les leurs car si les métropolitains acceptent l'usage de la force, ils considèrent la violence qui fut employée comme un abus de la force. Pour

⁴⁵ « It is very evident that the Matabele broke out in rebellion because they disliked their position as a conquered people, and imagined that they were strong enough to throw off the yoke of their conquerors. [...] Now that the rebellion has occurred, it will very possibly be said that it was brought about by systematic brutality to the natives on the part of the white men in the country. » (Selous 1896: ix – x)

cela Selous fait appel à l'empathie des métropolitains en tentant d'amoinrir la différence entre colons et métropolitains :

« [...] Be charitable if you have not yourself lived through similar experiences ; be not too harsh in your judgment of your fellow-man, for you probably know not your own nature, nor are you capable of analysing passions which can only be understood by those Europeans who have lived through a native rising, in which women and children of their race have been barbarously murdered by savages ; by beings whom, in their hearts, they despise ; as rightly or wrongly they consider that they belong to a lower type of the human family than themselves. I offer no opinion upon this sentiment, but I say that it undoubtedly exists, and must always aggravate the savagery of a conflict between the two races ; whilst the murder of white women and children by natives, seems to the colonist not merely a crime, but a sacrilege, and calls forth all the latent ferocity of the more civilised race. For, kind and considerate though any European may be under ordinary circumstances to the savages amongst whom he happens to be living, yet deep down in his heart, whether he be a miner or a missionary, is the conviction that the black man belongs to a lower type of humanity than the white ; and if this is a mistaken conviction, ask the negrophilist who professes to think so, whether he would give his daughter in marriage to a negro, and if not, why not ? » (Selous 1896: 30-31)

Il prend directement les philanthropes à partie en les défiant de se mettre dans sa situation et en rappelant par des arguments touchant à l'intimité le racisme qu'il pense profondément ancré dans chacun. Tout d'abord, il définit la violence des Européens, certes comme une revanche, mais surtout comme un déchaînement des « passions ». La violence de l'autre est selon Selous intolérable dans sa « technique », définie comme barbare (« barbarously murdered »), et dans les catégories de populations touchées, à savoir les femmes et les enfants, ce qui l'établit non plus comme crime, mais comme « sacrilège ». Le meurtre des femmes et des enfants est alors « à la fois un argument pour justifier la violence civilisatrice et un répertoire pour y puiser des ressources de cruauté » (Fassin 2005: 39) – au même titre que le cannibalisme en Amazonie (Taussig 1987; Fassin 2005: 38). Ainsi, même si Selous (1896) respecte le fait que les Africains se battent pour leur *liberté*, il ne supporte pas leur *sauvagerie*. Il montre que les Africains ne sont pas de pauvres petits êtres seulement paresseux et innocents. Le sens de « sauvage » glisse alors : de primitifs à bestialement violent. La violence des Européens devient ainsi justifiée par la sauvagerie de l'autre, par leur intolérable barbarie.

Si en Amérique hispanique la question tournait autour de l'humanité des « natifs » (Mignolo 2000: 29), ici il s'agit de définir leur degré d'humanité, et surtout d'élaborer une conception de l'intolérable, de ce qu'aucun Européen ne tolérerait. La violence des

Européens n'est qu'occasionnelle et justifiée, selon Selous, par le fait que face à eux se trouvent des « fanatiques ». Ce terme met en valeur le caractère relativement modéré des Européens qui ne deviendraient violents que lorsque cela serait nécessaire, alors que les Africains seraient violents de manière éternelle, par nature.

Si on ne peut, dans le contexte de l'époque, affirmer l'inhumanité des Africains, cette « sauvagerie » décrite par Selous tend à les déshumaniser au maximum. Il soutient alors qu'ils appartiennent à « a lower type of humanity », qu'ils sont presque des animaux qu'il s'agit de chasser : « and, now, let us see how the colonists were prepared to meet the onset of these hordes of savages » (Selous 1896: 53).⁴⁶ Dans ses mémoires (1896), qui racontent les rébellions de 1896, il met d'ailleurs parfois chasse et conquête sur un même plan. Ainsi son texte commence par un récit de chasse : la narration du meurtre d'un léopard fait figure d'introduction aux comptes-rendus des combats avec les Africains. Par cette construction même du récit, Selous place les Africains sous l'emblème de l'animal et pas de n'importe quel animal, le plus rapide et le plus silencieux (Selous dans son récit n'a en effet pas le temps de voir venir le léopard), mais l'homme blanc gagne facilement la partie. De plus Selous ne s'explique pas la réaction du léopard qui n'a pas chargé son cheval, tout comme il ne comprend pas que les Africains près de sa ferme ne les aient pas attaqués, lui et sa femme, le premier jour de la rébellion. Il attend la violence de l'autre. Ainsi ces Noirs sont représentés comme se situant à la frontière du monde humain et animal en position « de liminalité » (Fassin 2005: 38).⁴⁷

Dans son discours, il naturalise cette violence alors qu'ainsi qu'il l'a lui-même admis, elle est due à leur situation de peuple conquis et non pas à une violence ou bestialité originelle. D'ailleurs, en Rhodésie du Sud, la bestialité des Africains n'apparaît dans le discours des Européens qu'au moment des révoltes, moment où l'exploitation devient l'enjeu des rapports entre Européens et Africains. Les colons sont ainsi très surpris par la révolte des Shona.

Il semble cependant que ce racisme et cette classification inférieure de l'autre ne sont pas à l'origine de la violence, mais qu'ils viennent plutôt à son secours dans une narration qui s'adresse aux Européens de la métropole qui sont très réceptifs aux arguments qui touchent à l'honneur de l'« English-speaking race ». Il apparaît après-coup comme une

⁴⁶ Selous s'exprime ainsi à propos des Ndebele qui se révoltent contre les colons en 1896.

⁴⁷ Sur la construction de l'intolérable, voir Fassin et Bourdelais (2005).

justification possible de la conquête. L'idée de race telle qu'elle est en usage en Afrique australe ne fut pas prédéterminée par l'Europe. L'expérience sud-africaine et de colonisation en général, qui a « exposé l'humanité au choc de nouvelles expériences » (Arendt 1982[1951]: 110), a en quelque sorte réinventé sur place et dans la violence le concept de race. « L'impérialisme » selon Arendt « aurait dû inventer le racisme comme seule « explication » et seule excuse possible pour ses méfaits même s'il n'avait jamais existé de pensée raciale dans le monde civilisé » (1982[1951]: 110). Dans un contexte différent de celui de la conquête de l'Amérique, il a dû redéfinir les termes de la sauvagerie et de l'intolérable. Le racisme est ainsi une justification par la narration de la violence des colons, de leur propre barbarie, celle qu'ils craignent le plus. Il rend l'intolérable tolérable pour une opinion métropolitaine qui s'affirme libérale. La barbarie fait figure de limite : elle marque le devenir impossible de l'homme blanc. Le racisme vient alors civiliser la violence dans un acte narratif rationnel et aussi la justifier a posteriori. Si la violence de la conquête a une fonction « instituante », le racisme et la nécessité de civiliser (d'enrayer la barbarie) sont de l'ordre de la légitimation (voir Mbembe 2000: 42-43). La différence raciale qui se définit dans la conquête (et sa violence) va ensuite structurer profondément l'ordre colonial basé sur la séparation, le structurer, mais aussi le justifier.

Le racisme est le lien entre la métropole et les colonies africaines, ce qui permet aux métropolitains de comprendre jusqu'à un certain point les violences qui avaient lieu en Afrique et les colons en général, mais il semble en fait être, en tant qu'interprétation de l'après-coup, une déformation de ce qui se passe sur le « terrain » — comme d'ailleurs toute interprétation puisqu'elle s'adresse à. En effet qualifier les violences de violences racistes (ce qui impliquerait que le racisme serait la cause principale de la violence) c'est, il me semble, retirer à la violence son caractère dialectique, son aspect dynamique.

Selous admet, après la deuxième rébellion, que les Européens n'ont pas intérêt à diriger les Africains par la force, car cela entraînerait des risques de soulèvement, mais bien par la bienveillance. Si Selous justifie cette violence, il ne veut cependant pas en faire le mode d'être de la colonisation. Il pense que « the savage will discover the uselessness of rebelling against the white man, and as time goes on will become more reconciled to the ways of their conquerors » (1896: xvi). Est ainsi reconnu que la violence a ses limites, elle ne peut faire accepter la domination, l'obéissance. La colonisation ne peut persister par la force, il s'agit alors de trouver d'autres modes de domination.

3.2 Limiter le contact

Lors de cette violence, les Européens se constituent en tant que race blanche, en tant qu'elle s'oppose à la race noire. Les Blancs de Rhodésie du Sud surmontent ainsi leurs différences face aux « sauvages ». Selous explique notamment comment Anglais et Hollandais ont passé outre leurs divergences pour faire face à la révolte ndebele de 1896.

« The remains had been much pulled about by dogs and jackals, but the long fair hair of the young Dutch girls was still intact, and it is needless to say that these blood stained tresses awoke the most bitter wrath in the hearts of all who looked upon them. Englishman and Dutchman alike, vowing a pitiless vengeance against the whole Matabele race ». (Selous 1896; cité aussi par Selby 2006: 40)

Selous (1896) utilise les termes « Europeans » et « white men ». Il emploie le terme Europeans pour exprimer des points de vue de son *groupe*. L'expression « white men » est en général utilisée pour se situer par rapport aux Africains, comme si pour les Africains ils ne sont que des hommes blancs. C'est ainsi que se construit petit à petit au fil du récit l'idée de race, les « white men » face aux « sauvages ». On peut penser que l'origine du terme « white farmers » provient de cette première identification en tant que Blancs et en tant que race à préserver dans la violence.

Ce sens du terme race (la race qui se constitue face à l'autre) implique la sauvagerie qui lie les deux groupes : c'est dans une lutte sauvage que la race blanche et la race noire se rencontrent. « The savagery of a conflict between the two races » (Selous 1996). Le racisme de la métropole vient alors re-civiliser la race blanche. La race n'est qu'identité en acte (face à une autre race dans la violence, qu'expression brute de l'existence et de la différence), alors que le racisme vient rationaliser et civiliser les modes de rapport à l'autre, car il transforme la violence de rencontre-confrontation brutale en un acte nécessaire, justifiable, racontable. Et surtout comme la violence (celle de l'autre, mais surtout la sienne) n'est pas souhaitée par la métropole, le racisme permet ensuite la transformation de cette violence en mode de vie séparé, légalisé. D'une certaine manière le racisme est venu au secours de la barbarie dans une véritable économie morale de la colonisation.

Selous utilise le terme race dans deux sens : le premier, dont je viens de parler, insiste sur la construction d'une race blanche face à la race noire, le deuxième distingue une race supérieure, civilisée, aristocratique « the English-speaking race », « the more civilised race » dont il faut assurer la pureté de la descendance. Le terme « white African » exprime le sens de race face à l'autre, alors que celui de « white European » semble marquer cette

distinction de supériorité et différencie notamment cette race civilisée des Afrikaners.⁴⁸ Selon Suzuki (2005), les Blancs d'origine anglaise seraient d'ailleurs plus attachés au terme « white European ».

Le deuxième sens de ce mot race employé par Selous oppose ainsi les colons d'origine britannique aux Afrikaners qui ne font pas partie de ceux que l'on nomme « white European ». Les Boers sont définis par leur autonomie, l'appropriation des terres et leur domination par la force et la coercition (Comaroff 1989) et non par la loi. Arendt montre comment les Boers se sont organisés en tant que race, elle parle de l'Afrique du Sud comme d'un « paradis-fantôme de la race » (1982[1951]: 131). La race est conçue comme le seul lien certain dans un espace non défini et illimité. Selon elle, les Boers « avaient perdu le sentiment européen du territoire, d'une *patria* bien à soi » (1982[1951]: 129). Arrivés dès le 16^{ème} siècle sur le territoire, les Boers auraient survécu en « régress[ant] au niveau de tribus, de sauvages » (1982[1951]: 145). Ils seraient ainsi devenus comme les Africains, se seraient organisés comme eux (Arendt 1982[1951]), c'est à dire en race. Cette interprétation est intéressante dans le sens où elle témoigne du fait que devenir comme l'Africain est considéré comme une régression, une contamination, un « devenir sauvage » (pour paraphraser Deleuze et Guattari 1980). Si le Boer incarne la race-sauvage, le « white European » doit l'éviter et maintenir sa race supérieure, notamment pour ne pas succomber à sa propre violence. Le racisme et sa rationalisation vont alors les empêcher de devenir une « race-sauvage ».

Selon Arendt, les Boers se caractérisent par leur déracinement qu'elle analyse comme étant la conséquence d'une « émancipation précoce vis-à-vis du travail, et de l'absence totale d'un monde façonné à l'image de l'homme » (Arendt 1982[1951]: 129). Selon elle, ce serait grâce à ce déracinement (notamment vis-à-vis de la métropole) que les Boers seraient devenus leurs propres maîtres.⁴⁹ Les Boers auraient donc en quelque sorte été protégés par ce mépris du travail (certains parleront de paresse) et des limites territoriales. Or, « le déracinement caractérise toutes les organisations de race » (Arendt 1982[1951]: 129). Pour Arendt, il s'agit d'une régression : « ils étaient parfaitement prêts à payer le prix, à régresser au niveau d'une organisation de race, pourvu que cela leur permît

⁴⁸ Doris Lessing (1952) met admirablement en scène cette distinction de civilité entre Anglais et Afrikaners.

⁴⁹ Ces modes de vie des Boers sont liés à l'impact de la domination anglaise. Ils sont aussi des stratégies face aux Anglais, car le désir d'avoir un territoire à eux a toujours été bien présent.

d'acheter leur suzeraineté sur d'autres « races » » (Arendt 1982[1951]: 145). Le « devenir-race » des Boers serait ainsi lié « à un déracinement général et à une foi active en soi-même comme preuve d'élections divines » (Arendt 1982[1951]: 130). Fauvelle-Aymar décrit ainsi la culture des Boers :

« Un environnement vécu comme hostile, une économie domestique fondée sur l'élevage du mouton et de la vache, sur les produits de la chasse et les autres ressources du *veld*, l'absence de véritable sociabilité, ont façonné une culture rurale – certains disent une culture afrikaner ? – marquée par l'individualisme, l'autoritarisme, la référence constante aux Écritures, la violence, l'hybridation culturelle, un besoin – devenu presque une esthétique dans la mythologie afrikaner – des grands espaces, l'aspiration à l'autosubsistance. Pourtant, les colons restent économiquement dépendants du cap, situé à plusieurs semaines de chariot, pour l'achat de munitions, pour les ventes des animaux destinés à l'abattoir. » (Fauvelle-Aymar 2006: 217)

Un jeune afrikaner, Thomas, que je rencontre, lorsque je lui demande ce que c'est pour lui qu'être Afrikaner, reprend à son compte cet héritage boer : c'est avoir le fusil dans une main et la bible dans l'autre.

Les missionnaires anglais s'opposent à la religion des Afrikaners⁵⁰ et à la modalité des rapports qu'ils ont avec les Africains. Si les missionnaires anglais voient dans le travail à la ferme la possibilité pour les Africains d'être sauvés, ils vont cependant rejeter le mode de domination des Boers, leur brutalité, leur paresse. Le Boer est vu comme un être paresseux et dégénéré auprès duquel l'Africain n'est pas enclin à travailler, mais est au contraire déshumanisé. La vie facile et paresseuse des Boers serait obtenue au détriment des Africains qu'ils traitent vraiment comme la meilleure « matière première » que l'Afrique ait à offrir : le Boer a besoin des Africains pour pouvoir être paresseux. Cette paresse s'oppose à la valorisation du travail et de la transformation de l'espace par les missionnaires. Les missionnaires récriminent ainsi le mode de vie des Boers.

⁵⁰ De plus dans un contexte calviniste (Afrikaners), la malédiction de Canaan en qui les interprétations des trois religions monothéistes voient le père des tribus noires, et sa condamnation à l'esclavage aurait pu fournir une justification biblique à la domination blanche en Afrique du Sud, alors que les Afrikaners se seraient identifiés aux Hébreux de l'Ancien Testament, à la recherche d'une terre promise. La question fait débat : comme le rappelle Fauvelle-Aymar (2006), André Du Toit a critiqué vigoureusement cette vision de l'histoire qui selon lui ne résisterait pas à l'analyse des sources. Pour lui cette représentation de la posture afrikaner aurait été voulue par des missionnaires anglais qui voulaient caricaturer la religion des Afrikaners (comme des calvinistes primitifs). Fauvelle-Aymar (2006) montre au contraire que ces représentations étaient fort présentes au sein d'une « théologie populaire » sans pour autant avoir servi à justifier la conquête des sociétés africaines (justification dont ils n'avaient guère besoin).

L'« English-speaking race » consternée par les incroyables migrations en chariot des Boers s'est construite en opposition à ces Boers vus comme sauvages, brutaux et paresseux, mais aussi comme contaminés par les Africains, comme bâtards. Les Boers ont en quelque sorte fait fonction de contre-modèle, celui duquel il fallait se prémunir (en témoigne le mauvais accueil qui leur est fait à leur arrivée autour de 1892 (Selby 2006)). Or quelles étaient les caractéristiques des Boers ? L'isolement individuel, la brutalité, la paresse, la dégénérescence et la folie dus à leur isolement et à l'absence de contrôle de l'Empire (notamment sous forme légale).⁵¹ À l'inverse, les Européens de Rhodésie du Sud se sont enracinés dans la terre, l'ont travaillée et transformée et se sont organisés institutionnellement en groupe pour contrer leur propre violence et éventuelle folie puisque la folie guette selon les récits de l'époque les aventuriers, les hommes isolés.

Les pionniers en Rhodésie du Sud se sont constitués en tant que groupe pour éviter la folie et la dégénérescence associées aux Blancs vivant seuls au milieu de *sauvages*, notamment aux Boers du temps des treks (du temps de la colonisation de l'Afrique du Sud). Carruthers écrit ainsi à propos d'un des pionniers néerlandais en Rhodésie du Sud :

« Van des Reit was found four days later by a Dutch family trekking to Rhodesia, who were following up the Bubi river. While looking for water they came upon his spoor and found him quite deranged, partly naked, and his teeth all worn down from eating nuts and hard matter. He lived in an ant-bear hole and refused to speak. After getting him to the wagon, and feeding him on milk and sops, to the delight of his friends, he spoke Dutch asking, "Where am I?" "Who are you people?" » (Cité par Jones 1953: 65)

La folie pour le colon, c'est cela : être sans repères, sans paroles, sans reconnaissance. C'est l'impossibilité de se situer dans l'espace, dans le temps, et de raconter. C'est l'homme qui a un trouble de la narrativité.

Ranger décrit notamment la paranoïa des colons qui se regroupent rapidement, souvent sur la base de rumeur, en *laager* entre 1898 et 1904 (Selby 2006: 41), à la différence des Boers communément décrits comme vivant et se déplaçant seuls (et donc affrontant seul le « sauvage »). De même, on peut penser que l'avancée en colonne servait

⁵¹ « Beaucoup de ces aventuriers étaient devenus fous dans la sauvagerie silencieuse d'un continent surpeuplé où la présence d'êtres humains ne faisait que souligner une solitude totale et où une nature intacte, hostile au point d'en être écrasante, et que nul ne s'était jamais soucié de transformer en paysage humain, semblait attendre patiemment "que disparaisse la fantastique invasion" de l'homme. Mais leur folie n'avait pas dépassé le stade d'une expérience individuelle dénuée de conséquences » (Arendt 1982[1951]: 121).

justement à contrôler leur propre violence. La colonne confine les hommes ensemble et empêche ainsi les débordements de violence individuels.

Aussi les Européens de Rhodésie du Sud se sont très peu mêlés aux Africains (à la différence des Boers qui, malgré leur racisme, se sont mélangés aux Noirs, preuve encore de leur sauvagerie pour les Anglais). Le mariage avec des femmes anglaises était la norme et était strictement organisé (Kennedy 1987; Kirkwood 1984). Il s'agit de rester entre soi pour se préserver du danger encouru par la proximité avec les Africains (folie, dégénérescence). Les Boers sont ainsi restés à part de la communauté des fermiers blancs en Rhodésie du Sud, puis en Rhodésie et au Zimbabwe avec des périodes de plus grandes inclusions ou exclusions. Le conflit n'a cependant jamais été aussi grand qu'en Afrique du Sud.

Ce qui compte n'est pas tellement la véracité ou la validité de l'idée que l'isolement entraîne la folie et la violence, mais le fait que les Anglais cherchent à préserver leur santé psychique et morale par l'enracinement, la loi et la séparation.

La conquête fut suivie par la mise en place de la légalité, demandée d'abord par la Couronne afin justement de ne pas laisser ses sujets européens devenir « sauvages ». Les lois servaient non seulement à préserver les Européens des Noirs en délimitant clairement les espaces, mais également à maintenir leur identité en tant que race supérieure et leur lien avec l'Empire. Ce deuxième objectif de la loi (maintenir les blancs civilisés) est essentiel à mon propos.

Aussi, en 1896, la métropole intervient se rendant compte que ce n'est ni la compagnie, ni l'État qui a le monopole de la violence, mais les individus qui peuvent s'en emparer et l'exercer sans limites. L'État colonisateur ne se porte alors pas garant des actes des individus, mais se construit sur eux, les utilise tout en s'en distanciant. Dès les débuts de la colonisation, la métropole et les métropolitains se démarquent donc des colons, ces « hors-la-loi », d'où la possibilité qui semble totalement aberrante pour l'État colonisateur de se déclarer civilisateur et non violent (les violents sont les colons et non l'État colonisateur qui légifère pour empêcher la violence). La politique libérale et humaniste de la métropole se construit en tant que réparatrice, régulatrice de la brutalité des colons, mais son libéralisme permet finalement l'installation effective des colons. La loi — qui est par quoi se définit la métropole dans la colonisation; la loi est presque une métonymie de la

métropole — est toujours vue comme un mode de pacification des violences alors même qu'elle ne fait qu'entériner la politique des *settlers* et leur système de domination puisque dans la majorité des controverses ce sont les *settlers* qui obtiennent gain de cause. La loi ne sera ainsi là très souvent que pour avaliser un état de fait mis en place par les *settlers*. Sa mise en place est profondément hypocrite : se présentant comme l'instauration d'une justice et d'un garde-fou pour les Africains, la loi cautionne en fait les conséquences de la violence des colons et leur mode de domination. La loi, exportée dans les colonies, vient remplacer la violence fondatrice et continuer son dessein. Les colons finissent d'ailleurs par s'emparer petit à petit de la loi au détriment de la métropole pour mettre effectivement en place un *nouveau* pays, la Rhodésie. Ainsi la loi finit aussi par séparer la colonie de la métropole. Les Rhodésiens ne supportent d'ailleurs pas qu'on les appelle « white settler », ils sont « rhodésiens ». Ce sentiment sera particulièrement fort à partir de 1965, lorsque Ian Smith déclare unilatéralement l'Indépendance de la Rhodésie.

Selon cette logique, la loi est une légitimation et justification du droit des colons, notamment des fermiers. Elle sert à entériner leur domination tout en limitant un usage de la force, la violence, qui est intolérable pour l'État libéral moderne. Elle est constitutive du droit des Européens et du mode de société qu'ils mettent en place. Mais surtout la loi, comme elle apparaît afin de limiter la confrontation et la violence des deux côtés, mais notamment celle des Blancs, se construit dans une logique de séparation. On peut aussi se demander si la loi n'institue pas ainsi une séparation pour les colons eux-mêmes, dans le sens où ils perdent le contact avec leur propre violence, leur « négatif » (Bibeau 2009) — non pas comme acte légitime, mais comme une part de leur humanité qui ne peut plus exister de manière adéquate. Quelles sont alors les implications de ce désir d'éradication de l'« agressivité » ? Il s'agit certes de dominer l'autre, mais aussi soi-même.

4. La séparation légale des terres : de la « civilisation » à la ségrégation

Il devient évident pour tous que le contact est néfaste (amène la violence, la contamination) et que la seule solution est la séparation. Cette préoccupation de la couronne pour les Africains n'est pas nouvelle, mais elle prendra une autre ampleur après la révolte de 1896. En 1896, les *settlers* ont déjà de fait instauré certaines règles que la Couronne ne pourra qu'entériner. Par exemple, en 1891, le *High Comissioner* Loch tente d'imposer un

certain contrôle de la métropole en proposant une occupation des terres en faveur de la reine afin notamment de protéger les intérêts des Africains. L'*Office colonial* a refusé la proposition. De même, des terres furent données à des Européens avant que les concessions eussent été approuvées par la Couronne. Aussi, ils ont commencé à collecter des taxes en 1893 au Mashonaland avant que la loi ne le leur permette (Palmer 1977: 43). Ainsi les colons ont improvisé, mis en œuvre des pratiques qui allaient devenir des lois puisqu'il n'existait pas de *native policy* claire entre 1890 et 1893 dans le Mashonaland. Ce n'est qu'à partir de 1896 qu'il s'agira de légiférer concernant la « place » des Africains, la couronne envisageant alors la création de réserves pour « protéger » les Africains et la nomination d'un *Resident Commissioner* à Salisbury. Mais l'intervention de la Couronne ne fut pas capable de réellement modifier les bases politiques et économiques sur lesquelles la Rhodésie du Sud s'était créée : « it could not eliminate either the past effects or the future implications of the age of the fortune-hunters » (Palmer 1977: 73). Ainsi le mode légal s'instaure pour protéger les Africains, mais il sera très vite investi par la loi des colons. De plus, si la loi s'oppose aux colons, surgit alors le risque que ceux-ci utilisent la force pour établir leur autorité ou qu'ils quittent la colonie. Les colons fermiers dans l'isolement de leur ferme et face à d'éventuelles résistances doivent trouver un moyen pour asseoir leur autorité. On peut penser que si les Boers étaient particulièrement violents c'est parce que pendant longtemps la colonisation intérieure du pays ne fut pas organisée par la loi en Afrique du Sud et que lorsque les Anglais prirent le contrôle du pays, ils tombèrent sous une loi qui leur fut imposée. Dans le cas rhodésien, la loi qu'elle soit influencée par les *settlers* ou la métropole fait prévaloir des critères impériaux.

Suite à une commission (suivie par de nombreuses autres), des réserves, envisagées comme provisoires et destinées à disparaître lorsque les Africains se seront « développés », sont ainsi mises en place en 1896, reconnues deux ans plus tard comme étant une véritable farce (Palmer 1977). Celles-ci se trouvent dans des zones insalubres (mouche tse tse etc.) aux sols pauvres. Une loi également instaurée en 1896, mais effective en 1898 oblige tous les Africains habitant sur les fermes des Européens à payer un loyer dans le Matabeleland (loi mise en place en 1909 dans le Mashonaland). Cette obligation les amène soit à travailler pour les fermiers blancs afin de recevoir l'argent nécessaire au paiement du loyer, soit à aller vivre dans les réserves. Les Ndebele ont majoritairement choisi de rester sur la terre de leurs ancêtres et donc de payer un loyer dans les cas où ces terres se trouvaient sur

les fermes européennes plutôt que d'aller s'installer dans des réserves; avant la Deuxième Guerre mondiale, beaucoup de ces terres appartenaient à des propriétaires absents et étaient non productives. Après la guerre, lorsque la production des fermes est devenue plus intensive et la présence de locataires noirs interdite, de nombreux Ndebeles quittèrent alors les fermes pour aller s'installer dans les réserves. À l'inverse, dans le Mashonaland, les Shona préférèrent s'installer dans les réserves que sur les fermes des Blancs. La pénurie de main-d'œuvre impliqua une dépendance vis-à-vis d'une main-d'œuvre migrante venant du Nyasaland, Mozambique ou Rhodésie du Nord.

Les réserves mises en place en 1896 ne sont approuvées par la Couronne qu'en 1908, moment où la BSAC décide de définitivement abandonner sa recherche d'or et de déplacer son intérêt vers la production agricole. Ce renoncement total aux mines et par conséquent l'emphase mise sur le développement de l'agriculture marquent véritablement l'appauvrissement des Africains. En effet, les Africains avaient réussi à maintenir une certaine prospérité jusqu'en 1908, puis celle-ci décroît rapidement.⁵² À partir de 1908 plusieurs mesures visant à favoriser l'agriculture des Européens sont instaurées. La période entre 1908 et 1914 a ainsi été décrite comme une phase de « white agriculture policy » par Palmer (1977), mesures qui ruinent l'agriculture des Africains.

Une nouvelle commission est mise en place en 1914-1915 et aboutit à un accord de la Reine sur les réserves. Les réserves envisagées au départ comme provisoires deviennent rapidement une solution durable. Ainsi, une organisation et une occupation séparées de l'espace s'installent de manière durable dans une économie morale de la colonisation.

Lors de chaque commission existent de fortes tensions entre les fermiers blancs, la Compagnie et la métropole qui souhaitent favoriser le « développement » des Africains. Ce sont cependant toujours les revendications des colons qui finissent par avoir le dessus, malgré certaines adaptations.

⁵² « Fortunately the full implications of the reserves settlement did not become apparent for a number of years; indeed, some Native Commissioners had no wish to disturb Africans by telling them that a division of the land had been made. [...] But such a fiction could only be maintained for a short period within the reserves, on unalienated land or in cases where European owners neither occupied their land nor charged Africans rent for living on it. As soon as landlords began to impose rent or labour agreements, Africans were only too aware that a land division had been made. This awareness was to spread rapidly after 1908, with the initiation of the Company's "white agricultural policy", but for a few brief years there was a period of relative African prosperity ... » (Palmer 1977: 71)

Dans un contexte où en Afrique du Sud est votée une loi, le *Native Land Act* (1913), qui proclame la ségrégation comme politique officielle concernant les terres, favoriser l'agriculture blanche conduit à débattre de la ségrégation. La question étant : comment éviter que les Africains ne deviennent des concurrents sociaux, économiques et politiques pour les Européens, notamment dans un contexte où les fermiers blancs sont caractérisés par la fragilité de leur réussite économique. Ils ont ainsi besoin de la ségrégation pour réussir. Pour Coghlan (chef du « Rhodesia Party »), par exemple, la Rhodésie du Sud était

« essentially a country where the white man has come and desires to stay, and he can only be certain of doing that if he has certain portions of the country made his exclusively [...] Only in this way can I see salvation for the future of the country. We must have social segregation at least. » (Cité par Palmer 1977: 169).

Les grands débats sur la ségrégation des années 1910 et 1920 aboutissent au fameux et fort controversé *Land Apportionment Act* de 1930.

Les débats sur la ségrégation tournent autour d'une loi mise en place en 1896 et qui postule que les Africains en ayant les moyens peuvent acheter une ferme. Or les fermiers blancs ne veulent pas d'Africains pour voisins. Ils mettent en avant deux raisons qui constituent les paradoxes du « péril noir » : le refus de les traiter comme égaux suivant un racisme qui souligne leur aspect sauvage, leur incapacité d'être propriétaire et de « bons voisins »; et en même temps la peur que les Africains ne s'installent sur de bons sols, qu'ils n'aient un accès égal au marché et ne deviennent ainsi des concurrents (Palmer 1977: 136), c'est-à-dire la peur de leur puissance. En effet, l'agriculture progresse rapidement dans les années 1920, période durant laquelle les Européens assoient leur pouvoir économique et politique. Pour maintenir leur position, ils tentent d'évincer une paysannerie noire qui pourrait être potentiellement concurrente. La peur de la compétition est accentuée lorsque la crise mondiale atteint la Rhodésie du Sud en 1920-21. Le discours de la compétition a aujourd'hui complètement disparu : les Africains sont juste vus comme incapables d'être des paysans, comme des destructeurs, dans un oubli total de l'origine de cette « incapacité », du fait que les Européens ont ôté aux Africains la possibilité d'être des paysans par des mesures économiques et légales favorisant leur propre agriculture.

Ceux qui demandèrent le plus la ségrégation parmi les Blancs étaient les fermiers, qui étaient quasiment tous opposés à un « open land market ». Ils réalisaient cependant que la Couronne n'accepterait pas de changer cette loi de 1896 qui permettait aux Africains d'acheter des terres, à moins que certaines zones ne soient réservées à des propriétaires

africains. Cette idée fait son chemin et aboutit : la commission de 1925 (*Morris Carter Land Commission*), la plus connue, recommande ainsi « a policy of separated land purchase areas for Africans and Europeans ». Il s'agit de trouver des terres arables pouvant être vendues aux Africains et séparées des Européens. Ces terres destinées à des fermiers africains, petits entrepreneurs et propriétaires ont incarné le problème posé par les élites africaines. Ces dernières révèlent les contradictions de la société rhodésienne (Shutt 2001: 66; Ranger 1995). Les Européens défendaient leur droit de gouverner en tant que « mission civilisatrice » et selon un devoir paternaliste envers les Africains; ces derniers devaient devenir civilisés et développés, mais pas au point de remettre en question l'ordre colonial racial. Par civilisés, on qualifie alors des Africains qui acceptent les valeurs individualistes et capitalistes et le christianisme. Les Africains se retrouvent dans une position floue face à des discours et des pratiques différentes, face à l'ambivalence de l'État colonial envers les élites africaines qui sont des figures de la mixité (Bhabha 2007[1994]; Shutt 2001: 76). Ces aires d'achat furent alors considérées comme des enclaves d'agriculture « moderne » ou « civilisée », mises en place non pas réellement pour promouvoir une classe moyenne rurale, mais pour établir un habitat géographiquement distinct pour les « advanced natives » (Shutt 2001: 62).

Les débats sur la ségrégation tournent aussi autour de la question des réserves. Les missionnaires favorisaient au départ le travail à la ferme pour les Africains pour des raisons morales. Mais s'inquiétant du sort des Africains sur ces fermes, ils en viennent à souhaiter la mise en place de plus de réserves les considérant peu à peu comme le seul moyen de sauvegarder leurs intérêts (Palmer 1977). En effet, au début de la colonisation, comme seul celui qui travaille a droit à la charité chrétienne, les missionnaires favorisaient en Rhodésie du Sud le travail des Africains et la vie sur les fermes.

« As for the settlers and the farmers in particular, they generally believed that large reserves encouraged idleness and that land should only be provided for those whose labour was not required and then only in areas which could be no possible use for European settlement. [...] W. A Tebere, the CNC [Chief Native Commissioner] Mashonaland, was a fervent believer in this approach. "If every reserve were cut down to one half it would be the best thing that could happen" he wrote, "get them out of the reserves – throw them in contact with civilization and progress, and you will make useful citizens of them". » (Cité par Palmer 1977: 89)

En 1911, le Methodist John White écrit aussi :

« It is my experience that on the farms that we own we secure an influence over the people we cannot get on the Reserves. Among these people one of our greatest

obstacles to the Gospel is drinking; on the farms we can practically prohibit its manufacture. They contribute much more generously to the work when living on Mission Lands. » (Cité par Palmer 1977: 37)

Mais peu à peu, les réalités de la vie à la ferme les font changer d'idées.

Les *Native Commissioners* modifient eux aussi leur perception :

« In the past they [native commissioners] had tended to regard African settlement on European farms as something progressive and to be encouraged, but in the face of the prevailing attitudes of white farmers they gradually came to look upon the reserves as havens of rest where Africans could live relatively free from European exactions, and where they might be able to develop "along their own lines". Thus, we find Taylor, the Chief Native Commissioner who in 1904 had looked on reserves as "only a temporary makeshift" which involved "the negation of all progress", writing in 1922 that: "In the interests of the natives it is highly desirable that the movement to the Reserves should be encouraged". He had arrived at this conclusion because the chiefs were in favour of the movement into the reserves as the tribal system could be maintained more easily than when the people were scattered over farms, while the reserves also offered greater scope for mission work and for industrial schools. » (Palmer 1977: 144)

En effet, vers 1930 les fermiers blancs de Rhodésie du Sud se sont fait leur réputation dans la région : ils sont perçus comme étant parmi les colons les plus durs. Palmer (1977) parle de « hothead ». Les travailleurs des pays voisins refusent tout accord avec la Rhodésie du Sud de peur de se retrouver dans l'obligation de travailler pour les fermiers blancs. Ils veulent aussi éviter que le système de la Rhodésie du Sud ne se propage. Ainsi, les fermes européennes sont vues comme n'étant le lieu ni du développement ni de la modernisation des Africains, mais plutôt comme un espace néfaste pour ces derniers et les réserves envisagées comme l'espace le plus approprié pour leur développement et leur protection.

De plus, après la guerre de 1914-1918 et ses atrocités, se développe l'opinion que la culture traditionnelle africaine n'est peut-être pas si mauvaise que cela et qu'il faudrait la sauvegarder. Ainsi la notion de l'*indirect rule* se propage rapidement dans les colonies britanniques dans les années 1920-1930. Cette idée de préserver le « tribal way of life » s'oppose complètement avec la volonté de voir émerger des élites africaines occidentalisées et appuie une politique de séparation. La question se déplace donc peu à peu de la civilisation des Africains qui est attribués au départ à une vie à la ferme, à leur protection et développement dans des réserves. On est ainsi passé de la « civilisation à la ségrégation » (Summers 1994).

En conséquence, des acteurs politiques nombreux et d'horizons différents, tels Moffat ou Coghlan, en viennent à penser qu'une ségrégation limitée, ne devant pas mener à une ségrégation totale, était libérale par nature puisqu'elle répondait à une logique protectionniste. Même les plus libéraux (Cripps, « the radical missionary », Taylor, « the Chief Native Commissioner ») en viennent à accepter l'idée d'une ségrégation, pensant que cela allait permettre d'éviter les « frictions » raciales, selon l'idée que les préjugés raciaux ne pouvaient être ignorés et qu'ils seraient mieux surpassés si les points de friction étaient réduits au minimum, juste à celui de la coopération nécessaire pour développer le pays (Palmer 1977). Seule la séparation semble pouvoir favoriser le développement des Noirs, comme si le contact était néfaste par nature. Ce qu'il s'agissait d'éviter était le mélange avec l'autre, qui rendait l'un et l'autre violents. La séparation est conçue comme le moyen qui semble être le plus naturel pour maintenir son intégrité, comme un mode de coexistence évident et naturel. Mais elle prend la forme de la domination et de la ségrégation puisqu'elle se met en place dans un système structuré et justifié par la différence et hiérarchie raciale.

Le *Land Apportionment Act* est approuvé par la couronne en 1930, ses points principaux sont la création de *Native Purchase Area* juxtaposant les réserves et une clause sur les locations qui doivent cesser en 1937 (mais temps rallongé par un amendement) et être remplacées par des accords relatifs au travail. Cette close marginalise les travailleurs agricoles des autres les excluant du processus de modernité et les *liant* et les *attachant* à la ferme sous un mode de domination paternaliste. La peur de la compétition entraîne d'autres lois successives qui achèvent la « prolétarianisation » des Africains et les empêchent de se développer. Afin de faire diminuer la production de blé des Africains est ainsi mis en place en 1934 le *Maize Control Amendment Act*, les *Tobacco and Dairy Control Boards* créés à la même époque favorisent également l'agriculture européenne. Toutes ces mesures entraînent un mouvement des Africains vers les réserves. Les Africains, pour qui il est difficile de trouver un emploi, qui sont mal payés, et dont la production est restreinte par le *Maize Amendment Act*, s'en vont dans les réserves où ils n'ont pas de loyer à payer.

Les réserves sont de plus en plus incapables d'absorber les mouvements de population impliqués et favorisés par le *Land Apportionment Act*. L'opinion ne souhaite cependant pas les agrandir, mais les « développer ». Commence alors la politique de développement des réserves (1920-1930), mais elle se révèle être un échec, ces dernières ne

pouvant contenir la croissance de sa population. À la fin des années 1930, on peut ainsi affirmer que les économies agricoles des Shona et des Ndebele sont détruites.

Les chefs locaux font parfois appel à la couronne afin de demander de l'aide, mais se font répondre que le gouvernement anglais n'a pas l'intention d'intervenir dans les affaires internes de la Rhodésie du Sud, confortant l'idée que la loi protège les Européens.

Comme nous venons de le voir, le développement est un enjeu dès le début de la colonisation. Celui-ci va prendre de plus en plus d'importance et remplacer quelque peu les objectifs de « protection » des Africains (Worby 1994). Le discours du développement tout en remplaçant celui de la « protection » permet aussi d'éviter quelque peu les questions d'égalité liées à la civilisation puisque selon le dicton de Cécil Rhodes « Equal rights for all civilized men » (Shutt 2001: 61). Les objectifs de civilisation rentrent en contradiction avec un discours de supériorité raciale et se transforment en un discours du développement séparé, marqué par la hiérarchie et qui s'incarne chez les fermiers dans le paternalisme. Ainsi, à partir des années 1940, toute l'organisation du pays et la mainmise sur les Africains se font au nom du « développement », que ce soit du point de vue de la Couronne ou des missionnaires. Les relations entre métropole et pays colonisés se définissent par le développement (Escobar 1995; Rutherford 2001).

Le gouvernement dans une politique de développement et de modernisation étend sa mainmise sur les Africains. Dans les années 1940, lorsque le gouvernement de Rhodésie du Sud commence à apporter un soutien important au développement économique et industriel de l'Europe, le gouvernement augmente encore son contrôle sur les Africains au nom d'un « native development », les théories démontrant différents stades de développement faisant alors autorité en Europe (Rutherford 2001: 23). À des causes protectionnistes s'ajoute une nouvelle forme de légitimation de la ségrégation : le fait que les Africains et les Européens sont à des étapes différentes de développement et qu'il faut donc regrouper les Africains dans des réserves pour qu'ils passent par les différents stades de développement (Rutherford 2001: 23). Ainsi, en 1951 est voté le *Land Husbandry Act*, pour favoriser le développement des petits agriculteurs dans les réserves (« full-time peasant », Rutherford 2001) et mettre fin aux pratiques de migrations des travailleurs (Worby 1994 : 386). Les agriculteurs européens connaissant après-guerre un véritable boom de la production de tabac doivent donc se tourner vers les Africains pour les productions vivrières. Cet Act renforce la centralisation et stabilise la présence des Africains dans les réserves (Rutherford

2001: 25); la séparation entre l'espace des villes et la campagne se consolide; cependant les réserves demeurent incapables de supporter leur population. En 1969, le *Land Tenure Act* ne fait qu'accentuer la division des terres.

Quant aux fermiers, ils vont rapidement adopter cette injonction au développement dans le paternalisme. Ainsi il y eut un changement significatif dans le gouvernement de la Rhodésie du Sud après la Deuxième Guerre mondiale (Clarke 1977; Rutherford 2001; Worby 1994). Déjà à partir de 1937, les travailleurs ne payent plus de loyer, mais obtiennent logement et autres « services » en échange de leur temps de travail. Ils sont donc entièrement dépendants de leur patron et maître. Les travailleurs restent aussi régis par le *Master and Servant Act* établi en 1901. C'est aux fermiers blancs qu'est ainsi confié le développement des travailleurs qu'ils vont placer au centre de leur identité du *settler*. J'analyse dans le détail ce paternalisme dans le chapitre suivant.

5. Maintenir la civilité

La question des limites envahit la société dans son ensemble justement parce que celles-ci ne sont pas évidentes et qu'elles sont toujours en tension (Cooper and Stoler 1989, 1997). Il ne s'agit pas simplement de limites géographiques, mais aussi identitaires. Ces bornes sont de l'ordre moral afin de maintenir la pureté de cette « race supérieure » (Cooper and Stoler 1989, 1997; McClintock 1995), leurs manières, mais aussi de contenir leur violence. Les États coloniaux en Afrique ont partout été confrontés au problème de l'intégration et de l'exclusion des Africains de la société coloniale (Shutt 2001: 61). Leur mission civilisatrice était alors en constante tension : la question étant de savoir combien de « civilisation » il s'agissait de promouvoir à travers leurs projets et quelles seraient les conséquences politiques de « too much civilizing » (Cooper & Stoler 1997: 7). L'état et la société coloniale doivent définir où et comment les colons doivent vivre, au contact de qui (Cooper and Stoler 1989, 1997). Il s'agit de maintenir l'« English speaking race » définie précédemment et de cultiver cette supériorité. Une série de lois va alors servir à tenter de rejeter tout espace d'ambiguïté pour les Blancs afin que les risques de contagion/contamination pour reprendre des termes chers à Mary Douglas (1967) soient restreints au maximum. On peut aussi penser que les colons ont dû se faire une pureté (plus pure que les Anglais) parce que non natifs, non originels, pureté qui serait venue remplacer leur « authenticité ». Elle est en quelque sorte leur lieu.

Il s'agit de développer une société basée sur les vertus des individus, les valeurs bourgeoises et capitalistes : discipline, générosité, propriété, contrôle de soi, etc. (Comaroff 1989). Valeurs que l'on sait, grâce au travail de Weber, liées au protestantisme et qui permettent ici d'« oublier » la violence originelle. Les liens entre capitalisme et protestantisme, culture bourgeoise et libéralisme individuel ont ainsi déjà été bien démontrés (Weber 2003[1903-1904]; Tawney), notamment dans les colonies (Comaroff 1989; Comaroff and Comaroff 1991). Le protestantisme tient une place prépondérante dans la vie des colons. Si en soi l'éthique protestante n'implique pas la séparation des classes ou des races, le paternalisme tel qu'il se met en place en Europe et dans les colonies érige en norme la supériorité des Autorités sociales (des patrons et des propriétaires) sur les autres couches sociales (Le Play voir Kalaora et Savoie 1989).

Cette autorité s'acquiert. Ainsi, pour Shutt devenir Rhodesien « was not simply a matter of assuming a racially superior mode vis-à-vis the subordinate African peoples. Crude racism could not be defended and therefore newcomers had to be taught the nuanced world of racial etiquette » (Shutt 2004, cité aussi par Raftopoulos and Mlambo 2009: xxiii). Le roman de Doris Lessing (1952) illustre parfaitement ce propos. Les règles sociales entre les Blancs sont clairement définies et intériorisées. Au centre de celles-ci se trouve la séparation avec les Noirs : on ne les côtoie pas, on ne s'aventure pas dans leur « quartier » et on ne les défend pas; ceux qui n'adhèrent pas à ces règles seront rapidement (telle Lessing) exclus de la société. Au mieux pendant et après la guerre, comme le montre bien Lessing, sont acceptées dans un contexte humaniste des politiques de charité vis-à-vis des Africains (et ce surtout parce qu'il s'agit d'avoir une main-d'œuvre disponible), politiques qui font partie de la phase « développementaliste » (après la Deuxième Guerre) et qui sont perçues comme libérales.

Les années 1920 sont appelées « separation phase » non seulement pour les lois qui se mettent en place concernant les réserves, mais parce que la question des limites devient une obsession dans tous les domaines (Jeater 2007; Summers 1994). Entre 1923 (après le vote du non concernant l'Union avec l'Afrique du Sud) et la guerre, une « mentalité » locale blanche se consolide, de même qu'un sentiment national et de « rhodesian-ness » (Kirkwood 1984: 145). Ce sentiment est lié à l'attention soutenue de plus en plus portée aux limites et à la reproduction de la société de *settlers*. Cela est également le cas dans d'autres colonies et correspond à une période de préoccupation « eugenic » et de stérilisation (Stoler

1989a: 644). En Europe on s'interroge de manière générale aussi sur l'équilibre mental des colons, évoquant la dureté des conditions climatiques, sociales et de travail (Stoler 1989a: 646). Ce déséquilibre mental est aussi associé à la proximité avec les Africains, il s'agit de bien définir les limites et de travailler fort pour maintenir l'équilibre moral de la communauté.

Jeater montre qu'au début de la colonisation les Européens ont tenté de comprendre les Africains, mais que « attempts to explain and understand African culture over the preceding decades had foundered when white society became anxious about developing too close proximity to African ways of thinking » (Jeater 2007: xviii). C'est justement parce que les frontières entre les Européens et les « autres » ne sont pas si claires qu'elles sont sans cesse discutées et remises en question et qu'elles sont au centre de la colonisation.⁵³ Il s'agit pour les colons de préserver leur identité, « étiquette », raciale et notamment leurs manières — justement parce que celles-ci sont fragiles. Jeater montre alors que durant cette phase de séparation, les frontières deviennent rigides et vont le demeurer jusqu'à la fin de la colonisation :

« [C]ommunication between whites and African in which whites tried to learn about local culture was replaced by the hand-washing claim that there was a “native mind”, inaccessible to rational analysis but that could nonetheless be described and organized through ethnographic study. The “native mind” was invented because the state had failed to control the real thoughts, actions, and beliefs of real Africans. » (Jeater 2007: xviii)

Worby souligne également cette obsession de la fixité : « The flip-side of an obsession with fixity, of course, must be persistent fact of uncontrolled movement, on one hand, and the felt necessity for the planned transfers of persons who are deemed to be ‘out-of-place’ into locations where they supposedly belong, on the other » (2001: 492). La colonisation s'installant, il s'agit d'assigner une place à chacun, aux Africains, comme aux colons, pour éviter une « too close proximity ». Dans cette assignation des places, les exercices de nomination des différents groupes et de leur localisation géographique occupent un rôle important (Worby 1994).

Ils maintiennent des valeurs et manières anglo-saxonnes et deviennent plus rigides que les Anglais ce qui fera dire à la majorité que les Rhodésiens étaient « more british than the british ». Ainsi

⁵³ Sur la manière dont ces frontières sont discutées, installées, remises en question voir Shutt (2007, 2010) et Jeater (2007).

« [T]he popular view that life in the colonies provided an escape from the constraints of English middle-class convention proved to be only partly true. English conventions were quickly replaced by Rhodesian ones, made all the more restrictive by the smallness of the white community and the largeness of the country. » (Kirkwood 1984: 161)

La frontière à préserver est surtout celle de la reproduction et de l'intimité. Il importe de se constituer une intimité, élément essentiel semble-t-il à la construction d'une nouvelle nation. Il s'agit de définir et délimiter l'intimité qui caractérise la population dominante. Le couple est l'unité de base. Les femmes sont protégées et préservent aussi leurs enfants auxquels il est interdit de manger dans le même plat qu'une « maid », dont les filles ne doivent pas montrer les genoux nus, etc. Les hommes vont chercher des femmes en Europe ou en Afrique du Sud. Ce sont les femmes les garantes de la moralité coloniale, elles maintiennent l'homme « civilisé » (Stoler 1989a, 2002), notamment parce qu'elles garantissent sa reproduction. Les femmes assurent aussi la moralité de leur homme, elles le gardent dans le droit chemin. Comme l'écrit un des premiers *Native Commissioners* du district de Gokwe : « All honour to her [Mrs. Crutchley, the Inspector's wife] and others like her who have enabled their men to carry on and open up the country while caring for them and looking after them in sickness and in health » (cité dans Worby 1998a: 57).⁵⁴ L'homme noir est représenté comme un danger pour la femme blanche, on la protège contre le péril noir. Ce danger est notamment évident dans les années 1920-1930 où on s'interroge sur le fait d'avoir plutôt des domestiques femmes (Kirkwood 1984: 158; Kenney 1987: 128-147; Stoler 1989a: 641) même si le « péril noir » a peu existé effectivement (Kirkwood 1984). Selon Stoler, le contrôle sur la reproduction et la sexualité est ce qui a permis la définition de limites, frontière et la mise en place de privilèges coloniaux (Stoler 1989: 154, 2002).

Les colons doivent maintenir et réactualiser sans cesse les limites de leur identité. Tous moments d'ambiguïté sont problématiques et il faut les résoudre; ce qui sera obtenu majoritairement par le fait de légiférer sur tout (atteintes au prestige, à la dignité, etc.). La législation coloniale se caractérise ainsi par une constante réévaluation afin de réaffirmer selon les circonstances les limites entre Blancs et Noirs : tout d'abord la métropole impose la séparation, ensuite la colonie ne cessera de légiférer sur de multiples questions qui concernent les limites avec l'autre, l'atteinte de soi, qu'elle soit physique ou morale, la

⁵⁴ H.N. Hemans (1971[1935]), *Log of a Native Commissioner : A Record of Work and Sport in Southern Rhodesia*. London : Witherby. Reprinted by 1971, by Books of Rhodesia, Bulawayo.

métropole continuant cependant à exercer un contrôle sur des questions liées à la ségrégation et ce jusqu'en 1965 au moment où la Rhodésie devient indépendante de la métropole.

Shutt propose un excellent exemple d'analyse de cette législation dans le domaine des moeurs. Elle montre admirablement comment les « manières » des Africains deviennent un tel enjeu pour les Blancs au point qu'il s'agit de légiférer à ce propos afin de maintenir la pureté de l'identité blanche coloniale. Elle s'attarde là sur ce que l'on peut nommer les frontières intérieures de l'identité « du » *settler* (Stoler 1997; Rutherford 2004). Shutt montre ainsi comment l'insolence des Africains devient un double enjeu. Cette insolence qui se caractérise par toutes formes de remises en question de l'autorité vient d'une part déranger l'image d'une domination naturelle et juste que les *settlers* et le gouvernement projettent, d'autre part mettre en danger les manières des Blancs. L'insolence est une mise en péril du pouvoir colonial. L'insolence venait mettre en danger le prestige, l'honneur et la dignité des Blancs.

La société coloniale veut légiférer sur l'insolence et les manières parce que les deux se situent précisément sur la frontière entre Blancs et Noirs. En adoptant les manières des Blancs, les Africains peuvent espérer entrer dans la société « civilisée ». Ce débat concerne aussi la définition des élites que forment les Africains civilisés et qui viennent aussi remettre en question le pouvoir des Européens (Shutt 2001: 61). Les manières posent le problème de la mixité. C'est par la voie légale que la société coloniale définit son « monde » et contient la mobilité des Africains.

« People in Southern Rhodesia were deeply interested in manners – as markers of status, as signals of resistance, and as displays of citizenship. Creating a more inclusive political space required that people be understood as properly mannered and capable of respectable and responsible citizenship. When accused Africans denied being insolent or when African officials used the NAA [Native Affairs Act] to advance their own sense of personal dignity, they engaged in a legal struggle over status and inclusion in colonial society. Ultimately, racial politics in Southern Rhodesia closed this path to inclusion. However, we should recognise that this history of struggle for a new racial etiquette can inform contemporary peoples' political imaginations in their quest for equality, inclusion and honor. » (Shutt 2007: 672)

Il s'agit pour les Européens de légiférer sur l'offense que représentent l'insolence et les mauvaises manières. Les Native Commissioners (NC) demandent d'obtenir le pouvoir judiciaire nécessaire afin de pouvoir condamner les manquements au respect. Ils vont

obtenir gain de cause (*Southern Rhodesia Native Regulations* 1910 et surtout le *Native Affairs Act* 1927). Shutt montre bien les débats que cette demande a entraînés, la Couronne craignant que la justice des NC ne s'oppose à la « liberal rule of law ». On retrouve ici le rôle de la métropole qui s'affirme protectrice du droit des Africains :

« The British and Law Department upheld the liberal rule of law as the path to justice in Southern Rhodesia, while native commissioners (Ncs) argued that Africans required more discipline than existing Regulations and Acts allowed. There was, in fact, an imperial wariness of Ncs, who worked among and controlled Africans, because their use of power did not conform to British expectations of liberal justice. As the constitutional historian Clare Palley notes, despite their acknowledgement of the judicial rôle of Ncs, British authorities 'made it clear that they would « never allow Native Commissioners to be a law unto themselves » and that it was « impossible to teach natives to obey the law by breaking the law »⁵⁵. Indeed, British authorities insisted on a tight control of Ncs ... » (Shutt 2007: 657)

Si préserver son identité raciale est très important pour les citadins, cela l'est encore plus pour les fermiers qui vivent au milieu des Africains. L'organisation de la ferme et la sociabilité entre fermiers blancs serviront à maintenir et à reproduire cette identité raciale, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant.

Conclusion

Comme je l'ai montré dans ce chapitre, la violence a fait entrer les Européens dans la colonisation et l'exploitation du territoire; le racisme, la supériorité raciale est alors venue justifier cette violence et la rationaliser, puis la loi a entériné cette supériorité raciale en légiférant sur la ségrégation tout en se présentant comme protectrice des Africains. La justification biblique de la supériorité des Blancs sur les Noirs est aussi récurrente, elle consacre leur supériorité raciale.

La violence a consacré le sentiment d'appartenance des Blancs à ce pays qui se manifeste par le fait de donner *forme* à ces terres et à ces populations, ce qu'ils feront non plus par la violence physique, mais par la loi et la morale qui auront, pouvons-nous dire, le monopole de la violence.

La loi est sans cesse redéfinie, cela illustre le fait que dominer fut un processus constant : « searching for ways to comprehend and control social change, the inhabitants of

⁵⁵ Palley 1966 *The Constitutional History and Law of Southern Rhodesia 1888-1965 with Special Reference to Imperial Control*. Oxford: Clarendon Press. P.183.

Southern Rhodesia struggled and experimented » (Summers 1994: 1). Il s'agissait aussi de condamner tout espace d'ambiguïté, de confrontation et de contamination et donc de refuser la négociation ou la rencontre avec l'« autre ».

La loi et la morale deviennent l'unique repère des *settlers*, le socle à partir duquel ils fondent et justifient une société raciste au développement séparé et à partir duquel ils contiennent leur propre barbarie, et justifient la plupart des violences comme nécessaires. La loi est alors surtout intéressante dans ce rôle qu'elle a de constituer et de définir la société des dominants. Si l'idée de race est venue aider les colons à se distinguer, la loi vient les « civiliser » et les confirmer dans leur supériorité. Elle est le remède par lequel les Blancs maintiennent et réactualisent la séparation.

La loi qui sépare pour protéger les Africains instaure, comme nous le verrons, un double registre sur la ferme : de droit pour les Blancs, de faveurs et de loyauté pour les Noirs. Elle a clairement un rôle clivant. De plus la loi sépare la colonie de la métropole : elle est le lieu où la colonie se définit et se différencie de la métropole; elle est ainsi le lieu de lutte de pouvoir entre la colonie et la métropole.

La colonie finit par s'emparer totalement de la loi en 1965 lorsque Ian Smith, le chef du gouvernement rhodésien, déclare unilatéralement l'Indépendance de la Rhodésie du Sud face à un gouvernement britannique qui souhaite que la colonie mette en place un régime non racial et égalitaire.

L'établissement de la Rhodésie sous Ian Smith va avoir pour conséquence de renforcer le sentiment d'appartenance des fermiers blancs à ce pays (voir Fisher 2010 et Davies 2001). S'ils n'ont pas tous soutenu la décision de Ian Smith (voir Selby 2006), une fois installés ils ont travaillé à développer ce « nouveau » pays, la Rhodésie. Ils sont ainsi tous fiers aujourd'hui d'avoir développé ce pays, malgré les sanctions britanniques dont ils étaient alors les victimes. Détachés de la métropole et de l'Empire, ils ont maintenu leur morale dans ce pays. Elle continuera à se reconfigurer notamment après l'Indépendance en 1980.

Chapitre 3. Construire le lieu de l'utopie

« *The hope of every ideology is to naturalize itself out of History into Nature, and thus become invisible* ». (Hall 1988: 8)

« *[A]s domestic space became racialized, colonial space became domesticated* ». (McClintock 1995: 38)

Introduction

S'installer c'est pour les *settlers* d'origine européenne faire de l'Afrique un espace d'habitation et de moralisation. Dans ce sens-là, la ferme est le lieu même de la colonisation; elle est le lieu où leur « conscience » s'actualise dans l'espace pour reprendre les termes des Comaroffs (1991). Le processus du devenir *settler* se caractérise par la prise des terres et la transformation des lieux. Il ne s'agit cependant pas seulement de prendre la terre, mais surtout de naturaliser sa présence dans ces terres étrangères. Il s'agit de faire de ce pays un *at home*, de ces terres « leur » lieu. Transformer son environnement c'est prendre des droits sur la terre et aussi montrer que le mode de relation à la nature sera celui importé d'Europe : objectivation et transformation de la nature. Les Européens importent esthétisme et mode d'exploitation des terres. Ce regard porté sur la nature nie le fait que les sols foulés ont avant eux été habités par les Africains, qu'ils sont la terre d'autres gens, qu'ils sont des lieux traversés par des relations sociales, une histoire et une mémoire (Augé 1992) et qu'ils ne se donnent pas à eux de manière immédiate et transcendante. Cet acte de transformation sera accompagné d'une sorte de mythe de naturalisation : les Blancs favoriseraient le naturel de la nature... Bref, il s'agit de donner forme à la terre dans un sens global.

L'Européen est celui qui ordonne l'espace et civilise les Africains. Il apprivoise Africains et nature afin d'en faire un monde habitable. Les deux deviennent domestiqués pour reprendre un adjectif employé par Rutherford (2001) pour qualifier la manière dont les ouvriers agricoles sont gouvernés sur les fermes.⁵⁶ Cette domestication est vécue par les

⁵⁶ Rutherford (2001) parle de « domestic government », je reviendrai sur ce point dans la suite de ce chapitre.

fermiers blancs comme la réalisation de leur mission dans ce monde : donner la bonne forme aux terres et aux Africains.

Les colons ont un besoin fondamental (vital) de trouver des moyens de se prémunir contre leur propre violence : d'où la loi. Mais la loi avec cette fonction existe non seulement dans le registre politique (dans l'État de droit comme *forme*), mais aussi dans la morale, comme cristallisation de l'humanisation. Donner la bonne forme au monde est alors la marque de l'humanisation et de la civilisation. Cela vient justifier leur présence.

Les fermiers blancs de leur arrivée jusqu'à aujourd'hui, agissent, pensent faire avancer le monde et rendre légitime leur présence par des actions morales qui sont de l'ordre d'une mission. Celle-ci vient les conforter dans leur sentiment de supériorité raciale notamment parce qu'elle les « sauve » de leur propre violence, les en dévie. La religion justifie ces actions morales. Celles-ci ne sont pas individuelles, mais se font au nom de la Rhodésie et de l'« English-speaking race ». D'un point de vue plus identitaire, il s'agit de maintenir la tradition et culture anglaises, de la faire fructifier outre-mer dans sa pureté. Il faut que l'Empire et donc avec lui la culture anglaise se développe et se multiplie.

Cette mission se déploie dans plusieurs registres que je vais analyser : production agricole, développement de « leurs » ouvriers agricoles noirs et protection de la « nature ». Si, au départ, leur mission s'inscrit seulement par rapport à la terre et à l'Empire britannique, peu à peu leur place auprès des travailleurs viendra occuper une place fondamentale dans la conception qu'ils se font de leur rôle dans cet ailleurs. Ils justifieront leur présence non seulement par leur fonction de producteur, mais par les bienfaits qu'ils apportent aux travailleurs (Rutherford 2004). Protéger l'environnement deviendra aussi l'un de leurs rôles lorsque leur place en tant que producteur et celle auprès des travailleurs sera de plus en plus remise en question (Hughes 2010; Suzuki 2001, 2005). Il s'agit toujours pour les *settlers* d'être dans une position qui conforte leur sentiment d'appartenance. Ils se présentent comme des « sauveurs » (de la terre, de la nature, des travailleurs) dans une négation totale de la destruction entraînée par la conquête.

L'identité des fermiers blancs se base sur deux « mythes » de pionniers qui sont significatifs de ces deux préoccupations (la terre et les travailleurs) : le premier est lié à la conquête, première vague d'immigration, le second à la deuxième forte vague d'immigration qui a eu lieu après la Deuxième Guerre mondiale, notamment aux anciens

combattants qui se voient attribuer une terre. Je suggère que s'il s'est construit un mythe autour de ces deux moments, cela n'est pas seulement dû à des données démographiques, mais bien parce qu'ils représentent deux étapes dans la construction de leur identité. La première est celle de l'appropriation de la terre et la seconde, certes prolonge cette appropriation par une conquête des frontières intérieures, mais aussi elle marque un changement dans le rapport avec les ouvriers agricoles : après la guerre et ses horreurs, il s'agit d'en prendre publiquement soin (Rutherford 2004a). Ainsi nous pouvons retracer l'origine historique de ce à quoi tiennent les fermiers aujourd'hui : la terre cultivée et « leurs » ouvriers agricoles. Deux éléments qu'ils mettent en avant pour affirmer la nécessité de leur présence sur les terres zimbabwéennes. En s'appuyant sur les thèses de Hughes (2010) et de Suzuki (2001, 2005), on peut penser que l'attrait pour la conservation de la nature qui a lieu depuis les années 1970 et qui s'est renforcé à mesure que les fermiers blancs se sont sentis menacés dans leur légitimité (à l'Indépendance et lors des expulsions de fermes) constituera un troisième mythe.

Cette quête incessante d'un rôle sur ces terres qui leur soit spécifique en tant que groupe et race démontre selon moi l'incertitude et la fragilité de leur présence. C'est en raison de cette incertitude et de la peur qui l'accompagne que les colons « attendent » (Crapanzano 1984; Selby 2006; Taylor 2002). En même temps c'est bien parce qu'ils étaient persuadés de la valeur et légitimité de ces différentes positions qu'ils ont pu espérer et penser pouvoir être là éternellement.

Hughes définit l'identité des fermiers blancs par leur rapport au territoire, qu'il caractérise comme topographique :

« In large part, Southern Africa whites did so by thinking *only* of territory. They differed, in this sense, from, say, French administrators of Indochina who worried about white men's sexual satisfaction and marriage (Stoler 1989). Even within South Africa, farmers diverge markedly from Christian missionaries (Comaroff 1989; cf Cooper and Stoler 1989, 1997). The latter thought first of the Natives soul and second of the land upon which he lived. Farmers, however, concentrated doggedly on a topographical Other. They felt the primary tension or contradiction as (white) Man against the land – not white against black (cf. Krog 2003: 76). If European-descended farmers could only master African land, they presumed, then all else would fall into place. In this effort, they acted on what J. M. Coetzee described as a pair of « dream topographies ». » (Hughes 2008: 101)⁵⁷

⁵⁷ Emphase dans le texte original.

« Anglophone immigrants [...] tended to adopt a strategy of escape. They avoided blacks, preferring instead to invest themselves emotionally and artistically in the environment. Of course, white farmers, industrialists, and administrators exploited blacks. But many whites chose – almost consciously – to negotiate their identity with land forms rather than social forms. » (Hughes 2010: xii)

Cet intérêt porté à la nature (sorte de refuge (Hughes 2010)) et la manière qu'ils ont de façonner le monde qui les entoure, à la manière des grands propriétaires anglais, permet aussi de ne pas voir, de nier la domination qu'ils exercent sur les Africains. Leur relation à la nature est en cela très proche de celle des grands propriétaires anglais du 18^{ème} siècle qui ont « inventé » des espaces naturels dans lesquels ils pouvaient dans leur contemplation oublier les rapports sociaux entretenus par cette bourgeoisie agraire, rapport si bien décrit par Raymond Williams (1977, 1973) et qui, transposé à la Rhodésie du Sud puis Zimbabwe donne ce que Hughes a appelé le « other disregarding ». La nature permet d'oublier les relations de domination et la violence, mais aussi de se retrancher lorsque ces mêmes rapports seront en danger. Le travail de la terre et le paternalisme qu'ils ont mis en place ont permis de nier la violence originelle. Ce déni de la violence originelle et plus généralement de la leur se poursuit jusqu'à aujourd'hui. Il me semble important d'insister sur ce point.

Cependant Hughes s'éloigne me semble-t-il de Williams (1977, 1973) lorsqu'il associe cet « other-disregarding » au fait d'être conservationniste :

« They were conservationists first and racists second. Or, perhaps, they were not racists at all, in the strict sense of the term. Ultimately, I have striven for a new vocabulary but which to describe this intersection of white identity and ecological concern : « Other disregarding ». It is an attitude of neither hating nor loving blacks, but simply not cogitating a great deal upon them. » (Hughes 2010: xviii)

Certes, ils aiment cette nature sauvage qu'ils ont pu conquérir et s'y investissent de diverses manières. Mais il me semble que leur rapport à la nature ne peut être appréhendé sans comprendre leur rapport aux Africains et aux valeurs britanniques (approche alors plus en consonance avec celle de Williams). On ne peut isoler la relation qu'ils entretiennent à la nature du contexte historique de leur implantation. S'ils ont pu « oublier » les Africains, c'est parce qu'ils les dominaient. Le fait qu'ils aient pu les oublier montre à quel point la domination instaurée était forte et organisée.

Il me paraît alors plus juste de définir les fermiers blancs dans et par ce rapport global qui est celui du rôle qu'ils ont sur cette terre et qui englobe tout ce qui les entoure (nature et Africains) et qui ne peut se comprendre sans la religion et sans le rapport à

l'Empire britannique. Cette question du rôle, de la mission, tout comme la loi est ancrée dans la violence de la conquête. Émergent alors les questions suivantes : le protestantisme génère-t-il une forme spécifique de rapport à l'altérité ? Quel est son rapport à la violence et au colonialisme ?

L'idéologie de l'Angleterre de l'époque, un capitalisme lié à la morale protestante s'incarne (se naturalise) en Angleterre dans un regard que les Anglais portent sur la nature ainsi que dans des paysages de production bien particuliers que les *settlers* tenteront de retrouver et de reproduire en Rhodésie du Sud.⁵⁸ J'aborderai ces deux aspects — la nature à voir et la nature pour produire —, tous deux fortement liés à la morale britannique, dans ce chapitre. Les espaces « naturels » qu'ils admirent de même que les espaces de production doivent incarner leur moralité et répondre au contexte spécifique de leur implantation. Ce rapport à la nature est bien analysé par Hughes, excepté peut-être dans son lien avec la relation à la nature des Britanniques et avec la violence de la conquête.⁵⁹

Séparation de l'espace

Rappelons que la morale s'organise spatialement. Est ainsi maintenue en Rhodésie du Sud une dualité entre nature et société; le pays est alors divisé en quatre espaces : les villes, l'espace des fermes commerciales qui est décontextualisation de la pastorale anglaise de l'époque, les espaces sauvages (le *wilderness*) et les réserves. Les espaces des fermiers blancs auxquels je m'intéresse ici sont la ferme et le *wilderness*.

Tout d'abord, la ferme est conçue comme une zone d'ordre et de culture. Elle est envisagée dans un processus global d'habitat et de travail et est ainsi nécessaire à la moralisation de l'homme. Elle est le lieu où leur conscience morale s'actualise. La ferme est aussi un lieu clos dans lequel les valeurs ancestrales et de conscience de la lignée et de la morale britannique sont transmises de génération en génération, un espace en dehors du pêché. La ferme est ainsi conçue comme un espace stable, protégé, moralement bon pour ceux qui travaillent, situé entre la sauvagerie de la nature et l'espace des villes nouvelles.

⁵⁸ Il s'agit en quelque sorte de faire rentrer cet environnement dans leur propre narration. Cette manière de donner sens au monde qui les entoure, cette manière narrative de s'appropriier le monde de manière anthropocentrée, fut l'arme coloniale principale. Leur rapport au paysage est narratif au-delà même de leur volonté de nommer ce qu'ils voient. Il est narratif dans le sens où ils souhaitent inscrire le paysage dans une histoire, leur histoire.

⁵⁹ Si Raymond Williams apparaît dans la bibliographie de Hughes (2010), il est cependant, et cela me semble regrettable, absent du corps du texte.

La nature sauvage quant à elle se construit comme le *wilderness*⁶⁰ au moment où se développe l'espace de la ferme :

« The intellectual consequence⁶¹ was the application of the concept of wild to those parts of nature not subject to human control. The concept of wilderness emerged as a way of thinking about nature with the beginning of a pastoral style of life some twelve thousand years ago. This was of course, also the start of the remarkable up-swings in the growth curves of population, technological prowess, wealth and environmental deterioration ». (Nash 1967)

Et inversement, c'est parce que le *wilderness* est aussi synonyme de liberté, un lieu dans lequel l'homme blanc est facilement happé que la ferme doit exister pour le retenir. Le terme *wilderness* possède plusieurs significations brillamment analysées dans le cas de l'Afrique du Sud par Coetzee :

« “The wilds”, “the wilderness” are resonant words in Judaeo-Christian tradition. In one sense, the wilderness is a world where the law of nature reigns, a world over which the first act of culture, Adam’s act of naming, has not been performed. The origins of this conception of the wilderness lie in the ore-Israelite demonology, where the wilderness (including the ocean) was a realm over which God’s sway did not extend, But a second sense of the wilderness grew up in Judaeo-Christian theology : the wilderness as a place of safe retreat to contemplation and purification, a place where the true ground of one's being could be rediscovered, even as a place as yet incorrupted in a fallen world (G. Williams 5). Both of these potentially conflicting conceptions of the wilderness have played a part in the history of South Africa. The first can be loosely associated with British colonialism and the effort to maintain a border separating a region of order and culture - the Colony - from the barbarian wilderness. The second can, just as loosely be associated with Afrikaner isolationism; though we should note how strictly the Calvinist theology of the Afrikaner, while blessing the analogy of colonial hinterland with biblical Promised Land, blocks the further analogy of hinterland with Eden. » (Coetzee 1988: 50)

Il semble que dans le cas de la Rhodésie du Sud, le *wilderness* devienne peu à peu un espace sauvage « contrôlé » et « restauré » comme nous le verrons par la suite. Cet espace contrôlé est alors à la fois une zone sauvage et un lieu de loisir plus que de retraite (à la différence des Boers et des Américains) (Wolmer 2007). Les politiques de conservation peu à peu mises en place par les Blancs, et tardivement par les fermiers, ont ainsi dans certains lieux participé à la transformation d'un *wilderness* barbare en un *wilderness leisure*, c'est-à-dire en un espace préservé, protégé, rénové qui, lui, rappelle le jardin d'Éden, mais est vidé des êtres « dégénérés » que sont pour les Européens les

⁶⁰ Le terme anglais *wilderness*, forme à partir de la racine *wild*, « sauvage », désigner aussi bien une terre non cultivée ou un désert qu'un lieu où les plantes prolifèrent telles la brousse ou la jungle.

⁶¹ Sous-entendu : de l'émergence de l'agriculture et de l'établissement des fermes.

Africains. Ce *wilderness* est fondamental à la construction de l'identité du *settler* au Zimbabwe : il fait partie de la formation de son esprit et de son corps, de l'apprentissage de la liberté et du pouvoir. Il le forme en tant qu'être « supérieur ».

Il existe trois catégories de *wilderness* : les terres d'États (parcs nationaux et zone de safari) et les conservations privées qui se trouvent en général sur les fermes commerciales. À côté de ce *wilderness* proprement dit (espace « sauvage » de *leisure* et de face à face avec la nature) se trouve l'espace « barbare » où vivent les Africains, les réserves, vues de plus en plus comme un espace de conservation d'une culture traditionnelle puis de développement. Ces différents espaces se forment les uns par rapport aux autres. Il s'agit pour les colons de bien les définir afin d'éviter toutes zones d'ambiguïté.

Dans ce chapitre, j'analyserai la constitution et la particularité de l'espace de la ferme et de celui du *wilderness*. Le processus que je vais décrire dans ce chapitre est la manière qu'ont eue les fermiers blancs de naturaliser leur présence dans ce pays, notamment en s'identifiant à différents rôles. Ces espaces et cette forme de *belonging* seront mis à mal, effectivement et symboliquement, lors des actuelles occupations de terres.

1. Domestiquer et « restaurer » la nature

Le problème qui se pose pour l'Européen n'est en effet pas seulement de rendre son espace productif, mais également de le rendre familier, de faire de son environnement son *monde*. Coetzee montre par exemple comment l'écrivain afrikaner dans la première phase de la poésie patriotique (au début du 20^{ème} siècle) devait, en écho au nationalisme allemand du 19^{ème} siècle, « to find evidence of a “natural” bond between *volk* and *land*, that is to say, to naturalize the *volk*'s possession of the land » (1988: 61).⁶² Pour Coetzee « when people are “at home in” or “at harmony with” a particular landscape, that landscape speaks to them and is understood by them » (1988: 10). Cette volonté par le travail et la transformation de rendre naturelle leur présence est propre aux *settlers*. Comme le dit également Hall : « the hope of every ideology is to naturalize itself out of History into Nature, and thus become invisible » (1988: 8).

⁶² Emphase dans le texte original.

Tout d'abord, le problème est que le pays paraît a priori inapproprié aux Européens. Ainsi, comme l'écrit Cripps, un membre de la colonne de pionniers, le pays semble inhabitable aux Européens :

« In 1891 it was almost impossible to get wagons along as animals and wagons sunk in and stuck fast, and it was not until April that transport could be resumed and then under difficult conditions. [...] This one season proved quite enough for many a man who cleared out never to return, and it indeed seemed as if the country was unfit for white settlement with the appalling length of grass, the swamps, the wild animal and insects, and then on top of all, the fever which did indeed fill many a cup of bitterness to overflowing ». (Cité par Jones 1953: 53)

Inapproprié, leur regard ne peut reconnaître ces terres. J'utilise ici le terme reconnaître dans le sens que lui donne Fabian (1999) :

« When we ask how explorers went about producing knowledge of central Africa we find that, on the whole, preexisting images, preconceived ideas, and prefabricated theories (lodged in their memories) served them to make sense of unfamiliar sights and of stories they recorded about strange beliefs and practice. [...] By a short-circuiting of thought everywhere attested, people desire less to know the world than to recognize themselves in it, substituting for the indefinite frontiers of an ungraspable universe the totalitarian security of closed worlds. » (Fabian 1999: 52)

En effet, comme le montre de manière admirable Coetzee, le regard européen ne rend pas intelligible la nature sud-africaine :

« How are we to read the African Landscape? Is it readable at all? Is it readable only through African eyes, writeable only in an African language? Is the very enterprise of reading the African landscape doomed, in that it prescribes the quintessentially European posture of reader vis-à-vis environment? Behind these questions, in turn, lies a historical insecurity regarding the place of the artist of European heritage in the African landscape such as we do not encounter in America – an insecurity not without cause. » (1988: 62)⁶³

Selon Coetzee, les paysages européens étaient classés en trois catégories : le beau, le sublime, et le pittoresque. Ces catégories auraient orienté la façon même de regarder la nature. En effet, la nature n'est jamais donnée de manière immédiate à l'homme comme sublime, belle ou pittoresque, c'est au contraire l'homme qui la caractérise comme étant

⁶³ La réflexion de Coetzee s'appuie sur des analyses de Burchell : « In the second volume of the *Travels* Burchell returns several times to the problem hinted at in the above passage : Are the banks of the Gariep an oasis in the African aesthetic wilderness, or is there an African species of beauty to which the eye nurtured on the European countryside, trained on European pictorial art, is blind ? [...] In these and other passages, Burchell pleads on two grounds for aesthetic appreciation of the South African landscape. The first ground is that European standards of beauty are linked too closely to the picturesque, which is only one of several varieties of the beautiful. The second is that the European eye will be disappointed in Africa only as long as it seeks in African landscapes European tones and shades. » (Coetzee 1988: 38-39)

belle, sublime ou pittoresque. Les Européens structurant leur regard autour de ces trois catégories furent, selon Coetzee (1988), incapables de donner sens au paysage sud-africain, de le reconnaître.

Concernant la rhétorique du sublime⁶⁴, Coetzee (1988) se demande pourquoi, bien que facilement transposable aux montagnes d’Afrique du Sud, celle-ci ne fut jamais convoquée pour décrire les paysages sud-africains alors qu’elle s’est aisément emparée des paysages américains. En effet, la topographie américaine, avec sa géographie accidentée, ses cieux spectaculaires, son climat changeant, ses nombreux lacs, fut facilement reconnue par les Européens comme entrant dans la catégorie du sublime. Il conclut sans avoir trouvé de réponse à cette énigme : « The position one should be wary of taking up, however, is that the sublime *could* never have taken root in British South Africa, either because by the turn of the century it was a concept in desuetude or because it could not have endured the transplantation » (Coetzee 1988: 55).⁶⁵

Certains endroits en Rhodésie du Sud semblent cependant avoir répondu au désir de sublime, en raison notamment de la présence de multiples rivières. Gertrude Page, écrivain et femme d'un premier *settler* à Umvukwes, écrit ainsi :

« Surely no mountain pass in the world is more remarkable than that of the M'toroshanga, in the Umvukwes Mountains; for though it is high up amid the summits, a river runs through it, beautified amazingly by gigantic palms from ten to thirty feet high. All among the mountains which rear their heads on either side, the water threads its cheery way. Along its banks are lovely ferns, and often masses of maidenhair, and flowering creepers disport themselves along the trees, gazing over at their lovely reflection in the water. And loveliest and strangest of all are the waving palms, so curiously blended with mountain crests. The formation is volcanic and in two instances along the Pass the summits open out into an immense natural crater, filled no longer with belching smoke or glaring fires, but with a wonderful blue atmosphere, almost like a lovely fairy gauze, softening all harshness of outline and absorbing and reflecting sunlight. In September the long grass has a golden tinge in the morning; it is like ripe corn without the stiffness of corn. It is perhaps more like golden hair in the sunlight as it sways lightly in the breeze. The whole produces a never-to-be-forgotten effect of blue ether and golden sunlight in which wave the exquisite green fronds of giant palms, while mountain crest of curious shape, grass-grown except where granite crops out in stray boulders, form a natural setting to gens of lovely colouring » (Page 1913, cité par Townsend: 27).

⁶⁴ Le sublime est associé à la verticalité, aux montagnes. Le sublime signifie aussi une sorte de reconnaissance intuitive du paysage lié à la transcendance. Il renvoie au sens paradoxal de notre finitude et de l'illimité.

⁶⁵ Cette reconnaissance ou non avec le sublime a-t-il à voir avec la représentation du « natif », représentation différente en Amérique et en Afrique ? Une recherche plus spécifique sur ce lien serait la bienvenue.

Quant au pittoresque, un de ses éléments fondamentaux est la présence de l'eau, notamment d'eaux stagnantes. Ainsi la région des Lacs est en Angleterre la région pittoresque et touristique par excellence. C'est la présence d'eau qui dirige l'œil (voir Williams 1977).

« But, as Wordsworth points out, lake water is also transparent, its transparency rendering it penetrable into its depths by the eye, the mind. Bodies of still water lend themselves to metaphors of thinking; in European Romantic landscape art they are associated with reflection, contemplation and the values attached to the contemplative posture. In lakes and pools, like Narcissus, we see ourselves, come to self-consciousness, for the first time. [...] In the rarity of bodies of still water in South Africa, European-descended landscape writing finds confirmation, and perhaps even occasion, for several of its commonest themes : that in South Africa the earth and the heavens are separate and even sundered realms; that the earth is dead or sleeping or insentient – in Thoreau's figure, lacks an eye; that no dialogue can be carried on with it.⁶⁶ » (Coetzee 1988: 44)

Si le lac est un grand œil tranquille, son absence laisse-t-elle place à l'œil conquérant du colon ? L'aménagement du territoire est-il alors une manière d'apaiser cet œil conquérant ? C'est le choix que semblent avoir fait les Rhodésiens du Sud en se lançant dans de grandes entreprises d'aménagement du territoire (Hughes 2010). Comme si une fois l'expansion bloquée, la conquête devait se faire en creusant, en transformant la terre et le sol. Les fermiers blancs modifieront ainsi la nature pour la rendre pittoresque (action quasi impossible concernant le sublime). Si dans la métropole, l'art du 19^{ème} siècle avec des artistes, tel Burchell, s'efforce d'imiter la nature, dans les colonies c'est encore la nature qui doit imiter l'art pittoresque (Hughes 2010). En Angleterre, cette « création » de paysages eut lieu au 18^{ème} siècle dans ce que Williams nomme « "l'invention" du décor naturel (scenery) » (Williams 1977: 32). Cette « invention » eut lieu selon Williams (1973, 1977) suite à un voyage en Europe durant lequel les grands propriétaires apprirent « à regarder le paysage d'une manière différente, et, revenus en Angleterre, ils voulurent recréer ces paysages comme perspectives devant leurs propres maisons » (Williams 1977: 32). Ainsi la colonie reproduit cette création de la nature qui eut auparavant lieu en métropole, puis à son tour l'art imitera alors le « décor naturel ».

⁶⁶ « A lake is the landscape's most beautiful expressive feature. It is earth's eye. » Also : « While men believe in the infinite some ponds will be thought to be bottomless. » Thoreau 186, 287. The figure of the eye is repeated in Bachelard. « A lake, a pool, still water – each makes us stop at its edge. It tells the will : you shall not pass; you have to go back to looking at distant things, things beyond!...A lake is a great tranquil eye » (77).

De plus, dans l'Angleterre du 18^{ème} siècle, il reste peu de « nature » – ce qui est vécu comme de la nature est fortement humanisé (jardins, campagnes). La forme sous laquelle se présentent les terres africaines doit avoir donné le sentiment que le travail de l'homme en était absent. Le pittoresque vu comme de la nature est clairement une nature domestiquée.

Hughes (2006, 2006a, 2008, 2010), dans la lignée de Coetzee (et de Williams), montre ainsi bien comment la construction de barrages aurait résolu un problème esthétique important : l'absence de grands lacs dans ce pays. Les fermiers blancs apportèrent à l'Afrique leur expérience hydraulique. Les lacs n'existaient pas dans cette région d'Afrique, ils en ont créés. Comme le dit Hughes :

« Art, fiction, and the entire imaginative project could not entirely replace the garden aesthetic still surviving from Britain. Whites depended too much on *seeing* the land, especially from high above it. Engineering would have to complete the job that representation had begun : whites dammed rivers and filled reservoirs for hydropower and irrigation ». (Hughes 2010: 23).⁶⁷

De même que dans l'Angleterre du 18^{ème} siècle, c'est « dans l'acte de l'observation que ce paysage prend forme » (William 1977: 36). Ainsi un touriste peut affirmer autour de 1960 :

« Rhodesia's countryside is a panorama spangled with the flashing mirrors of a thousand lakes and dams. From the vast reaches of Lake Kariba to the humblest farm pond, every one of these legacy of the ingenuity and enterprise of generations of Rhodesians. Nature formed Rhodesia without lakes : each one of them has been built by the hand of man. [Anonymous 1969: 4]. » (Hughes 2006: 277)

Ainsi :

« At a deeper level, Coetzee and Krog cast into doubt whites' entire project of belonging : they may *never* understand and assimilate to African landscapes. Nonetheless, white Zimbabweans – assisted by the writers and painters among them – have continued to muddle through. With considerable effort, they have crafted sensibilities for appreciating African land with European eyes and for narrating it in English. » (Hughes 2010: 18)⁶⁸

Ainsi, ce n'est pas parce que ce projet est perdu d'avance qu'ils ne vont pas se donner du mal pour y arriver. Les « terres » devaient être avant tout « vues » et « reconnues » et donc transformées en paysage. Il s'agissait d'en faire leur lieu.

Ces transformations de la nature sont d'autant plus souhaitables qu'elles sont selon les Européens morales : la science écologique comme science de « restauration » à la fois

⁶⁷ Emphase dans le texte original.

⁶⁸ Emphase dans le texte original.

naturelle et morale. Ce rapport se caractérise par le fait qu'ils croient donner la « bonne » forme à la nature, sa forme « naturelle » et « vertueuse » et inscrivent ainsi leur action dans une mission quasi biblique. Il s'agit de se penser fidèle au « génie du lieu » (Williams 1977: 33), tout comme les grands propriétaires anglais du 18^{ème} siècle ont fait comme s'ils « découvraient le décor naturel » dans une attitude fortement ethnocentrique (Williams 1977, 1973), pensant qu'ils avaient une connaissance totale et globale du monde.

Cependant cette narration qui place la restauration au centre de leur action sur la nature a seulement valeur de justification. Ils n'utilisent pas la science et l'ingénierie écologique pour restaurer la Nature. Leur préoccupation est moins la conservation de biotopes et d'habitats naturels, me semble-t-il, que la production du pittoresque. Dans la même logique que le racisme qui vient justifier leur propre violence et que la loi qui consacre la séparation des races, l'idée de restauration de la nature vient aussi les innocenter de la violence qui est faite au lieu leur préexistant. Alors que cette action pourrait être vue comme violente, l'idée de restauration les place non pas comme des destructeurs, mais bien plutôt comme des créateurs. Ce mythe de restauration vient ainsi nier le fait que ces grands aménagements ont détruit l'écoulement antérieur des eaux, écoulement qui était utilisé par les populations locales. Leurs aménagements hydrauliques en détruisant ceux des locaux viennent imposer leur organisation de l'espace et par là même mettre en danger la vie des locaux.

On identifie cette idée de restauration de la nature par une série de mythes qui visent à défendre l'idée que les aménagements et travaux réalisés rendent au paysage son évolution naturelle ou originelle au sens religieux du terme. Leur point de vue est moral dans le sens d'une restauration d'une nature bonne, non dangereuse, non polluée, authentique avec cette idée qu'il faut purifier le pays, le décontaminer. Les grands travaux hydrauliques auraient ainsi selon eux favorisé l'écoulement « naturel » des eaux :

« Some whites still claim that their forefathers initially settled on virgin land. An even larger number, who admit to having trespassed against African farmers, frequently argue that whites understand the virgin bush better. They understand it, value it, and preserve it. How can they, then, justify the impounding of streams and rivers? White farmers turned this criticism on its head. Dams and reservoirs, they believed, actually enhanced natural waterways. In other words, the same hydrological revolution that industrialized the bush also demonstrated good ecological stewardship. The dream of farming and of wilderness became one. » (Hughes 2006: 270)

Leur point de vue est aussi environnemental dans le sens où ils affirment par exemple que la construction de barrages aurait enrichi tout l'écosystème, favorisant l'arrêt d'oiseaux migrateurs, procurant un point d'eau pour de multiples animaux. Kariba est un bon exemple de cette rhétorique (Hughes 2006a, 2010) : en 1958, un barrage fut construit sur la rivière Zambèze, par des ingénieurs occidentaux, italiens et français, barrage qui créa le lac artificiel Kariba qui est le deuxième plus grand lac artificiel au monde.



Photo 1 : Barrage, Kariba. Source : Privée.

Le lac Kariba fait 220 km de long et peut atteindre 40 km de large sur une surface de 5400 km². Le Zimbabwe n'ayant pas de littoral, une véritable mer intérieure fut créée avec Kariba (Hughes 2006a, 2010). Sa construction donna lieu à un très vaste chantier. Si ce barrage apporta d'énormes ressources énergétiques à toute une région, la création du lac Kariba nécessita le déplacement de 57 000 Tonga, les habitants de cette région – habitants qui furent alors déplacés sans compensation (McGregor 2005, 2009).⁶⁹ Des milliers

⁶⁹ S'ajoutant à cela, les politiques de conservation du crocodile (qui se caractérisent depuis les années 1970 par la multiplication de fermes aux crocodiles dans une politique de préservation, mais également de commerce des peaux) ont miné leurs principales activités : la pêche (McGregor 2005, 2009). Les Tonga ressentent ainsi la présence du crocodile protégé à Kariba comme un abus de pouvoir (que l'animal aurait pris sur eux) et donc comme un risque potentiellement social de destruction d'une communauté déjà fragile et marginalisée (McGregor 2005, 2009).

d'animaux sauvages furent aussi relocalisés, lors de l'"Opération Noé". Nom qui témoigne parfaitement du fait qu'ils pensent sauver le monde. Les arbres morts sous les flots donnent à Kariba un aspect complètement fantomatique.



Photo 2 : Lac Kariba. Source : Léa Kalaora, décembre 2006

Selon un mythe très répandu parmi les Blancs, cette transformation du paysage n'aurait fait que favoriser le développement « naturel » de la nature. Ils affirment qu'il fut un temps où un véritable lac existait ici (Hughes 2006a, 2010). Ils affirment ainsi actualiser par leur intervention les potentialités naturelles du milieu. Par cet acte, ils auraient transformé ce monde barbare en un monde *wild* qui favorise la reproduction d'animaux sauvages et donc la chasse. Il est intéressant de noter que ce *wilderness* appartient ici à la civilisation. Ils affirment ainsi être les seuls (par opposition aux Africains) à comprendre le sens, le développement de la nature. Ils peuvent alors redécouvrir une harmonie avec la nature, nature perçue comme détruite en Europe par l'industrialisation et l'urbanisation. Cela justifie alors la volonté de préserver ce nouveau paysage. Il s'agit de conserver l'Afrique « blanche » qui serait en accord avec les paysages ancestraux, préhumanisés. Les colons se considèrent ainsi rapidement comme les garants du *wilderness*.

Cette narration qu'ils construisent leur permet de prouver leur attachement à la nature et montre comment la nature africaine les englobe (ils ont rendu à la nature son âme), comment ils font partie, sont la cause du paysage « naturel » et appartiennent donc à l'Afrique :

« Into Kariba, they thrust their cameras, boats, and fishing rods. But was the landscape African? Yes, by the 1970s, imaginative writers had shifted the lake from the field of technology to that of nature. From bank to bank, they depicted a 'water wilderness' of primeval, prehuman Africa. In a second, more political shift, this bit of fantasy added social value to entertainment : if whites felt at home on Kariba and Kariba contained deepest Africa, then whites truly *were* African. » (Hughes 2008: 96)⁷⁰

C'est évidemment aussi une manière de nier la présence des Africains, la mettre entre parenthèses. L'Afrique devient leur monde et non celui des Africains. Comme je l'ai déjà souligné, certains comparent d'ailleurs les Blancs au jacaranda, un arbre non autochtone venant d'Amérique du Sud, mais très présent dans ce pays, notamment à Harare. Comme les jacarandas, les Blancs proviennent d'ailleurs, mais sont devenus partie intégrante du paysage.⁷¹ C'est un processus de naturalisation comparable à celui des plantes, la métaphore naturaliste permettant alors d'établir une correspondance entre l'ordre naturel et humain.

Nous pouvons ainsi parler d'un véritable « blanchiment » de la nature africaine. Tous ces lacs et côtes représentent un espace quasi familial, idéal, une « Afrique blanche ». Ce développement *vertueux* de la nature est aussi l'incarnation de leur morale, la nature est donc bonne à regarder. Les fermiers blancs ne cessent d'admirer avec fierté ce paysage en s'adonnant par exemple à la peinture naturaliste, en décorant leur intérieur de motifs animaliers ou naturalistes.

⁷⁰ Emphase dans le texte original.

⁷¹ Les Ndebele nomment les Blancs « Mukhiwa ». Mukhiwa est également un type particulier d'arbres. Les Ndebele auraient nommé les Blancs comme cela, car cet arbre produit une figue sauvage particulièrement pâle.

2. Faire « Little England »

« Like the African earth itself, he [a white farmer] seemed organic and supernatural at the same time. [...] Seeing him on his farm, I couldn't decide if the man had shaped the land or the other way around. » (Fuller 2004: 56)

Si l'espace non cultivé peut ainsi petit à petit répondre aux désirs de pittoresque, il s'agit d'autre part, de bâtir l'espace de la ferme comme en Angleterre. Le sol ne prospérerait que dans les mains des fermiers blancs comme le raconte la chanson nationaliste qu'ils chantaient lors de la guerre civile : « We'll keep them north of the Zambezi till that river's runnin' dry! And this great land will prosper, 'cos Rhodesians never die! ». Ou comme le chante le célèbre chanteur Rhodésien Clem Tholet pour la musique du documentaire nostalgique sur la Rhodésie « What a time it was', we came upon a country ... where a man could shape the future with his hands ». ⁷² C'est par leur travail qu'ils ont transformé la terre en un espace agricole. Par leur travail, la ferme est devenue un espace d'abondance. Les histoires de pionniers et *settlers* mettent ainsi en valeur le travail et les difficultés d'installation (Rutherford 2001: 81-89). Il s'agit d'implanter une « little England ». C'est ainsi qu'en 1891 Carruthers « assisted him [Selous] to locate "Little England", his grant of twelve farms from the Charter Coy, for bringing up the pioneers » (Cité par Jones 1953: 56). Le premier problème qui se pose est donc véritablement le suivant : comment faire « Little England ».

Selous raconte ainsi :

« The rest of the ploughed land we sowed with maize, reserving about an acre near the river for a vegetable garden. The ground round the house my wife laid out in flower-beds and I had also beds prepared for the planting of orange and other fruit trees, which I had ordered from the Cape Colony [...]. Altogether, in spite of the most unseasonable drought which prevailed during January, February, and March, our homestead commenced to look quite pretty; whilst the view from our front door up the river, with our cattle and horses grazing on the banks, and ducks and geese swimming in the pools or sunning themselves on the sand was always singularly homelike. » (Selous 1896: 11)

Par le travail et la volonté, ce couple de colons transforme leurs alentours. Il ne s'agit pas seulement d'utiliser les sols, mais bien de recréer un environnement familial, à l'anglaise. Ainsi l'organisation de l'espace de la ferme se fait à la manière des grands

⁷² <http://www.youtube.com/watch?v=DVLS8ny0HUU> (Site consulté le 1^{er} septembre 2010)

propriétaires anglais qui dans l'agencement du domaine divisaient l'espace entre le pittoresque qui était mis en scène et l'espace du travail agricole refoulé et reclus afin de le rendre invisible (Williams 1973, 1977).⁷³ Comme le montre Williams, le paysage à l'anglaise exalte le point de vue du propriétaire. Car, selon les critères de l'époque, du point de vue de la morale, le fait de cultiver avait tout pour plaire, par contre du point de vue du pittoresque, il soulevait le dégoût. Un paysage n'advient au pittoresque que s'il apparaît comme naturel c'est à dire sans aucune trace qui puisse rappeler le travail. Le travailleur et l'acte de production doivent disparaître du champ afin de ne pas ternir la beauté du paysage qui se donne à voir. Sans sacrifier à la production, les esthètes anglais, pour la plupart agronomes et industriels, ont préservé des réserves de nature dans leur propriété (des parcs et arboretums). Ce que le *gentleman-farmer* voit de sa maison, c'est un paysage pittoresque, ce sont des « plaisantes perspectives » (Williams 1973, 1977) et non le travail de la terre.⁷⁴ Si dans les propriétés anglaises les domaines de chasse ont été déplacés loin de la demeure du maître et remplacés par les jardins (Williams 1977: 32), en Rhodésie du Sud, ce sont les réserves naturelles privées qui prennent la place de ces domaines de chasse.

Mis à part les innovations techniques et les changements dans la production agricole, la géographie des domaines n'a pas tellement évolué entre l'installation des premières fermes rhodésiennes et le départ des fermiers blancs suite aux occupations de fermes. Elle est aussi relativement semblable d'un domaine à l'autre. La plupart des fermes sont divisées en quatre espaces : les espaces d'habitation pour le propriétaire et le(s) manager(s) (zones qui incluent les jardins et les lieux de loisirs)⁷⁵, les espaces d'habitation pour les travailleurs (*compound* ou *farm village* dans le cas des fermes particulièrement impliquées dans des programmes de développement), les champs et terrains de pâturage, les bâtiments de travail (Rutherford 2001: 66).

La ferme en elle-même, la maison des propriétaires, est rarement visible de la route principale. Au croisement entre la route principale et un chemin de terre est indiqué le nom de la ferme. Les voitures s'engagent ensuite sur un chemin de terre pendant plusieurs minutes avant d'apercevoir l'entrée de la propriété. Selon les fermes, cette entrée mène soit

⁷³ Williams (1977) montre que les représentations de la nature en Angleterre furent fortement influencées par les représentations hollandaises de la nature au 17^{ème} siècle (notamment Suisdael et Hobbema).

⁷⁴ Sur cette tension entre le beau et le travail en Grande-Bretagne, voir le livre de Thomas (1985) notamment le chapitre VI et Gilpin (1982).

⁷⁵ La maison des managers ou « operators » est plus ou moins éloignée de la maison des propriétaires.

directement à la maison du propriétaire, soit à un vaste espace dans lequel se trouvent quelques bâtisses utiles à la ferme et plus loin la résidence du fermier toujours entourée de ses jardins. L'architecture des propriétés varie, du style « cap dutch » à des maisons ultra-modernes. L'habitation est généralement orientée Nord (pour le soleil) excepté pour bénéficier d'une vue idyllique. Une de mes informatrices m'explique par exemple que leur maison fut conçue afin que la vue du salon donne sur le magnifique Kopje de la région.



Photo 3 : vue de la ferme sur le Kopje. Source : Léa Kalaora, août 2008

La fameuse véranda dont parle tant Doris Lessing (1950, 1952, 1992) fait toujours face aux jardins bien entretenus. La piscine se situe sur un autre côté de la maison, de même que la salle à manger. De la maison et véranda, on ne voit pas les champs, mais seulement les jardins et parfois les aires de récréation : piscine, terrain de tennis sur les fermes des plus riches, etc. Seuls les espaces de loisirs et de détente sont ainsi directement visibles du domicile. Les systèmes de sécurité installés principalement pendant la guerre d'Indépendance entourent aussi la maison, ses jardins et espaces de loisirs. Ils séparent la propriété des terres cultivées. Aujourd'hui les productions non destinées à l'exportation se trouvent près de la route principale : il s'agit en effet de les rendre publiquement visibles afin de prouver au gouvernement que par leur travail, les fermiers blancs nourrissent la nation. Dans les terres du fermier se trouvent des lacs artificiels créés par des barrages à des

fins d'irrigation, mais qui servent aussi de lieux de rencontre et de loisirs, notamment pour les hommes qui s'y retrouvent pour pêcher autour d'une (ou plusieurs) bière, et très souvent aussi des réserves privées : on se promène en voiture pour admirer les animaux.

Il est impossible de faire le tour du propriétaire à pied vu l'étendue des terres exploitées. On circule en voiture. Au début, les chevaux ont servi à se déplacer en l'absence de route. Ainsi témoigne ce nouvel arrivant, Frazer-Mackenzie, qui apprend le métier : « Much of our time in those days was spent riding over the property in Mr. Edmonds' company and being taught our work » (Cité dans Townsend: 34). Lorsque le cheval perdra sa fonction utilitaire (excepté pour aller faire paître les moutons), il restera très présent dans la vie des fermiers en tant que loisir : organisation de courses, promenade, etc. Les femmes y sont particulièrement attachées.

Comme le montre bien Hughes (2010), la ferme se limite à « ce que je peux voir ». ⁷⁶ Cette manière de regarder le paysage et donc ensuite de l'occuper, c'est-à-dire non seulement de l'exploiter, mais aussi de le parcourir, n'est pas sans lien avec la volonté de faire de ce pays un lieu dans lequel tout est possible.

Ainsi une ferme typique au Zimbabwe ressemble fortement à celle que fait Williams d'une ferme en Angleterre au 18^{ème} siècle :

« un paysage rural débarrassé du travail des champs et des travailleurs; une perspective de bois et d'eau (dont on trouverait d'innombrables correspondances dans la peinture et la poésie néo-pastorale), d'où les réalités de la production sont bannies, les routes et les accès habilement dissimulés par des arbres, de sorte que la réalité même de la communication est visuellement abolie. Granges et moulins encombrants sont écartés loin des yeux [...], de grandes allées donnant sur les collines lointaines, sans aucun détail qui vienne troubler la vue; et ce paysage qu'on voit d'en haut, de ces nouvelles élévations de terrain; les grandes fenêtres, les terrasses, les pelouses; les lignes de vision dégagées; l'expression de la maîtrise et de la domination. » (1977: 34)

Comme dans les aménagements ruraux de l'Angleterre du 18^{ème} siècle, le beau est associé à l'utile (Wade Martins 2004, Williams 1977) même si coexiste cette tension entre le beau et l'utile. ⁷⁷ Les fermiers blancs ont en effet réussi à associer, en accord avec le modèle anglais, paysage de loisir avec espace de travail (tel par exemple les lacs créés par les barrages), paysage de consommation avec espace de production (Hughes 2006). La

⁷⁶ Ce regard propre aux explorateurs est bien mis en scène par Coetzee dans son *Jacobus* (1982[1974]).

⁷⁷ En Angleterre, pendant la période des lumières durant laquelle beauté, utilité et profit fonctionnent ensemble « lakes served as millponds for water powered machinery in barns » (Wade Martins 2004: 9)

même logique est à l'œuvre dans les progrès d'une agriculture capitaliste et dans l'aménagement de « parcs naturels »; l'une des fonctions de la contemplation esthétique est l'exaltation de la sensibilité qui perçoit le paysage d'une part et la puissance rationnelle qui a su l'ordonner (ou le faire aménager) d'autre part, abstraction faite du travail et de l'existence des travailleurs (Williams 1977, 1973).

Cette imagination pastorale correspond aux exigences morales et religieuses du protestantisme. Selon la devise impériale, la terre appartient à celui qui la travaille le mieux, ce qui signifie à cette époque et selon la vision anglaise, à celui qui la rend la plus productive tout en respectant l'esthétisme de l'époque, d'où une lutte des fermiers et de l'État contre les propriétaires absents dès la fin des années 1890. Après la réforme, l'attention fut en effet portée sur le travail. La question est de savoir si on a la grâce, qui est ce qui sauve chez les protestants. Or le succès dans le travail est un signe de cette grâce. Ainsi, la paresse devient un défi, une provocation à l'encontre de Dieu. À cette même époque, et ce depuis le 17^{ème} siècle, a aussi lieu une guerre contre les parasites sociaux, ce que Foucault (1972) nomme le « grand renfermement ». Les mendiants et autres « déchets » sont mis à l'écart. Les lumières ont ensuite simplement remplacé la condamnation de la paresse comme insulte à Dieu par une emphase mise sur le travail comme devoir de l'homme envers lui-même et ses voisins. L'homme pour se maintenir moralement doit travailler. D'une valeur religieuse, le travail prend donc une valeur éthique et sociale. Ainsi, ces deux attitudes – « that idleness is a sin, that idleness is a betrayal of one's humanity » (Coetzee 1988: 21) – sont présentes dans ce que Coetzee nomme le discours du Cap. Le travail du sol est le lieu où l'homme s'*humanise* puisque l'humanisation est vue comme la capacité qu'a l'homme à transformer son *monde*, sorte de déviance de sa propre violence.

La ferme pour correspondre aux exigences religieuses de cette époque doit donc être un lieu de travail pour l'homme blanc. Or, les colons ont besoin de main d'œuvre pour faire fructifier la terre. Conjonction et paradoxe qui expliquent pour Coetzee lorsqu'il parle des Afrikaners : « the occlusion of black labour from the scene » (1998: 5). Il s'agit donc de rendre invisible le travail des Noirs : « If the work of hands on a particular patch of earth, digging, ploughing, planting, building, is what inscribes it as the property of its occupiers *by right*, then the hands of black serfs doing the work had better not to be seen » (Coetzee 1988: 5), de rendre la présence du noir fantomatique et silencieuse. La

transformation de l'espace se base donc sur un système d'exploitation de l'autre, dans lequel l'autre est non seulement réduit à être un travailleur esclave, mais est aussi constitué comme une figure silencieuse et fantomatique qui doit en quelque sorte être l'ombre du Blanc puisqu'il est censé faire le travail que devrait effectuer le Blanc. Loin de s'émanciper du travail, ils se sont ainsi appropriés le travail de l'autre, tout en faisant semblant de ne pas voir ce travail. Les Afrikaners ont ainsi créé un système d'exploitation capable de convenir à cette imagination pastorale. Ainsi « silence about the place of black labour, is common [...], to the Afrikaans *plaasroman*, and represents a failure of imagination before the problem of how to integrate the dispossessed black man into the idyll [...] of African pastoralism » (Coetzee 1988: 71-72).

Quant aux colons d'origine britannique, on peut penser qu'ils appliquent aussi ce principe d'évitement et de déni du Noir, mais qu'ils répondent à ce « problem of how to integrate the dispossessed black man into the idyll [...] of African pastoralism » (Coetzee 1988: 72) par le mode paternaliste spécifique qu'ils instaurent et qui leur donne une mission : celle d'éduquer les Noirs, mission qui prendra toute son importance après la Deuxième Guerre mondiale. Ainsi, sur la ferme, les espaces de travail agricole sont rendus invisibles, reproduisant l'effacement des espaces de travail de l'imagination pastorale et donc l'effacement du travail des Africains (et des Africains), notamment « à la maison ». Cette invisibilité du travail des Africains simule aussi une entente entre le maître et ses travailleurs. Les colons d'origine anglaise affirment par exemple dans un grand nombre d'entretiens que les domestiques font partie de la famille, on comprend ainsi mieux ce que cela veut dire : leur présence y est vue comme naturelle, non remarquable et non forcée. Dans ce sens, le Noir n'est pas considéré comme une personne, mais comme une sorte de prolongement du Blanc, sorte d'outil du Blanc, il est sa face cachée. Cachée certes, mais indispensable. Les Blancs ont ainsi effectué « the transformation of savage into enigmatic follower » (Coetzee 1982: 81) pour reprendre les mots du narrateur Jacobus Coetzee. Mais, à la différence peut-être des Afrikaners, cette mise au travail des Noirs est justifiée par le fait que le travail les amène vers une humanité plus grande et vers la chrétienté. L'humanisation est alors avant tout définie par la morale protestante. Ils associeront travail, humanisation et mission civilisatrice, et ce sur un mode paternaliste qui ne fonctionne pas sur la répression à la différence des Boers.

Lorsque la légitimité de leur présence est menacée, les fermiers blancs tentent de démontrer publiquement leur loyauté au Zimbabwe « by publicly promoting the good deeds they do for farm workers » (Rutherford 2004: 554). Ainsi, il arrive de temps en temps que l'on puisse voir le travail des Noirs afin de reconnaître l'avancée de leur mission civilisatrice et de leur présence dans ce pays, leur bonté. Dans ces situations les travailleurs acquièrent une certaine visibilité (créée par le fermier). Le travail des Africains tout comme la production sont indispensables à la mission des Blancs qui font de la ferme un espace global caractérisé par le paternalisme. Leur moral s'incarne ainsi dans l'organisation de leur espace et leur mode de « gouvernement » des Africains.

3. La ferme, un « way of life »

En tant qu'espace global, la ferme est un *way of life* plus qu'un business, c'est ce qui différencie le paternalisme du management (Du Toit 1993). Être fermier, ce n'est pas seulement un métier, mais bien une identité qui se définit d'une part par leur « indépendance » et mode de vie individualiste, « I think that everyone's got a difficulty and you know we are all farmers, we are all farmers and the reason that we farm is because we actually want to do our own thing » (entretien avec Kevin, SC, 2007), d'autre part par leur confort associé au fait d'avoir des travailleurs et des domestiques et d'être les maîtres chez eux, caractérisant ainsi ce qu'on appelait le « Rhodesian way of life » (Suzuki 2001: 607).

Dans ce *way of life*, les hommes sont éduqués pour devenir fermiers et les filles, femmes de ces derniers. Ce *way of life* se caractérise aussi par la vie sociale de la communauté. Les fermiers blancs s'organisent peu à peu en association locale, puis régionale. Les femmes se regroupent elles aussi en comités. Les couples de fermiers mettent en place les espaces nécessaires à leur vie sociale : ils vont dîner les uns chez les autres et centrent leur vie sociale autour d'espaces de loisir. Le sport est très important dans la vie du district : tennis, polo, hockey, chasse, criquet, golf. Les rencontres entre voisins se font autour du sport et de la vie associative (de fermiers, de femmes). À cela s'ajoutent les *games*, la chasse et la pêche. À Umvukwes le premier tennis club ouvre en 1926, suivi après la guerre par un Polo Club et surtout en 1947 par le Umvukwes Country Club.

« With a clubhouse, tennis courts, hockey field, golf course and cricket field, all made possible by certain landowners in the district giving their time, money and labour, the country club got off to a good start. [...] A bar and liquor licence had to

be obtained and a whisky shortage endure. A piano was bought from the proceeds of a dance organised for the purpose by Mrs. H. V. Stacey, who, with her husband, has done many years of valuable work for the club. The first Christmas tree party for the district was in December, 1947. » (Cité par Townsend: 100)

Un billard, un terrain de squash et une salle de théâtre viennent petit à petit s'ajouter au club. Un *garden club* est également conçu par et pour les femmes. Beaucoup d'activités sont réservées aux hommes et en raison de l'insécurité qui est associée aux déplacements des femmes seules surtout lorsqu'il fait nuit, les femmes ont une liberté limitée sur les fermes (Kirkwood 1984: 155). Les rencontres des associations ont toutes lieu au Country Club après sa construction. La première infirmière et le premier docteur à venir s'installer arrivent au moment où le club est en construction soit en 1946, de même que la poste. En 1950, toutes les fermes ont un téléphone et elles sont toutes reliées entre elles par un réseau routier. En 1955, un club de cinéma est mis en place. Une église catholique romane est bâtie en 1958. Une église anglicane est édifiée en 1957 suite à de nombreux débats (anglican ou interdenominational). Si la religion a mis du temps avant de se concrétiser dans l'édification d'une église, elle a cependant toujours fait partie de la vie à la ferme. Leur arrivée même est d'ailleurs biblique, ainsi lorsqu'un nouvel arrivant demande à un fermier pourquoi il a construit ici, ce dernier lui répond : « Don't you read your Bible? Build your house on a rock - that's what it tells you » (cité dans Townsend: 19). Avant la construction d'un lieu de culte, les services avaient lieu dans différentes fermes d'abord tous les deux ou trois mois puis une fois par mois, une fois le *country club* établi c'est là que se déroulèrent les services, pour ensuite avoir lieu à l'école. La religion fait aussi partie de leur mission civilisatrice dans le sens où c'est le fermier qui a le rôle de transmettre la religion aux travailleurs.

Certains fermiers blancs sont quelque peu exclus de cette « communauté », ce sont les plus pauvres, ceux qui ne vivent pas dans le luxe ont quelques travailleurs qu'ils traitent en général plus mal que les « gros fermiers ». Ce fait peut expliquer « sa » pauvreté dans la mesure où le fermier aurait du mal à trouver des employés. Parmi les plus pauvres, on trouve de nombreux Afrikaners, fait qui ajoute une deuxième raison à leur exclusion. Il n'existe aucun fermier sans employé (aujourd'hui le minimum parmi les fermiers rencontrés

était de 10 employés⁷⁸), de même que toutes les femmes ont au moins un domestique à la maison.

4. Le paternalisme

La ferme est conçue comme un espace global : espace de travail et de loisir, espace moral et pittoresque. La ferme est pensée comme une unité en harmonie et déplace ainsi la question des limites. Alors que la société rhodésienne s'organise autour de bornes frontalières, l'espace de la ferme, clairement délimité du reste de la société, se forme autour d'une harmonie au sein de laquelle les limites et différences ne doivent pas être explicites.

Les fermiers blancs ont mis en place un mode de domination paternaliste qui repose sur l'idée que le travail rendra les Noirs plus humains et plus chrétiens. L'éthique protestante de la croyance (chercher son salut dans les œuvres et par le travail et non dans le Royaume de Dieu) implique que ce paternalisme relève de la charité « pratique » et de la réforme morale au cœur du puritanisme protestant. La foi y a une composante pratique, elle n'est pas dissociée de la réforme sociale et morale. En ce sens la religion est un mélange étroit de radicalisme, de rigorisme moral et de réforme sociale et s'incarne pratiquement dans l'organisation du travail. Le rapport au travailleur est au centre de cette composante morale : « the welfare given by the white farmers to the workers, the good deeds, defines not only the moral constitution of farmers but also that of agriculture, the economy, and the country itself » (Rutherford 2004: 550).

Le paternalisme tel qu'il se met en place dans les pays en voie d'industrialisation s'oppose de manière forte à tout système qui érige la violence en principe de combat. Le fait qu'il s'instaure ici constitue un paradoxe. Il vient nier la violence originelle de la colonisation et de l'installation des Blancs tout en tentant justement de canaliser cette violence, la sienne et celle des autres. La violence devient ainsi le mal par excellence, par un retournement assez incroyable. Le paternalisme vient non seulement « civiliser » les Africains, mais les fermiers aussi en les protégeant de leur propre violence.

Répondant à ces exigences morales, sur les fermes se met donc en place un système paternaliste, ce que Rutherford (2001) nomme un « domestic government ». Celui-ci

⁷⁸ Ce fermier qui n'avait que 10 employés et vit aujourd'hui en Angleterre affirme avoir toujours détesté les Noirs, ne supportant pas de travailler avec eux. Étant *obligé* d'avoir des employés, il a délibérément restreint leur nombre à 10.

constitue pour les travailleurs leur « mode of belonging » (Rutherford 2008). Ce système se renforce dans les années 1940 conformément aux exigences humanistes et développementalistes (Escobar 1995; Rutherford 2001; Stoler and Cooper 1989; Worby 1994). Les années 1940 sont marquées par le début d'une expansion économique considérable et l'élaboration d'un rapport aux travailleurs différent qui se fait dans les termes du « native development » (Rutherford 2001: 36-37). Les fermiers deviennent les seuls responsables du développement et de la vie de leurs travailleurs. Dans les relations de travail sur les fermes, les relations domestiques sont alors privilégiées par rapport aux relations publiques (Rutherford 2001). Ce qui amène Rutherford (2001: 21-37) à distinguer un « administrative development » pour les Africains qui habitent dans les réserves, des « administrative politics » qui concernent les fermiers européens et d'un « domestic government » qui régit les travailleurs agricoles.

Les ouvriers agricoles se retrouvent ainsi placés en dehors de la sphère de modernisation de l'État à la différence des autres travailleurs (urbains, miniers, etc) et continuent de dépendre du *Master and Servant Act* établi en 1901 qui fait d'une rupture de contrat un délit criminel et qui, entre autres, les empêche de former une organisation et donc de réclamer des droits (Rutherford 2001, 2004a). Le *Master and Servant Act* donne au propriétaire le droit de décider lui-même des salaires, des conditions de logements, de la durée du contrat sans crainte de la concurrence. Le propriétaire n'a perdu ce contrôle qu'à l'Indépendance lorsque les ouvriers agricoles sont reconnus comme « workers » qui ont droit à un salaire minimum et non plus comme « servants » (Rutherford 2008: 87). Le travailleur dépend ainsi entièrement du propriétaire, ce qui mène Clarke (1977) à parler de « quasi-feudal labour relations ». Les travailleurs ne peuvent pas s'opposer aux décisions du maître.

La ferme est identifiée par le fermier à une grande famille dans laquelle le fermier occupe une position d'autorité indiscutable (Du Toit 1993), le contrôle qu'exerce celui-ci ne se justifie pas par le développement de la planification, mais par l'autorité du chef de famille (Rutherford 2001). « White farmers, not administrative bodies, were in charge of supervising the development of Africans working on farms » (Rutherford 2001: 35). C'est bien d'une forme de responsabilité domestique qu'il s'agit (Rutherford 2001). Les travailleurs doivent tout à leur maître : leur maître devient ainsi l'origine de tout. Le

travailleur est construit en tant qu'individu à éduquer, qui n'a pas de consistance propre, ni même de langage ou d'histoire.

Un système de développement et de mise en place de dispositifs sociaux et moraux d'assistance régit la vie des Africains : sur la ferme se mettent peu à peu en place écoles, églises, centres de premier soin. Dans une visée missionnaire, le rôle de l'église sur le développement « moral » des Africains est primordial. La vie sociale est organisée : équipe de football, bar, etc. Charles, un de mes interlocuteurs, m'explique que sa ferme était plus une « social welfare organisation » qu'une ferme, ils sont aussi nombreux à clamer qu'ils étaient là pour aider et que c'est d'ailleurs le fait de ne plus pouvoir aider qui leur manque après le départ de leur ferme.

La ferme est réellement un espace clos, il existe clairement un intérieur et un extérieur de la ferme notamment pour les travailleurs. Ceux-ci dépendent du fermier pour tous les aspects matériels de leur vie : argent, habitat, eau, électricité et même nourriture et boisson. Ainsi s'ils venaient à perdre leur travail, ils perdraient aussi leur « home » (Du Toit 1993). Ils appartiennent à la ferme (« belonging to the farm »). Les travailleurs n'ont pas de société civile, ni d'espaces privés.

« The most elementary distinctions have still to be fought for : the distinction between their identities as workers and their other roles, between time that belongs to the work and leisure time that belongs to themselves, between the public space of the farmyard and the privacy of their homes. » (Du Toit 1993: 335)

Clarke (1977) dans un rapport sur la condition des travailleurs agricoles en Rhodésie montre aussi leur profonde pauvreté et les avantages qu'avaient les fermiers à maintenir cette pauvreté.

Les travailleurs dépendent de l'autorité du fermier. La dialectique « settler-natifs » « carries with it a process of identity-making based on one party acting and another being acted upon, on response rather than co-invention » (Nuttall 2001: 117-118). Ce système érige la figure masculine du *settler* en maître. Les fermiers interrogés et leur femme parlent aussi souvent des hommes comme des « control-freaks » illustrant ainsi bien leur position d'autorité (voir chapitre 6). L'homme est également la face publique de la ferme (Suzuki 2001: 608). Cette figure masculine du fermier entraîne souvent des conflits de générations entre pères et fils. Les fils préfèrent ainsi racheter la ferme de leur père plutôt que d'en hériter afin justement que leur autorité ne soit pas remise en question par leur père. Comme si chacun devait être l'origine effective de la ferme, rejouer le développement. Les femmes

ont quant à elle un rôle important sur la ferme puisque celle-ci est aussi un espace d'habitat, ce sont elles qui gèrent la « maison » (Rutherford 2001: 33) et souvent les comptes de l'exploitation (parties de la ferme elles seront d'ailleurs nombreuses à postuler pour des métiers de comptable).

Après la Deuxième Guerre mondiale, le rôle du fermier est véritablement institutionnalisé comme le seul responsable du développement des Africains : « discipline on farms largely rested on European farmers' acceptance of the proper paternal responsibility over his workers » (Rutherford 2001: 35). Ainsi un pamphlet publié par le *National Rehabilitation Board* en 1944 pour les anciens soldats devenant fermiers, décrit le fermier idéal (Rutherford 2001: 34). Il y est dit que la relation entre le fermier et ses travailleurs doit être « towards developing his (the worker's) best qualities and an interest and pride in the work » (cité par Rutherford 2001: 34). Ce pamphlet affirme aussi que le propriétaire est responsable de la bonne communication avec les travailleurs à cause de « his immense advantage in intelligence and education » (Rutherford 2001: 34). Il encourage les fermiers à parler la langue locale, car mieux vaut parler la langue locale pour assurer le contrôle des Africains et donc le succès de la ferme. Le maître a le monopole de la relation et du langage. Ce système de gouvernement n'est pas basé sur la violence physique. Les sanctions négatives sont souvent remplacées par des sanctions positives : utilisation de récompenses plus que de sanction, ce qui les différencie clairement des colonies esclavagistes comme le Congo belge, mais aussi du mode de domination des Afrikaners. Ainsi le fermier tente de se doter de tous les traits d'une Autorité sociale : reconnaissance de son insertion locale et de son autorité « naturelle » due à sa supériorité morale et pratique (Le Play voir Kalaora et Savoie 2009).

Malgré l'autorité claire du fermier, sa domination qu'il peut exercer sans limites et cette stricte définition des tâches et des relations, l'espace de la ferme doit apparaître comme un lieu harmonieux, formant une unité, une communauté, face au reste et déplaçant ainsi la question des limites et des frontières. Pour Du Toit (1993), le paternalisme qu'il analyse dans le cas de la région du Cap ouest⁷⁹ est une institution, mais également « a specific way of *understanding* these relations, a particular interpretation of this dependence

⁷⁹ Du Toit analyse le cas d'une ferme tenue par des Afrikaners dans les années 1990. Dans ces années-là, les différences entre les fermes tenues par des fermiers d'origine anglaise et celles tenues par les Afrikaners étaient moindres. Les Afrikaners ont cependant toujours la réputation d'être plus violents, autoritaires, méprisants et fanatiquement religieux que les propriétaires d'origine anglaise.

[workers' dependence on the farmer] » (Du Toit 1993: 320).⁸⁰ J'insisterai sur ce deuxième point dans la mesure où comme nous le verrons dans le chapitre 5, les occupations de ferme ont ébranlé la manière qu'avaient les fermiers de comprendre leur relation avec les travailleurs et les Noirs en général.

L'espace clos de la ferme s'incarne selon Du Toit et dans le cas qu'il étudie par le concept de

« mekaar verstaan (understanding one another). This is a notion of central importance. Mekaar verstaan appears to represent the central political 'myth' of paternalist discourse. It acts as the guiding paradigm and legitimising ideal of relations of the farm, the yardstick by which life is measured. Strictly speaking, it is present only as a lack : it is almost always seen as something that is in some degree absent or missing. But although the harmonious relationship it embodies is never attained in reality, this does not invalidate this ideal; it simply means that the only alternative to giving up completely is to strive for it even more energetically. At the most obvious, literal level, mekaar verstaan refers simply to a situation where the worker has 'understood' the farmer's orders and can execute them reliably. But it carries worlds of implication. In its broader sense it refers to the mutual recognition and acceptance by everyone involved of all the obligations, rights, benefits and duties that membership of the farm community brings. For the farmer, to verstaan mekaar is to know that you can rely on your workers and that they respect your authority. For the farm worker, it is to know you are seen as reliable by the farmer; it is also to know that in return for your services you can feel free to ask the farmer for favours and assistance. If you 'understand each other', in other words, you feel truly *deel van die plaas*; you feel that you belong to the farm and are secure on it. Conversely the breakdown of this relationship is traumatic. To know that you and the farmer no longer 'understand one another' is to feel like a *vreemdeling* (a stranger), an *indringer* or an *inkommer* – an outsider, a trouble-maker. » (Du Toit 1993: 321).

D'une certaine manière, le « mekaar verstaan » résout la « question de l'autre », l'énigme qui consiste à savoir qui est l'autre.⁸¹ En effet, la conquête effective du Zimbabwe, comme la plupart d'autres pays colonisés, doit d'une manière ou d'une autre résoudre la « question de l'autre » pour asseoir son pouvoir, résoudre sera contrôler, tenir à distance et sous silence l'« autre », mais aussi avoir l'illusion de le comprendre. En effet, l'étrangeté de l'autre est insoutenable. Il s'agit si ce n'est de le cerner, de le modeler.

Cette nécessité de l'harmonie va de pair avec une absence de justice sur la ferme que viendront clamer les unions de travailleurs. Sur la ferme il y a des faveurs, une nécessité de l'équilibre et de la compréhension qui garantissent la sécurité et la protection des

⁸⁰ Emphase dans le texte original.

⁸¹ Je reprends ici une expression de Todorov (1982).

travailleurs, mais le respect des droits d'autrui n'y est pas garanti (Du Toit 1993: 333). Les travailleurs ne peuvent pas avoir recours à la justice juridique, ils dépendent complètement de leur maître pour vivre mieux. Les Blancs et Noirs ne peuvent s'opposer comme pairs lors d'un procès. Ce système prive alors les Noirs de la possibilité même du conflit, alors que le conflit peut être une forme de socialisation (Simmel 1995). L'impossibilité du conflit révèle en fait l'inégalité qui existe entre fermiers et ouvriers agricoles. L'harmonie masque cette distinction et séparation, de même que la violence de l'installation. L'harmonie cache et contient aussi les désirs des travailleurs.

En fait, malgré cet idéal d'unité, le paternalisme divise, car les travailleurs y sont en relation de jalousie et de compétition les uns envers les autres afin de s'attirer les bienfaits du maître. Cette politique de rivalité et de faveur personnelle structurée autour du mythe du « mekaar verstaab » (Du Toit 1993) permet donc d'empêcher tout antagonisme (Du Toit 1993).

Cependant cette unité « fictive » place en fait l'espace même de la ferme en danger :

« Paternalism conceives the farm as a crucially *threatened* community. It denies systematic antagonism *within* the farm, but asserts an antagonism between the potentially harmonious farm as community and that which threatens its harmony : the lazy, irresponsible, or drunken worker, with the thief, with the city lawyer, the trade unionist. » (Du Toit 1993: 322)⁸²

Loin d'être un univers harmonieux et uni, la ferme est ainsi un monde hautement clivé (Du Toit 1993: 324) qui peut donc éclater facilement en période de troubles (et période trouble). La division advient rapidement, car chacun est susceptible d'être un *outsider* potentiel. Ainsi, si en temps normal, les fermiers semblent avoir une totale confiance envers leurs travailleurs (notamment ceux de la maison), confiance qui s'incarne dans le silence et l'invisibilité de ces derniers, le doute s'installe dès qu'il y a des troubles.

Une autre manière d'aborder la fragilité de cette unité est de le faire par la notion de « frontière intérieure » (Rutherford 2004; Stoler 1997). Les travailleurs dans cet espace forment ce que Rutherford nomme en reprenant Stoler (1997) une frontière intérieure :

« This interior frontier distinguishing white farmer from black worker and encompassing the latter within the former has situated two crucial axes of the public identification of white farmers: 1) the linking of profit to labor exploitation as underpaid labor has enabled the profitability of the farms and 2) the intertwining of domestic arrangements to public participation as the ties between

⁸² Emphase dans le texte original.

the workers and farmer has indexed the morality of white farmers/settlers.» (Rutherford 2004: 546)

« Although they would sometimes be criticized by white industrialists, government officials, and missionaries for impoverishing their workers or for not looking after them well enough, generally settlers' responsibility over their servants was taken for granted by the (white) Rhodesian public. This interior frontier was not the constitutive factor of the public figure of settlers, but it was nonetheless a key feature. » (Rutherford 2004: 549)

Formant une frontière intérieure on comprend comment les travailleurs sont les garants de la stabilité de la ferme, s'ils viennent à remettre en cause ce marquage, l'unité éclate. Si les travailleurs ne sont pas à leur place, c'est ainsi la place du fermier et son identité (sa « figure ») qui sont remises en question. Cette remise en question ne passe pas par la loi (cela est impossible pour les ouvriers agricoles), mais par différentes formes de violence.

Pendant la guerre d'Indépendance par exemple, les fermiers étaient suspicieux; ils craignaient qu'en tant qu'Africains leurs travailleurs ne rejoignent la guérilla (Rutherford 2001).

« Were the bonds of domestic government as secure as they imagined? According to the memories of farmers with whom I talked, this ambivalence translated into both an increased concern to demonstrate their 'care' towards farm workers to ensure their loyalty and a heightened preparedness to punish, often physically, any transgressions committed by workers. In the context of African nationalist arguments of the guerrillas and their attacks on farms, and the Rhodesian nationalism built in part around the figure of the white farmer espoused by the Smith regime, the boundary between 'us' and 'them', farmers and workers, white and black, became accentuated and a source of anxiety for farmers and workers. » (Rutherford 2001: 40)

De même, de l'autre côté, les guérilleros se méfiaient des ouvriers agricoles, car, dans ce système, les travailleurs étaient souvent identifiés avec les fermiers (Rutherford 2001). Les liens entre les fermiers blancs et leurs travailleurs sont mis à mal pendant la guerre non seulement parce que les travailleurs se trouvent pris entre deux feux, mais surtout parce que les rôles ne sont plus respectés et la position du maître remise en cause (Rutherford 2004).

La question de la loyauté est ainsi particulièrement importante, dans la mesure où elle est la seule qui puisse garantir l'unité de la « communauté » que constitue la ferme, puisque cette « communauté » n'est pas naturelle. Les fermiers blancs cherchent à obtenir cette loyauté sur une ligne qui va de la coercition (la peur) à la prise en charge, aux faveurs

qu'ils accordent à leurs travailleurs. Ils cherchent à empêcher la loyauté des ouvriers agricoles les uns envers les autres et à la diriger vers eux-mêmes.

La loyauté des travailleurs est d'autant plus importante qu'elle est la preuve de la légitimité de leur présence : ils aident les Noirs, les « développent ». Lorsque leur présence est menacée, ils mettent en avant cette loyauté. Elle est un investissement identitaire de même que la production.

Lors des occupations de ferme, nous retrouverons cette suspicion et cet éclatement de l'entité ferme. L'ambivalence de la position du travailleur y est de nouveau d'actualité; la question subsiste : de quel côté sont-ils ? L'harmonie superficielle éclate ainsi sous la menace et est rapidement mise à mal par une intrusion étrangère dans cette « bulle ». Nous retrouvons aussi pendant les occupations de fermes ces mêmes figures qui brisent selon les fermiers blancs l'harmonie : l'impertinence et l'insolence des Africains, les buveurs, le danger que les hommes noirs représentent pour les femmes blanches, etc. Durant les occupations de fermes cette union, de même que la certitude d'une « compréhension » avec les Africains et d'une mission qu'ils auraient à accomplir sont mises à mal. La « question de l'autre » se pose alors de nouveau.

5. S'investir dans la ferme

Travailler la terre, la rendre la plus productive possible n'est pas seulement d'ordre économique, s'inscrire dans l'environnement en le transformant, c'est aussi investir dans son identité. En effet, leur identité de Zimbabwéen ou d'Africain blancs n'est pas gagnée. Appartenir à cette terre est un « work in progress and a work of conviction » (Hughes 2006: 273).

Avant l'Indépendance, les fermiers investissent massivement dans leur ferme (boom du tabac dans les années 1920, constructions de terrasses dans les années 1940), car investir dans leur exploitation c'est investir dans la nation (Hughes 2010). Leurs revenus retournent à la ferme et vont peu dormir sur des comptes étrangers (ainsi la ferme constitue pour beaucoup leur retraite). Les fermiers blancs du Zimbabwe se vantent aussi d'avoir toujours été au contraire des Boers à la pointe des innovations, de se rendre régulièrement en Amérique du Nord ou en Europe pour des congrès agricoles afin de se tenir au courant de ce qui se passe. Comme dans l'Angleterre du 19^{ème} siècle (Wade Martins 2004: 124), faire

des visites était un passe-temps favori et permettait de faire circuler les idées dans la communauté. Il s'agit de maintenir l'innovation et le *progrès* agricole. Par la constante innovation technique, les fermiers blancs réaffirment leur différence vis-à-vis des Africains qui selon eux sont non seulement incapables d'entretenir, mais aussi de construire et d'innover. Grâce à leur travail et innovation, ils affirment ainsi être responsables de la réussite économique du pays jusqu'aux débâcles de la fin des années 1990.

Suite à l'Indépendance (après 1980) et conscients du caractère incertain de leur droit de propriété, les fermiers blancs décident d'investir encore massivement sur leur ferme (Hughes 2010). Ainsi, les investissements, avant tout techniques, augmentent de manière significative à l'Indépendance. En effet, à l'inverse des autres populations blanches en Afrique, notamment au Kenya, les fermiers blancs du Zimbabwe investissent massivement en termes financiers dans les infrastructures liées à l'agriculture. Là encore, beaucoup de l'argent gagné retourne à la ferme, mais de plus en plus de fermiers commencent à le placer dans des comptes à l'étranger. Les gros producteurs de cultures d'exportation (tabac, roses, thé, café) ont ainsi très souvent un compte en Suisse ou à Singapour « au cas où ». Cela n'est toutefois pas systématique, leur logique n'est pas encore d'épargner, mais bien de toujours réinvestir dans leur ferme, d'où la difficulté financière dans laquelle se sont retrouvés certains suite aux expulsions, et d'où aussi le discours de nombreux jeunes aujourd'hui qui affirment qu'après avoir vu ce qui est arrivé à leur parent, ils ne feront pas comme eux et épargneront à l'étranger. « Plus question d'investir dans la nation » s'exclament-ils.

Hughes (2006, 2010) décrit ainsi la véritable révolution hydraulique qui se déroula dans les années 1990 et se manifestera par la construction de nombreux barrages et la mise en place d'une irrigation mécanisée. Il analyse la « modernisation » de la Virginie (province du Zimbabwe) permise par la construction entre 1989 et 1997 de 38 barrages. Ces investissements massifs réalisés suite à l'Indépendance rendent légitime selon les fermiers blancs leur position dans un Zimbabwe indépendant, leur place en tant que postcolonial et propriétaire et leur droit à des compensations pour les fermes confisquées (ce dernier point est très clair dans les entrevues menées par SC). Comme le dit Hughes : « At one level, then, farmers carried out a revolution in hydrology implicitly to forestall one in property. At another – even less conscious – level, hydrological enhancements could

help farmers regain some of the political footing they had lost at independence » (2006: 283).

Ces investissements leur donnent non seulement selon eux des droits sur ces terres, mais en plus contribuent aussi à la transformation esthétique du paysage déjà entamée, comme nous l'avons vu, durant la période coloniale. Lors de la révolution hydraulique des années 1990, les bulldozers firent ainsi le travail des glaciers (Hughes 2006: 280). En Virginie la construction de barrage a étendu la longueur des côtes de 38 à 203 km (Hughes 2006, 2010). Les fermiers rencontrés par Hughes se décrivent d'ailleurs eux-mêmes comme des « farmer-dam-builders ». Investir massivement sur leur ferme leur permet donc de s'ancrer dans le paysage, de marquer la nature de cette présence « blanche » en Afrique.

Selon Hughes, l'augmentation de ces investissements après l'Indépendance témoigne aussi d'un retranchement des fermiers blancs dans la nature :

« In the first instance, ecology served as a coping mechanism, helping whites recover from the triumph of black nationalism. « Despite the years of war and upheaval, » wrote the publisher of a collection of (white) poetry, « their preoccupation is very much with the mundane, and with Nature and the seasons of the land they loved » (Bolze 1982: x). At a more practical level, the Africanization of politics channelled rural whites increasingly into farming. » (Hughes 2006: 270)

Implicitement on peut avancer l'idée que ces fermiers blancs sont en quête de sens et de place. À tour de rôle et de manière concomitante, ils mettent en avant leur rôle en tant que producteur ou celui qu'ils tiennent dans le développement des Africains. Ils se tourneront aussi plus vers la conservation de la nature se créant ici un autre rôle, celui d'« environnementaliste ». Il s'agit à chaque fois de légitimer leur place dans ce pays, leur présence qui n'est pas naturelle.

6. *Wilderness* et conservation

Le rapport des fermiers blancs au *wilderness* est complexe. S'ils sont d'emblée des « nature-lovers » (Hughes 2010) et recherchent le sublime et le pittoresque, ils ne semblent pas pour autant être des conservationnistes. Là, n'est pas l'enjeu, l'enjeu est de donner forme à la terre. Comme le montre très bien Suzuki (2001, 2005), ils deviennent conservationnistes, lorsque cela devient rentable économiquement, vers les années 1970.

Avant les pionniers, les premiers voyageurs dans ces terres étaient pour la plupart des chasseurs qui avaient obtenu du roi des Ndebele des permis de chasse à l'éléphant sur

son territoire. Les récits de chasse sont nombreux et sont également repris dans des textes de fiction. Ils racontent le face à face entre l'homme et l'animal. La gloire du chasseur provient d'un face à face solitaire avec l'animal. Il s'agit donc d'écarter le Noir de cet espace. Là encore, même s'il fait souvent figure de guide, l'Africain est toujours cette figure fantomatique, qui ne doit pas rabaisser le travail – ici la chasse – de l'homme blanc. Sa présence ne doit rien enlever à la gloire du chasseur d'où son effacement dans les récits.⁸³ Et c'est cet aventurier sportif et chasseur qui mena les pionniers à la conquête de la Rhodésie du Sud. En effet, ces chasseurs sont souvent devenus, tel Selous, des pionniers. Les récits de pionniers comportent eux aussi de nombreuses histoires de chasses ou de rencontres avec les animaux sauvages, chacals ou léopards. Comme le décrit ce *settler*, Frazer-Mackenzie, juste avant la Première Guerre mondiale :

« Game was plentiful in those days and easy to come close up to if on horseback. Often one used to see big herds of sable, koodoo, eland and the like as well as numerous species of the lesser buck. Bird life was plentiful, too, and often one used to be able to shoot some guineafowl or partridge, pheasant and the like. »
(Townsend: 38)

Dans cette vision romantique de la chasse et de la solitude dans la nature, les premiers arrivants n'ont pas tardé à établir des parcs protégés. Cela fut évidemment aussi réalisé à des fins touristiques et donc de profits économiques. « Early attempts were similarly rooted in a romantic notion of the lowveld as the abode of wild Africa and proving ground of settler masculinity and pioneering spirit. » (Wolmer 2005: 264). Les Européens ont tenté de « produire » (en transformant parfois l'environnement) des espaces correspondant à leur imaginaire d'un continent sauvage en créant des espaces protégés (politique de conservation) desquels ils ont exclu les indigènes.

Les premières idées de conservation du *wilderness* sont ancrées dans une vision romantique de la nature, mais aussi dans un esprit de pionnier fortement masculin. Il s'agit de mettre en place des espaces dans lesquels les hommes peuvent rejouer l'action des pionniers, se retrouver seuls face aux animaux et éventuellement les chasser.⁸⁴ La première idée officielle de parc en Rhodésie du Sud émergea vers 1920. En 1928, le secrétaire de la

⁸³ Voir aussi les oeuvres de fiction tel *Un turbulent silence* (Brink 1982a): Galant s'efface devant son ami, fils du propriétaire, lors d'une chasse au lion. Il le sauve en tuant le lion, mais s'efface ensuite pour laisser croire que c'est le blanc qui a abattu sa proie.

⁸⁴ Aux États-Unis aussi en 1963 « report of the U.S. Park Service, for instance, directed managers to « restore the land's original condition.s » » (Hughes 2010: 132). Hughes montre aussi p. 132-133 que c'était le cas un peu partout en Afrique.

« Wild Life Protection Society of Southern Rhodesia » « set out a three point agenda for the incipient conservation lobby : to “inculcate a sporting and humane spirit in the youth and inhabitants of this colony”; to ensure greater and more implicit observance of the Game Laws’; and to encourage the formation of game reserves » (Wolmer 2005: 264). Ainsi au départ, il s'agit de *game reserve* pour éduquer les jeunes. Le *wilderness* fait donc partie de la construction et de la transmission de l'identité du *settler*.

Est ensuite recommandée la formation de trois *game réserves*, au nord, à l'ouest et au sud-est (celle qui est devenue plus tard Gonarezhou National Park et dont Wolmer (2005) retrace l'histoire). D'autres parcs nationaux ont été créés tout au long du siècle. Ils sont aujourd'hui au nombre de 12 et sont gérés par le département pour les parcs nationaux et la gestion de la faune qui dépend du Ministère de l'Environnement et du Tourisme. Il existe 6 catégories de zone protégée : les parcs nationaux, les réserves botaniques, les jardins botaniques, les sanctuaires (pour les espèces animales en danger), les parcs de récréation (autour des barrages et grands lacs) et les espaces pour le safari (où la chasse est permise, mais réglementée).

Ce *wilderness* naît avec l'espace de la ferme, il en est le contre-poids et est nécessaire à l'éducation des *settlers*. Il est indissociable de leur *way of life*. Espace de loisirs et de sport, il forme la jeunesse, lui enseigne la liberté. Les jeunes sont en effet éduqués dans un esprit pionnier : liberté, loi du plus fort, etc.⁸⁵ Ce *wilderness* ressemble en cela à la création des parcs nationaux aux États-Unis au 19^{ème} siècle pour lesquels John Muir a joué un rôle majeur :

« The vision of a condensed and located global nature moves a public, who, like Muir, imagined themselves as travelers in a wide and astonishing world. Muir's rhetoric galvanized an emergent movement of nature appreciators, bringing together natural scientists and lay people to create a new kind of public advocacy. Together with businessmen who promoted tourism and patriots who imagined US wilderness as an equivalent to European monuments, these nature appreciators invented the idea of national parks, an idea that proved charismatic enough to spread around the world. The national park idea catered to a model of citizenship that privileged those who imagined themselves as cosmopolitan and civilized travelers, and thus potential parks visitors. Wild nature would teach and refresh the cosmopolitan heart. [...] the collaborative, construction of Natural facts - here including inspiration - was shrouded by an axiom of unity in which individual experiences and observations could be referred directly to the universal. Here too, the axiom of unity depended on the interplay of Nature and God. Yet Muir's God

⁸⁵ Cela prend des formes différentes aujourd'hui que j'analyserai notamment dans le chapitre 5.

was personal and pantheistic, leading him to discover not the system behind all diversity but rather the totality in the local, the global at home. » (Tsing 2005: 95-96)

Dans le cas de la Rhodésie du Sud, ces espaces font partie du processus global à travers lequel le rapport des fermiers blancs à cette terre et au monde en général est envisagé. Ces espaces sont essentiellement vus comme des lieux de loisirs et de formation du corps et de l'esprit. Ils correspondent plus à la création d'un milieu en accord avec les idéaux des fermiers blancs, à la vision romantique qu'ils ont du *wilderness* qu'à un souci politique de survie écologique de la société dans son ensemble, à la différence des États-Unis.⁸⁶ Cependant ces espaces auront une fonction politique dans la mesure où ils serviront les politiques de séparation et la reproduction de l'identité du *settler*, ils témoignent donc d'une préoccupation de survie de leur groupe et de la société qu'ils ont mise en place. Si aux États-Unis le rapport à la nature inspira des penseurs dans leurs politiques libérales et progressistes (tel Thoreau), au contraire en Rhodésie du Sud, cette relation fut toujours exclusive et entretiendra et reproduira les inégalités.⁸⁷ À la différence de l'expérience américaine, le rapport à la nature ne sera pas théorisé comme le fut le transcendantalisme.

Tout comme les parcs naturels américains, ces espaces sont l'héritage des parcs naturels « inventés » en Angleterre au 18^{ème} siècle. Williams montre notamment que cette forme d'aménagement du territoire participe de la même philosophie que l'exploitation agricole (maîtrise de la nature, rationalité), mais

« exprime ces valeurs en créant un univers débarrassé de toute trace de travail productif, et de toute référence aux producteurs. Le paysage « naturel » est une manière d'occulter les rapports sociaux entre une bourgeoisie agrarienne et les diverses couches de paysans affectées par des transformations (enclosures notamment) qu'implique l'agronomie éclairée de cette bourgeoisie » (Williams 1977: 79 (résumé))

⁸⁶ Aux États-Unis les mouvements environnementalistes apparaissent avec Marsh, Thoreau et Emerson. La protection de l'environnement est abordée d'une manière globale. Marsh explique ainsi en 1847 qu'il ne faut pas détruire les forêts et autres environnements naturels, car ils produisent les produits les plus commercialisables. Son originalité est de montrer que la protection de l'environnement est une affaire politique, elle est la base de la survie et prospérité de la société américaine. Selon Motta, Marsh, plus de 100 ans avant que le concept n'existe, enseignait déjà les principes du développement durable. « Differently from his contemporaries, Marsh was not writing romantic fiction or a scientific account, he was, based on hard evidence, urging people to change the ways of development. For the first time in this country, nature was not a mere muse to poetry or an object of analysis under a microscope, nature became a political and a social matter upon which citizens had to ponder and decide. » (2008).

⁸⁷ Le rapport à la nature n'est ainsi pas en soi a-social. Au contraire de ce qu'en dit Hughes (2010), ce n'est pas soit la nature soit le social.

La mise en place de ces parcs nationaux, lieux de loisirs par excellence des fermiers blancs, a de fait créé une sorte d'apartheid raciale. Loin d'être non peuplées, les terres des actuels parcs nationaux étaient habitées et cultivées, notamment le long des rivières. Cependant cette présence autochtone allait à l'encontre du désir de conservation et donc de profit des administrateurs. Ainsi la conservation a, en général, primé sur la vision paternaliste du développement et a entraîné de nombreuses évictions.⁸⁸ Parfois, et de manière très cynique, les évictions furent néanmoins évitées. En effet, dans un but touristique, quelques fois ces réserves ont été conçues comme des ethnoparcs — « ethnotourisme ». Ces espaces ethnotouristiques répondent aux désirs européens du « bon sauvage » et correspondent à un projet politique, esthétique et économique (Wolmer 2005).

De plus, ces espaces « sauvages » à conserver avaient auparavant été marqués par des activités humaines : agriculture, activité militaire (champs de mines), mesure de contrôle du développement de la mouche tsétsé et utilisation d'insecticide, feu (Wolmer 2005). Il s'agit donc de recréer le *wilderness* originel.

En marge de ces politiques nationales, les fermiers blancs se sont attelés à constituer eux-mêmes des espaces de safari, des réserves naturelles sur leur ferme, en réintroduisant au besoin certains animaux.

Wolmer (2005) montre bien comment politique de conservation et développement des réserves privées ont été liés. En effet, la mise en place de parcs nationaux aurait, dès les années 1960, favorisé le *game ranching*. Dans le cas du parc étudié par Wolmer (2005), ce processus commence avec un conflit entre les *game rancher* et les fermiers blancs sur le bétail, le gibier étant vu comme une source de maladie pour le bétail environnant. Le conflit s'est alors résolu de la façon suivante : les *cattle ranchers* se sont transformés en « game ranch[ers], either exclusively or alongside cattle » (Wolmer 2005: 268) après qu'ils ont réalisé les profits qu'ils pouvaient faire avec la « wildlife production », notamment la viande de gibier. Face au déclin des prix du bœuf et à l'incroyable popularité des *game ranching* ils ont été par la suite nombreux à se reconverter. En effet, le *game ranching* comportait de multiples attraits : le soutien financier de donateurs occidentaux, le développement de la chasse et des safaris à une échelle touristique, etc. Il promettait ainsi d'importants revenus supplémentaires. C'est ainsi que « by 1994 wildlife ranching was one of the fastest growing new uses of commercial farming land in Zimbabwe generally with

⁸⁸ Voir Wolmer 2005 qui étudie le de Gonarezhou National Parc et McGregor (2005) sur Kariba.

20,7 % of white commercial farms under some sort of wildlife utilisation » (Wolmer 2005: 268). Les *ranchers* ont parfois dû créer le « spectacle » que les touristes voulaient voir, en réintroduisant par exemple des espèces disparues telles le Rhinocéros noir (Wolmer 2005).

De manière similaire Suzuki montre comment dans le district de Mlilo les fermiers blancs sont passés « from cattle to wildlife regimes [...] over the past century » (Suzuki 2001, 2005). L'évolution observée est la même que celle décrite par Wolmer. Ce passage s'est fait suite à l'établissement du *National Parks and Wild life Act* de 1975 qui donne le droit à des propriétaires privés d'avoir des réserves sur leur propre terre. Les points de vue divergent alors fortement entre les différents fermiers à Mlilo, mais petit à petit tous reconvertissent leur terre en *wildlife ranching* pour des raisons économiques et non environnementales :

« It must be emphasized that the transition to wildlife ranching is by no means synonymous with people shifting their allegiances to an alternative worldview, such as one that magically transported wild animals into the realm of the good. For the majority of the community, the choice was principally an economic one. » (Suzuki 2001: 616)

L'économie tourne autour de deux activités : le safari photographique et le safari de chasse.

À ces raisons économiques s'ajouteront petit à petit des raisons identitaires jusqu'à la création d'une *conservancy*, zone d'investissements potentiels pour les ONG et donateurs, en 1993 qui marque un vrai tournant.

« [T]his marked the turning point at which wildlife producers no longer just welcomed serendipitous coincidences between their economic endeavors and global popular opinion, but in fact began to publicly rearticulate their businesses in increasingly depoliticized and moral terms. The new strategy emerged in tandem with the realization that for the first time since independence, the security of tenure for white farmers on their own properties was seriously threatened. In the language of legitimacy, people refashioned their livelihoods as providing invaluable contributions to the nation-state, and began the process of reinventing themselves as long-standing and dedicated conservationists, stewarding the country's faunal resources with beneficent knowledge and expertise. » (Suzuki 2001: 618)

Les fermiers blancs sont donc devenus conservationnistes sur le tard, cela fut une manière de répondre aux menaces extérieures et à leur crise de légitimité. Ils se réinventent ainsi une nouvelle place et un nouveau rôle dans ce pays, une nouvelle mission, pourrions-nous dire. Plus les fermiers se sentent menacés, plus ils se font conservationnistes, pensant qu'ainsi leurs terres ne pourront pas leur être prises par l'État (Hughes 2010).

« I propose that wildlife ranching has become the predominant form of production in Mlilo because it enables these farmers to refashion their identities with the aim of legitimizing their continued presence in an increasingly hostile post-colonial terrain. Through interactions with biologists, international donors, politicians and tourists, wildlife production affords farmers the opportunity to interface with the global arena vis-à-vis the emotionally and morally charged domain of conservation. From this relatively apoliticized angle, people insert themselves into both national and international debates concerning citizenship and human rights, strategically invoking their self-articulated roles as conservationists working in the interests of the nation as a whole. » (Suzuki 2001: 603)

Mais cette orientation n'assure pas d'emblée leur protection, l'État les accuse de faire des profits grâce à l'héritage national (la nature). Les fermiers accusent en retour l'État de ne pas se préoccuper de la nature et de la préservation de la faune et de la flore (Suzuki 2005). On retrouve finalement les mêmes débats que par rapport aux travailleurs. Cependant à la différence de leur rapport avec les travailleurs « wildlife ranching enables its practitioners to reinvent themselves as good citizens, rather than white ones » (Suzuki 2001: 604).

Chercher une légitimité et un statut reconnu dans la protection de la nature fut rendu possible par le fait que la postcolonie ne s'était pas encore vraiment attachée à « décoloniser » les espaces protégés. Le gouvernement postcolonial a tardé à remettre en cause les politiques environnementales héritées de la colonisation (tracés etc.). Ainsi, les réserves et les sanctuaires (tenus majoritairement par des fermiers blancs) commencent seulement à être visés. Quant aux parcs nationaux, ils ont encore leurs tracés coloniaux; seules de rares politiques économiques visant à compenser financièrement les populations locales déplacées et appauvries par la création de ces parcs furent mises en place.⁸⁹ Depuis

⁸⁹ En ce qui concerne Kariba par exemple, furent mises en place, dans les années 1990, des politiques de compensation : on donna une part des revenus générés par l'utilisation des œufs de crocodiles aux districts sur lesquels ces œufs avaient été pris. Mais selon McGregor (2005), ces politiques n'eurent pas d'impact sur les pêcheurs qui considèrent que les conseils locaux ne représentent pas leur point de vue. Jusqu'à ce jour des propositions de paiement qui serait fait directement aux pêcheurs n'ont pas vu le jour. Nous pensons cependant que l'hostilité qu'ont les pêcheurs envers les crocodiles ne pourra pas être résorbée par des politiques économiques. En effet, dans les mythologies locales, le crocodile est associé au pouvoir et à la vieillesse. Chez les Venda, le chef était appelé « crocodile » et devait éviter tout contact avec l'animal « *as one crocodile may not look at another lest it leads to fighting* » (McGregor 2005: 356). Les rituels des chefs étaient souvent liés à l'appropriation de l'animal. Le pouvoir attribué aux crocodiles est lié au fait que cet animal est à la fois un concurrent économique et un prédateur pour les hommes et qu'il porte atteinte au bien-être social de la communauté (McGregor 2005). Bref, ces populations ne veulent pas d'une cohabitation avec une population dont le nombre de crocodiles n'est pas contrôlé, peu importe les compensations économiques. Ce sont donc deux conceptions, deux cosmologies qui s'affrontent au travers de l'histoire du crocodile. McGregor pose donc la question anthropologique de la place de l'animal dans une société qui, à l'envers des sociétés occidentales, ont su cohabiter avec ce dernier, mais en conservant la maîtrise de la distribution des places imparties aux humains et non humains. Et seule une réflexion sur une possible conciliation de ces deux

que les espaces protégés ne sont plus rentables économiquement (chute du tourisme), l'État revoit sa politique de conservation (Hughes 2010: 131).

Conclusion

Nous retiendrons donc de ce chapitre le caractère global qui caractérise le processus par lequel les fermiers blancs se sont inscrits dans ce pays. Il s'agissait de s'inscrire globalement dans cette terre afin de s'y ancrer, d'y être légitime et non violent et de fonder une nouvelle civilisation. Refusant toutes exigences extérieures, ils ont imposé leur propre monde. Ils ont alors créé une utopie c'est-à-dire à la fois un endroit parfait, idéal et un « lieu qui n'est pas ». Ils ont en effet conçu ces terres comme un lieu qui n'est pas, comme un « nulle part », dans le sens où ils ont nié les qualités du pays sur lesquelles ils s'installaient et qui en faisaient un lieu (Augé 1992), à savoir son histoire, sa mémoire, les liens sociaux qui le traversaient. Ils ont pris tout pouvoir sur ces terres africaines et ont fait, pour paraphraser Mbembe, comme si elles n'étaient « rien du tout » (Mbembe 2000 : 13). Ils ont alors marqué de leur sceau la nature en la rendant productive et en la transformant esthétiquement et les Africains en voulant les « développer ». Leur place dans ce pays se définit donc bien par un rapport à la terre et aux travailleurs (Rutherford 2004).

La question est toujours celle de leur place qui est par nature paradoxale : ils veulent être de « là », mais ne sont pas de « là ». Ils ont alors tenté de résoudre ce paradoxe en déployant leur présence selon les exigences qui leur étaient dictées par une « mission ». Cette mission s'est défini par le fait de donner la *bonne* forme à la nature et aux populations africaines. En fonction du contexte sociopolitique, il s'agira de tantôt mettre l'accent sur le rôle de producteur tantôt sur le rôle qu'ils ont auprès des travailleurs, tantôt sur le rôle de protecteur de la nature.

Richard Wiles qui a « créé » une forêt sur sa terre, arbres qu'il appelle mes enfants, me dit : « The farming was a full income but my interest was in protecting the forest area and ... you are a keeper and it is very meaningful. You become part of the puzzle of all scenes » (entretien avec Richard Wiles, Angleterre, février 2008). C'est en effet pour cela que les fermiers blancs croient fermement avoir une place dans ce pays : parce qu'ils se voient comme des « keeper » et comme faisant partie de toutes les pièces du puzzle.

Cependant cette « lutte » pour une place et un rôle annonce en elle-même l'échec de leur intégration puisqu'elle témoigne de la non-évidence de leur présence et du besoin de la légitimer. Être un « keeper » c'est aussi se maintenir au dessus et non pas répondre aux exigences extérieures. Se définir comme « keeper » constitue aussi un renversement incroyable de la violence de leur installation, violence exercée sur les habitants et sur la nature.

Lors des occupations de fermes, les fermiers blancs tenteront de mettre en valeur l'un après l'autre les trois aspects de cette mission pour rester sur leur ferme : le rôle de producteur, la nécessité de leur présence pour les travailleurs et le rôle de protecteur de la nature présentée comme un héritage national. À la fin des années 1990 lorsqu'ils se sentent menacés, ils essayent d'améliorer la situation de leurs travailleurs par l'intermédiaire d'ONG ou par leur propre effort, tentant de sauver leur ferme en démontrant publiquement l'aide qu'ils apportent aux travailleurs (Rutherford 2004) et la loyauté de ces derniers. Mais, si « [the] willingness to properly “care for” their servants was one of the criteria by which white settlers were publicly evaluated » (Rutherford 2004: 549), il est clair que ce ne sont pas les fermiers qui prenaient le plus soin des travailleurs qui ont été épargnés. Les occupations de fermes viendront remettre en question le système paternaliste, le mettre en danger en multipliant les espaces d'ambiguïté qu'il avait tenté d'éliminer en définissant clairement les espaces et mode de relation. Puisque ni leurs bienfaits envers les travailleurs, ni leur contribution à la production agricole nationale ne leur permettront de rester, certains choisiront de mettre en avant leur conservationnisme. Voie qui a fonctionné pour un temps, mais qui est aujourd'hui en danger. Si les parcs nationaux n'ont pas été changés, les « conservancies » privées ont été attaquées (Suzuki 2001).

Mais finalement ne sera-t-il pas au contraire le renoncement à ces rôles moraux qui pourront dans certains cas leur permettre de rester ? Or renoncer à ces rôles, c'est renoncer à la morale et à la loi comme sous-pape de sûreté contre leur propre violence, c'est accepter la confrontation et éventuellement la rencontre, c'est ne pas résoudre la « question de l'autre », mais accepter son altérité.

Et pour ceux partis de leur ferme que leur restera-t-il de ce *way of life* ? Comment se reconfigurera leur identité ?

Partie II. L'occupation des fermes

La guerre et l'Indépendance

La guerre

Le 4 juillet 1964, un fermier blanc de Melsetter (Manicaland) est poignardé à mort après que sa voiture fut arrêtée à un barrage sur la route. Il est le premier blanc tué par une guérilla africaine depuis 1897 (Chennells 1995: 102). Celui-ci, et cela est significatif, est un fermier. Cette mort annonce une longue guerre de libération menée par les Africains et défendue par l'armée rhodésienne. Cette guerre est appelée guerre de libération ou guerre d'Indépendance. Les fermiers blancs la nomment souvent « bush war » reflétant bien la prédominance de la nature dans leur imaginaire et représentation du pays; considérant aussi que la Rhodésie était alors un pays indépendant, ils préfèrent parfois parler de « guerre civile ». Les vétérans de guerre africains la nomment aussi *Second Chimurenga*, la première faisant référence à la révolte de 1896 (chapitre 2). Cette guerre est leur deuxième lutte contre les colons blancs. Elle commence avec ce type d'attaques sporadiques, elle croît au milieu des années 1970 et se termine par des négociations en 1979. La guerre oppose les forces armées rhodésiennes et les guérillas africaines divisées en deux : la *Zimbabwe People's Revolution Army* (ZIPRA), guérilla de la *Zimbabwe African People's Union* (ZAPU) dirigée par Joshua Nkomo et la *Zimbabwe National Liberation Army* (ZANLA), guérilla de la *Zimbabwe African National Union* (ZANU) fondée par des membres de la ZAPU insatisfaits du leadership de Nkomo et menée par le Révérend Sithole puis à partir de 1975 par Robert Mugabe. Ces deux guérillas agissent dans deux parties différentes du pays qui coïncident avec leur implantation historique : la ZIPRA prédomine dans le Matabeleland et la ZANLA dans le Mashonaland et le Manicaland.

Leurs impacts sur les populations rurales ne furent pas les mêmes non seulement en raison de divers modes d'action et mobilisation, mais aussi en raison des différentes pratiques politiques des citoyens : dans les zones dominées par la ZIPRA, la forte tradition nationaliste des campagnes et le nombre important d'activistes du ZAPU parmi les habitants permirent un contrôle des pratiques de la ZIPRA; ainsi les violences et exactions des guérillas sur les civils africains furent moindres que dans les zones dominées par la

ZANLA (Alexander and McGregor 2005).⁹⁰ Ces deux guérillas s'unissent en 1976 au sein du *Patriotic Front* (PF) pour lutter contre le *Rhodesian Front* (RF). Des négociations lancées par les États-Unis commencent en 1976. Alors que ces négociations continuent, Ian Smith engage des discussions internes avec les « modérés », l'évêque Abel Muzorewa, le Révérend Sithole qui a quitté la ZANU la trouvant trop extrémiste et le Chef Chirau, président d'un parti très minoritaire, la Zimbabwe United People's Organisation (ZUPO). Ces hommes dénoncent le terrorisme et proposent des élections. Mais les acteurs de la guerre de libération voient dans ces hommes politiques des marionnettes du régime rhodésien et clament que des élections ne peuvent pas se faire sans la présence des deux branches du PF soit le ZANU(PF) et le ZAPU(PF). Malgré les critiques internationales, en 1979 des élections internes sans le PF ont lieu et Muzorewa devient le premier ministre de la Rhodesie-Zimbabwe. Les États-Unis et le Royaume-Uni refusent de reconnaître le nouveau gouvernement et le PF relance des actions violentes. Le *Lancaster House Agreement* signé par toutes les parties incluant le PF met un terme à ses violences, un gouvernement intérimaire est mis en place en attendant les nouvelles élections supervisées par le Royaume-Uni⁹¹ qui porteront au pouvoir en 1980 Mugabe, leader du ZANU(PF), avec 63 % des votes (le ZAPU(PF) de Nkomo obtient cependant la majorité dans le Matabeleland). La ZANU et la ZAPU se séparent à la suite de ces élections, et le ZANU(PF) redevient la ZANU.

Parmi la communauté blanche, ce sont les fermiers qui ont payé le prix lourd de la guerre bien qu'ils furent en général plus prêts à négocier que les artisans ou urbains (Selby 2006). La guerre fut bien plus violente dans les campagnes qu'en ville.

« Farmers were not only rhetorically attacked as stealers of land, but also as abusers of labor and black Africans (e.g., Chitiyo 2000: 5; Nyangoni 1977: 124). However, the guerrillas themselves often saw farm workers, many of whom were foreign-born or - descended, as potential “sell outs” given that they supported white farmers with their labor. » (Rutherford 2004: 549)⁹²

Environ 300 fermiers ou leurs proches ont été tués entre 1972 et 1980, soit la moitié des décès parmi les Blancs. Les districts les plus touchés furent ceux situés dans le

⁹⁰ Alexander et McGregor (2005) analysent les interactions entre la ZIPRA et la population rurale à Shangani, région très fortement nationaliste.

⁹¹ Les fermiers blancs évoquent souvent cet affront : les Britanniques dont ils subissent les sanctions depuis 1965 sont là pour superviser ces élections.

⁹² T. Chitiyo (2000), « Land Violence and Compensation : Reconceptualizing Zimbabwe's land and war veterans' debate. *Track Two* 9(1). W. Nyangoni (1977). *African Nationalism in Zimbabwe (Rhodesia)*. Washington, DC: University Press of America.

Mashonaland et ceux localisés sur la frontière avec le Mozambique, c'est-à-dire dans le Manicaland (Selby 2006: 80). Les fermes du Matabeleland ont été peu atteintes, les quelque 40 fermiers morts dans cette région le sont sur le front (Selby 2006: 80). Plus de 1000 fermes ont été abandonnées durant la guerre. Le RF poussait cependant les propriétaires à rester et à défendre leur terre dans les lieux stratégiques, telles les frontières. Les fermiers ont réagi à cette guerre de diverses manières. Les 2/3 des Blancs qui restaient en 1978⁹³ ont, selon Selby (2006: 116), quitté le pays entre 1978 et 1985 n'étant pas prêt à vivre comme un groupe minoritaire dans un gouvernement de la majorité. Bien que la population blanche ait diminué de 2/3, seuls 1/3 des fermiers sont partis pendant cette même période (Selby 2006: 118). Beaucoup sont allés vivre dans l'Afrique du Sud de l'apartheid, « still an exit "option" for the white population » (Selby 2006: 116). Chacun a donc réagi différemment à la guerre, certains sont devenus extrémistes et très racistes, d'autres au contraire ont adopté une attitude plus conciliatrice et ont même parfois intégré la ZANU. La guerre a aussi quelque peu modifié les moeurs : les fermes ayant été très souvent pendant de longues périodes gérées par les femmes. De même « Godwin and Hancock (1993) and Cauter (1983) draw attention to increased incidences of alcoholism, social violence and immorality - a general deterioration of behaviour amongst whites »⁹⁴ (Selby 2006: 87). La guerre a aussi séparé les membres de certaines familles pour des raisons idéologiques. Pour ceux qui ont choisi de rester, la guerre et l'Indépendance ont resserré la communauté : « We live in a farming area [Enterprise area, Mashonaland] surrounded by an African area. We were a little community. Especially after the bush war when we had to look after ourselves and we employed our own security we became a very very closed community » (Quentin, Entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008). La radio qu'ils ont commencé à utiliser dans les années 1970 fut maintenue, selon leurs souhaits, après l'Indépendance.

Le discours de victoire électorale de Mugabe en mars 1980 est réconciliateur et pousse un certain nombre de fermiers blancs à rester. Ces derniers espèrent alors pouvoir conserver leur mode de vie sur leur ferme. Mugabe les enjoint à :

« to join me in a new pledge to forget our grim past, forgive others and forget, join hands in a new amity, and together, as Zimbabweans, trample upon racialism,

⁹³ Entre 1968 et 1978 ils étaient plus 1 million de Blancs à avoir quitté le pays.

⁹⁴ Cauter, D. (1983) *Under the Skin: The Death of White Rhodesia*. Allen Home, London. Godwin, P. and Hancock, I. (1993). "Rhodesians Never Die"- *The Impact of War and Political Change on White Rhodesia, 1970-1980*. Oxford University Press, Oxford.

tribalism and regionalism, and work hard to reconstruct and rehabilitate our society as we invigorate our economic machinery. » (Cité dans De Waal 1990: 46, Rutherford 2004: 550-551 et Harris 2005: 105)

Le discours qu'il prononce un mois après lorsqu'il devient le premier ministre du Zimbabwe (jour de l'Indépendance, 18 avril 1980) est lui aussi fortement réconciliateur :

« If yesterday I fought you as an enemy, today you have become a friend and ally with the same national interest, loyalty, rights and duties as myself. If yesterday you hated me, today you cannot avoid the love that binds you to me and me to you. Is it not folly, therefore, that in these circumstances anybody should seek to revive the wounds and grievances of the past? The wrongs of the past must now stand forgiven and forgotten. » (Cité dans De Waal 1990: 49 et Rutherford 2004: 551)

En effet, malgré leur crainte, ni la guerre, ni l'Indépendance elle-même ne sont venues les déloger. Ceux restés, c'est-à-dire ceux ayant accepté le changement politique, ont pu maintenir leur mode de vie jusqu'aux réformes agraires de 2000 (Hughes 2010), excepté cependant les fermiers blancs du Matabeleland.

Il faut ainsi souligner des différences régionales. Si les fermiers du Mashonaland, région concernée par cette étude, connurent de belles années après 1980, cela n'est pas le cas pour ceux du Matabeleland.

En effet, en 1980, la guerre n'est pas finie pour tous. Les « dissidents », certains anciens membres de la ZIPRA décident de reprendre les armes après leur répression au sein de la Zimbabwean National Army (Alexander 1998). Après avoir affirmé avoir trouvé des armes cachées, le gouvernement en place formé de membres de la ZANU lance sa 5^{ème} brigade entraînée par la Corée du Nord pour mater toutes formes d'opposition. Les partisans de la ZAPU sont alors traqués sans fin. La population du Matabeleland, région des partisans de la ZAPU, paiera les frais de cette campagne militaire. Ainsi, cette opération nommée *Gukurahundi*, s'est traduite par la mort de plus de 5000 personnes (4000 à 20 000 selon les sources)⁹⁵ et s'est terminée par un accord d'unité signé entre Nkomo et Mugabe le 22 décembre 1988 dans lequel la ZAPU et la ZANU s'allient. Cet accord marque en fait la dissolution de la ZAPU dans la ZANU renommée alors ZANU(PF).

Les fermiers blancs du Matabeleland furent presque autant touchés pendant *Gukurahundi* que pendant la guerre : 33 trouvèrent la mort. Cette différence historique

⁹⁵ *La Catholic Commission for Justice and Peace* (1997) évalue le nombre de morts à 4000 ou 5000. Le nombre de 20 000 est aujourd'hui évoqué (Willems 2009: 115)

explique en partie pourquoi les fermiers blancs du Matabeleland furent différemment touchés par les réformes agraires. Comme annoncé dans l'introduction de cette thèse, j'évoquerai ces différences, mais mon ethnographie se focalise sur les fermiers blancs du Mashonaland.⁹⁶ Les fermiers blancs du Mashonaland ont quant à eux vécu une « lune de miel » avec l'État jusqu'à la fin des années 1990 (Selby 2006) étant très peu ciblés par les politiques de décolonisation du gouvernement, à la différence peut-être d'autres Blancs.

Juste après l'Indépendance, avec *Gukurahundi*, le parti au pouvoir se montre craintif de toutes formes d'opposition. Cette hantise s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui. Il n'existera ainsi pas de réel parti d'opposition jusqu'en 1999. Les élections de 1996 se font sans concurrence. La répression contre toute forme d'opposition restera toujours d'actualité : répression contre les mouvements des travailleurs, notamment contre le Zimbabwe Congress of Trade Unions (ZCTU) dont le secrétaire général est à partir 1987 Morgan Tsvangirai. Le ZCTU constitue dans les années 1990 la plus grande menace pour le gouvernement (Rutherford 2008: 88). Mugabe utilise la force lors de manifestations et s'en prend aux travailleurs. De l'union de la ZCTU avec d'autres organisations civiles émergera en 1999 le Mouvement for Democratic Change (MDC) présidé par Tsvangirai et qui sera lui aussi l'objet d'une chasse incessante par le gouvernement.

Décolonisation

Fisher (2010) analyse les multiples politiques identitaires de décolonisation (de la mémoire, de la géographie) et de redéfinition des termes de l'appartenance à ce pays (restriction de la citoyenneté, politique d'indigénisation) mises en place par le gouvernement postcolonial. Elle s'intéresse à leurs conséquences sur les Blancs. Par l'étude des différentes politiques étatiques, elle montre l'absence de réelle politique de réconciliation et le passage de politiques d'assimilation à des politiques explicites d'exclusion. Dès les années 1990, les Blancs interrogés par Fisher doutent de leur place dans ce pays et attendent. Fisher montre le chemin qui les conduira à se sentir de plus en plus exclus. Elle décrit comment, peu à peu, l'État a construit une « famille nationale » qui se caractérise par une politique de la différence et une exclusion des anciens colons. Exclusion qui culmine avec les réformes agraires de 2000.

⁹⁶ J'utiliserai à des fins pratiques le terme fermier blanc et rappellerai de nouveau occasionnellement que mon étude se base sur les fermiers blancs du Mashonaland.

Fisher (2010) tire ses conclusions d'un terrain mené en ville, seuls quelques fermiers furent interrogés. Or la décolonisation va se traduire, pour les fermiers blancs restés au pays, de manière quelque peu différente en raison du paradoxe suivant : certes le pouvoir politique passe entre les mains de la majorité noire, cependant les fermiers blancs occupent une place centrale dans les politiques économiques de ce nouveau gouvernement, car ils sont définis comme indispensables à la croissance économique de ce pays. L'un d'eux, Dennis Norman, est même nommé ministre de l'Agriculture en 1980. Comme le résume un fameux fermier blanc, Mike Campbell, vingt ans après l'Indépendance: « If they want to eat, they need white farmers », faisant écho au « we eat from the *murungu* »⁹⁷ des travailleurs (Rutherford 2004a: 141). Les fermiers blancs conservent leur fonction nourricière et le « domestic government » continue à être opératoire sur les fermes (Rutherford 2008: 83), même si les travailleurs sont reconnus comme « worker » et qu'un salaire minimum est fixé. Ainsi l'Indépendance ne brise pas cette dépendance des Noirs vis-à-vis d'eux. Les fermiers blancs maintiennent donc leur pouvoir économique, mais également ce statut hérité de la colonisation et qui fait d'eux les pères nourrisseurs de la nation. Maintenant leur mode de vie et leur rôle, on peut penser que leur « position de sujet » s'est peu déplacée (Bhabha 2007[1994]: 30).

La décolonisation de l'identité du colon n'est alors pas aussi évidente que Chennells l'écrit dans un article consacré à la littérature rhodésienne pendant la guerre :

« The novelists' world was one of discrete spaces: A White space which was open to appropriate new items for the discourse which named itself progressive; a Black space which belonged to a primitive past and which, because it was closed by the White discourse, was incapable of any new disclosure of what Blacks were within that space or could become if they rejected its boundaries. In the end both the discursive space and the literal geographical space in which racist legislation had over the years embodied the discourse were smashed by war. With Mugabe's victory at the polls both discourse and the Rhodesia which had produced it were simultaneously swept away. » (Chennells 1995: 102-129).

Comme le montre Primorac (2010), le discours rhodésien n'a pas disparu si facilement. Ou comme le dit Selby :

« Large portions of the white population may have gradually accepted the concept of black rule or that changes were afoot, but few appeared to consider the implications of this change or their own responsibilities within it, and as a result there was little attempt to integrate socially or actively overcome other legacies of the race divide. » (Selby 2006: 119-120)

⁹⁷ *Murungu* signifie en chiShona, l'employeur et désigne aussi les Blancs en général.

Les fermiers blancs sont restés avant tout préoccupés par la survie économique de leur groupe, de leurs avantages. Le gouvernement, quant à lui, ne paraissait pas avoir d'idées précises sur la forme que devait prendre la « postcolonie » et donc la place qu'y auraient les anciens colons.

Réformes agraires

Si les fermiers blancs ont pu conserver leur mode de vie et leur mode de domination sur les fermes, les nouvelles réformes agraires mises en place en 2000 viennent remettre en question ce système maintenu après l'Indépendance en s'attaquant non seulement aux propriétés et productions des fermiers blancs, mais également à leur statut et identité. Elles s'attaquent aux *traces* de la colonisation et visent clairement à la destruction de toutes les marques de la colonisation et mode de domination. S'attaquant globalement à la présence du fermier blanc, du *settler*, elles sont nommées *Third Chimurenga* par leurs concepteurs et organisateurs signifiant ainsi que la décolonisation n'est pas finie.

Pour les fermiers blancs du Mashonaland, ces réformes agraires qui prennent la forme d'occupations de leur ferme constituent la rupture majeure de leur vie, rupture plus importante que la guerre elle-même. Ils sont ainsi plusieurs à confondre Indépendance et réformes agraires (ou départ de leur ferme). Dans les entretiens, les lapsus ont été fréquents : « In 2000, at Independence, euh sorry in 1980 » (Quentin, entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008) ou « In 1980 heu 2000, when the MDC started to be active » (Justin, entretien avec Justin et Isabel, Angleterre, février 2008), ou encore « SA [South Africa] at the time I left was still apartheid. I beg your pardon, when Zimbabwe became independant SA was still apartheid » (entretien avec Paul, Angleterre, février 2008).⁹⁸

Le *Fast Track Land Reform Programme* (FTLRP) lancé en 2000 résulte de la conjonction d'une crise économique, d'une insatisfaction grandissante des couches populaires et d'une élite qui commence à craindre pour son avenir, et de la peur de voir ce nouveau parti d'opposition, le MDC, prendre le pouvoir. Les occupations de fermes servent à canaliser les frustrations pour maintenir en place un pouvoir défaillant et sont en même temps le lieu d'une répression politique massive contre le MDC. Si ces facteurs expliquent

⁹⁸ Paul a quitté le Zimbabwe en 2001.

la conjoncture qui mène à ces réformes, celles-ci expriment aussi le fait que la question de la décolonisation n'est pas résolue.

Ces réformes, dont les effets réels restent encore à étudier, permirent cependant une certaine redistribution des richesses (Sconnes et al. 2010). Après dix ans de mise en pratique intensive de ce nouveau programme, on compte environ 300 fermiers blancs encore sur leur ferme sur les 4500 existants en 1980.⁹⁹ En 2005, sur 3500 fermiers partis de leur ferme, on en dénombrait environ 2000 à Harare, Bulawayo et Mutare et 1500 partis à l'étranger (Selby 2006: 319-320).¹⁰⁰

Comprendre ces réformes agraires est fondamental dans le chemin emprunté par cette thèse puisque leur mise en application constitue la rupture la plus importante dans la vie des fermiers blancs impliqués dans cette recherche. Il s'agit donc d'analyser ce tournant afin de comprendre l'évolution et les transformations économiques, identitaires et morales des fermiers blancs encore présents au Zimbabwe.

Cette deuxième partie s'attarde sur d'une part la mise en place et la pratique de ces occupations, d'autre part sur la compréhension qu'en ont les fermiers blancs et leurs réactions et transformations. Ainsi après avoir donné un compte-rendu dans le chapitre 4, des différentes réformes agraires établies depuis l'Indépendance, incluant le FTLRP, l'analyse porte dans le chapitre 5 sur la manière dont les occupations sont vécues et comprises par les fermiers blancs et sur leurs réactions. Ce chapitre se focalise donc sur le temps de l'occupation.

Les actuelles réformes agraires que j'analyse donc en détail dans le chapitre 4, notamment leurs aspects politiques et économiques, ont fait et continuent à faire l'objet de nombreuses recherches. On trouve en général deux types d'études : des études qui s'attardent sur les impacts économiques de ces réformes¹⁰¹ et évaluent alors leur efficacité; des travaux qui portent sur les enjeux politiques de ces réformes et qui analysent leurs justifications et conséquences pour ainsi pouvoir se prononcer sur leur légitimité. Ce

⁹⁹ Selon John Laurie, un ancien directeur de la CFU qui a fait une entrevue pour le journal *The Zimbabwean UK* ; « Only 300 commercial farmers left », *The Zimbabwean UK*, 22 juin 2011.

¹⁰⁰ En 2005, les chiffres varient sur le nombre de fermiers blancs qui sont encore sur leur ferme. La CFU avance le nombre de 1000, JAG de 500. Selby qui rapporte ces chiffres parle de 600. Sur les 1000 fermiers partis à l'étranger, Selby avance les chiffres suivants : « About 500 had emigrated to Europe and the United States, about 600 to Australia and New Zealand, and about 500 elsewhere within the region. Of these about 180 were thought to be in South Africa, 150 in Zambia, 120 in Mozambique, and about 75 between Botswana, Malawi, Nigeria, Namibia and Tanzania » (2006: 319-320).

¹⁰¹ Voir par exemple les travaux de Bill Kinsey (1999, 2002, 2010).

deuxième type d'étude tente notamment d'aborder le conflit en terme de « droits » à la terre (Rutherford 2008). Analyser le contenu de ces réformes afin d'en peser les « pour » et les « contre », de déterminer ce qui serait juste ou non, bref, évaluer ces réformes n'est pas l'objet de cette partie. Mon travail ne tente pas de juger ni de l'opérabilité de ces réformes, ni de leur légitimité selon des critères qui seraient définis à l'avance (économique, démocratique, moral ou autres), mais a pour but d'analyser le *sens* de ces réformes qui ne sont pas seulement une affaire de « droits » (Rutherford 2008).¹⁰² Pour cela je tente de déplacer l'analyse et de m'attarder sur la *manière* (le *comment*) dont ces réformes furent menées *sur le terrain*, sur leur *pratique* vis-à-vis des fermiers blancs. Ce déplacement me semble être on ne peut plus légitime dans la mesure où pour les fermiers blancs ce qui fut le plus dur n'est pas le fait qu'il y eut des réformes agraires massives, mais bien plutôt la manière dont celles-ci furent menées. Que cela signifie-t-il donc ?

Il s'agit ainsi de sortir d'une analyse macro qui met surtout l'accent sur les actions de l'État afin de mettre au jour, par l'analyse des rapports de force sur le terrain, d'autres enjeux de ces réformes. Au niveau macro les enjeux explicites sont l'accès aux ressources et l'union patriotique dans la lutte contre un ennemi réactivé, le colon, ennemi qui s'exprimerait notamment à travers le MDC. Ces enjeux se traduisent dans les travaux académiques comme suit : l'accès aux ressources tel que mis en pratique dans ces réformes agraires révèle une politique clientéliste qui existait d'ailleurs depuis 1980; la lutte contre les colons et le MDC ajoutée à des politiques exclusives de citoyenneté visant les « étrangers », notamment les travailleurs agricoles, mettent au jour un gouvernement raciste aux pratiques dictatoriales. Ces réformes agraires sont alors comprises comme permettant à un pouvoir corrompu d'user de la force pour se maintenir au pouvoir et leurs conséquences immédiatement analysées en termes économiques (à court terme) comme désastreuses pour l'ensemble du pays, notamment pour les plus pauvres. Il ne s'agit pas ici de critiquer ces analyses, mais de tenter de déplacer le débat et d'apporter un autre éclairage sur ces réformes et surtout sur leurs pratiques. Je pense en effet que la mise en pratique de ces réformes, c'est-à-dire l'occupation des fermes, constitue un espace qu'il est important

¹⁰² Cette manière de faire fut fortement influencée par la lecture des travaux de Paul Richards sur la guerre en Sierra Leone et la manière qu'il a de réellement prendre au sérieux la violence et ses acteurs et d'en comprendre le sens dans le contexte local (lié au global). De même la manière qu'a Rutherford (2001, 2004a) de mettre en avant un désir de comprendre comment les influences extérieures se redessinent au niveau local et d'analyser *pragmatiquement* les contraintes et opportunités offertes aux travailleurs, m'a également portée vers une attention sur la réalité du terrain, sur la pratique des occupations et les réponses apportées.

d'analyser et qui est en lui-même producteur de sens. L'analyse des occupations de fermes révèle ainsi d'autres enjeux. Le temps des occupations et leurs différences d'une ferme à l'autre montrent que l'occupation est importante en elle-même et qu'il faut en dégager le sens. La confrontation entre fermiers blancs et occupants qui caractérise entre autres ces occupations est un enjeu en soi. J'étudie ici les pratiques qui visent les fermiers blancs.

Les vétérans de la guerre d'Indépendance, marginalisés après 1980, retrouvent une place centrale dans la société lors de ces occupations (McGregor 2002), ainsi je pense que plus que de vouloir les mener à terme, il s'agit, afin qu'ils conservent cette place et qu'ils restent « occupés », de faire durer ces occupations. C'est ce temps de l'occupation, qui redonne une première place aux vétérans de guerre, que je souhaite étudier. Sur les fermes, les vétérans de guerre ne sont pas occupés à autre chose qu'à ce qu'ils savent faire, c'est-à-dire à lutter. Mais l'occupation laisse cependant place à de l'inattendu, créé par les multiples rapports de force en jeu. C'est lors de l'occupation elle-même que se révèlent et même se créent des enjeux qu'il s'agit de penser.

Déplacer ainsi l'analyse sur le *comment*, c'est aussi prendre réellement en compte le contexte social et historique dans lequel se situent ces occupations. Elles ont besoin d'être comprises selon les différents motifs de violence – et de leur mémoire – présents dans la société zimbabwéenne : violence coloniale, violence de la guerre d'Indépendance et violence contre les opposants politiques depuis 1980. Prendre en compte le contexte permet de comprendre les symboles utilisés et aide donc à donner sens à ces occupations.

La violence structurelle héritée de la colonisation ne permet pas d'expliquer seule la venue des événements. Il s'agit pour cela de bien comprendre la succession des événements ainsi que le rôle des acteurs (chapitre 4).

Ainsi, par l'analyse de ces occupations, je tente dans ce chapitre de montrer que les enjeux de ces réformes ne sont pas seulement l'accès aux ressources et le renforcement du pouvoir en place, mais aussi l'attaque des structures sociales établies sur la ferme pendant la colonisation entre fermiers blancs et Africains — c'est-à-dire surtout leurs travailleurs, même si ces derniers ne soutiennent pas forcément les occupations comme nous le verrons — et restées quasiment inchangées depuis l'Indépendance. Les occupations de fermes visent avant tout à la confrontation et à la destruction et posent par là même la question de la décolonisation (que faire avec l'héritage colonial ?). Ces occupations remettent en

question les rapports de force établis et attaquent pour cela le statut du propriétaire et les liens sociaux de la communauté de fermiers blancs. Ces occupations constituent un acte de subversion contre l'autorité du fermier et son prestige. Elles rappellent aussi d'autres événements de violence coloniale (voir notamment Stoler 1992). Ainsi ces occupations rappellent que la tragédie de la colonisation ne fut pas seulement le déplacement des populations, mais aussi (si ce n'est surtout) le mode de domination. Il s'agit pour ceux qui occupent les fermes de devenir des *settlers* avec tout ce que cela implique : imposer aux « conquis » (les fermiers blancs) leur mode d'organisation politique et sociale, leur légitimité, leur savoir, etc. La logique de conquête continue.

Faisant écho de manière presque directe au moment de la conquête coloniale, ces occupations de fermes posent des enjeux éthiques pour les fermiers blancs. Le bouleversement qu'elles amènent dans la vie de ces derniers est dû à une demande extérieure qui est bien aussi d'un ordre éthique (et pas seulement économique ou politique). Cette demande était présente au cœur de la guerre d'Indépendance qui était moins à propos de « building a democracy » que « about land » (Sachikonye 2003: 228). Shaw précise que si la guerre était « for land » cela n'était pas dans « the narrower sense of farm ownership » (2003: 79). C'est donc au-delà des termes économiques et politiques qu'il faut aborder ces occupations.

Ma recherche est limitée par le fait que je n'ai pas pu faire de terrain auprès ni des occupants ni des ouvriers agricoles. J'analyse donc la manière dont les fermiers blancs « reçurent » et comprirent ces occupations afin d'en dégager les enjeux. J'identifie où et comment les fermiers blancs furent *touchés* par les mises en pratique du FTLRP. N'ayant pas pu faire un terrain auprès des occupants, je ne peux affirmer que ces enjeux/points de touche faisaient partie d'objectifs prédéfinis par les occupants dans une sorte de projet ou s'ils émergent de l'occupation. Sans doute les deux.

Malgré les motifs récurrents dans la pratique des occupations, chacune est singulière, car tout semble se jouer au jour le jour. La question qui reste ouverte lors des occupations est comment chaque fermier va-t-il réagir ? Cette question en amène aussi une autre : celle de la transformation. Les fermiers blancs vont-ils être transformés par ces occupations ? Comment vont-ils se positionner ? Un de mes interlocuteurs raconte par exemple qu'il est passé *grâce* à ces occupations de colons à Africain blanc (voir page 251). Il ne représente pas la majorité. Il est très difficile, et cela se comprend aisément, d'admettre

pour les fermiers blancs que ces occupations touchent aussi leur être « colonial », c'est-à-dire leur existence même, et il est plus simple d'invoquer la corruption, la dictature et la violation des droits de l'homme pour expliquer ces occupations, notamment dans un contexte de violence politique généralisée. Certains cependant se tourneront vers d'autres formes de réponses qui mèneront parfois à de nouvelles formes sociales.

Chapitre 4. L'État et les réformes agraires

Introduction

Les réformes agraires font clairement partie des transformations considérées par le gouvernement dans le but de décoloniser le pays. Après l'Indépendance, il s'agit de penser la « postcolonie ». Ces réformes agraires mettent en lumière la manière dont le passage à la « postcolonie » a été envisagé et pratiqué au Zimbabwe. C'est sur cet aspect que je mettrai l'emphase dans ce chapitre. Plus qu'une analyse proprement économique des réformes agraires, je tente de comprendre comment les réformes agraires font émerger les enjeux et difficultés à penser la forme que prendra un Zimbabwe décolonisé. La question de la forme que doit prendre le Zimbabwe pour devenir réellement une postcolonie est liée à celle de la rupture avec la colonisation. Il s'agit d'identifier des points de rupture nécessaire à la transformation. Or les populations présentes au Zimbabwe ont des histoires très différentes; les ruptures s'inscrivent dans des « lieux » différents selon les différents partis en présence et cela mène à de multiples et diverses tensions.

Les chercheurs distinguent en général trois phases dans les réformes agraires mises en place par l'État postcolonial. Une première phase commence à l'Indépendance en 1980 et dure jusqu'en 1998. J'ai choisi de diviser celle-ci en deux périodes : une période socialiste (les années 1980) durant laquelle l'accent est mis sur la lutte contre la pauvreté et la réduction des inégalités; une période libérale (en terme économique) caractérisée par les ajustements structurels et durant laquelle les objectifs économiques (production-rentabilité) deviennent les critères principaux de conception des réformes. À ces critères économiques s'ajoutent au milieu des années 1990 des critères politiques. À l'Indépendance, les bénéficiaires des terres redistribuées sont ainsi strictement définis : ce sont les sans terre, les pauvres et les déplacés de la guerre. À cette liste, s'ajoutent en 1984, dans un objectif d'augmentation de la production, les fermiers expérimentés qui devaient montrer l'exemple et au milieu des années 1990, les vétérans de guerre à qui sont alors réservées 20 % des terres redistribuées. Le bilan de ces réformes est controversé, mais ce qui ne fait pas de doute est que les conditions de vie dans des aires communales surpeuplées restèrent très précaires et que les relocalisations qui eurent lieu ne touchèrent que peu les « terres des Blancs » et leur système de production. Est alors lancé en 1998, la deuxième phase le *Land Reform and Resettlement Programme phase 2* qui se caractérise

par un manque de transparence et un échec. Ainsi, malgré l'indépendance politique de 1980, il n'y eut pas de réelles décolonisations ni des terres, ni des systèmes de production, et la situation des fermiers blancs (exceptée celle de ceux touchés par *Gukurahundi*), de même que celle des habitants des aires communales, resta quasiment inchangée jusqu'en 2000. Seule une nouvelle élite noire s'est enrichie. C'est dans ce contexte qu'est lancée en 2000, une troisième phase encore d'actualité et sur laquelle porte ma recherche : les acquisitions sans compensation et à grande échelle permises par le FTLRP.

De l'analyse de l'évolution de ces réformes agraires se dégagent plusieurs mouvements. D'une part le passage d'une rhétorique gouvernementale socialiste à une rhétorique ouvertement néolibérale jusqu'en 2000. D'autre part, et c'est cela qui intéresse tout particulièrement notre propos, le double discours encadrant ces réformes : elles se font selon une logique planificatrice héritée de l'État colonial qui se déploie dans la mise en place de multiples procédures administratives et légales servant à les encadrer, mais par ailleurs le gouvernement et le parti (ZANU/ZANU(PF)) prennent soin de situer dans la pratique et peu à peu dans le discours ces réformes en dehors de la légalité. Si dans les années 1980, la voie légale est celle favorisée par le gouvernement pour remédier aux inégalités sociales et raciales, à partir de 2000, elle sera évincée par un discours politique de « libération » et de « légitimation ». Entre 1980 et 2000, les deux discours, celui de la légitimation politique et celui de la légitimation légale, se superposent, s'harmonisent parfois ou au contraire s'entrechoquent. Petit à petit le gouvernement prend de plus en plus de place dans la mise en place de ces réformes et exclut le rôle des cours de justice, il est lui-même peu à peu écarté par une alliance formée entre le ZANU(PF) et les vétérans de guerre revenus au centre de la scène politique. Comme Mugabe l'affirme à plusieurs reprises, les réformes en cours relèvent d'un processus politique et non d'une évolution légale. Ainsi les réformes agraires à partir de 2000 sont marquées par l'absence de légalité (il s'agira de voir de quelle légalité il s'agit) alors que persiste l'apparence d'un modèle planificateur qui a valeur de loi. L'absence de légalité et de définitions objectives des réformes en cours confirme selon moi qu'il est nécessaire de comprendre la pratique même de ces réformes et non pas seulement leurs « cadres », causes et conséquences afin de réellement en comprendre le sens. L'absence de légalité ne se traduit pas seulement en termes péjoratifs d'illégalité.

L'analyse historique des réformes agraires à laquelle se consacre ce chapitre mettra ainsi en avant l'évolution des réformes agraires : vers une absence de légalité – et donc vers quoi ? Il s'agit de comprendre les tensions entre légalité et politique, tensions qui concernent la forme que doit prendre la postcolonie. En effet, que faire avec l'État de droit, forme de l'État héritée de la colonisation ? Comment le transformer ? Ce mouvement en soi ne dit rien de la légitimité ou de l'illégitimité de la manière dont ces réformes furent menées.

Cette absence de légalité a placé les fermiers blancs face en gros à deux options : soit ranger les pratiques de ces réformes du côté de la violence et se battre pour un retour à la légalité, soit accepter cette situation « d'exception » et négocier, « converser » afin de voir ce qu'il peut advenir. Ceux qui ont fait le premier choix s'accrochent violemment à la « légalité » en abordant peu la légitimité.

1. Les années 1980 : un socialisme de façade

À l'Indépendance, la division des terres est la marque d'une société fortement inégalitaire. D'une part, il existe de grandes fermes commerciales très productives et aux techniques agricoles très avancées. Elles sont au nombre de 6000 et occupent 45 % des terres agricoles du pays (souvent les meilleures), soit 15.5 millions d'hectares; elles produisent 90 % de la production alimentaire et leurs exportations constituent l'essentiel du commerce extérieur; elles emploient 25 % de la population active (secteur formel). Leurs propriétaires sont d'origine européenne. Ils habitent et exploitent ces fermes soit à titre de propriété privée, soit sous le nom d'une compagnie. D'autre part, on compte 8500 petites fermes commerciales (entre 20 et 200 hectares) qui appartiennent à des Noirs et totalisent 1.4 million d'hectares. L'origine de ces petites fermes commerciales se trouve dans le *African Purchase Areas* établi par le *Land Apportionment Act* de 1930 (voir pages 79-82) qui a permis la création d'une petite classe moyenne africaine. Et enfin, le reste de la population rurale, soit environ 800 000 familles, se trouve confiné, dans les aires communales qui totalisent 16.4 millions d'hectares (moins de 50 % des terres agricoles).

Dès 1980, le gouvernement doit faire face à une série de « squats » sur des terres abandonnées pendant la guerre ou à l'Indépendance et revendiquées comme terres ancestrales. Pour contrôler ces « squats », le gouvernement met en place une planification étatique de type « top-down » largement héritée de l'État colonial (Chaumba, Scoones and

Wolmer 2003a: 536). En effet « resettlement was conceived as a mechanism for creating stability and so promoting economic growth, while “squatting” was increasingly defined as a “menace” to be controlled (Alexander 1994; Ranger 1995) » (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003a: 536). Chaumba, Scoones et Wolmer mettent l'accent sur le modèle autre proposé par ces « squats », qui s'oppose à la planification étatique héritée de l'État colonial :

« Indeed, immediately after Independence there were large-scale occupations of abandoned and vacant land by 'squatters' seeking to assert their claims on ancestral land and reject the colonial state's technical prescriptions and proscriptions on access to and use of land (Alexander 1994, 1996; Ranger 1985). However, this proved to be only a transitional window of opportunity before the reassertion of a Rhodesian-style top-down, interventionist and technically driven approach to resettlement and planning. In the first years, an 'accelerated' resettlement approach was adopted, focused on displaced persons, ex-combatants and others. This was done with relatively limited planning and infrastructure development, but later a more planned, technocratic approach was adopted, centred on a series of schemes, with associated plans and technical specifications. » (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003a: 536)

Rapidement donc, la planification étatique reprend le dessus.

Ainsi, en 1982, le *Transitional Plan* prévoit de reloger 162 000 familles sur 9 millions d'hectares sur 3 ans, puis en 1985, le *Five year Plan* prévoit de reloger 15 000 familles par an entre 1985 et 1990 (Alexander 1994: 333). Deux modèles furent instaurés : le B qui prône la mise en place de coopératives, mais qui fut dans la réalité quasiment non-existant et le A qui conçoit l'établissement de villages. Les critères officiels d'éligibilité pour obtenir une terre selon le modèle A sont : être sans terre ou sur une terre pauvre, un réfugié ou un vétéran de guerre. Ce programme est censé désengorger les aires communales. C'est le gouvernement qui fournit des lettres d'autorisation pour habiter et utiliser les terres redistribuées (modèle A1). Ainsi les redistributions sont dès le début prises en charge par le gouvernement et non par une institution indépendante, telle la justice. Cette désignation étatique a pour effet de rendre les relocalisations incertaines (Kriger 2007: 66).

Ce modèle de redistribution et de planification étatique est largement hérité de la planification coloniale. Ces réformes se font selon une politique étatique basée sur une rationalité économique et scientifique et une idéologie du développement, et se manifestent dans une planification de type *top-down*. Elles visent à la création de fermiers commerciaux modernes. Ainsi, « the idea was to transform the poor, “backward”, “inefficient” farmer

from the “reserves” to a full-time farmer who followed all the recommendations stipulated by the planners and extensionists » (Chaumba, Scoones, Wolmer 2003a: 537). Les villages du modèle A sont perçus comme de véritables « self-contained islands of modernisation » (Alexander 1994: 334 aussi cité par Chaumba, Scoones and Wolmer 2003a: 537). Le modèle A mis en place en 1985 dans le *Five Year Plan* ressemble alors au *Native Land Husbandry Act* (Alexander 1994: 334) et est à situer dans une longue histoire de *resettlement*. Cette politique de redistribution ne remet ainsi pas en cause la division du secteur agricole héritée du modèle colonial entre aires communales (arriérées) et fermes commerciales (modernes). Seul le *Rural District Council Act* de 1988 (mis en application en 1993) tenta d’intégrer les fermes commerciales, les zones de relocalisation et les aires communales dans une seule municipalité.

Ces politiques de redistribution ne seront pas menées à terme en raison des limites imposées par la Constitution définie par le *Lancaster House Agreement*, du manque de volonté politique, des retards bureaucratiques et des manques de fonds (Chaumba, Scoones, Wolmer 2003: 586). L’État de droit postcolonial est en effet pendant 10 ans défini par une constitution définie lors d’accords réalisés avec l’ancienne métropole. Celle-ci dont la rédaction fut fortement influencée par la CFU et qui ne peut pas être amendée avant 10 ans limite l’acquisition de terres comme suit :

« Section 16 of the constitution stated that no property « of any description » could be compulsorily acquired except under the authority of a law that required, in the case of land, that the acquisition was « reasonably necessary » for a variety of purposes, including agricultural resettlement, or, in the case of any property, including land, that the acquisition was « reasonably necessary » in the interests of defense, public safety, public order, public morality, public health, and town and country planning. Another constitutional provision (section 11) made it mandatory for the state to pay compensation when it compulsory acquired property, and compensation had to be « adequate, » and paid « promptly » and in foreign currency if that was the wish of the owner. » (Kriger 2007: 65)

Ces restrictions montrent qu’une redistribution massive des terres n’est pas en 1980 réellement à l’ordre du jour. « No major agrarian reform was on the cards-this was all going to be “carefully planned” and designed to increase “farming efficiency” » (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003a: 535-536).

Ainsi, malgré une guerre d’Indépendance entreprise au nom de la récupération des terres prises par les Blancs (la « libération » des terres) et un discours politique qui place la question agraire au centre du projet de construction d’un nouvel État, le gouvernement met

peu d'énergie dans ces réformes. Bien que le gouvernement conçoive l'État comme socialiste, plus que l'équité, c'est la croissance qui se trouve placée au coeur du nouveau projet de société. « Growth with Equity » telle est la politique du gouvernement (Alexander 1994). La question agraire se trouve alors placée au centre de la possibilité d'une croissance « équitable ». Si en 1980, le gouvernement, dans la revendication d'un projet socialiste, met l'emphase sur la nécessité de redistribuer les terres aux plus pauvres, cette redistribution ne doit cependant pas nuire à la croissance du pays. Finalement, l'accent sera rapidement et de plus en plus mis sur la production au détriment de l'égalité. Dès 1981, le ministre de la Terre déclare ainsi : « the objective of land redistribution is not merely to give land to the landless masses but to create an agricultural community on land which will no longer be just subsistence but commercial in orientation » (cité par Alexander 1994: 333-334).

Dans ce contexte, les fermiers blancs, produisant 90 % des besoins agricoles nationaux ainsi qu'une part significative des exportations, sont définis comme indispensables à la réussite des objectifs de croissance définis à l'Indépendance (Alexander 1994). Le gouvernement préfère ainsi limiter la redistribution plutôt que de prendre le risque d'une décroissance de la production. « The rapid convergence of interests of old white and new black elites [...] reduced the will to redistribute and increased politicians' desire to accumulate. » (Jenkins and Knight 2002: 4).¹⁰³ La CFU qui constitue un lobby d'influence important oriente aussi les politiques agricoles du gouvernement en clamant que la redistribution doit se faire selon « willing buyer, willing seller » afin que les Blancs gardent confiance dans ce pays nouvellement indépendant. La nécessité du maintien des grandes fermes commerciales est prise pour acquise, on cherche plutôt à récupérer les terres non occupées ou non utilisées, qui correspondent à environ 3 millions d'hectares, soit environ le même montant que les terres acquises par le gouvernement durant la décennie des années 1980 (Alexander 1994: 336). Le fait de ne pas toucher aux fermes commerciales explique, selon Alexander, l'impossibilité d'une redistribution équitable pourtant mise en avant par le gouvernement et d'un désengorgement des aires communales :

« The reports [Whitsun Foundation (1983) and World Bank (1985)] and, increasingly, government officials, pointed out that resettlement would not keep up with communal area population growth even if it met plan targets. For resettlement to have any significant impact on communal area population pressure, it would

¹⁰³ Cité par Saul and Saunders (2005: 961). Carolyn Jenkins and John Knight, (2002), *The Economic Decline of Zimbabwe*, Houndmills: Palgrave.

need to use the majority of former European land, an idea considered impractical given the 'indispensability' accorded commercial farm production. Thus, agrarian policies should focus on improvements within the communal areas, not land redistribution (Cliffe 1986:56; Moyo 1986:171-81). » (Alexander 1994: 335).¹⁰⁴

Croissance et justice sociale sont incompatibles si est laissé intact le système de production mis en place pendant la colonisation. Cette orientation marchande qui limite l'accès à la terre fait l'objet de nombreux débats au sein de la ZANU dont certains qui mettent en avant le fait que la guerre fut faite pour la terre réclament des réformes agraires d'une tout autre ampleur. Les réformes agraires sont au centre de la manière dont doit se faire la décolonisation et de l'orientation que doit prendre la postcolonie.

Puisque ce qui importe le plus est la croissance et que celle-ci est prise en charge par les fermiers blancs, le gouvernement ne libère pas les fonds qui seraient nécessaires à la mise en place des réformes qu'il a définies, mais qui sont limitées par la constitution (c'est-à-dire que des compensations doivent être données). Kriger (2007: 65) met l'accent sur le fait que le gouvernement était engagé dans deux coûteuses campagnes militaires : *Gukurahundi* qui visait à détruire l'opposition politique à la ZANU, la ZAPU; et le soutien de la ZANU au Frelimo dans la guerre civile au Mozambique. Ainsi, seulement 2 % du budget en 1981/2 et 1982/3 et 0.25 % en 1983/4 ont été alloués aux *resettlements* (Kriger 2007: 65). Cette part du budget attribuée aux relocalisations n'est jamais remontée par la suite. Cette absence de fonds destinés aux réformes limite la redistribution et les politiques mises en place par le gouvernement. Par exemple, en 1985 est instaurée une législation qui oblige les fermiers vendant leur terre à la proposer à la vente d'abord au gouvernement. Mais en raison de cette absence de fonds libérée pour les réformes, sur les 1800 fermes commerciales mises en vente (1.5 million d'hectares) et proposées au gouvernement entre 1985 et 1992, le gouvernement n'a acheté qu'un tiers d'entre elles (Kriger 2007), les deux autres tiers furent vendus soit à des fermiers blancs soit à une nouvelle élite africaine. Le gouvernement n'est clairement pas prêt à payer pour ces terres. Pour les terres qu'il ne voulait pas acheter, le gouvernement devait émettre un « certificate of non interest ». ¹⁰⁵

¹⁰⁴ L. Cliffe (1986), « Policy option for agrarian reform : A technical Appraisal ». report submitted by the FAO for the consideration of Government in Zimbabwe ; S. Moyo, 1986, 'The Land Question' Mandaza (ed), *Zimbabwe: The Political Economy of Transition 1980-1986*, Dakar: Codesria.

¹⁰⁵ Les fermiers blancs qui ont acheté leur terre après 1985 invoquent toujours le fait qu'ils ont proposé leur terre au gouvernement avant de l'acheter et que celui-ci l'a refusé. Cet argument démontre selon eux leur légitimité.

Ainsi en 1989, 48 000 familles ont été relogées sur 2.7 millions d'hectares, ce chiffre est loin des objectifs initiaux, mais ces redistributions constituent les plus importantes effectuées par un gouvernement africain (sur une durée de temps identique) (Kriger 2007).¹⁰⁶ 70 % de ces relocalisations eurent lieu entre 1981 et 1983 (Kriger 2007: 65). 50 % des familles relocalisées sont des anciens « squatters ». En effet, les « squatters » présents sur des terres abandonnées ont pour la plupart obtenu l'allocation officielle des terres qu'ils occupaient même s'ils ne répondaient pas toujours aux critères formels d'allocation des terres (Kriger 2007: 66; Alexander 1994). Pour Kriger, ces allocations de terres aux « squatters » marquent le début d'une politique de clientélisme et visent à asseoir le pouvoir de la ZANU. Selon Kriger (2007: 66) ces « squatters » étaient des alliés des partis locaux et leaders nationaux, soit la nouvelle élite. Kriger (2007) donne d'autres exemples afin d'illustrer le renforcement du pouvoir de la ZANU à travers les pratiques de redistribution des terres. Ainsi, au Matabeleland, *Gukurahundi* résulta en un nombre important de terres inoccupées (terres appartenant à des opposants décimés, à des fermiers blancs tués ou émigrés) qui furent ensuite cédées à des politiciens ou employés de l'État. On remarque ici la différence de nature des analyses de Chaumba, Scoones et Wolmer décrites auparavant (2003a) et de Kriger (2007) quant à ces « squats ». Chaumba, Scoones et Wolmer (2003, 2003a) s'attardent sur *comment* se passent les « squats » et ce sur quoi leur « non définition » initiale aurait pu ouvrir, à l'inverse Kriger (2007) s'attarde sur la manière dont le gouvernement et les élites ont bénéficié de la situation.

Quant à elles, les aires communales restent surpeuplées et leurs paysans marginalisés. Les foyers continuent à dépendre d'une agriculture sur sols secs, de bétails et de revenus obtenus par des migrations en ville, sur les fermes ou dans les mines (Chaumba, Scoones, Wolmer 2003: 586).

Ayant peu touché la majorité de la population, les réformes agraires réapparaissent au centre des débats lors des élections présidentielles de 1990. Cependant, de nouveau, malgré une campagne virulente de Mugabe qui met l'accent sur une redistribution massive des terres et utilise une rhétorique de libération de la guerre, les années 1990 furent assez calmes en terme de réformes agraires. Le favoritisme de l'élite va s'intensifier. On observe

¹⁰⁶ Kriger, pour qui cela constitue un signe de réussite, en citant ce chiffre ne spécifie pas les différences historiques et compare les chiffres bruts et non proportionnellement. De plus, est-ce parce que les autres pays n'ont pas entrepris de redistribution à grande échelle que ce chiffre est une réussite ?

néanmoins un déplacement, plus qu'une question d'ordre économique, c'est celle de décolonisation du pays qui occupe la première place dans les discours politiques.

2. Les années 1990 : le libéralisme

Le ton de cette décennie est donné juste avant les élections lorsque Mugabe clame : « Never again shall we be slaves in our own country ... There shall never be a 'no' which we shall ever accept again from landowners we approach for land » (cité par Alexander 2006: 181). Durant la décennie des années 1990, la rhétorique du gouvernement concernant les réformes agraires les place explicitement dans le domaine des affaires politiques et non légales. Le gouvernement et le parti répètent à plusieurs reprises que c'est au Royaume-Uni de payer les compensations aux fermiers blancs, « illégitimes » (mais non illégaux), qui doivent partir. En 1990 est promulguée la *New National Land Policy* qui promet la redistribution de 5 millions d'hectares à 110 000 familles, il est suivi par des amendements de la Constitution : les compensations selon ces amendements seront distribuées selon un prix « juste » et non selon les prix du marché; le Parlement, et non les cours de justice, est désigné comme celui à qui revient le pouvoir de décision sur les compensations (Kriger 2007: 67). Ces changements qui sont inscrits dans la constitution reflètent l'idée qu'il s'agit là bien d'un enjeu « national » : changer la « forme » du pays. Ensuite, en 1991, le ministre de la Justice déclare que les terres relèvent de la politique et que la redistribution des terres ne devra pas être entravée par la justice (Kriger 2007). Et enfin, en 1992, le parlement adopte à l'unanimité le *Land Acquisition Act* qui permet l'acquisition de terres et qui donne au ministre de l'Agriculture la responsabilité des redistributions. Sont alors définies par les « provincial land identification comitees » composés de représentants d'Agritex¹⁰⁷, du ZANU(PF) et de la CFU, les fermes pouvant être désignées pour acquisition : celles jugées sous-utilisées, celles appartenant à des propriétaires absents et celles dont le propriétaire a plusieurs fermes. Une première liste de fermes est publiée en 1993 qui ne correspond cependant pas à celle composée par les comités. En 1995 est établi le *National Land Task Force* dominé par le ZANU(PF), ainsi peu à peu les décisions concernant les réformes passent non seulement de la justice au gouvernement, mais du ministère au parti.

Malgré ce nouveau discours, il reste inenvisageable dans les années 1990 de toucher aux grandes fermes commerciales. En effet, la décennie des années 1990 marque aussi le

¹⁰⁷ Agritex est une agence du gouvernement : l'*Agricultural Technical and Extension Service*.

passage radical au néolibéralisme, les énergies du gouvernement sont ainsi moins tournées vers les réformes agraires que vers l'*Economic Structural Adjustment Programme* instauré en 1991 par le Fonds Monétaire International (FMI) et adopté avec enthousiasme par Mugabe (Bond and Saunders 2005: 43). Les préoccupations du gouvernement sont tournées vers les bénéfices du néolibéralisme et vers l'application des programmes d'ajustements structureaux. Les résultats furent désastreux: « The results were disastrous. Manufacturing output declined by 40 percent from 1991 to 1995, accompanied by a similar decline in workers' real standard of living and a dramatic increase in inflation that ravaged savings and those in the informal economy. Hunger struck the countryside » (Bond and Saunders 1995: 43). Parallèlement, l'élite continue de s'enrichir. Les objectifs d'équité sont ainsi complètement mis de côté, même s'ils réapparaissent de manière ponctuelle lors des campagnes électorales (élection parlementaire en 1995 et élection présidentielle en 1996) au cours desquelles Mugabe promet de nouvelles distributions de terres et fait porter le blâme du retard des réformes agraires sur le Royaume-Uni, l'accusant de ne pas débloquer les fonds nécessaires.

Les universitaires (Kriger 2007) et journalistes critiquent Mugabe sur cette adresse au Royaume-Uni et insistent sur le fait que Mugabe et son parti sont les principaux responsables de la crise économique en raison notamment de leurs pratiques clientélistes et de l'organisation du budget. Ils mettent l'accent sur la corruption et la malhonnêteté de ce gouvernement. Cependant, malgré cela, cette adresse au Royaume-Uni a tout de même une signification symbolique. Mugabe par ce type de discours souligne la continuité entre les colons et leur ancienne métropole, il ramène les colons à une histoire britannique alors que pour ces derniers, il s'agit d'une rupture indispensable, même si très ambiguë. Le discours de Mugabe constitue aussi peut-être un miroir à celui des Blancs qui s'accrochent violemment à la légalité comme je vais le développer par la suite. Ce discours est assez tragique, car il démontre l'incapacité du gouvernement en place à penser le devenir du Zimbabwe, notamment la question de l'héritage du colonialisme (et donc du devenir des colons), de manière globale.

Dans ce contexte, en 1997, le nombre total de familles bénéficiaires des redistributions de terres est de 71 000, loin de l'objectif initial qui était de 162 000. Ainsi entre 1990 et 1997, seules 20 000 familles ont reçu des terres. En 1997, le gouvernement s'engage de nouveau à redistribuer 1471 fermes selon un programme qui cible deux

groupes : les paysans des aires communales et des « potential entrepreneurial farmers » déjà ciblés à la fin des années 1980. Chaumba, Scoones et Wolmer voient dans ce programme le maintien d'une structure dualiste : « implicit in this strategy was the maintenance of a dualistic structure, with the policy approach combining welfarist support alongside an increasing emphasis on creating a new commercial small-scale farming sector » (2003a: 538). Le gouvernement annonce qu'il débloquera des fonds uniquement pour compenser les travaux effectués sur la ferme et non la ferme elle-même. La plupart des fermes désignées sont remises en cause en cours de justice¹⁰⁸, malgré le fait que Mugabe menace les cours en affirmant qu'elles ne doivent pas intervenir dans les problèmes liés à la terre, sous le prétexte qu'ils sont politiques (Kriger 2007: 69).

3. *Land Reform phase 2* et mécontentements

Face au blocage constant des redistributions, on assiste en 1998 à une série d'occupations spontanées dans les fermes commerciales adjacentes aux aires communales de Svosve dans le Mashonaland East. Le gouvernement met alors en place le *Land Reform and Resettlement Programme phase 2* et le *Inception Phase Framework Plan*, mais de nouveau ces plans s'avèrent inefficaces malgré la promesse de la Banque Mondiale et de quelques États de fournir un soutien technique de près de 6 millions de dollars pendant la première phase du programme. En raison d'un manque de transparence, les fonds ne seront pas donnés (Moyo 2000).

Vingt ans après l'Indépendance, le paysage agraire ne s'est donc pas beaucoup modifié. Excepté un transfert de quelques « fermes blanches » à la nouvelle élite, le paysage reste semblable avec des aires communales pauvres et surpeuplées. On compte en 2000 environ 5000 grandes fermes commerciales, plus de 4200 (soit plus de 80 % des grandes fermes commerciales) appartiennent à des Blancs (sous forme de propriété privée ou de compagnie); 800 appartiennent à des Noirs (Moyo 2000) (soit 300 de plus qu'en 1989). On dénombre également 9000 petites fermes commerciales soit 500 de plus qu'en 1980. Sur les 4200 fermes qui appartiennent à des Blancs, plus de 1000 ont été achetées après 1985 et ont reçu un « certificate of non interest ».¹⁰⁹

¹⁰⁸ Un des arguments invoqués par les propriétaires pour contester leur désignation fut par exemple la construction d'équipements en cours (irrigation par exemple).

¹⁰⁹ Les achats de fermes ne signifient cependant pas nécessairement une circulation des fermiers, dans la mesure où la norme est le rachat de la ferme par le fils au père.

Cette décennie de libéralisation a donc favorisé l'accès à la terre aux élites. Eric Worby parle d'embourgeoisement « through state-facilitated access to land » (2001). La corruption et le clientélisme se développent. En 1993 par exemple, un programme clandestin pour transférer les terres dont les baux avaient expiré à des personnes proches du gouvernement est mis en place. 93 fermiers ont acquis des terres selon ce modèle (Moyo 1995: 114, Worby 2001: 484). Même si cette politique fut par la suite abandonnée suite à des critiques publiques, elle est révélatrice de l'esprit du moment. À l'inverse, les paysans pauvres des aires communales ne bénéficient encore que très peu de ces réformes. Ils se sentent lésés par ces vingt années de pseudo-réformes, alors même que par ailleurs la qualité de vie dans les aires communales s'est peu améliorée. Leurs demandes ont été constamment ignorées et ils se sentent de plus en plus abandonnés. Les inégalités structurelles et la pauvreté sont loin d'être résolues. À cela s'ajoute une forte crise économique dans les années 2000, résultat des politiques d'ajustements structureux, de la corruption du gouvernement et de l'engagement du gouvernement dans la guerre en République Démocratique du Congo. La frustration augmente ainsi dans les aires communales. D'un autre côté, les fermiers des grandes fermes commerciales se sont enrichis pendant cette décennie profitant de la dévaluation du dollar zimbabwéen et de la demande conséquente grandissante en produits d'exportation. Ainsi, la période des ajustements structureux se caractérise par une accentuation des inégalités et une marginalisation croissante de ceux se situant en bas de l'échelle sociale (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003, 2003a; Alexander 2006).

À partir de 1995, les protestations augmentent notamment de la part du Zimbabwe National Congress of Trade Unions (ZCTU) dont le secrétaire général est Morgan Tsvangirai. Elles contestent la détérioration de la situation économique, l'insécurité alimentaire, les politiques du gouvernement (Rutherford 2008: 88). Les mécontentements se canalisent aussi en 1997 alors que le gouvernement accorde pension à vie pour les vétérans de guerre (affirmant par ailleurs ne pas avoir les fonds nécessaires pour les redistributions de terre) : environ un million de personnes défile dans la rue pour manifester contre les nouvelles taxes imposées par le gouvernement et qui servent en fait à couvrir les dépenses dues aux pensions accordées aux vétérans de guerre (Bond and Saunders 2005: 46). C'est suite à cette manifestation que 1471 fermes furent désignées.

En effet, les vétérans de guerre, plutôt discrets pendant 17 ans, réapparaissent sur la scène politique en 1997. En 1980, environ 20 000 des 65 000 combattants sont intégrés dans l'armée nationale, les autres sont démobilisés avec des faibles pensions et encouragés à former des coopératives ou à retourner sur leur terre dans les aires communales (ce que la plupart feront). En 1989, la *Zimbabwe Liberation War Veterans Association* est formée et a pour but la réclamation de compensations et l'augmentation des pensions. En 1997, cette association augmente la pression sur le gouvernement et devient sa principale menace. Celui-ci cède et Mugabe annonce un généreux « paquet » pour les vétérans, dont des pensions mensuelles à vie. Devant maintenant une faveur au gouvernement, ils se rallient au ZANU(PF) qui cherche désespérément un allié. Ils deviennent de facto l'aile militaire du parti et sont utilisés pour les campagnes électorales de 2000 et 2002 avec beaucoup de succès. Ils prendront aussi de plus en plus de place au sein des institutions politiques locales et provoqueront une militarisation du pays (McGregor 2002).

Ces pensions accordées aux vétérans ne sont pas incluses dans le budget du gouvernement. Ces dépenses auxquelles s'ajoute celle amenée par la décision d'intervenir en 1998 dans la guerre en République Démocratique du Congo suscitent la méfiance des investisseurs et donc la rapide dévaluation du dollar Zimbabwe qui conduit à un profond déclin économique (Willems 2004: 1770).

En 1999, les mécontentements se manifestent dans d'autres « squats » au sein desquels les vétérans de guerre se trouvent de plus en plus impliqués. Ceux-ci ne sont pas nouveaux, mais prennent de l'ampleur et vont prendre une nouvelle signification politique en 2000.

Le mécontentement grandissant mène aussi à la création d'un nouveau parti d'opposition largement financé par les fermiers blancs, le MDC dirigé par Morgan Tsvangirai :

« Finally, Zimbabwe's creative worker, NGO, social movement, women's, youth, student, church, and media activists unified in search of programmatic action, through the February 1999 "National Working People's Agenda for Change" convention. This seminal meeting issued a progressive platform, which inspired its leading participants to form a new party, soon known as the Movement for Democratic Change (MDC). But within months of its September 1999 launch, the MDC revealed ambiguities. On the one hand, Tsvangirai worked hard to build local structures. On the other, the MDC attracted funding and support from the black petit-bourgeoisie and white elites, and found dubious international allies. » (Bond and Saunders 2005: 46).

Dans ce contexte et après s'être enrichie, l'élite noire devient elle aussi inquiète à la fin des années 1990 en raison de la crise économique. Quant aux fermiers blancs qui se sont eux aussi enrichis pendant cette période en raison de la croissance des exportations, ils commencent également à s'inquiéter à la fin des années 1990, lorsque, en raison de la crise économique, les Blancs sont pris comme cible par le gouvernement. Le thème de la race qui était peu présent dans les années 1980 fait alors largement son apparition (Alexander 2006: 181). Les discours qui émanent du gouvernement sont de plus en plus virulents et s'en prennent à la loi et aux Blancs. La visibilité des Blancs dans le MDC fait de ce dernier une cible facile dans la rhétorique du gouvernement qui affirme alors que le MDC sert les « colonial interests » (Rutherford 2008: 89). Aussi, en janvier 1999, le ministre répète ses propos de 1991 concernant les réformes agraires en disant que le gouvernement « would not let the law stand in its way » (cité par Kriger 2007: 69).

Aussi cette description de l'évolution des réformes agraires entre 1980 et 2000 met en évidence l'impuissance du gouvernement à s'autonomiser par rapport aux « seigneurs de la guerre », dont il est lui-même issu. Le discours de Mugabe apparaît faible politiquement, ce dont témoigne son caractère changeant. Derrière une apparente radicalité, il ne semble pas avoir une idée claire de la forme que devrait prendre le Zimbabwe et a échoué à aborder de front les problèmes raciaux et d'inégalités. Mugabe semble naviguer à vue et être fortement dépendant de facteurs extérieurs et exogènes durant cette période. Le seul but est de garder le pouvoir et de répondre ainsi aux attentes extérieures. Porter les Blancs à la vindicte nationale est en quelque sorte une voie facile pour sembler apporter une solution aux problèmes (notamment de la forme) posée par la période suivant l'Indépendance et pour en même temps s'assurer le soutien d'une partie de la population. L'échec de la définition d'une voie politique claire et l'augmentation des inégalités mèneront aux politiques des années 2000 qui placent la destruction des *restes* de la colonisation au centre de la politique du gouvernement.

4. Les années 2000 : le *Fast Track Land Reform Programme*

« The lack of progress on the government's Land Reform and Resettlement Programme phase 2 and the Inception Phase Framework Plan related to funding and doubts about the government's commitment to transparency in the proposed reform. Even so in 1999, the World Bank and a number of governments (the Netherlands, Sweden and the US) had agreed to provide technical support amounting to about US\$6 million in the preliminary phase of the programme. The absence of any indication of more substantive support, and the referendum defeat, clearly irked a government which was experiencing a deep economic crisis. In addition, the military intervention in the Democratic Republic of Congo (DRC) was proving expensive and adversely affected a weakened fragile economy (UN, 2002). With general elections expected in mid-2000, this was a conjuncture which created apprehension within the ruling elite and government. There was anxiety that the election outcome would mirror the referendum result. In sum, the conditions were set for a major drama in Zimbabwean politics. » (Sachikonye 2003: 234)

C'est dans ce contexte de crise économique et d'insatisfaction générale que le gouvernement lance en 2000 un référendum sur la réforme de la Constitution dont une des clauses est :

« The former colonial power has an obligation to pay compensation for agricultural land compulsorily acquired for resettlement through a fund established for the purpose. If the former colonial power fails to pay compensation through such a fund, the Government of Zimbabwe has no obligation to pay compensation for agricultural land compulsorily acquired for resettlement ». (Cité par Kriger 2007: 70)

Le MDC qui dirige la campagne du non remporte ces élections : le référendum est rejeté par la population. Des élections parlementaires sont prévues quelques mois plus tard.¹¹⁰ Entre les deux, les occupations de fermes prennent une nouvelle ampleur et signification. Se multipliant à travers le pays, elles signifient le mécontentement des vétérans face aux résultats de ce référendum. La réforme de la constitution vise à transformer l'État de droit directement hérité de la colonisation, face au non, les vétérans de guerre appuyés par le gouvernement se tourneront vers l'illégalité pour transformer, selon leurs idéologie et intérêts, la postcolonie.

Les vétérans sont les leaders de ces nouvelles occupations, même si la majorité des occupants ne sont pas des vétérans. De nombreux membres de l'État et du parti sont aussi

¹¹⁰ La victoire du MDC dans le Matabeleland et la manière dont il a réussi à « infiltrer » les campagnes sont très bien expliquées par Alexander et McGregor (2001).

impliqués dans ces occupations : des membres de la *Central Intelligence Organisation* (CIO), de l'armée et du ZANU(PF) dirigent les vétérans vers des fermes spécifiques et supportent la logistique des occupations (par exemple, certaines tentes utilisées sont des tentes militaires). Selon Chaumba, Scoones et Wolmer ces premières occupations « were initially cast as political “demonstrations” at the government and donors’ failure to address the highly charged “land question” after 20 years of independence, and anger at the rejection of the new constitution » (2003a: 539). Il semble cependant que des conflits existent au sein des meneurs concernant le sens et la pratique de ces occupations : pour certains elles sont symboliques, pour d'autres elles sont les conditions nécessaires à une campagne politique (Alexander 2006: 186), point qui confirme la nouveauté de ces occupations (Alexander 2006). Les différentes interprétations de ces occupations que l'on peut alors lire dans la presse confirment l'ambiguïté de leur sens (Willems 2004, 2009). *The Herald*, journal quotidien qui bénéficie du soutien économique du gouvernement, les présente comme des occupations spontanées qui visent à faire entendre le mécontentement des vétérans face au référendum et conteste le fait que celles-ci auraient été financées par le parti au pouvoir (Willems 2004: 1777-1778). À l'inverse, le journal privé, *The Daily News*, met en avant l'organisation de ces occupations qu'ils attribuent au ZANU(PF) et les présente comme une stratégie de campagne politique (Willems 2004: 1777).

Les habitants des aires communales ont supporté les vétérans ou organisé leurs propres occupations (réclamant des terres ancestrales) à des degrés divers dans le pays, dans certains endroits leurs occupations ont précédé celles encouragées par le parti. De même les attitudes des ouvriers agricoles semblent avoir différé selon les fermes (Rutherford 2001, 2004a). Moyo (2001) montre que selon les régions il y eut des occupations contrôlées par le gouvernement, mais aussi des occupations menées localement au sein desquelles agissaient divers acteurs.

Les différences régionales sont fortes. Les premières occupations se passent à Masvingo, puis s'étendent au Mashonaland et au Manicaland, lieux les plus touchés par la guerre d'Indépendance. Le Mashonaland devient rapidement la région la plus touchée par les occupations et la violence. Le Matabeleland pour des raisons historiques ne rentre que plus tard dans le processus. En effet, il existe dans cette région, des conflits entre différents groupes de vétérans, entre certains qui rejoignent le mouvement et donc le ZANU(PF) et d'autres qui ne veulent pas collaborer avec ce parti qui fut à l'origine de *Gukurahundi*. De

manière générale, au Matabeleland, les vétérans refusent au départ d'employer la violence, celle-ci sera utilisée par des vétérans venant de l'extérieur de la région. De plus, à la différence d'autres régions, les habitants des aires communales n'ont pas de revendication historique quant aux terres, ayant été déplacés loin de leurs terres ancestrales pendant la période coloniale; lorsqu'ils en ont, il s'agit de terres d'État.¹¹¹

Malgré l'échec du référendum, un amendement de la constitution qui permet l'« acquisition compulsive » des terres est voté en avril 2000 au parlement. Là encore la lecture des journaux révèle la diversité de l'opinion publique. Si *The Herald* y voit « a giant leap towards correcting the historical imbalances in land ownership »¹¹² (Willems 2004: 1767), *The Daily News* met en garde contre les conséquences économiques d'une telle réforme et le déplacement des travailleurs agricoles. Il publie aussi les résultats d'une enquête qui montre les priorités mises en avant par la population ne sont pas l'acquisition de terres, mais plutôt le prix des denrées, le chômage, la pauvreté, la corruption et la dévaluation du dollar zimbabwéen (Willems 2004: 1774). *The Daily News* montre les travailleurs agricoles comme les victimes des violences des occupants et de l'État alors que *The Herald* les présente comme les victimes des fermiers blancs et comme étant forcés par ces derniers de voter MDC (Willems 2004: 1776). Les réformes agraires et leur application seront l'objet d'une forte bataille médiatique entre une presse occidentale, surtout britannique, qui met l'accent sur l'illégalité et la violence des occupations, de même que la crise économique qu'elle entraîne et une presse soutenue par le gouvernement qui met l'accent sur la nécessité et légitimité de telles réformes, en montrant les points positifs et accusent l'Occident (les plans d'ajustements structureaux puis les sanctions) d'être la cause de la crise économique. Les journaux privés du Zimbabwe se situent plutôt en accord avec la presse occidentale et seront pour cela interdits du territoire. La presse britannique accorde une grande attention à ce qui se passe au Zimbabwe, renforçant ainsi l'impression qu'il existe une bataille entre Mugabe et son parti d'une part et le Royaume-Uni d'autre part (Willems 2004). Lors des élections de 2008, les journalistes occidentaux seront tous interdits du territoire.

Les élections parlementaires sont remportées par le ZANU(PF) en juin 2000 avec une faible majorité. Ces occupations acquièrent alors très rapidement une légitimité sous le

¹¹¹ Pour un compte-rendu détaillé des enjeux historiques et politiques des occupations dans le Matabeleland voir Alexander et McGregor (2001).

¹¹² Parliament passes Bill, *The Herald*, April 7, 2000.

Fast Track Land Reform Programm (FTLRP) lancé en juillet 2000. À partir de là, leur visée n'est plus transitoire. Si avant les « squats » étaient faits en matériaux provisoires, on construit à partir de juillet 2000 des maisons en dur et des villages s'organisent. L'objectif de ce nouveau programme est l'acquisition de 5 millions d'hectares avant décembre 2001. Certains types d'exploitation sont supposément exclus du programme : les fermes commerciales productrices de poulet, bœuf, lait; les « properties with export processing zones permits and with Zimbabwe Investment Center certificates »; les fermes appartenant à l'Église ou à des organisations missionnaires et les fermes faisant l'objet d'accords bilatéraux (Kriger 2007: 76 (note 45)). Les fermes productrices de poulet, boeuf et lait se trouvent surtout dans le Matabeleland, ce qui favorise aussi le retard des occupations dans cette région. Deux modèles de planification sont mis en place : le A1, petites propriétés organisées en village avec des terres partagées pour le bétail et le A2, moyennes et grandes fermes commerciales. L'entité ferme était souvent divisée en un mélange de A1 et A2. Un de mes interlocuteurs m'explique ainsi que sa ferme fut divisée en quatre : une partie destinée aux paysans selon le modèle A1, et une partie destinée à des moyens et grands propriétaires selon le modèle A2, cette dernière fut divisée en trois. Lorsque les propriétaires racontent l'histoire de l'occupation de leur ferme, ils insistent sur les exactions commises par les meneurs ou par celui qui se revendique nouveau propriétaire (A2), mais semblent peu connaître les détails du cadastrage de leur ferme.

Les acquéreurs d'une terre selon le modèle A1 sont nommés « new settlers » et les A2 « new farmers ». Les termes « settlers » et « farmers » sont significatifs : il s'agit de renverser la situation et de reconquérir le territoire et le pouvoir. Dans les deux cas, la sécurité du bail n'est pas assurée : les acquéreurs d'une propriété selon le modèle A1 bénéficient d'un droit temporaire qui peut être interrompu à n'importe quel moment sans compensation; quant aux baux des acquéreurs d'une terre selon le modèle A2, ils peuvent également être suspendus par le ministère. Ainsi, parfois les « A1 » se font chasser par les « A2 », et un nouvel « A2 » vient prendre la ferme à un « A2 » dont le bail a été annulé. L'insécurité du bail est le problème majeur des nouveaux acquéreurs.

Les acquisitions ont été bien plus rapides que prévu. C'est en 2000-2001 qu'elles furent les plus nombreuses : fin 2001, plus de 9 millions d'hectares ont été désignés pour redistribution, ce qui constitue la grande majorité des terres des Blancs et est le double des objectifs de départ, et 127 192 familles relogées sur 4,2 millions d'hectares selon le modèle

A1. Avant chaque élection les occupations vont redoubler d'intensité et de violence suite notamment à la création des « youth militia » en 2001. En 2002, 11,4 millions d'hectares ont été redistribués et 300 000 familles relogées selon le modèle A1. Les 50 000 applications approuvées pour le modèle A2 furent plus lentes à être mises en pratique (Alexander 2006: 190). Ainsi, en 2002, 87 % des fermes commerciales ont été acquises par le gouvernement bien que pas encore redistribuées dans leur totalité (CFU 2002; Rutherford 2004a: 123). En 2005, on compte environ 400 fermiers blancs encore sur leur ferme, 200 000 travailleurs qui ont perdu leur emploi, plus de 300 000 ont été visés par les violences. Très peu ont acquis des terres. Aujourd'hui on compte environ 300 fermiers blancs encore sur leur ferme.¹¹³ Cette destruction des fermes réduit aussi le financement du MDC (Rutherford 2004a: 123). Le modèle A2 – modèle le plus controversé – est quasiment le seul dont parlent les médias, représentant ainsi mal la réalité des redistributions puisque c'est le modèle A1 qui fut majoritaire.

Certains voient dans ces occupations la continuation des « squats » cependant selon Alexander « there were striking differences, in terms of the leadership and organisation of the occupations, the role of and consequences for the state, and their use in attacking a political opposition » (Alexander 2006: 185) :

« They explicitly blamed white farmers for the “No” vote, and portrayed the vote as primarily about blocking land redistribution, not about abuses of power. They used their high-profile position to harangue Zanu(PF) ministers who developed cold feet, and to argue that anyone who opposed Zanu(PF) was by definition opposed to land redistribution. Veteran leaders helped to popularise a political discourse that legitimated the abrogation of the law. » (Alexander 2006: 185).

Ainsi, les occupations de fermes se placent du côté de la légitimité au détriment de celui de la légalité.

Elles permettent aussi de canaliser les frustrations pour maintenir en place un pouvoir défaillant et sont en même temps le lieu et l'occasion d'une répression politique massive contre le MDC. De plus, les occupations de fermes occupent une bonne partie de la population mise à l'écart des bénéfices des 20 premières années suivant l'Indépendance du pays : les vétérans de guerre et les habitants des aires communales. Le ZANU(PF) occupe les vétérans de guerre dans ce qu'ils savent faire, la lutte, les laisse revenir au devant la scène politique évitant ainsi qu'ils ne se retournent contre lui et se sert d'eux dans une

¹¹³ « Only 300 commercial farmers left », *The Zimbabwean UK*, 22 juin 2011.

militarisation du pays qui est censée étouffer toute opposition politique. Toute une partie de la jeunesse est également occupée dans la campagne militaire menée contre le MDC. Les habitants des aires communales aspirent quant à eux à une vie meilleure grâce à une redistribution des terres. Ces occupations canalisent donc les énergies frustrées d'une partie de la population exclue, mais satisfont en même temps les élites du parti.

5. La redistribution des terres : une double légitimité

Le processus définissant les modalités de redistribution est complexe et semble légal dans sa forme. En fait, il suit une double légitimité : celle de la justice incarnée par la loi et celle de la politique incarnée par la violence. La coexistence de ces deux registres donne un caractère chaotique à ces réformes, sème le trouble, la confusion et l'exaspération des fermiers blancs, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. J'analyse comment se met en place cette double légitimité à travers les trois points suivants, les lois, la politique, la militarisation :

a- D'une part, un processus administratif et légal qui est le suivant : qui veut une terre remplit une demande qui sera traitée par les nouvelles structures administratives, c'est-à-dire d'abord par le *District Committee* puis par le *Provincial Committee* et enfin, en dernière instance par le gouvernement. Au sein de ces nouvelles structures administratives, politique, administration et planification sont complètement liées (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003, 2003a). Les membres de ces comités sont : les chefs traditionnels, des membres de la CIO, de la police, de l'armée, des affaires sociales, etc. On appelle *Provincial Administrator* (PA) le directeur du *Provincial Land Committee* et *District Administrator* (DA) celui du *District Land Committee*. Ces nouvelles structures cohabitent et se superposent à celles des autorités traditionnelles. Le chef traditionnel est maintenu, mais n'a pas dans la réalité un rôle décisionnel, son rôle symbolique reste cependant important : il est appelé une fois une terre occupée pour apaiser les esprits et leur dire que « nous » sommes revenus (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003, 2003a). Ce rôle réduit témoigne du fait qu'il ne s'agit pas de retourner à une Afrique précoloniale. Ces comités sélectionnent les nouveaux « settlers » et « farmers » ainsi que les fermes choisies pour être redistribuées. Ensuite le gouvernement fait part au propriétaire des dites fermes de son intention de prendre sa ferme : les propriétaires reçoivent, ce qui s'appelle dans le langage administratif une section 5, celle-ci est délivrée par le *Government Land Officer* et plus tard

simplement par une annonce parue dans le journal national. Cette section s'accompagne sur le terrain de premiers « squats » et de délimitation des terres par Agritex. Le propriétaire a ensuite 30 jours pour faire appel de sa section 5 : pour cela il doit porter son objection au ministère des Terres et Relocalisations (*Ministry of Lands and Resettlement*). Si le fermier ne fait pas d'objection, alors sa terre appartient automatiquement à l'État. S'il fait objection, il se voit ensuite attribuer une section 7 qui lui permet de porter son cas en cour de justice. L'étape suivante dans ce processus est l'attribution d'une section 8 qui annonce au fermier que celui-ci dispose de 90 jours pour quitter les lieux. Ensuite, les propriétaires peuvent décider de contester cette section 8 en cour de justice. Mais, à la différence de la section 5, une période de temps prévue pour faire appel et durant laquelle le propriétaire peut rester sur ses terres en attendant le verdict n'est pas prévue par la loi. Si le propriétaire décide d'engager des procédures légales tout en demeurant sur sa ferme, il prend alors le risque d'être mis en prison pour non respect de la section 8. En général, les propriétaires quittent leur ferme et ceux qui le souhaitent engagent alors des procédures légales. De plus, les propriétaires peuvent postuler pour une subdivision (le LA3) : le LA3 propose au gouvernement une subdivision de la ferme dans laquelle le propriétaire s'engage à ne conserver que 400 hectares. Les comités locaux de fermiers blancs et la CFU ont recommandé aux propriétaires de postuler pour un LA3, pensant que cette stratégie pourrait leur permettre de « sauver » leur ferme. Avant de partir, les propriétaires doivent, selon une loi mise en place en 2002 (le S16), verser des compensations à leurs travailleurs puisque ceux-ci risquent de perdre leur emploi.¹¹⁴ Cette loi fut mise en place afin de créer des conflits entre le fermier et ses travailleurs. En effet, elle fut à l'origine de nombreux conflits : au départ, les propriétaires ont refusé de payer si leur ferme n'était pas désignée, ce qui a incité certains travailleurs à faire désigner la ferme de leur patron (Selby 2006: 308); aussi les travailleurs qui voulaient parfois obtenir leur compensation avant même le départ de leur patron ayant par exemple ouï de sa fuite prochaine, l'intimidaient fortement en le barricadant par exemple dans sa maison (Rutherford 2008: 91). Ces réformes agraires sont donc définies par un processus complexe dont les règles ont souvent été modifiées, des discours annonçant de nouvelles lois contredites rapidement, etc. De nombreuses lois et amendements ont été émis parfois après coup afin de justifier les nouvelles formes prises par occupations.

¹¹⁴ Ces compensations consistaient à verser à chaque ouvrier agricole 2 mois de salaire, plus un mois de salaire pour chaque année de travail effectué sur la ferme (Selby 2006: 307).

Malgré le rôle donné aux cours de justice dans ce processus, le pouvoir de décision est majoritairement entre les mains du gouvernement ou des institutions qui en émanent et au sein desquelles le parti puis les vétérans occupent une place prépondérante. C'est par exemple le *Ministry of Lands and Resettlement* qui décide de la validité d'un appel après une section 5, aujourd'hui la règle est que le nouveau « farmer » doit avoir une lettre d'offre signée par le ministre des réformes agraires.

b- D'autre part, on constate un non respect officiel des décisions judiciaires puisque le gouvernement affirme publiquement et à plusieurs reprises : « we would not let the law stand in its way, because it is political ». À côté de cette légitimité légale incarnée par le lourd processus administratif décrit auparavant, existe donc une autre légitimité, celle de la politique et de la violence qu'elle permet. Ainsi, les règles administratives et légales définies par le gouvernement furent, dans la réalité, très peu respectées : les lettres envoyées par les fermiers au *Government Land Officer* suite à une section 5 restèrent souvent sans réponse, les jugements passés en cours lors d'une section 7 furent très rarement respectés sur le terrain. Parfois, les fermes sont occupées avant même que les propriétaires n'aient reçu une section 5. La lecture des entretiens que j'ai obtenus d'une association montre que les propriétaires ont été très nombreux à faire objection à la section 5, moins nombreux à recevoir une section 7, qu'ils ont gagné la plupart des cas passés en cours de justice, mais que les verdicts rendus par ces cours n'ont que très rarement été appliqués. Ils ont été nombreux à faire appel au DA ou à la police pour faire appliquer les verdicts, mais la police avait justement pour ordre de ne pas intervenir dans ces affaires « politiques » et le DA les a rarement soutenus. L'administration semble donc avoir fait preuve d'une grande imagination et ingéniosité (« diaboliques » selon les termes des fermiers blancs pour qui le gouvernement est le « evil ») pour rendre les règles inapplicables. Par contre, lorsque les propriétaires restaient sur leur ferme après les 90 jours prévus par la section 8, la loi était respectée : ils étaient très souvent jetés en prison. Ainsi les procédures, au caractère ubuesque, car non suivies et constamment modifiées, confinent les fermiers blancs à l'impuissance. Ils tournent en rond et « perdent la tête » dans ce mélange des genres entre légalité et politique qui s'incarne dans la violence et la militarisation, c'est-à-dire dans des méthodes propres à la guerre. On assiste réellement à une parodie de justice, une farce dont nous pourrions dire que le « dindon » est le caractère normatif de la loi.

c- Enfin, l'organisation locale des villages se caractérise par une très forte militarisation. Celle-ci fait partie d'une militarisation généralisée et d'une prise de pouvoir des instances locales de pouvoir par les vétérans de guerre (McGregor 2002). S'opposant au discours qui insiste sur l'aspect anarchique et chaotique (sans ordre) de ces occupations de fermes, discours véhiculé par les fermiers blancs et par de nombreux chercheurs, Chaumba, Scoones et Wolmer (2003, 2003a) montrent bien l'organisation des occupations de type A1 à travers deux études de cas dans la province de Masvingo (Chiredzi District). Dans les deux cas, l'occupation se passe comme suit : tout d'abord, les vétérans de guerre (qui agissent pour leur propre compte ou directement sous les recommandations du parti ou du gouvernement) mettent en place un camp de base qui doit rendre des comptes au chef de district. Le groupe qui les accompagne est constitué d'un mélange de non locaux et d'habitants des aires communales adjacentes. Dans le langage d'un fermier blanc cela donne :

« **Sally** : In that usual soccer ball team mass you know in that they rented a crowd from the TTL [Tribal Trust Land] close by us and arrived with the whole you know masses and then started you know chopping pegs and this is my piece and just you know going round the farm and then you know and then obviously (...) They were basically (...) to occupy us so they needed

Int : Houses

Colin : To establish themselves and then they would leave other guys there that they had got together some would go back to their musha but they themselves the fat cats would move on to their next set up and then run that one and they would go around like that but um there weren't there weren't at that stage in our area I didn't feel they were militant um they were they. » (Entretien avec Colin et Sally, SC, 2007)

On retrouve dans les entretiens les mêmes noms de meneurs (souvent des vétérans de guerre) dans plusieurs cas d'occupations de fermes. Ces meneurs sont très rarement des locaux. Certains semblent ainsi aller de ferme en ferme pour occuper (sur le modèle A1), leur but paraît vraiment être l'occupation. Selon les entretiens menés avec les fermiers, les habitants des aires communales ont été payés pour venir sur les fermes, et parfois forcés de quitter leur terre afin de soutenir ce mouvement.¹¹⁵

Selon Chaumba, Scoones et Wolmer (2003), l'organisation des camps mis en place par les meneurs les fait ressembler à des camps militaires. Leurs habitants sont séparés par

¹¹⁵ Jag cite aussi ce fermier : « "We were forced to leave our communal areas where we could sustain ourselves and were dumped on large pieces of land which we cannot afford to utilise. Now the government is threatening to take back the same land", fumes Kundai, a beneficiary of Zimbabwe's land redistribution programme. » (N. Dlamini, JAG PR Communiqué, mailing list, 17 January 2001).

genre (les hommes et les femmes n'ont pas le droit de se retrouver après 19 h), l'organisation de la journée est méticuleusement planifiée avec notamment l'obligation d'assister à des réunions et *pungwe*. Un *pungwe* était un terme utilisé pendant la guerre pour nommer les réunions de villageois organisées par les guérillas du coucher au lever du soleil, durant lesquelles leur était faite la leçon sur les raisons de la guerre. Sur les fermes, les *pungwe* sont organisés en temps d'élections pour inciter les gens (par intimidation) à voter pour le ZANU(PF).¹¹⁶ Aussi, il est interdit de parler avec des étrangers et seul le journal possédé par l'État (*The Herald*) peut rentrer dans le camp. Chaumba, Scoones et Wolmer (2003) citent l'exemple de quelques femmes qui, surprises en train de coucher avec des travailleurs agricoles, furent violemment battues. Acte qui confirme la position *marginale* de l'ouvrier agricole et du danger que lui et sa position représentent. Ces camps deviennent les villages. Un commandant de base est responsable de plusieurs villages. Il est supporté par un comité. Ce comité fait des rapports au *District Commitee* qui rend lui-même des comptes au *Provincial Commitee*. Afin d'obtenir une terre, les prétendants passent un entretien avec le commandant de cette base qui détermine si le réclamant répond aux exigences politiques des nouveaux « settlers » : le réclamant doit être membre du ZANU(PF) et de préférence être capable de démontrer un lien sur la longue durée avec ce parti. Le gouverneur provincial a un fort degré d'influence dans la désignation des fermes et dans le choix des nouveaux « settlers ».

L'installation se concrétise avec la délimitation officielle des terres par Agritex. Avant l'arrivée d'Agritex, dans la mise en place du village, les vétérans distribuent et délimitent les terres. Ils reprennent donc à leur compte une longue tradition de planification afin d'avoir de la visibilité et de la légitimité.¹¹⁷ Selon Chaumba, Scoones et Wolmer, cela

¹¹⁶ Les *pungwe* seront particulièrement virulentes entre les deux tours des élections présidentielles de 2008. Un deuxième tour était planifié pour juin, mais Tsvangirai (MDC) s'est retiré une semaine avant la date prévue pour ce second tour, accusant le Zanu(PF) d'exercer des violences contre les supporters du MDC. Entre ces deux tours, les individus devaient assister à des *pungwe* afin de ne pas risquer d'être accusé d'être pour le MDC.

¹¹⁷ « This is in a sense an inversion of the more familiar thesis that the state seeks to 'see' and thereby control people by the disciplining measures of planning (Commaroff&Commaroff 1992; Foucault 1977; Scott 1998). Instead, local actors were seeking to enhance their visibility to the state. The new resettlements were not considered 'proper' or official unless they conformed to certain prescribed and 'modern' criteria – in this case the land-use planning criteria inherited by the agricultural extension bureaucracy from the colonial era. After so many years of technocratic land-use planning, these criteria appear to have been internalised by the very people who might have been expected to resist them. This came to be contrasted with the 'freedom farming' of the liberation war or the 'squatting' on vacant land immediately after independence, when colonial land-use plans and restrictions on where and how people lived and farmed were explicitly resisted. This is particularly

risque d'aller à l'encontre des objectifs de redistribution équitable (mais était-ce leur objectif ?).

« But the danger for the settlers is that, by deploying a discourse rooted in long-held and institutionally embedded Rhodesian traditions of planning and control, they have played into a process that – as so often in Zimbabwe's history – will re-impose coercive land-use regulations that are at odds with their livelihood strategies and seek to vet settlers and so undermine populist claims of redressing inequalities and providing land to the landless poor ». (Chaumba, Scoones, Wolmer 2003a: 533).

Même après la fin des occupations de base, une fois les terres délimitées, il reste une sorte d'organisation militaire dans les villages. Les nouveaux habitants devaient assister à des rassemblements à leur retour du travail. Cette militarisation des « settlers » fait partie d'une campagne plus large de militarisation générale de la société en 2000-2001, militarisation qui se renforcera par la suite avant chaque élection. Pendant les périodes électorales, il s'agit d'éduquer les jeunes : « The resulting youth brigades were intended to re-educate the “lost” youth and to “instil unbiased history of Zimbabwe” and also to be an aggressive campaigning body for the party and foot soldiers in the farms occupations » (Chaumbad, Scoones et Wolmer 2003: 597). À Chiredzi North étudié par Chaumba, Scoones et Wolmer (2003), trois camps d'entraînement sont mis en place, des jeunes de 15 à 30 ans, qui n'ont donc pas fait la guerre et n'ont pas connu la Rhodésie, y reçoivent en plus d'un entraînement militaire, des instructions sur « the land issue in Zimbabwe : why imbalances must be corrected ». De nombreux camps similaires sont mis en place dans le pays (Alexander 2006). Ces milices de jeunes bloquent les routes, forcent les gens à prendre des cartes du parti, etc. Les « new settlers », même une fois leur terre acquise, doivent sans cesse démontrer leur soutien au parti, au risque de perdre leur nouvelle terre. Ainsi il n'y a aucune sécurité pour ces « new settlers ». Aujourd'hui le gouvernement menace de les expulser s'ils ne sont pas productifs.

Quant à eux, les fermiers blancs sont peu au courant de ce qui se passe sur leur ferme. Ils connaissent mal le cadastrage exact de leur ferme (A1 ou A2 ou les deux). Tout comme Colin, les fermiers blancs sont en général très imprécis sur l'identité des occupants et « new settlers » (à part quelques noms clés de meneurs), de même que sur l'organisation de l'occupation. Ils connaissent par contre bien le nom des « new farmers ». Tout comme ils

ironic given the revival by ZANU(PF) and the war veterans of liberation era anti-imperialist rhetoric » (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003a: 544)

semblaient durant la guerre être plutôt ignorants de qui ils combattaient (Chennells 1995)¹¹⁸, ici ils paraissent peu s'intéresser à leurs occupants/adversaires. Ainsi, le propriétaire ne semble connaître que les meneurs : c'est à eux qu'il a affaire. Il se soucie fort peu de ce qui se passe parmi les « squatteurs ». Parfois, il ne sait pas si ces « squatters » sont des « new settlers » en train de s'organiser en village, ou s'ils sont juste là pour aider celui qui affirme être le nouveau propriétaire, le « new farmer ». Il s'en préoccupe dans la mesure où cela le perturbe et où il peut témoigner de la non légalité de ce qui s'y passe. Dans tous les cas, il y a un ou plusieurs hommes auxquels il a affaire et des gens qui les accompagnent. Ces gens endommagent la ferme et créent de multiples perturbations. Les A2 ont en général donné lieu à plus de violences envers les propriétaires, à plus de débordements. On peut penser que, comme la violence dépend surtout, comme nous allons le voir, de l'interaction entre le fermier blanc et le(s) meneur(s), dans le cas des A2, le « new farmer », très souvent membre de la nouvelle élite, qui venait revendiquer sa ferme le faisait avec beaucoup de véhémences et qu'en retour les fermiers blancs ne supportaient pas qu'un homme sans savoir-faire agricole, bénéficiant du clientélisme, vienne prendre sa ferme. Dans le cas des A1, la confrontation était plus diffuse, elle fut moins le fait de deux hommes.

Tout comme les « new settlers » négocient leur terre au jour le jour, les fermiers blancs sont pris dans des négociations et confrontations quotidiennes desquelles peut dépendre l'issue des occupations. C'est en fait sur le terrain, bien plus que dans les cours de justice que s'organisent et se négocient les occupations de fermes. Les prises de décision se font donc au niveau local : choix de fermes occupées par le PA, choix des « new settlers » par les commandants de base et le PA, importance des négociations quotidiennes.

D'un côté donc, le gouvernement met en place toute une série de démarches administratives et légales pour planifier et encadrer ces réformes agraires, de l'autre, la redistribution des fermes est orchestrée au niveau local, sur le terrain par des individus qui reçoivent souvent des ordres d'en haut. Dans cette légalité et planification administrative, l'État reprend des procédures héritées des pratiques de l'État colonial, mais elles sont en fait détournées de leur finalité, et ne sont que des poupées qui masquent une autre manière de faire ou selon les termes employés par de nombreux fermiers blancs, un autre « agenda ».

¹¹⁸ Selby (2006) explique aussi que lors de *Gukuruhandi* les fermiers blancs du Matabeleland ne connaissaient pas les *dissidents*.

L'administration et la justice perdent de leur influence au profit des membres du ZANU(PF) et des vétérans qui prennent les décisions sur le terrain et y négocient les ordres venus de leur hiérarchie. Il existe d'ailleurs de nombreux conflits sur le terrain entre différents meneurs.

« The combination of Zanu(PF)'s violent electioneering and the land occupations required the state to answer to a new logic. Its authority was to be grounded in political loyalty and patronage, not expert knowledge and bureaucracy, a transformation that set in train a series of struggles that deeply divided the state. The judiciary was attacked and undermined as ruling after ruling was ignored; the police force was politicised and purged of critics; civil servants came under tremendous pressure to support Zanu (PF), and came under violent attack where they did not. At the same time, the ministries charged with agrarian policy were marginalised, in favour of an alliance led by Zanu(PF) and veterans-technocrats were left to lament that their painstaking plans, produced by 'the serious scientific analysis of Zimbabwe's agricultural need', were 'dead'.¹¹⁹ The Zanu(PF) leadership had set in motion processes that promised new politics of land and a remaking of the state. » (Alexander 2006: 187)

Ils sont nombreux, outre les propriétaires, à critiquer les pratiques de ces réformes, le rôle joué par le parti et le manque de transparence : le MDC et la CFU qui souhaiteraient des réformes plus planifiées et un retour à la loi, l'union des travailleurs agricoles (GAPWUZ), des chefs, des groupes de femmes, l'union des fermiers commerciaux noirs. Les fermiers blancs, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, tournent en rond dans ce système entre la loi et la négociation; en l'absence de règles, ils ne comprennent pas la logique de ces occupations. On constate ainsi l'opposition entre les négociations qui ont lieu sur le terrain et les recours à la justice, opposition en terme d'échelles, de politiques et de pratiques.

Ce à quoi on assiste est en fait une superposition, lors des occupations, des différentes formes de domination et de légitimité : traditionnelle (qui occupe peu de place), administrative et légale, et politique. Ainsi les occupations sont réellement un espace de confrontation (d'où leur caractère chaotique). Lorsque ces différents ordres ne sont pas séparés, la violence l'emporte sur tous les autres. Si la logique veut donc que de ces différentes formes de domination et légitimité, la violence l'emporte (c'est finalement la logique de guerre qui domine sur le terrain), il s'agit de comprendre bien le sens de cette violence qui peut parfois mener à autre chose qu'à l'élimination de l'une ou l'autre des parties.

¹¹⁹ *Zimbabwe Independent*, 16 May 2000.

Il me semble ainsi nécessaire d'analyser l'espace de l'occupation en lui-même, ce qui s'y passe pour comprendre le sens des pratiques des réformes actuelles. Si l'expulsion des fermiers était le seul but des occupations, on peut en effet penser que celles-ci auraient eu lieu différemment et de manière plus rapide, non selon des modes de négociation locaux, mais selon une planification étatique strictement suivie. Il semble au contraire que le temps passé à l'occupation et à la confrontation avec le propriétaire fasse en lui-même sens. L'analyse de l'occupation même et de sa pratique est ainsi aussi importante que celle de ses conséquences pour quiconque souhaite comprendre le sens de ces réformes. Si l'on prend au sérieux cette logique, cela permet de dégager un autre sens à ces occupations : non pas celui du clientélisme et de la corruption, mais celui de la transformation radicale qui passe par la destruction. Il ne s'agit pas seulement d'avoir une propriété, il s'agit de détruire réellement un système mis en place durant la colonisation, mais aussi un mode de relation à l'autre – sans pour autant que les occupants proposent un nouveau projet. Le seul projet consiste à devenir des « new » « settlers » et « farmers » et à reconquérir le territoire ou pour certains à avoir un « at home » (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003). Beaucoup d'auteurs mettent en avant le caractère destructeur des occupations, mais ils utilisent ce terme, tout comme les fermiers blancs le font, dans un sens péjoratif, comme si la destruction ne pouvait ni avoir de sens ni être nécessaire. Je pense au contraire qu'elle est significative et à prendre au sérieux. Il s'agit de comprendre les modalités de cette « conquête », de cette *Third Chimurenga*.

6. Le temps des *Jambanja*

On assiste donc au maniement permanent d'une double légitimité, celle de la justice incarnée par la loi et celle de la politique incarnée par la violence. Ces deux registres coexistent ensemble sans différenciation ce qui engendre le chaos et qui assure la victoire d'un des éléments de ce couple, la violence. Le nerf de la guerre devient celui de la politique : c'est la *Third Chimurenga* et le temps des *Jambanja*.

Ces occupations de fermes s'inscrivent dans la rhétorique de ce que le parti et les leaders du mouvement des vétérans de guerre nomment *Third Chimurenga*, rhétorique illustrant la résurgence des anciennes guérillas dans la vie politique du Zimbabwe (Ranger 2005; Kriger 2003). Les membres du ZANU(PF) et leaders du mouvement des vétérans de guerre utilisent ainsi délibérément le langage et les symboles de la guerre d'Indépendance

(Chaumba, Scoones and Wolmer 2003a). Cela s'accompagne d'une nouvelle histoire patriotique, enseignée notamment dans les camps d'entraînement des « youth militia » créés en 2001, dans laquelle le Zimbabwe est présenté comme ayant été une colonie anglaise jusqu'en 1980, dans laquelle les Blancs sont identifiés aux « British » et le parti d'opposition accusé d'être, avec ses supporteurs blancs, un traître et une marionnette des Britanniques.¹²⁰ L'ennemi est ainsi quelque peu « fictionnalisé » (Mbembe 2006: 30). Nommer tous les descendants des colons des « British », c'est utiliser un pouvoir de dénomination, c'est les catégoriser sans leur laisser le choix (rappelant ainsi certaines méthodes utilisées par l'État colonial). Dans ces camps, les vétérans enseignent qu'en cas de victoire du MDC, les Blancs vont reprendre la direction du pays (Ranger 2005). La nation est définie de manière exclusive¹²¹ et on assiste au retour du langage de la guerre et de la conquête. Ces discours sont clairement présents sur les fermes où les fermiers blancs se plaignent d'être identifiés à des Britanniques. Kevin, par exemple, se plaint que :

« They didn't quite know what to do and then they chatted and ah and they explained to me that I had come from Britain and that I should return to Britain on the next aircraft and I should go and see Mr Blair you know all that rubbish that they normally talk about, exactly the same. » (Entretien avec Kevin, SC, 2007).

Louise raconte aussi que : « They, they, um, they announced, as they arrived at the gate, the first thing they announced was that this was our farm that our ancestors had stolen the farm and we must now return it to them and we must pack up and go back to Britain » (entretien avec Louise et Mike, SC, 2007). Identifier les fermiers blancs, anciens Rhodésiens, à leur ascendance britannique est un miroir violent et peu plaisant, mais est bel et bien un miroir.

Ils reprennent les slogans de la guerre et organisent des *pungwes*. Les vétérans de guerre sont très utiles, car ils personnifient le lien rhétorique entre les occupations de fermes et le « unfinished business » de la guerre d'Indépendance, point très important dans le nationalisme militant du ZANU(PF) et dans son discours sur la *Third Chimurenga* (Alexander 2006).

Il est intéressant de noter que certains fermiers acceptent cette rhétorique de guerre, mais proposent une autre narration des différentes guerres. Henri par exemple me raconte

¹²⁰ Voir Ranger 2004, 2005.

¹²¹ Voir Fisher (2010) sur l'exclusion des Blancs, Fontein (2006) sur les exclus de cette nouvelle historiographie, Rutherford (2001, 2004a) sur la marginalité des travailleurs agricoles dans cette « imagined community of the Zimbabwean nation » (2004a: 139).

comment il a « expliqué » à un vétéran de guerre occupant ses terres l'histoire des violences de ce pays : « The first round was when you, Africans came and killed off the bushman, the second round is when we came in 1890, the third round Gukurahundi and the fourth round is what you are doing to us know. He did not know what to say » (entretien avec Henri, août 2008, Harare). Dans ce récit, Henri ajoute donc aux conflits opposant les Blancs et les Noirs les guerres entre Africains (entre « Africans » et bushmen puis lors de *Gukurahundi*). Ce procédé permet de nier la spécificité de la conquête des Blancs et de la définir comme un autre conflit « ethnique » (*Gukurahundi* étant souvent représenté comme un conflit entre Ndebele et Shona). Ainsi, par ce récit, Henri accepte de légitimer les occupations actuelles à condition de légitimer aussi la prise des terres par les Européens en en niant le caractère spécifique.

Deux discours distincts sont à la base des revendications des terres (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003). Le premier, « Land restitution », met l'accent sur « returning "home" », sur un retour sur des terres symboliquement importantes pour la communauté et l'individu. Il clame des terres au nom d'une expérience historique et de la mémoire sociale. C'est l'un des rares discours qui fait référence à la précolonie. Ainsi, les terres revendiquées sont souvent des lieux où les ancêtres ont été enterrés ou des lieux significatifs pour les cérémonies traditionnelles. Le deuxième, le discours nationaliste (celui du ZANU(PF)), met l'accent sur la terre comme marqueur de souveraineté. Les réformes agraires consistent alors en la récupération des terres du « peuple » volées par les Blancs. Cet argument définit la terre comme ressource pour le peuple et permet ainsi en théorie à n'importe quel Noir de demander n'importe quelle terre. En général les jeunes qui n'ont pas l'expérience d'avoir été expulsés de leur terre et qui sont moins impliqués dans les cérémonies et croyances traditionnelles réclament de la terre selon ce deuxième discours, c'est-à-dire en tant que ressources et non selon un mode de réclamation historique (Chaumba, Scoones and Wolmer 2003: 594). Malgré un manque d'intérêt envers le discours de la restitution, le gouvernement le reconnaît comme un outil de campagne et moyen stratégique permettant de justifier les occupations. Ainsi, les deux discours se mélangent souvent au sein de la rhétorique de la *Third Chimurenga*.

Cette rhétorique de la *Chimurenga* a aussi pour effet de déplacer les problèmes d'inégalités : ce discours libérateur et racial du parti (accompagné de diverses lois d'un phénomène nous pourrions nommer, suivant un terme de Burawoy (2003[1998]),

« zimbabwénisation ») permet de masquer les inégalités de classe causées par une politique libérale axée sur la croissance menée durant les 20 années qui ont suivi l'Indépendance¹²², politique qui a exclu la possibilité de toucher de manière massive aux fermes commerciales. En 2000, le discours racial devient le discours de l'égalité et de la justice sociale, masquant ainsi l'enrichissement des élites. La mise en place d'une *Third Chimurenga* témoigne réellement de l'échec des politiques postcoloniales de redistribution de la richesse. Spécialement pendant les décennies libérales, le gouvernement, afin de rentrer dans l'économie de marché et de respecter les contraintes imposées par les politiques d'ajustements structurels, n'a pas touché ni aux pratiques raciales, ni aux inégalités de classe. Mais surtout elles pointent l'échec d'un gouvernement qui n'a pas su (et était limité dans ses possibilités) aborder les questions raciales dès le début, comme posant la question de l'origine même du Zimbabwe – notamment en tant qu'il est l'héritier direct de la Rhodésie.

Si la rhétorique de la *Chimurenga* est une rhétorique de guerre, la réalité est quelque peu différente. Lors de la *First* et *Second Chimurenga*, le conflit opposait deux parties qui se battaient tous les deux. Ici, si l'ennemi (les fermiers blancs) existe dans leur rhétorique, il ne se bat pas et n'a pas d'existence politique. L'ennemi est formé d'individus qui sont les *restes* du système colonial. L'ennemi des occupants n'est pas politique, mais existentiel. C'est l'existence de l'autre — non pas physique, mais symbolique — qui est visée en tant que telle. Il n'y a donc pas guerre. Lors des *First* et *Second Chimurenga*, il s'agissait pour chacune des deux forces en présence d'éliminer ou du moins de neutraliser l'autre, ici l'enjeu est différent. Il s'agit clairement de confronter les fermiers blancs et de les dominer (et de les humilier), mais non de les tuer. Les occupations se caractérisent par un contact quotidien avec l'autre puisque les occupants ne craignent pas ceux qu'ils nomment leur « ennemi ». Même si l'on retrouve des similitudes avec la guerre, les techniques employées sont quelque peu différentes, c'est le temps très particulier et qui n'existait pas pendant la guerre de la confrontation, des *Jambanja*. Ne s'agissant donc pas réellement d'une guerre – puisqu'il n'y a pas deux forces en présence – les fermiers blancs peuvent alors contester ce qui se passe dans le champ de la légalité.

¹²² Voir Burawoy (2003[1998]) qui décrit ce processus dans le cas de la Zambie et qu'il nomme *Zambianisation*.

Ces occupations sont donc rapidement décrites comme le temps des *Jambanja*. *Jambanja* (Jam-ban-jah) signifie en shona violence ou discussion violente, mot nouveau popularisé en 2000. La *Jambanja* se manifeste par le blocage des routes, le coupage du bois, le vol de bétail, les feux, les provocations, les demandes incessantes de nourriture et de matériel au propriétaire de la ferme, l'obligation d'assister à des réunions politiques (*pungwe*) pour les membres des villages alentours et les travailleurs, le fait de défier les ordres de la police, le bruit (les tam-tam, les chants, etc.).

On parle surtout de *Jambanja* pour les occupations qui ont eu lieu entre le référendum et la reconnaissance officielle d'une certaine légitimité des occupations par la mise en place du FTLRP. Cependant ce mot en vient à désigner rapidement une manière de faire qui met l'accent sur le fait que les occupations sont d'un autre ordre, politique et non légal. Selon Tagwirei Bango du Daily News (27.11.2001) :

« For new words to get accepted into a language, they must reflect the mood of the time, fill in a vacuum in the standard lexicon and be accepted as an appropriate form of expression, Thus, the word, *jambanja* which became part of our vocabulary in the past two years, helped people to accept their confusion with an executive order directing the police to ignore crimes classified as political. *Jambanja* means state-sponsored lawlessness. The police are not expected to intervene or arrest anyone in a *jambanja* scene because those taking part will have prior state blessing and approval. But, only one interest group, war veterans and ZANU (PF) supporters, is allowed to engage in a *jambanja*. » (Cité par Chaumba, Scoones and Wolmer 2003a: 540)

Dans la *Jambanja*, l'État pousse à l'illégalité, ce que Bango nomme « state-sponsored lawlessness ». Cela fera dire aux fermiers blancs que l'État est illégal. Cette « illégalité » étatique caractérise certes certaines formes prises par les régimes autoritaires. Mais dans le cas particulier de la postcolonie, elle exprime aussi le problème que pose la légalité (héritée de la colonisation) pour l'État postcolonial. La question posée par la décolonisation est que faire avec l'héritage colonial et notamment avec l'État de droit mis en place. Comment transformer l'État de droit ? Quelle forme de légitimité pour la postcolonie ? Au Zimbabwe, le gouvernement joue sur deux fronts : amendement de la constitution et illégalité. Il essaye parfois après-coup de justifier certaines actions par la légalité.

Je reviens plus en détail sur cet aspect confus et illégal des occupations – dans le sens non pas de hors la loi, mais bien plutôt de en dehors de la loi – dans le chapitre suivant. Le terme *Jambanja* est devenu un mot commun courant : « we had a lot of pickers

for example and woman staff mainly who were incited to *jambanja* » (Colin, entretien avec Colin et Sally, SC, 2007). Ce terme va servir à définir toutes les occupations de fermes dans leur période anarchique et violente avant le « pegging » officiel des terres, avant la planification étatique. La période de *Jambanja* constitue souvent pour les fermiers blancs le nerf de l'occupation, car il définit leur illégalité et celle de l'État. Eric Harrison qui a lui-même édité son journal-récit de l'occupation de sa ferme le publie ainsi sous le titre de *Jambanja* (2006). Les *Jambanja* ont été les moments marquants. Lors d'un entretien de Jack, par exemple, Laura la femme de Jack arrive et demande immédiatement : « Are you telling them about our *jambanja* story ? There's half of it on the computer – I wrote it, started writing a little thing to remember, but you'd never forget it anyway » (entretien avec Jack et Laura, SC, 2007).

Tous les fermiers blancs n'affirment pas avoir été sous le joug d'une *Jambanja*, mais la plupart d'entre eux oui, et ce sont souvent les *Jambanja* associées à l'incertitude de leur sort, comme je vais le montrer dans le chapitre suivant qui ont poussé les fermiers à quitter leur ferme.

Voici quelques exemples donnés par les fermiers blancs lorsqu'on leur demande de raconter leur *Jambanja*. Ainsi, Kevin explique :

« Now ah there were a lot of incident's that happened that we could never prove that were happening as a result of the war vets you know slashing the mombies [de 'mombe', le bétail en chiShona] and cutting the fences you know and knocking down the tobacco and those sort of things would happen just as a normal sort of thing. » (Entretien avec Kevin, SC, 2007)

La *Jambanja* est ainsi d'autant plus cruelle que Kevin ne peut en prouver l'origine. Geoffroy, quant à lui, décrit sa *Jambanja* comme suit « Um, they used to run up and down the road, singing and chanting and carrying on. Annoying and quite scary » (Geoffroy, entretien avec Geoffroy et Clare, SC, 2007). Citons aussi Louise : « They were all chanting. As they arrived, they were chanting Chimurenga songs and waving their fists, with sticks and they immediately put up a ZANU(PF) flag on our gate and that stayed there. It's probably still there! » (entretien avec Louise et Mike, SC, 2007). Pour la plupart, les *Jambanja* se sont limitées à des chants, à du bruit. Les *Jambanja* ne se définissent pas par des assauts, mais sont ce harcèlement constant (« to hassle ») qui en soi exaspère et pousse au départ les fermiers blancs. Cet harcèlement n'est pas le droit de propriété : ce n'est pas parce que Geoffroy ou Louise est le propriétaire légal de sa ferme qu'il peut s'y sentir chez lui, ne

pas y être « embêté », voir menacé. Par là même, l'appartenance des Blancs à ce pays et leur sentiment d'y être « chez eux » sont remis en cause et directement attaqués.

En effet, les fermiers blancs font la différence entre assauts et *Jambanja* :

« **Int:** And did you witness any incidents of assaults?

Joe: No not really I never saw no there weren't any assaults in our area

Int: There was just that *Jambanja* situation. »

(Entretien avec Joe, SC, 2007)

La norme est l'intimidation, le désagrément, le stress : « Oh, intimidation yes but not much violence » (entretien avec Lance, SC, 2007), tel est le discours largement majoritaire.

Parfois, cependant la limite entre assaut et violence est floue, ainsi Duncan explique :

« There was about 20, I would imagine. So of course, then, they made it, made me run around with them, you know, shouting slogans and lifting your fist in the air and performing. And he kept running with a big axe around my head, saying, you know, "We could chop your head off anytime that we want to." You know. They'd sort of beaten a few of them [the workers], because I could see a couple had taken a bit of flak. They were sort of asserting their authority. Um, we managed to, to talk our way out of that one. Nobody got really assaulted viciously, or anything. We, we agreed on everything that they said and the whole thing sort of died down. But I could see that they'd been drinking and obviously been smoking, you know, that funny stuff, 'cause you could see they were hyped up to some extent, but we managed to put a lid on it – keep it cool, keep it calm and agreed for them to put up a base camp on the farm. » (Entretien avec Duncan, SC, 2007)

Après cela, Duncan a continué à travailler calmement pendant encore 2 ans avec eux. Puis le harcèlement a repris.

La plupart des fermiers blancs tels Duncan lient ce harcèlement continu des « squatters » à l'alcool et aux drogues supposément consommées. Pour Christopher, les pires moments ont ainsi lieu durant le week-end :

« Drunk and high on dagga and then just, you know, like a good, we'd avoid, we'd go and book into Meikles [an hotel] for the weekend, you know, just to get away from the farm and to avoid that, because if you weren't there, there were no hassles. If you were there, Sunday afternoon, gee, that meant you were going to have hassles. » (Entretien avec Christopher, SC, 2007)

Pour certains les *Jambanja* furent plus violentes et se sont transformées en assaut, il y eut notamment au début une liste de dix fermiers les plus « wanted », liste non publiée, mais que la CFU avait à sa disposition. Il s'agissait des 10 fermiers qu'ils voulaient tuer, les noms de ces fermiers étaient des personnes très actives dans le MDC. Kevin raconte :

« Our next door neighbour who'd been very um um helpful in the National Constitutional Assembly he'd um um worked tirelessly and you know and um he

was my brother in law so it was my next-door neighbour and my brother in law and he was then put on the list of 10 that they wanted to kill and um he was actually down South at that stage and we phoned him to say that he should not come back to the country because they would, now round about the time that Alan Dunn and those people were killed. And we just felt and the CFU Commercial Farmers Union gave us the name and said that he was high on the list of the 10 most wanted. » (Entretien avec Kevin, SC, 2007)

Louise raconte aussi : « We were advised by our leaders in our area, so it looks like we're supporting ZANU(PF), but we absolutely refused to attend and then there was a..., said that if we didn't attend, somebody in the area would be killed. A white farmer would be killed » (entretien avec Louise et Mike, SC, 2007). Dave Stevens fut en effet tué la semaine suivante : « And we were really nervous, because they did threaten to kill someone in the area and it so happened that Dave Stevens was killed that, that weekend » (Louise, entretien avec Louise et Mike, SC, 2007). Dave Stevens est une figure très symbolique, longtemps partisan de Mugabe, vu comme un fermier idéal (environnementaliste et « traitant » très bien ses travailleurs), il a joint le MDC en 1999 (voir Hughes 2010: 106). On peut penser que dans une stratégie de guerre et démoralisation, cette liste et ces premiers meurtres servaient à l'intimidation. Au moment du meurtre de Stevens, différentes interprétations sont apparues dans les journaux, confirmant les divers niveaux de compréhension associée à la violence (Stoler 1992). *The Herald*¹²³ affirme que Stevens était armé et qu'il avait aussi demandé à ses travailleurs de s'armer; les vétérans des alentours seraient alors venus après avoir entendu parler de cette « attaque » (Willems 2004: 1775). À l'inverse *The Daily News* soutient que Stevens n'était pas armé. Le premier minimise les violences qui ont lieu envers les fermiers blancs et les présente comme des « regrettable developments, which should not have been allowed to happen »¹²⁴ (Willems 2004: 1768), alors que le deuxième met l'accent, tous comme les médias occidentaux, sur la brutalité de ces occupations. Ce climat participe à l'inintelligibilité de ce qui se passe et de ce qui peut éventuellement se passer. Parmi les assauts les plus violents, citons le célèbre Ben Freeth et son beau-père Mike Campbell, qui subirent plusieurs attaques et dont je reparlerai à diverses reprises. Ces actions violentes furent cependant limitées : on compte dix morts parmi les fermiers blancs (Hughes 2010: xi) et quelques uns ayant reçu coups et

¹²³ White Macheke commercial farmer shot dead, *The Herald*, April 17, 2000.

¹²⁴ Things not falling apart in Zimbabwe, Editor (Bornwell Chakaodza), *The Herald*, April 21, 2000.

blessures.¹²⁵ Les violences ont généralement lieu avant les élections (en avril et juin 2000 tout particulièrement).

On constate aussi qu'à chaque fois, les fermiers sont avertis d'avance, les rumeurs, les avertissements font partie de ces techniques d'intimidation et participent à créer un climat de terreur.¹²⁶ Les fermiers reçoivent de multiples informations changeantes dans le cours d'une journée, qui est attaquée, etc. (Selby 2006: 357). Ces rumeurs remettent en cause l'autorité et la toute-puissance du fermier qui se caractérisent entre autres par sa prétention à tout connaître et contrôler. Ben Freeth et son beau-père ont ainsi reçu plusieurs « avertissements » avant d'être réellement attaqués. Les rumeurs paraissent aussi fonctionner des deux côtés.

Si les *Jambanja* s'accompagnent rarement d'assauts violents, elles sont en général complétées par d'autres formes de violences qui visent à détruire ce que les fermiers blancs ont mis en place durant la colonisation. Cette violence est donc fortement, et avant tout, symbolique.

Ainsi, les animaux font partie des premières cibles (Hughes 2010: 111-112).

Christopher raconte par exemple :

« I'd say when they actually came and pegged the farm, 'cause then they, then the guys who all got plots didn't, didn't pitch up, but I'd say a core of about seven came after that and first of all they wanted to live in the garden. And then we said, "No, you can go and build your huts down there." Which they then did. And that was the start, and, I mean, right through, a couple came and went, but those seven were the hardcore that stayed there all the time and hassled all the time and moved the cattle and killed all the game and, you know, just caused and stole and whatever. » (Entretien avec Christopher, SC, 2007)

Les occupants s'en prennent au bétail et aux gibiers, aux animaux de la ferme ou à ceux de ce bush naturalisé par les Blancs (voir chapitre 4).¹²⁷ La sauvagerie des occupants

¹²⁵ Il est difficile d'avoir un chiffre à ce propos. Parmi les personnes que j'ai rencontrées, aucune ne reçut des coups, cependant tous connaissaient quelqu'un qui avait été violemment attaqué physiquement. Ils sont également une petite minorité dans les entretiens que j'ai obtenus à raconter des scènes de violences physiques, ce sont pour la plupart des membres du MDC. Beaucoup ont par contre passé quelques jours en prison accusés de rester illégalement.

¹²⁶ Stoler (1992) décrit fort bien ces rumeurs et avertissements dans le cas de meurtres de planteurs à l'est de Sumatra à la fin du 19^{ème} siècle.

¹²⁷ Cathy Buckle (2009) vient de consacrer un livre, *Innocent victims : rescuing the stranded animals of Zimbabwe's Farm* à l'histoire de Merry Harrison, femme travaillant pour la SPCA qui a tenté de sauver les animaux des fermes.

vient ainsi perturber le *wilderness* construit par les Blancs (Hughes 2010).¹²⁸ « Pire encore », ils s'en prennent aux animaux domestiques, à ces chiens dressés à attaquer les Noirs :

« **Kevin** : Our dog was severely cut open our dog was ah.

Int : Your dog was severely cut open?

Kevin : Ja

Int : By the warvets?

Kevin : Ja. He had the whole front. He was an Alsatian, the whole front came forward and we spent about 2 or 3 months trying to rehabilitate him back again to normal and we did managed to get him back again. It looked as though he'd been cut right from here right over the whole front flap came off. »

(Entretien avec Kevin, SC, 2007)

Or, les fermiers blancs sont très attachés aux animaux, surtout domestiques. Louise, femme de fermier, raconte comment la mère de son mari qui vivait avec eux sur la ferme s'est en premier lieu préoccupée de ses chats lorsqu'il a fallu partir :

« She was so worried about her cats and couldn't find the cats. She had 7 dogs. We reversed the car right up to the back door. We got the dogs in, we got the maid in, who was cowering in the middle of the passage, she was so frightened. She hadn't been seen, so we smuggled her in under a blanket, got the dogs on top of her. Put the microwave in, the cameras, the photos, a few clothes, medicines and we literally jumped in the car. They'd locked the gates [...] we just drove straight through the gates and, um, that was the last time that his mum went to, left that house, how she left her farm. And we went straight to the SPCA and we had 7 dogs put down, straight away. » (Entretien avec Louise et Mike, SC, 2007)

La mère de Louise, Emily, que j'ai rencontrée en Angleterre, vient me chercher au train et commence dans la voiture à me raconter son départ, ses propos sont incohérents et elle en vient très vite à me raconter l'histoire de ses chats, qu'elle a dû laisser là-bas et se met alors à pleurer. Ces attaques contre les animaux font partie des destructions et d'une volonté de mettre à mal le moral des Blancs puisque selon les fermiers blancs, les Noirs sont parfaitement conscients de l'importance qu'ils accordent aux animaux, à ceux préservés dans leur réserve, au bétail, et surtout aux animaux domestiques. Roy raconte ainsi :

« So, then they put the whole herd of cattle, 300, 300 head of cattle into our garden which is all terraced and just whipped them into a frenzy and they were just running around. I mean I think they know that we are pretty soft on animals. So, you know, automatically you are out of the house trying to calm the animals down.

¹²⁸ Cela fait écho à cette phrase tiré du roman de Antony Trew, *Towards the Tamarind Trees* et cité par Chennells : « 'Into this wilderness had come from time to time...terrorists, insurgents, guerrillas; they were called all these things but if their nomenclature was in doubt their purpose was not – they had come to kill' » (Chennells 1995: 114). Dans cette nouvelle « The guerillas in the novel are thus another manifestation of man's reckless desire to disrupt nature » (Chennells 1995: 114)

I was running with buckets of water that we saved now from running baths, because we hadn't, you know, when we knew the water had been cut off, we had just run all the baths dry with the geyser. And we were trying to feed these animals and calm them down. » (Entretien avec Roy, SC, 2007).

S'attaquer aux animaux c'est aussi retarder une confrontation directe. De même, ils coupent les arbres, si chers aux fermiers blancs (voir Wiles 2008). En s'attaquant à la nature, animale ou végétale, les occupants touchent ainsi la fibre « conservative » des fermiers blancs, fibre qui concernait cette nature recréée par eux (voir chapitre 3; Hughes 2010) et cet environnement qui « was personal » (Hughes 2010: 112). La « conservation » est le registre des Blancs, que faire alors pour la « décoloniser » ? Ils choisissent ici la destruction.

Les *Jambanja* s'accompagnent aussi de destructions de matériel (barrages, système d'irrigation, etc.), un symbole de l'implantation des Blancs dans ce pays, de la manière dont ils l'ont transformé et « développé » (voir chapitre 3). Un des enjeux pour les propriétaires est la récupération de leur « equipment ».

La destruction se poursuit une fois les propriétaires partis et cela scandalise les fermiers blancs. Tout est à propos de détruire :

« **Catherine** : I was driving through the farm and could look at what non activity there.

Jennifer (fille de Catherine) : that was what I was going to say. That is the worst about the all thing. It is the destruction, total, total destruction. They take over and they got nothing, so they then move to next farm, breaking, ripping everything, hassling. They could make a fortune by now, but they sitting here with no food, no water. » (Entretien avec Alan et Catherine et leurs filles, Harare, août 2008)

Une lettre rédigée par Ben Freeth résume bien ce qu'il y a de scandalisant pour les fermiers dans ces occupations : les destructions de tout ce qu'ils ont mis en place, c'est-à-dire innovations techniques et constructions liées à leur politique paternaliste de développement.

« I write this in the wake of the recent letter I wrote to the Prime minister regarding "where Truth becomes the casualty." The letter was about the widespread break down in the rule of law on the farms in Chegutu District.

It is time that the truth be told. Minister Welshman Ncube from JOMIC has now denied that there are any land invasions. If he were to come here right now he would see Minister Shamuyarira's men busily reaping thousands of US dollars worth of Mike Campbell P/L sunflowers in broad day light with complete impunity using Mike Campbell P/L tractors on land that Mike Campbell P/L has court orders and international judgements protecting.

We have video footage of this and the looting of the other crops. Mike Campbell P/L did the land preparation; Mike Campbell P/L bought the fertiliser and seed and planted the maize and the sunflowers and fertilised them and weeded them; and now land invaders continue to reap thousands of US dollars each day of crops that they never sowed or did anything for. Day after day, week after week and now month after month this has continued since the 4 April 2009 when the invasion took place and they reaped the mango crop and the orange crop. Not a single mango, orange, maize cob or sunflower head has been able to be reaped by the owner from that date. The invaders are now interfering with the cattle and saying that the several hundred head of cattle on the property belonging to Mike Campbell P/L are now owned by Shamuyarira too!

Workers have been beaten, abducted and hospitalised; houses and sheds have been broken into; people have been terrorised; water has been cut off by the invaders for weeks and they have plunged the workers into darkness by cutting off their electricity as well; tens of thousands of productive fruit trees have been left without irrigation, fertilisation or spraying. » (Ben Freeth, 2009)¹²⁹

Les occupations s'attaquent donc à tout ce que les fermiers blancs ont développé. Le paysage dans lequel s'incarnait la colonisation est détruit.

Après avoir détruit toutes les constructions mises en place par les fermiers blancs, les occupants rejouent le fait d'être des pionniers. Chaumba, Scoones et Wolmer décrivent comment les « new settlers » ont l'impression de reproduire – de manière inversée – le mouvement d'occupation des terres par les Blancs. Ils citent ainsi ce vétéran :

« It was a hard time for us as the pioneers of *jambanja*. We must all be frank, it was a tough time. Imagine [having] to sleep in the bush not knowing when your next meal will be coming from. We just survived on handouts from different people including farmers and relatives. » (2003A: 542).

Ces migrations de même que l'image du « bush » renvoient en miroir à celles des pionniers blancs. J'ajouterai que la destruction visait justement à pouvoir être des pionniers, à prendre la place des *settlers* incarnant en quelque sorte le « colonial desire » décrit par Bhabha (1984) qui consiste pour le « natif » à vouloir prendre la place du *settler*. Cela témoigne aussi du fait que la colonisation est réellement une référence collective. Dans ce sens ces violences font partie des violences fondatrices et renvoient en miroir aux destructions des pionniers blancs. Ce mouvement des « new settlers » est aussi bien décrit dans la nouvelle *The First Trek – the Pioneers* (Hoba 2009) dans laquelle l'auteur raconte ironiquement le « trek » de son père vers une ferme qui lui a été assignée¹³⁰, dans le même

¹²⁹ Lettre circulant sur JAG en 2009, disponible à www.sokwanele.com/thisiszimbabwe/archives/4428

¹³⁰ L'auteur critique avec ironie ce mouvement des nouveaux settlers dans ses magnifiques nouvelles : « A metal board leans against the plough, “Mr B. J. Magudu, Black Commercial Farmer, Farm 24” is crudely

volume une autre nouvelle s'intitule *The second Trek – Going home* et encore une autre *The Third Trek – Resettling*. Ces nouveaux « settlers » reconfigurent l'appartenance de ceux qui sont attachés à la ferme et vivent dans la dépendance au maître : les ouvriers agricoles. Face à l'arrivée de nouveaux « settlers » les travailleurs reconfigureront leur mode d'appartenance (Rutherford 2008).

Conclusion

Les *Jambanja* témoignent de l'importance des occupations et donc de leur compréhension et signification. Ces occupations n'ont pas uniquement pour but ni un accès aux ressources comme sources de clientélisme, ni le renforcement du pouvoir du parti¹³¹, elles ont aussi un autre sens intrinsèque. Ce sens concerne la manière dont la décolonisation peut effectivement se faire. Les fermes sont des lieux de négociation du sens et de la représentation. L'enjeu n'est pas que la terre en elle-même, mais aussi le conflit, la confrontation, le fait d'obtenir quelques choses des Blancs, des anciens colons, de les dominer. En effet, sinon pourquoi tant de techniques pour expulser les fermiers, pourquoi tant de temps passé à l'occupation ?

Les *Jambanja* visent des lieux et valeurs symboliques et matérielles : les animaux, mais aussi l'espace puisque les occupants cherchent à dominer l'espace de la ferme, afin que le propriétaire ne s'y sente plus en sécurité, sécurité qu'il s'agissait d'assurer pour les Blancs face aux différentes formes de ce qui était vu comme le « péril noir ». Les fermiers se retranchent dans des espaces privés sans n'avoir cependant aucune assurance que ceux-ci ne seront pas non plus attaqués. Là où commencent les problèmes, c'est lorsque les occupants rentrent dans les espaces privés, lorsqu'ils passent les systèmes de sécurité qui entourent la maison du propriétaire, ses jardins et espaces de loisirs. Ce sont les occupants qui déterminent où la confrontation prendra place. Ils cherchent aussi à prendre le contrôle des modes et outils de production. Ils s'attaquent parfois aux barrages, aux méthodes

scribbled in white paint. I had never known *baba* wanted to be a commercial farmer. One day he had come home after he had been away for several weeks and told *mhama* that he had got a sugarcane farm, together with the farmhouse, that had been acquired by the government. *Mhama* had listened solemnly. I think *baba* should have written “MRS” instead of Mr, he never works in the fields. The farm will be *mhama's* to run » (Hoba 2009: 2-3).

¹³¹ Pour Kriger par exemple « a closer assessment of post-independence politics in Zimbabwe reveals two key characteristics that made possible the massive expropriation : (1) weak constitutional and legal restraints on the ruling party's exercise of power, and (2) a pattern of economic decision-making to preserve or augment the ruling party's access to state resources for patronage » (2007 : 63).

d'irrigation, aux tracteurs, etc. Il s'agit de reprendre contrôle sur le *lieu*. Les *Jambanja* sont aussi une rhétorique, une prise de pouvoir sur la narration de l'histoire et donc sur le langage.¹³²

Les *Jambanja* visent à *ruiner* la ferme. Je prends ici un terme notamment utilisé et défini par Stoler (2008). Stoler emploie plutôt ce terme dans le sens où la colonisation a mis en ruine des espaces et des populations, mais a aussi eu le souci de conserver certaines ruines. Elle rappelle que « « to ruin », according to the *Concise Oxford Dictionary* « is to inflict or bring great and irretrievable disaster upon, to destroy agency, to reduce to a state of poverty, to demoralize completely » (2008: 194). Parmi les synonymes français de « ruiner » on trouve anéantir, détruire, gâcher, délabrer, dégrader. L'action est autant d'ordre matériel que moral. Ici, les occupants mettent en ruine l'espace physique de la ferme (destruction de matériel, parfois incendie de la maison), en en laissant quelques débris. Et lorsqu'eux-mêmes ne le mettent pas en ruine, certains fermiers blancs auxquels on a permis rester transforment leur maison en sorte de ruines afin de faire « profil bas » disent-ils, de ne pas montrer leur richesse. Les *Jambanja* visent aussi à détruire le moral du propriétaire et bien entendu aussi sa source de revenus économique. Si les occupations ne vont pas toujours au bout de ces destructions, on peut qualifier le processus comme une mise en ruine. En anglais existe le terme *ruination* qui caractérise, selon le *Concise Oxford Dictionary*, un processus conduisant à « severe impairment, as of one's health, fortune, honor, or hopes » (Stoler 2008: 196). Il s'agit de « mettre en ruine », « ruiner » la ferme, elle-même reste de la période coloniale. Leur action exprime et rejoue en quelque sorte l'acte colonial lui-même, elle met en ruine. Mes informateurs mettent d'ailleurs l'accent sur ces ruines dans leurs entretiens (voir chapitre 6).

Notons aussi que la violence exercée sur les fermes et par les membres du ZANU(PF) prend différentes formes. Les membres du parti cherchent à écraser toutes formes d'opposition. Dans ce but la violence physique est fréquemment utilisée. On peut penser que les fermiers blancs qui ont été tués et qui étaient membres du MDC l'ont été

¹³² On retrouve ici, déclinés de manières différentes les éléments clés de la confrontation coloniale tels que décrits par les Comaroffs : « In the first part of the chapter [chapter 6 Conversion and Conversation], then, we examine the struggle to dictate the terms of conversation, its « deeper » dialogue of forms. We do so in three crucial domains : the politics of space, in which both parties tried to appropriate the physical context in which their interactions (literally) « took place »; the battle to control dominant material and symbolic values, best exemplified here by a war over water; and the contest over the media through which the conversation itself was proceeding, over the very nature of language and representation » (J. Comaroff and J. Comaroff 1991: 199).

suisant cette logique. À l'inverse, la violence physique fut peu utilisée contre les fermiers blancs non impliqués en politique. La norme fut l'intimidation, l'humiliation, l'ambiguïté, la confrontation sur le long terme et parfois la négociation. Que veut-on d'eux ? Telle est la question qui rend « fou » les fermiers blancs et à laquelle je proposerai des éléments de réponse dans les deux chapitres qui suivent. Cette forme de confrontation a un sens qui lui est propre même si les différents niveaux de violence s'entrecroisent. C'est encore une autre forme de violence qui est utilisée contre les travailleurs agricoles, forme qu'il s'agirait d'étudier.

Ces différences reflètent la question de la rupture abordée au début de ce chapitre. Les diverses formes de violence caractérisent divers types de rupture : il s'agit en visant les fermiers blancs de rompre avec l'ordre colonial; les attaques envers les opposants au ZANU(PF) sont d'un autre ordre. Dans les violences faites aux fermiers blancs, on peut penser que les occupants tentent aussi de rompre avec leur passé ou mémoire de colonisé, de se « dé-rhodianiser » ?

Changeons maintenant de perspective et montrons le point de vue des fermiers blancs, ce qui leur fit violence afin de mettre justement au jour ce que les occupations de fermes viennent ébranler chez eux. Je verrai ainsi que ce qui est en jeu dans ces occupations est une redéfinition des rapports sociaux dans le quotidien entre Noirs et Blancs. Les occupations de fermes s'attaquent à une structure sociale liée à l'organisation de la ferme et restée inchangée depuis l'Indépendance. Le contact quotidien et la confrontation entre fermiers blancs et occupants poussent les premiers à « engage with African Society » (Hughes 2010: 104) alors que pendant la guerre les contacts étaient sporadiques.

Ces occupations, si elles visaient à la destruction d'un système, ont aussi permis, certes rarement, de nouvelles formes de relations sociales : « The time of *Jambanja* brought more subtle changes too. This was a new space and time where the fact that certain laws and norms no longer applied enabled the creation of new identities on the “development frontier” (Worby 1998) » (Chaumba, Sconnes and Wolmer 2003a: 541).

Chapitre 5. Sur la ferme : le temps de l'occupation

« You know, one day God will allow us to purchase property - just like you - and I will hire you and overwork you just as you are doing to me. » (Kas Maine s'adressant à un des propriétaires blancs pour lequel il travaille dans van Onselen 1996: 116)

Introduction

L'absence d'une planification suivie et l'importance des négociations qui se passent sur le terrain expliquent l'impossibilité d'identifier des règles objectives définissant quelles fermes sont touchées et dans quel ordre. Certes le gouvernement a défini quelques règles. Au départ certaines propriétés furent ainsi exclues du programme de redistribution : les fermes commerciales productrices de poulet, bœuf et lait, les « properties with export processing zones permits and with Zimbabwe Investment Center certificates », les fermes appartenant à l'Église ou à des organisations missionnaires et les fermes faisant l'objet d'accords bilatéraux (Kriger 2007: 76); cependant elles finirent elles aussi par être touchées les années passant. De plus, souvent les fermes désignées pour occupation ne correspondent pas aux critères mis en place par le gouvernement. Ainsi, les fermiers ouvertement actifs dans le MDC ont été touchés les premiers et de manière les plus violentes, les fermes aux alentours d'Harare ont également été confisquées rapidement par l'élite de la capitale.

Pendant la guerre, les fermes les plus touchées furent celles appartenant à des fermiers qui avaient mauvaise réputation, c'est-à-dire qui traitaient mal leurs employés et/ou avaient de mauvais rapports avec les communautés des alentours (Selby 2006: 83; Phimister 1988: 10; Palmer 1977: 246). Cependant comme le montre bien Selby (2006: 83), malgré cette stratégie formelle, quelques fermiers réputés pour leur progressisme furent aussi tués. On attribua au début ces « erreurs » à l'indiscipline des troupes, mais avec le temps personne n'était épargné (Selby 2006: 83-84). Lors des occupations de fermes, les fermiers les premiers visés n'étaient pas les plus « durs », mais ceux du MDC considérés justement en général comme les plus progressistes. Mis à part les membres du MDC, il y eut tout de même certains facteurs qui ont expliqué le choix des fermes attaquées. Alexander et McGregor (2001: 518) rapportent ainsi que les vétérans de guerre

choisissaient les fermes à occuper en tenant compte de l'histoire des fermes — les terres acquises gratuitement après le service dans la colonne de pionnier ou après la Deuxième Guerre étaient visées en premier —, du mode d'accumulation et des richesses des fermiers. Plus que le traitement des travailleurs, c'est donc l'histoire de la ferme qui compte.¹³³ Les fermiers qui ont aidé les guérilleros pendant la guerre semblent avoir été moins touchés. Cependant ces critères ne sont jamais clairement définis et plus de 10 ans après le début du *Fast Track Land Reform Programme* (FTLRP), la plupart des fermes ont été occupées et des fermiers partis (plus de 90 %).

L'occupation des fermes concernant la quasi totalité des terres des Blancs, ce qui semble alors déterminer l'issue de ces occupations pour les propriétaires, plus ou du moins tout autant que le passé, est le mode de négociation qui est en soi imprévisible, et non des critères objectifs définis à l'avance : « Provincial party and war veteran committees played an organizing role, but movements became confused as a result of negotiations with farmers and local enthusiasm for the occupation of specific farms » (Alexander and McGregor 2001: 519).

S'il n'est pas possible d'identifier des règles objectives aux occupations de fermes, cela ne veut cependant pas dire qu'elles furent arbitraires ou dues au hasard. Tout s'est joué sur le terrain, lors des négociations et rencontres entre propriétaires et occupants; travailleurs et propriétaires; travailleurs et occupants; meneurs et habitants des terres communales; différents meneurs; vétérans et membres de l'armée, etc. L'issue fut déterminée par la personnalité de chacun, par la manière d'entrer en négociation, par les rapports de force existant entre différents groupes d'occupants, etc. Le fait que les occupations ne sont pas prévisibles pour les fermiers blancs, ne signifie donc pas pour autant qu'elles sont arbitraires.

L'issue de chaque occupation de ferme se joue dans un rapport au jour le jour qu'il convient de comprendre. Si la majorité des fermiers ont fini par quitter leur ferme, la confrontation quotidienne, l'engagement au jour le jour des fermiers avec les occupants¹³⁴ dans des « zones grises » (« grey area »), comme un de mes interlocuteurs a qualifié ces occupations, a parfois donné lieu à de nouvelles configurations sociales et économiques qui

¹³³ Malheureusement je n'ai pas récolté de récits de vengeances personnelles, mais celles-ci ont clairement existé.

¹³⁴ Le terme occupant tel que je l'emploie désigne les meneurs, pour les autres j'emploie le terme « new settlers ». Les occupants et les « new farmers » (modèle A2) sont souvent les mêmes.

laissent penser que le départ des fermiers n'était pas nécessairement le but ultime de chaque occupation. Chacune avait selon le contexte, les personnalités et forces en présence une dynamique propre. L'espace des occupations est ainsi un espace ouvert dans lequel quelque chose d'inédit peut advenir, car la confrontation est un moment de rencontre. Il s'agit alors de comprendre l'expérience de chacun et de repenser le sens de l'évènement. Les fermes sont des terrains de négociation du sens.

Ces occupations peuvent être définies comme un moment de « moral breakdown » (Zigon 2007). Un moment de « moral breakdown » consiste en un moment de discontinuité avec la vie quotidienne (chapitre 1). Si dans la vie quotidienne, nous agissons « naturellement », sans pensée réflexive sur le sens ou les motifs (notamment moraux) de nos pratiques, les moments de rupture forcent au contraire à la réflexivité.¹³⁵ Diamond utilise quant à lui le terme « difficulté de la réalité » pour qualifier ces situations morales. Il est fort intéressant de noter que comme le souligne Zigon, pour le philosophe danois Knud Ejler Løgstrup, les moments éthiques sont provoqués par une demande éthique extérieure.

« In other words, when an individual finds him or herself in a moment of moral breakdown, that person also finds that a demand is being placed upon him or her. Very similar to the ethics of Levinas, this demand is a demand placed upon the ethical subject by an Other. For Løgstrup, then, the ethical moment is a moment of ethical demand in which the ethical subject is wholly responsible to the Other. In conceiving of the ethical demand as wholly for the Other, Løgstrup has moved beyond the Kantian notion of the autonomous moral subject and provided a way to think of the ethical moment as a moment of relationship. That is to say, with the

¹³⁵ « For as I will describe in the ethnographic section of this article, the ethical dilemmas, difficult times, and troubles in which people do on occasion find themselves can best be described as a breakdown. Just as the hammer is usually and for the most part ready-to-hand, so too are moral expectations and dispositions. They are normally unquestioned, unreflected upon and simply done. This is one's normal, everyday mode of being-in-the world. But on occasion, something breaks down. A disagreement arises. [...] The breakdown is very similar to what Foucault called problematization. The Foucauldian notion of problematization describes a reflective state in which an everyday, unreflected state, such as behavior, is presented "to oneself as an object of thought and [one is able] to question it as to its meaning, its conditions, and its goals" (Foucault 1984: 388). [...] When Foucault speaks of "thought" as an essential aspect of problematization he is not referring to the "taken-for-granted cultural representations" or "discourse" that anthropologists often focus upon (Laidlaw 2002: 324), but instead he speaks of thought as a particular moment of freedom. [...] Needless to say, for Foucault and for the argument being constructed here, the freedom that thought allows is always a freedom within the limits of certain sociohistoric-cultural possibilities. Still, it is a freedom that allows individuals to draw on a particular socio-historic-cultural, as well as personal, repertoire in order to work-through the specific ethical dilemma of the moral breakdown. It is a freedom that allows ethics. Thus, it is the moral breakdown, or the moment of problematization, that I call the ethical moment. This is the moment in which ethics must be performed. In this way, then, I make a distinction between morality as the unreflective mode of being-in-the-world and ethics as a tactic performed in the moment of the breakdown of the ethical dilemma. » (Zigon 2007: 137). M. Foucault (1984) « Polemics, Politics, and Problemizations: An Interview with Michel Foucault », in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, pp. 381–90. New York: Pantheon Books. J. Laidlaw (2002), « For an Anthropology of Ethics and Freedom », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 311–32.

notion of the ethical demand, ethics is a socially constituted ethics. For Løgstrup this responsibility precedes freedom. This is so for two reasons. First, while each individual is free to eschew the ethical demand of the Other, its authority and content are not derived from the ethical choices of the acting individual (Løgstrup 1997: xxxiii). Neither, it should be added, is its authority and content derived from the Other. The ethical demand, then, is a product of the particular situation and the individuals involved. Therefore, the ethical demand is a situationally sensitive and, thus, a social demand. Second, and related to the sociality of the demand, is that this responsibility to the Other always takes place within certain socio-historic-cultural conditions. Because of this, the ethical demand, as well as the range of possible responses it evokes, are socio-historic-culturally constituted. » (Zigon 2007: 138)¹³⁶

Or, en effet, ce qui est en jeu dans les occupations de fermes est le rapport à l'autre, la place qui lui est accordée. Dans ce sens, ces moments d'occupation correspondent bien à ces moments éthiques : ils sont des moments de ruptures profondes pour les fermiers blancs et sont provoqués par une demande extérieure. Les fermiers blancs ne peuvent plus se reposer sur leur « habitus », pour reprendre Bourdieu (1972), pour « savoir » comment réagir. Chacun se retrouve seul face à la situation. Ainsi les réactions sont diverses. Ces occupations viennent remettre en question les normes propres à la communauté de fermiers blancs et leur représentation du juste. Certains y répondent en s'accrochant à ces mêmes normes alors que d'autres (une minorité) laissent place à de l'imprévisible.

J'analyserai dans ce chapitre les moments de « moral breakdown »¹³⁷ et les différentes façons qu'ont eues les fermiers blancs d'y faire face et d'y « survivre ». Dans un premier temps j'analyserai les enjeux de ces occupations pour les Blancs, c'est-à-dire comment fonctionne la confrontation, quels sont ces points de prise dans la mesure où les occupations de fermes ont forcé les fermiers blancs à « engage with African society » (Hughes 2010: 104). Ensuite, je mettrai en évidence les différentes manières qu'ont eues les fermiers blancs de réagir, par la loi, ou par l'acceptation de rester dans l'ambiguïté.

M'intéressant au point de vue des fermiers blancs, je ne cherche pas une vérité quant à ces moments de confrontation.

¹³⁶ Løgstrup, K. E. (1997) *The Ethical Demand*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

¹³⁷ On pourrait aussi parler de « Social Drama » dans le sens donné par l'école de Manchester. Turner (1957, 1974) définit 4 moments dans le « Social Drama » : « Break », « Crisis », « Redress mechanism », « Re-integration or recognition of schism ». Ici j'analyserai la crise et certains mécanismes de redressement.

1. Une situation inintelligible

Le pouvoir de l'État colonial s'est affirmé et concrétisé dans la volonté d'établir des limites – géographique, sociale et morale – claires entre Africains et Européens. Afin de maintenir au pouvoir une minorité et de conserver leur mode de vie, les Européens n'ont eu cesse de délimiter, définir et identifier des frontières entre eux et les Africains, justement parce que celles-ci étaient fragiles (Cooper and Stoler 1989, 1997: 7; voir chapitre 2 et 3). Il s'agissait de contrôler les modalités des rencontres et d'échanges avec les Africains afin de ne pas perdre le pouvoir économique et politique, mais aussi afin de ne pas être contaminé par l'« autre » (Cooper and Stoler 1989, 1997; McClintock 1995; Stoler 1989a, 2002). Ces frontières servaient ainsi aussi à protéger l'identité, les « manières » pour reprendre un terme de Shutt (2007) des Blancs (voir chapitre 2). En effet, les contacts étaient alors vus comme une source de danger pour la « civilisation », car source de corruption, d'impureté, de dégénérescence et de folie. C'est ainsi un classique de la rhétorique de la colonisation d'avoir associé folie et corruption/impureté : l'Européen qui s'aventurait trop auprès des Africains y perdait son âme dans les deux sens du terme, il devenait fou et contaminé par les Africains, corrompus. Summum du danger, le mélange des « races » était vu comme entraînant la dégénérescence et disparition des Blancs (Cooper and Stoler 1997: 12; Stoler 1989a, 2002).¹³⁸ Une autre manière de formuler cela est de dire, comme le fait Rutherford (2001), qu'il s'agissait de maintenir l'autre dans un état « sauvage » afin de conforter sa propre modernité et son utilité. Il s'agissait d'empêcher ou du moins de nier tout espace d'ambivalence afin de conserver la pureté de sa communauté, condition préalable pour qu'une minorité puisse dominer une majorité. Sur les fermes cet ordre s'est incarné dans le paternalisme ou ce que Rutherford nomme avec justesse « domestic government » (Rutherford 2001, 2004a) (voir chapitre 3). Il convient de mieux comprendre ce qui est perçu comme dangereux dans ce contact avec l'autre. La confrontation est un moment où se révèle la nature du danger, notamment celui de l'ambiguïté.

Cet ordre social établi pendant la colonisation semble s'être maintenu après l'Indépendance sur les fermes. Le mode paternaliste instauré pendant la colonisation s'est maintenu, de même que le système de production, le mode de vie et les « manières » des fermiers blancs. Indispensables à la croissance de la nation, ils ont été épargnés par les

¹³⁸ Crapanzano montre aussi comment dans l'Afrique du Sud de l'apartheid chez les Blancs « Bodily contact is considered as polluting » (1985: 39).

politiques postcoloniales. Depuis l'Indépendance, les fermiers blancs ont certes connu des moments de craintes et de doutes quant à leur place et identité, mais ceux-ci furent cependant limités et les fermiers blancs ont donc pu conserver leur mode de vie et de relation à l'« autre » malgré la multiplication de ces espaces de doute et d'ambivalence. Ainsi, pour ceux qui ont choisi de rester au Zimbabwe après l'Indépendance, ce sont les occupations de fermes qui marquent la véritable rupture et viennent perturber l'ordre social établi entre fermiers blancs et Noirs et les manières de vivre des Blancs. Lisa s'exprime ainsi

« I think that very quickly white people were reassured that he [Mugabe] had no intention of putting them out and then an amazing, incredible time started, because there was no racialism before 2000 and then suddenly it was black against whites, but up to then it was incredible, it was not like South Africa where Afrikaans are just terrible. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

D'une part, ces occupations de fermes marquent pour les fermiers leur exclusion des politiques nationales. D'autre part, elles viennent toucher et mettre en danger le sujet « fermier blanc », le mode de relation instauré entre les Blancs et les Noirs et ainsi aussi la cohérence et cohésion de la communauté de fermiers blancs. Le risque devient à nouveau celui de la contamination, dégénérescence et folie.¹³⁹ Ces occupations de fermes, qu'elles aient mené ou non à un départ du fermier, sont ainsi un bouleversement social, bouleversement que la majorité vit de manière négative et comme la fin d'un cycle. Cette impression semble être partagée par l'ensemble de la communauté blanche :

« Compulsory land acquisition, followed by farm invasions by war veterans and their supporters, thus gave rise to despair for these events were read by the white community as the nadir signalling “the end of our history, the end of hope” and “the end of our way of life”, the spectre of their irrelevance to the country already before them. » (Fisher 2010: 193)

Ces occupations de fermes déstabilisent les repères et « habitus » des fermiers blancs et sont aussi présentées dans quasiment tous les entretiens que j'ai réalisés comme la rupture la plus importante dans leur vie, plus importante encore que la guerre d'Indépendance ou l'Indépendance. Si les fermiers blancs insistent sur les occupations comme la rupture la plus importante alors que la guerre a fait bien plus de morts, c'est parce

¹³⁹ Le film *White Material* de Claire Denis (écrit par Marie N'Diaye) met brillamment en scène, avec une grande lucidité, les enjeux auxquels Mary qui décide de rester sur sa ferme alors que les autres Blancs quittent le pays (lieu et époque non précisée) doit faire face. Ces enjeux sont précisément celui de la folie et de la dégénérescence. Voir aussi la courte critique qu'en a faite Mandelbaum dans *Le Monde* (23/03/10), disponible à http://www.lemonde.fr/cinema/article/2010/03/23/white-material-claire-denis-filme-l-eviction-du-corps-blanc-par-le-continent-noir_1323304_3476.html

que lors des occupations ils ne pouvaient pas se défendre et qu'ils ne comprenaient pas réellement ce que l'autre voulait. La situation est sans doute différente dans le Matabeleland où les fermiers blancs touchés par *Gukurahundi* n'ont pas connu la quiétude et la croissance dont ont bénéficié ceux du Mashonaland dans les années 1980.

Tout d'abord l'ampleur des occupations fut pour la majorité d'entre eux, bien qu'il y ait des exceptions une surprise. Comme Lisa l'affirme « We never thought it would happen, just because we were thinking logically, we were thinking we grow all the food, you know we were the biggest, we are the breadbasket of Africa ... » (entretien avec Lisa, Harare, août 2008).¹⁴⁰ Ou encore Bill : « we never thought we'd lose it. Enterprise area [Mashonaland] is one of the best districts in the country and our farm was one of the best farms in Enterprise. We never thought we will be thrown out. We thought we were too valuable for the country » (entretien avec Bill, Harare, août 2008). Puisqu'ils servaient la nation, ils ont pu « nier l'altérité de leur statut et la dangerosité de la situation qui les menaçait ». ¹⁴¹ Ils pensaient et le gouvernement les a encouragés, que parce qu'ils constituaient un des revenus les plus importants du pays et aussi parce qu'ils participaient au développement des travailleurs (clinique, école, maison en dur pour certains, etc.) ils ne seraient pas atteints. Ils pensaient que la connaissance qu'ils avaient des travailleurs et leurs bonnes actions envers eux les épargneraient (Rutherford 2004). Comme le dit Christopher : « We had a proper little clinic with stainless steel sinks and things like that and a proper, you know, a proper healthcare worker. All that type of thing we thought that would, you know, they'd look at something like that, but that was not what was on the agenda » (entretien avec Christopher, SC, 2007). De même Catherine pensait que sa « social conscience » l'épargnerait : « Socially I was involved in the black community so I was very disappointed » (entretien avec Catherine, Alan et leurs filles, Harare, août 2008). Ils pensaient – continuent à le penser – qu'ils participaient au seul développement possible et désirable pour ce pays. Plaçant le développement – seulement envisageable dans une logique paternaliste – au sommet de leurs valeurs et croyant donc réellement bien faire, ils furent ainsi surpris et déçus de l'attitude du gouvernement envers eux, attitude qu'ils définissent de manière juste comme un autre « agenda » (terme qui revient fréquemment

¹⁴⁰ Notons que les parents de Lisa vivaient au Kenya et ont perdu leur ferme en 1963 lors de la révolte Mau-Mau. Ce n'est donc pas la première fois que sa famille est confrontée à cette « histoire ».

¹⁴¹ Je reprends ici les mots que Mandelbaum utilise pour qualifier Maria dans *White Material*.

dans les entretiens).¹⁴² En effet, le développement n'est plus à l'ordre du jour de l'élite au pouvoir. Ils ont donc du mal à comprendre l'animosité qu'on leur voue et le sens de ces occupations. Ils ont été également surpris, car selon eux, les « Africains » de ce pays ne sont pas violents, sont « easy going », « friendly », « helpfull », pas comme ceux de l'Afrique du Sud.

S'ils comprennent que l'on veut les déloger et qu'il s'agit d'un autre « agenda », ils n'arrivent cependant pas à concevoir la mise en pratique de ces expulsions. Ainsi, lors de ces occupations, les fermiers blancs ont perdu le contrôle, mais surtout l'intelligibilité des modalités de contacts et de frictions avec les Noirs. Ils sont alors poussés dans des espaces d'ambiguïté. À la différence de la guerre de libération, dont ils étaient capables de reconnaître les règles, ici ils ne comprennent plus ce qui se passe et ils se trouvent jetés dans une zone d'incertitude intenable pour certains. C'est ce sentiment de perte de sens et de l'intelligibilité qui rend les occupations insupportables pour certains et qui ébranle leur morale. Cet état d'incertitude permanent lié aux menaces, intimidations telles que définies dans le chapitre précédent correspond bien à un état de terreur qui signifie étymologiquement effroi, épouvante et dont l'angoisse qu'il provoque est due à une situation en dehors du principe de connaissance, dont le danger ne peut être anticipé et qui est en dehors de la moralité.

Ce sentiment d'incertitude et de perte de repères est causé par le fait que les occupants se situent en dehors de la loi et de l'ordre, dans un système de signification et de communication que les fermiers blancs ne comprennent pas.

« Why do they want to remove me when I've complied with everything they want? What more do they want other than for me to pack my bags and leave. And if that's the case, then admit that is the policy. *Pass a law: no Whites are allowed to farm. Then it makes it clear...* When the land reform program began, we decided we were not going to have a confrontational attitude, that we would actually go along with this program because it was the only way that this whole thing would be sorted out. So I voluntarily gave away my own farm and moved onto my father-in-law's farm. »¹⁴³

Le problème n'est ainsi pas la réforme elle-même à laquelle ils étaient prêts à collaborer. Mais la manière dont cela se fait et la question qui se pose alors : mais que veulent donc les occupants des fermes ?

¹⁴² Voir Annexe 3, « Request for delisting ». Cette lettre montre bien combien et comment les fermiers blancs se pensaient indispensables au pays.

¹⁴³ Lock cité dans M. Mabuse, «Desperation talks Zimbabwe's white farmers», *ZWNEWS* (23 September 2009). C'est moi qui souligne.

Le fait d'en appeler à la loi est certes un appel à la démocratie. Mais, le fait d'en appeler à la loi pour mettre en place des réformes « justes » peut être aussi interprété comme une ultime tentative pour maintenir la séparation entre soi et l'autre. La loi fera office de médiateur et ainsi la confrontation n'aura pas lieu. Seule la loi, seul langage qu'ils reconnaissent, devrait selon eux servir à définir les concessions à faire. Les réformes devraient ainsi être réglées de manière bureaucratique et sur le papier et non dans un rapport direct avec les occupants. Comme l'a expliqué Peter en 2003 juste avant de quitter sa ferme du district de Barrack (Mashonaland Central), au ministre sud-africain du Travail, qui l'a interrogé sur les réformes agraires¹⁴⁴ :

« Look, land reform isn't the evil, the way it's being done is the problem. [...] There a lot of farmers that are willing to accommodate land reform, but it hasn't been done in the right way and therefore you know, there are problems with it. [...] you know, most farmers were prepared to accommodate the land reform in a, in an organised fashion. People are not against the Government, you know, we had produced tobacco [...] Here we are accommodating, we live with, here its 2003, land invasions took place in 2000, you know, we've been living for three years side by side. It isn't an impossible thing, there's no ahh, the agro wasn't there. It's the agro and the way, the fashion it was done, which made it a disaster. » (Entretien avec Peter, SC, 2007)

Peter a une position ambivalente, dans la mesure où il accepte le fait que l'issue pourrait être de vivre « side by side » et qu'il faille s'accommoder, cependant il fait tout de même appel à un ordre qu'il puisse comprendre. Son discours est représentatif du discours ambiant : les réformes devaient être faites, mais autrement. Se faire autrement, c'est-à-dire selon la loi (Lock) et/ou l'ordre (Peter), et non selon ces négociations au jour le jour qu'ils ne comprennent pas. L'ordre et la loi tout comme la logique sont absents selon la majorité des fermiers blancs de la pratique de ces réformes. Ou du moins, ce n'est pas un ordre adéquat. Shayne explique ainsi :

« No I don't think any of them were genuine war vets. Right up till the end when we actually had some army guys come along who got issued their plots and I think they were genuine army guys. But I don't think we had any genuine war vets. I never saw a card saying they were genuine war vets. And I never saw a genuine letter that they had authority, and every time I checked up on them there was never any authority. But this was all part of their plan, they were so disorganised that they were organised, you know what I mean? So that sort of trail could never lead back as it were. That was how, that was our reading of it. » (Entretien avec Shayne et Karen, SC, 2007)

¹⁴⁴ Le ministre sud-africain du travail est venu visiter la ferme de Peter en 2003 parce que « they [South African government] were being shown the success of the land reform programme » (entretien avec Peter, SC, 2007).

Shayne reconnaît le caractère organisé de ces occupations, mais ne peut le définir comme de « l'ordre ». Ainsi les appels à l'ordre des fermiers blancs sont nombreux afin de contrer cette sorte d'organisation, leur « plan » qui les a rendus « fous », qu'ils trouvaient insupportable.

Ne comprenant pas les raisons et logiques de l'occupation des fermes, c'est toute la compréhension de « l'autre », des Africains, qui est remise en question. Un de mes interlocuteurs résume cela comme suit : « we thought we knew them, but we've just realized that we don't » (entretien avec John, Harare, mai 2008). Dans ce sens, l'occupation de sa ferme est un réel moment de rupture dans la mesure où elle lui fait réaliser que la communication n'a jamais réellement existé. C'est ainsi réellement tout un système qui s'effondre. Lorsque les places assignées à chacun étaient bien définies, lorsqu'ils pensaient que « they knew them », des relations de confiance étaient sans doute possibles de leur point de vue. Kevin explique aussi :

« That's what their thoughts were you know I'll say this now the one thing you do know about them is you don't know anything about them. That's the one thing we do know. We don't understand them we getting closer people have been with them for 40, 50 years, but I think that the more that they understand them the less they understand. » (Entretien avec Kevin, SC, 2007)

Maintenant que cet ordre se désintègre, les fermiers blancs deviennent méfiants face à n'importe quels Noirs qui deviennent tous des « inconnus ». Les fermiers blancs accusent ainsi souvent les Noirs d'être des menteurs et de ne jamais tenir leurs promesses. Leurs paroles qui pendant si longtemps furent maintenues dans le silence ou du moins dans la conformité avec leur désir (dans la soumission qui donnait une apparence de loyauté) sont aujourd'hui toutes suspectes. Howard par exemple, affirme : « Before, I had to be careful when I met black people, I have to be quite sure that they were honest and you know, that's sort of thing. Now I treat everybody as dishonest, but sometimes I am surprised : "oh, that guy, he is not bad" » (entretien avec Howard, Harare, mai 2008). Avant Howard pouvait les « identifier », maintenant qu'il ne le peut plus, sa première réaction est de se rétracter. Afin de se protéger de ceux responsables des occupations de fermes, ils évitent tous les Noirs (Hughes 2010: 125).

Cette méfiance existe aussi bien envers les occupants qu'envers leurs travailleurs dont ils craignent souvent la « trahison ». Cependant ils excusent leurs travailleurs en les associant d'emblée à des victimes qui n'ont pas le choix et qui font ce qu'elles peuvent pour

survivre. Lisa dit ainsi « But they are very simple people and they were fearful » (entretien avec Lisa, Harare, août 2008). Ils ont encore un discours très paternaliste sur ces « pauvres » travailleurs. Mike Campbell dans le documentaire *Mugabe and the White Africans* (2000) explique à leur propos : « It is very difficult for them, they need our help ». Les travailleurs sont la preuve de l'existence d'une mission pour les fermiers blancs. Les travailleurs sont souvent pris entre le propriétaire et l'occupant comme l'exprime très bien cette femme interrogée par Rutherford : « People want to survive and are very suspicious of both the murungu (white farmer owner) and the war vets. We don't know whether the farmer will flee, abandoning us, or we all will be chased away by the war vets.... » (cité par Rutherford 2004a: 131). Les fermiers les accusent parfois d'être du côté des occupants, d'autres les traitent comme des victimes. Position qui est à l'image de la malléabilité de la place qui leur est assignée : le ZANU(PF) les inclut dans un discours nationaliste contre les Blancs (Noirs versus Blancs), mais les exclut d'un discours qui revendique la terre pour les « vanhu vevhu (people of the soil) » (Rutherford 2004a: 139) et les place ainsi du côté des Blancs, c'est-à-dire dans une position de traître. Ils sont alors soumis à un processus de « re-éducation » dans lequel les fermiers blancs sont définis comme les ennemis. Cette situation explique en partie la multiplicité des réactions et stratégies parmi les travailleurs : soit ils tentent de défendre leur propriétaire afin notamment de garder leur emploi et ses bénéfices, soit ils se mettent du côté des occupants (sous le coup de la menace ou des promesses); une fois le propriétaire parti, soit ils restent travailler pour le « new » « settler » ou « farmer » trouvant là un nouveau « mode of belonging » (Rutherford 2008), soit ils essayent de survivre après avoir été chassés, soit ils travaillent pour l'ancien propriétaire blanc en ville (cela est surtout le cas des domestiques de la maison et du jardinier qui suivent la famille). Comme le résume Rutherford : « They were not against land redistribution; in fact, many complained that the war vets did not distribute any land to them. What they were against were threats to their access to resources without any guarantee of their rights from the emergent order » (2004a: 141). Les travailleurs sont les plus grandes victimes des occupations de fermes, pris dans les violences des occupations et des campagnes politiques. S'ils sont victimes des violences politiques entourant les élections, c'est aussi parce qu'ils sont nombreux à avoir une citoyenneté incertaine due à leur statut d'immigrant.¹⁴⁵ Tout

¹⁴⁵ « In 2001, the government amended the Citizenship Act in a way that was interpreted by the Registrar-General's office to mean that all Zimbabwean citizens with a potential right to a foreign citizenship must renounce the foreign « entitlement » if they wish to remain Zimbabwean citizens by January 2002. Tens of

comme les fermiers blancs, ils se trouvent dans l'incertitude et doivent réagir de façon pragmatique rapidement.

Les occupations de fermes viennent ainsi mettre en danger la « famille » formée par le fermier et les travailleurs. Les occupants viennent semer la discorde. Pour les fermiers blancs que les travailleurs n'ont pas soutenus, le traumatisme est encore plus grand, puisqu'en effet, c'est l'entité ferme, cette famille qui a été attaquée.

Ce que les fermiers blancs ne supportent donc pas est de ne pas comprendre ce que l'occupant veut, de ne pas pouvoir anticiper sur ce qui va se passer, de ne pas pouvoir être fixés sur leur sort. C'est leur régime de vérité qui est mis à l'épreuve. Cette phrase de Stoler pourrait s'appliquer au cas que j'étudie : « More directly, European knowledge was shaped by Gayo, Javanese, and Chinese assailants who, in *writing* their own acts of violence in such ambiguous ways, assured that they could rarely be easily and neatly *read* » (Stoler 1992: 153). Ces occupations sont une forme de subversion qui apparaît sous des habits que les fermiers blancs n'ont pu imaginer. Les occupants sont alors perçus comme des êtres illogiques, insensés, immoraux, irrationnels, car seulement destructeurs.

D'une certaine manière ces occupations remobilisent l'imaginaire colonial du Noir irrationnel, même si tout comme pendant la guerre et sans doute renforcé par ce souvenir, l'ennemi est craint et considéré comme ayant un certain type d'intelligence. Les occupants réussissant à détruire le moral du propriétaire non pas avant tout par la force, les fermiers blancs leur reconnaissent une certaine intelligence. Ils ont cru avoir le contrôle « we thought we knew them », mais ils sont confrontés à leur échec. Tout comme pendant la guerre, lorsque le Noir entre dans leurs espaces (excepté les domestiques), c'est sous la forme de la brutalité, de la débauche, de l'immoralité, du mensonge, bref de quelqu'un qui n'est pas à sa place. L'ennemi est craint comme un « primitif ». ¹⁴⁶ Les occupations remobilisent un type de représentation du Noir, bestiale lorsque non circonscrit physiquement (dans un espace délimité) et de manière discursive par les Blancs. Cependant, ici, le discours de la sauvagerie du Noir est remplacé par celui du « fat cat ».

thousands of farm workers of foreign descent who could not renounce a citizenship status in Malawi or Zambia or Mozambique that existed, at best, only as a potentiality wre directly disenfranchised just before Presidential elections in March » (Rutherford 2004: 139). Cet acte fut amendé en février 2003 déclarant exempt de suivre cette loi les personnes de la SADC (Rutherford 2004: 147).

¹⁴⁶ Pendant la guerre, c'est aussi le « primitif » qui rentre dans leur espace : « The war, when it came, could not be a war; it could only be a rebellion which meant, in settler mythology, primitive space attempting to reabsorb civilized space, and it was a battle against this reassertion of the primitive that the war was described and indeed fought » (Chennells 1995: 104).

Les meneurs sont des « fat cats », certes toujours des animaux, mais pas sauvages. Ce type de remobilisation des représentations est cependant tout de suite écarté comme pouvant être qualifié de « raciste » par les fermiers, car ils affirment que ces atrocités sont le fait d'une minorité et que les autres sont comme eux des victimes contre lesquelles ils n'ont rien.

Certains, très peu nombreux, pensent au contraire bien les comprendre, et ont essayé de ruser, de jouer leur jeu, mais cela n'a pas marché. Colin par exemple raconte :

« **Colin** : You know I do speak the lingo and I do understand these guys. And you know you can read between the lines and I can joke with them and they you know they were there on a serious mission you know they weren't. You know a lot of these settlers you could plus or minus play with but when their bosses came these guys were more hard-core. They weren't there for playing games you know [...]

Colin : No I was quite careful that I did never ever, ah, antagonise those guys ah unduly. Um I was very firm with them in other words this I will do and that I won't but I didn't um antagonise them much um and they, I think we had a sort of a mutual sort of respect for one another. But I knew or that this thing was, in other words, I was on the losing side of it so I just had to

Int : Go with the flow kind of thing

Colin : Well not go with the flow in other words I used to pull their legs and that but speaking the lingo you can get away with quite a bit, but um really you knew that in other words, I have never ever had problems with labour hey or people generally in other words it's, it's you know (*laughs*) like you know that that its now trouble here and it's you know it was a game in a way and when those guys started getting shot you sort of wondered now whether you were not going to be the next guy that was going to get shot or taken somewhere hostage or what ever it was ». (Entretien avec Colin et Sally, SC, 2007)

Même connaissant les règles du jeu, ils ne pouvaient être certains de l'issue. Colin n'est pas le seul à qualifier ces occupations de « game », signifiant ainsi indirectement que l'occupation avait un but en elle-même (voir également les entretiens réalisés par Hughes, mais si dans les cas de Hughes, pour rester il suffit de jouer le jeu, cela n'est plus suffisant). Dans un tel contexte d'incertitude, différer le changement semble être une stratégie difficile.

C'est bien cette perte de sens ajoutée à une violence morale induite par ce « jeu » dont ils peinent à reconnaître les règles qui constitue l'occupation de ces fermes comme des actes de terreurs pour les Blancs. Comme le dit cette femme, Annie, « in 2003 our farm in Zimbabwe was taken away from us and we may never know the answer to the why question » (entretien avec Annie, Écosse, février 2008). La crise qu'ils vivent est ainsi aussi « a crisis of meaning, in which the way people are able to understand their experience and to imbue it with significance and dignity has (for many) been dramatically eroded »

(Ferguson 1999: 14). La question de l'intelligibilité est multiple : s'ils ne comprennent pas pourquoi cette violence, c'est parce qu'ils ne peuvent pas remettre en question les bienfaits de leur présence. Leurs discours sont aussi contradictoires, ils ne comprennent pas la manière dont se font ces occupations, pourquoi ils doivent partir alors qu'ils sont aimés, pourquoi Dieu leur fait cela, mais semblent comprendre tout de même qu'il s'agit d'un jeu mental. Annie dit ainsi « their job was to frighten us ». Ces occupations sont alors véritablement un trauma, dans le sens de « confusion du langage » (Ferenczi 2006[1934]), d'absence de compréhension, de perte du sens. D'ailleurs les récits oraux de fermiers blancs, concernant les occupations, sont confus, ils perdent souvent le sens du récit, mélangent les noms, l'ordre des événements, bégaiement, etc. Ils ont dans ces cas là, perdu le sens du récit. Les fermiers blancs ont été jetés de force dans des espaces d'ambivalence morale; où leur compréhension morale du monde ne leur permet pas de donner sens à ce qui se passe. En gros, ce à quoi ils doivent faire face est de ne pas comprendre l'autre, de ne pas pouvoir anticiper sur ce qui va se passer, de ne pas pouvoir être fixés sur leur sort, de ne pas pouvoir interpréter « logiquement » les attitudes de leurs adversaires. Et ainsi chaque jour « You'd wait for the next day to see what the story would be » (Christopher, entretien avec SC, 2007). Leur sort n'est plus entre leurs mains. Ce qu'une de mes informatrices résume par : « We've got the watches, they've got the time » (Lisa, entretien Harare, août 2008). Aussi, cette autre femme affirme : « A lot of people say, "well you are so lucky" [to be on the farm], you're actually not because there's no closure. One thing about being thrown off the farm, there's closure. You know you can start your life again » (entretien avec Jane, Harare, mai 2008). Ils n'ont plus de repères sur lesquels s'appuyer pour contrôler le futur – la loi et la morale ne fonctionnent pas — et c'est cela qui leur fait violence et les pousse à quitter la ferme. Leur incompréhension montre l'échec d'un système de rationalité et de moralité dont le lieu est précisément le langage (or ici le langage est justement ce qui fait défaut ou qui n'est pas crédible). Les mots ne produisent plus ce qu'ils veulent.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Diamond définit justement ce qu'elle appelle les « difficultés de la réalité » (que j'ai appelé moments de « moral breakdown ») par un manque d'intelligibilité : « Ce que Cora Diamond appelle une "difficulté de la réalité" - et qu'elle oppose aux "difficultés de la philosophie", en soulignant l'aliénation de cette dernière vis-à-vis de la réalité – dénote l'expérience de "considérer que quelque chose dans la réalité oppose une résistance à notre effort pour la penser, ou devient douloureux dans son caractère inexplicable et en ce sens difficile, ou peut être impressionnant et étonnant dans ce fait même d'être inexplicable" » (Frega 2011: 282). La réponse est rarement rationnelle : « Une difficulté de la réalité dénote un trait du réel qui défie notre pensée, mais qui ne nous engage pas tout simplement en tant qu'êtres pensants (ce n'est pas un problème intellectuel, un *puzzle*,

Dans ce moment éthique, dans cette situation de « breakdown » et de déstabilisation sociale, les fermiers blancs vont réagir différemment. La question qui se pose est celle des tactiques (et non plus des stratégies) qui peuvent être mobilisées pour faire face au chaos et à cette rupture morale. Or,

« tactics, as Aninka Claassens has argued, are a matter not only of national strategy and economic realities, but also of “local beliefs, concerns and even style”, of “traditions, hopes and dreams”, Traditions, hopes and dreams: they are intangible things, and grasping them is difficult. They are, above all, irreducibly *local*; bound up with specific times, places, people and events. They confront us with the challenge of understanding the otherness and specificity of lived experience. » (Du Toit 1993: 317) ¹⁴⁸

On peut identifier différentes tactiques chez ces fermiers : pour certains cette situation d'incertitude et d'ambivalence sera intolérable et ils tenteront de retrouver une stabilité et un contrôle soit en renonçant à lutter soit en luttant selon des valeurs « structurantes » (celles de leur « habitus »), d'autres au contraire accepteront de vivre dans cette « zone grise », de réagir au quotidien. La deuxième situation se rapproche de ce que Hughes nomme « playing the game » (2001: 101-128). Cependant dans les cas proposés par Hughes, les fermiers ont des stratégies et suivent des règles de ce qu'ils pensent être celles du jeu, ceux que j'ai rencontrés ont juste lâché prise.

L'incertitude et l'attente ont toujours été un sujet pour les Blancs coloniaux.¹⁴⁹ Primorac écrit ainsi : « In terms of attitude towards time, the Rhodesian master fiction is characterised by what may be termed a longing for stasis. [...] From very early on, Rhodesian narratives encapsulated a desire to *defer change* » (Primorac 2005).¹⁵⁰ On aurait pu penser que cette « attente » se terminerait avec l'Indépendance, mais au contraire de nombreuses études soulignent aussi cette « attente » chez les Blancs du Zimbabwe postcolonial, leur incertitude quant au futur (Fisher 2010; Taylor 2002).¹⁵¹ Ils doutent de la possibilité de maintenir la vie qu'ils ont. À la différence de ces études, l'incertitude, l'ambivalence et l'ambiguïté que j'ai soulignées ne sont pas une « attente », mais sont ce

un simple problème de parvenir à connaître ou expliquer certains faits), mais dans notre totalité d'êtres humains. Elle concerne, en ce sens, notre expérience du monde. » (Frega 2011: 282)

¹⁴⁸ Emphase dans le texte original.

¹⁴⁹ Voir Crapanzano 1985.

¹⁵⁰ Emphase dans le texte original.

¹⁵¹ Hammar (2010) décrit également cette attente et ce qu'elle nomme ambivalence, mais dans un autre contexte : celui des fermiers blancs ayant décidé après être partis de leur ferme de tenter leur chance au Mozambique sur une nouvelle ferme. Elle décrit l'ambivalence des fermiers blancs envers leur nouvel environnement, de même que celle des Mozambicains envers ces nouveaux arrivants.

qui qualifie leur expérience quotidienne de l'occupation, de l'altérité, de la confrontation et négociation, d'un contexte où différer le changement n'est pas une alternative possible. Elles sont ainsi liées à l'imprévisibilité de la rencontre avec l'« autre » et à la transformation de soi. Elles caractérisent la rupture même et non pas la crainte de la rupture. Cet espace d'ambivalence et d'ambiguïté est précisément ce qui qualifie un moment éthique – c'est-à-dire un moment de « moral breakdown ». C'est dans cet espace que les confrontations et négociations ont lieu tous les jours.

2. La confrontation

Cette poussée dans des espaces d'ambivalence est également, si ce n'est surtout, manifeste dans le rapport au corps. Une des conséquences des occupations est que les fermiers blancs sont obligés de prendre acte de la présence du corps de l'« autre », d'un corps étranger et non désiré dans leur espace.¹⁵² Hughes, quant à lui, invoque l'argument suivant : si avant ils avaient imaginé le Noir « away » afin de « sécuriser » leur identité et leur place (ce que j'ai plus défini par la gestion des limites qu'un rapport à la nature, voir chapitre 2), maintenant ils n'ont plus le choix de lui faire face (2010). Je me situe en accord avec cette conclusion.

Dans ce sens, Peter explique que devant la police :

« He [one of the occupiers] took down his pants, gave me a brown eye and showed me a scar where he'd been shot in the war. No this is fact (*laughing slightly*). Yah it was like, and he was, you know, shouting, you know, like getting really excited about the whole thing. And this went on for 2 hours, we had to listen to how he had participated in the war, he had been shot by the Rhodesian forces, and to think he had taken all the suffering to surrender land and if he ever sees me he'll shoot me and I'd better get out of there and never be seen again there. » (Entretien avec Peter, SC, 2007)

« To give a brown eye » signifie baisser son pantalon et montrer ses fesses. Peter est alors confronté à l'insolence de cet homme. Parler ainsi de la guerre et exhiber ses cicatrices illustrent bien la rhétorique de la *Third Chimurenga* et le fait que la mémoire de la *Seconde* imprègne ces occupations. Pour Charles, par exemple, ce qui s'est passé sur la ferme lui rappelle la mort de son frère et de son père durant la guerre : « unfinished war, war all over again » dit-il (entretien avec Charles, Harare, mai 2008). Justin qui affirme avoir combattu

¹⁵² Crapanzano montre comment dans l'Afrique du Sud de l'apartheid pour les Blancs « Fear of assault, rape, and murder is widespread. (Violence is at some level always a demand for bodily recognition.) The body of the other simply cannot be acknowledged. » (1985: 40).

contre son gré pendant la guerre alors qu'il avait une vingtaine d'années dit aussi : « Léa I was a marked man because I fought the war. My generation, we fought the war and that was a black mark against us as well. The young generation, our sons, whenever they will go back, they will be welcomed » (entretien avec Justin et Isabel, Angleterre, février 2008). Les jeunes qui n'ont pas combattu pendant la guerre ont cependant aussi été visés par les occupants.

La scène se passe devant la police, un symbole fort de la loi et de l'ordre. Ici Peter est confronté au fait que la police ne représente plus ni la loi ni l'ordre, et ne réagit pas. Comme la loi (à travers son représentant) n'intervient pas comme médiateur, Peter « had to listen ». Les occupants provoquent ainsi souvent les fermiers blancs de manières insolentes, parfois violentes faisant référence à la guerre et les caricaturant. Ni la loi, ni l'intelligibilité, ni la parole ne servent alors de médiateur entre eux et les autres.

En effet, les fermiers blancs ne peuvent espérer une quelconque aide de la police. Si pendant la guerre ils étaient protégés par la police, l'armée ou leur propre communauté, ils sont, durant les occupations, fort isolés puisque la police a reçu les instructions de ne pas intervenir en ce qui concerne les occupations de fermes, car « celles-ci sont politiques » (et non pas une affaire de légalité) (Hughes 2010: 108). Les policiers qui essayèrent de réagir furent sanctionnés (ont par exemple perdu leur emploi) et accusés d'être des « sell-outs » dans un langage propre à la guerre (Selby 2006). Beaucoup de fermiers affirment ainsi que les policiers avaient les mains liées, qu'ils ont parfois, bien que rarement, réagi concernant les actes de violence (vols, enfermements dans les maisons, etc.), mais pas pour faire appliquer leur droit (validé en cours) de rester sur la ferme.

« There were quite a few incidents, I can't remember all of them, but you'd phone the police and you knew you were wasting your time. Eventually, you know, in the beginning, you thought, yeah, there's going to be a reaction, but towards the end you didn't even bother, really. » (entretien with Christopher, SC, 2007)

C'est cette absence de soutien qui fait dire à Kevin : « You know when you've got all the police the army and everybody against you you've got no hope, hey » (entretien avec Kevin, SC, 2007).¹⁵³

¹⁵³ Au début des occupations, les fermiers avaient réactivé un système de radio et mis en place des plans permettant de s'aider les uns les autres. Des « reaction units » ont été mis en place sur le même plan que les « reaction sticks » de la guerre d'Indépendance. Ces « reaction units » se sont avérés causer parfois plus de dommages. En août 2001, 21 fermiers ont été arrêtés et ont passé plus de deux semaines en prison après avoir été aider un autre fermier. Suite à cela, ce système fut arrêté. Voir Selby 2006: 300.

En l'absence d'une telle médiation, la confrontation a donc lieu. Les expériences des occupations de fermes sont racontées comme une intrusion de leur espace psychique et physique. Les fermiers blancs parlent d'ailleurs systématiquement de « farms invasions » et d'« invaders ». Ils trouvent particulièrement difficile d'avoir à supporter les chants, tom toms et *pungwe* qui se passent autour de leur maison. Ils endurent aussi en général mal les demandes incessantes que leur font les occupants. « They never stop, it never stops, that's one of the reasons I'm in town because I can't cope with it. Our telephone never stops. » (entretien avec Jane, Harare, mai 2008). Dans les mots de Peter, les fermiers n'avaient pas le choix : « we had to listen ». Par leur présence physique, les occupants entrent dans l'espace privé des fermiers blancs, espace qu'ils s'étaient appliqués à garder « pur », net, dans lequel la présence, le langage et les « manières » de l'« autre » étaient méticuleusement contrôlés, identifiés et définis (Uusihakala 2008). Cette présence physique rend ainsi impossible le déni de reconnaissance de la présence de l'« autre », du corps de l'« autre », ils sont poussés à le reconnaître non pas seulement comme « topic », mais bien aussi comme « participant »¹⁵⁴ dont les actions et paroles ne sont pas prévisibles, contrôlées ou définies par la loi. Ils n'ont pas d'autre choix que celui d'être impliqués avec les occupants :

« The first (...) that came in there just have been 15, 20 of them and they settled on the top end of the farm near Chinoyi. And ahh, for there on in they'd ..., there were the Daddy demands now. "They want this and they want that" and land prep [land preparation] and... Yah well we went along with it and obviously it enabled us our survival for a little bit longer. But we got more and more implicitly involved with them. You know I was doing land prep for them and when they moved along other people got chucked off now we got a stage where people, settlers next door we asking you to do land prep for them on their farm, on the next door neighbour's farm. And now that's, but that was at the time that we got booted. So. So yah. So there was the first invasions of these guys. And then more moved on, and they moved closer. So we had one group and then the other group and then a third group. » (Shayne, entretien avec Shayne et Carol, SC, 2007)

Shayne et Carol ont cohabité avec des « squatters » pendant deux ans. Peu ont accepté comme eux de répondre aux demandes des occupants, mais Shayne n'a pas supporté ce *prix à payer* plus de deux ans. Le harcèlement et la proximité semblent toujours être les enjeux premiers des occupations de fermes.

¹⁵⁴ Jeater montre bien comment durant ce qu'elle nomme la « separation phase », les Africains « became the topic, not the participants, in conversation » (2007: xvii). Parmi les fermiers blancs, cela a peu changé depuis les Indépendances.

Ce qui est particulièrement insupportable est l'insolence de l'occupant, c'est-à-dire le fait qu'il conteste leur autorité, se moque d'eux et les humilie; l'insolence de cet homme qui montre à Peter son derrière par exemple. D'autres fermiers s'expriment ainsi :

« **Geoffroy** : No, I think they moved in, they were mostly people from the, uh, TTL [Tribal Trust Land] which we bordered. And they were very close. They moved on their own force.

Int : Were they aggressive or did they just come on?

Geoffroy : Uh, I wouldn't say aggressive, but they were insolent. They used to just sit and look at you and, uh... »

(Entretien avec Geoffroy et Clare, SC, 2007)

Ou Roy : « They brought the food and when they came there they would ululate and beat the drums and carry on. But as soon as they drove up and we told them to shut up they, they behaved themselves » (entretien avec Roy, SC, 2007). Cette référence à l'insolence rappelle les analyses de Shutt (2007) sur la manière dont la colonie a traité l'insolence des Noirs. « Insolent Africans were men who shouted, threw notes to the ground, made a scene outside government offices, and expressed their anger » (2007: 653). Les insolents étaient généralement ceux qui manifestaient le moindre mécontentement contre l'autorité coloniale. Shutt (voir chapitre 2) montre comment l'insolence est devenue une catégorie juridique nécessaire au maintien du pouvoir et du statut des Européens. L'insolence et l'alcool étaient aussi associés à ceux, travailleurs ou autres, qui mettaient en danger l'harmonie de la vie à la ferme (Du Toit 1993). Ici c'est très clairement le cas : cette insolence qu'ils ont tenté de contenir refait surface et les met en danger.

Cette insolence, cette brutalité et ces mauvaises manières sont non seulement insupportables pour les fermiers blancs, mais sont également un danger, dans le sens où dans ce contact brutal, les fermiers blancs risquent eux aussi perdre leur sang-froid et leurs bonnes manières. Comme le dit Trevor « I'd go mad with them, and just lose my temper » (entretien avec Trevor et Lisa, SC, 2007). De plus, de même que pendant la guerre de nombreux fermiers affirment ainsi avoir commencé à boire pendant les occupations, des couples ont été brisés, etc.¹⁵⁵ Irene, épouse de fermier, me raconte ainsi à quel point cela fut difficile pour leur couple : juste après avoir quitté la ferme, ils se sont mis à boire, son mari sortait beaucoup, il rentrait tard, il avait besoin d'un soutien qu'elle était incapable de donner. Il l'a trompée, a eu une aventure. Ils ont finalement décidé d'aller consulter un

¹⁵⁵ Pendant la guerre Godwin and Hancock (1993) et Caute (1983) « draw attention to increased incidences of alcoholism, social violence and immorality - a general deterioration of behaviour amongst whites » (Selby 2006: 87).

« mariage counselling » et aujourd'hui ils semblent être de nouveau un couple uni. Lors de ces occupations de fermes, l'insolence et donc le problème des limites, de l'ambiguïté refont surface et rappellent les enjeux des pratiques coloniales. Il n'est pas anodin que ce soit l'insolence qui frappe les Blancs lorsque les Noirs viennent s'installer pour prendre leur place, rappelant ainsi les termes de leur exclusion. Là encore, les fermiers blancs aimeraient que la loi (représentée par la police) intervienne pour contenir cette insolence qui vient de nouveau prouver aux Blancs l'incapacité qu'auraient les Noirs à se prendre en main. Mais il s'agit aussi de restreindre l'insolence des Noirs afin d'éviter leur propre dégénérescence.

Ces questions du sens, de l'ambiguïté et de l'envahissement d'un espace physique se sont posées pour l'ensemble des fermiers blancs, cependant pour certains elles furent insoutenables comme je viens de le décrire alors que d'autres ont décidé de faire avec. Chacun a réagi très différemment à cette mise en pratique des réformes agraires. La diversité de ces réactions est abordée maintenant.

3. Un jeu mental qui mène au départ

La plupart des fermiers blancs ont fini par quitter leur ferme définitivement. Certains ont tenté d'éviter la confrontation en ne vivant pas sur la ferme. Selby (2006) raconte aussi le cas d'Alexander qui ment aux occupants en affirmant être le manager et non le propriétaire de la ferme et en disant que le propriétaire est en vacances, les occupants repartent alors en disant « mmm ».

Lors des entretiens, ils insistent sur le fait que ce qui les a fait partir est cette pression psychologique due à ce futur incertain et au jeu mental tel que défini par exemple par Colin à la page 201 de cette thèse. Trevor raconte aussi :

« It was a mental thing, straight. Because I'd go mad with them, and just lose my temper, and I didn't hold back on what I told – what I thought of them, and living under constant tension, which brings you into tension with your partner, and then creates a storm cloud in – in a house. And we came to town seriously because it was no good for the family to be in the – under those conditions. It wasn't anything else other than the, the, the need for our children to be in a normal environment [...] We understood it was a mental game. And I wasn't going to play their games, so that's how we decided to come to town. » (Entretien avec Trevor et Lisa, SC, 2007)

Les attitudes des occupants, notamment leur insolence, font perdre son sang-froid à Trevor, son contrôle de soi, ses « manières » et donc son statut. Les occupants brisent ainsi

les frontières raciales, détruisent ou du moins mettent à mal les « attitudes » et « manières » des Blancs – éléments constituant de leur statut — hérités des temps coloniaux (Shutt 2007) et mettent en danger l'harmonie familiale dont l'ordre se trouvait au centre de la société coloniale. Trevor part afin d'éviter la dégénérescence de sa propre maison. Si les fermiers blancs ne comprennent pas ce qui se passe au jour le jour, ils comprennent qu'il s'agit d'un jeu mental et que dans ce sens, comme le dit Shayne, les occupants sont organisés, mais d'une manière qui leur échappe. Affirmer cela est tout de même une manière d'admettre un sens propre, intrinsèque aux occupations.

Lisa, la femme de Trevor, ajoute :

« In 2002 we were evicted, but we went willingly, we knew.... They just made it more and more difficult, at the end we couldn't grow crops, but they didn't pressure us to get out of the house. ...we decided to move because we knew... My husband didn't want to put us all through having to get out of the house, you know, but our children were in boarding school, so that was easier. So they went to school, but they basically never went home again. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008).

Lisa, comme de nombreux autres fermiers ou épouses de fermiers, se sent même désolée pour ceux qui sont encore sur leur ferme :

« I actually feel sorry for the farmers that are still out there, because it is hard for them, they have a daily challenge trying to stay, hanging on to their farm, and there is no power, there is no water, you know, the labour don't want to work, because they are not going to be paid enough, and you are not allowed to pay them any more. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

Le départ est ainsi un moment très souvent paradoxal, qui fut pour la majorité, comme l'exprime si clairement Lisa, une éviction et un choix, car peu ont subi de réelles violences et ont été physiquement forcés à partir. On peut penser que les occupants veulent justement que les fermiers partent d'eux-mêmes. Ils sont ainsi nombreux à dire qu'ils auraient pu plus se battre pour rester. Charles par exemple me répète sans cesse qu'il a fait le choix de partir. Il pense qu'il aurait pu se battre pour rester sur la ferme, mais il ne voulait pas infliger cela à sa famille. Il était fatigué d'être fermier, d'avoir tous les jours quelqu'un qui vient lui demander quelque chose.

Le départ semble tourner autour de trois questions : le stress, le futur (ce que Lisa exprime par « we knew ») et la viabilité économique. Dans tous les cas, l'ambiguïté des départs (entre nécessité, choix et obligation) demeure. Auraient-ils pu rester plus longtemps ? Telle est une question qu'ils se posent souvent. La plupart vont affirmer qu'ils

sont restés aussi longtemps que cela leur fut possible et dire, comme Mike, que cela n'était plus vivable, supportable, qu'ils acceptaient de donner, mais que les occupants voulaient toujours plus et vont ensuite raconter leur départ comme ayant été « kicked out ». Ce qui est décrit est un graduel « build-up » qui les pousse à partir.

Christopher décrit bien les enjeux entourant le départ :

« **Christopher** : We were also, if you think back now, we were still coming off really, because of the stress and the tension we were living under. And, I promise you, I think we lost a lot of stuff that we didn't even ..., 'cause what you were trying to, I don't know, just save yourself and your family and just get out of it. And the big thing is you, well, my big problem was I had such a big tobacco crop in the sheds and that was my only salvation, if I could sell that. So you most probably turned a blind eye to a lot of stuff that was going on as long as you got that out the way. Then they could take everything, you know. It's difficult to remember now, but just remember the irrigation piping being stolen and taps being opened at night, you know, just aggravation, that's basically it. But I can imagine that a lot more went on that we didn't even know about. Fuel, cement, things like that, you know. That all started going in a big way.

Int : And then you managed to get that crop out then and sell it?

Christopher : Ya.

Int : And that, after that you basically decided

Christopher : Yes. When the last bales left the farm, we, I basically left the farm as well.

Int : So there wasn't a direct (...) there, it was just a gradual build-up of

Christopher : Yes, ya. We, well, the *writing was on the wall* that this was not going to work. If they want you off, then you're going to get off. And that was it, that was it. » (Entretien avec Christopher, SC, 2007)¹⁵⁶

Leur obsession est de ne pas perdre la récolte en cours, pour l'argent certes, mais aussi par « volonté de perpétuer un rêve et de maintenir leur place dans ce monde ».¹⁵⁷

L'expression « writing on the wall » revient fréquemment dans la bouche des fermiers :

« Then that last year, it wasn't all that much fun, trying to get a crop through. And I could see, my son was working with me on the farm at the time. I said to him, "Look, you'd better go to town and find something for us to do, because I don't think we're going to last too long here". 'Cause we had all the other farmers pulling out as well. So then you could see the *writing on the wall*. » (Entretien avec Duncan, SC, 2007)¹⁵⁸

¹⁵⁶ C'est moi qui souligne.

¹⁵⁷ Je reprends à nouveau les termes de Mandelbaum (2010) utilisés à propos de la protagoniste de *White Material*.

¹⁵⁸ C'est moi qui souligne.

Duncan, lui n'a pas contesté sa section 5 en cour de justice pensant qu'il y perdrait son temps et son argent. Il affirme n'avoir jamais subi de violence, ni n'avoir été barricadé. Il semble assez serein aujourd'hui, peut-être est-ce parce qu'il n'a pas lutté. Citons aussi Bruce :

« Yes, when I. I could see the *writing on the wall*, it was just getting a bit. First things you know, you take your photographs and stuff like that, and ahh, and then you just, every-time I went to town because it was just getting unbearable there. So I would leave. 'cause the weekend was the worst time 'cause they'd be drunk and ahh, she was taking, you know, something. I think dagga was what it was. She told me was taking something, she says "I'm going to take you, take your head off". Every time she got like that you knew it was coming. » (Entretien avec Bruce, SC, 2007)¹⁵⁹

Cette expression « *writing on the wall* » est à mettre en relation avec l'écriture divine, le destin que Dieu leur a accordé. Ainsi, cette femme, Annie, vivant aujourd'hui en Écosse, a écrit :

« The year before we left Zimbabwe when things were very unsettled and my husband mentioned moving to the UK, I just said no ways, I can't cope with the weather. But God in his graciousness prepares you, and by the time *the writing was on the wall* that we would have to leave, I knew that I could survive the weather – I do miss the hot weather though! » (Brouillon d'un discours prononcé à l'Église. Écrits personnels d'Annie)¹⁶⁰

Certains sont donc partis avant même d'être expulsés, parfois même pour retenter leur chance dans une autre ferme. Louise et son mari, Mike, racontent :

« **Mike** : No, when we left, when we left the farm, they [a small part of the labours] followed us. So they weren't all intimidated, but most of them were. So, you know, it was the labour, it was the amount, it wasn't viable, it was the continual harassment – you know, having to go through this boom.

Louise : And also just having to grow

Mike : Ya, that's what I'm saying, it wasn't viable. And, um

Louise : It was impossible to

Mike : That's, so we decided to, uh, lease another farm »

(Entretien avec Louise et Mike, SC, 2007)

Mike et Louise sont partis vivre sur une autre ferme. Ils n'ont pas subi de *Jambanja* sur cette autre ferme, mais des menaces de mort. Se trouvant aussi de plus en plus isolés, ils ont décidé de quitter cette ferme et sont partis sur une troisième ferme. Ils ont alors emprunté de l'argent pour développer cette ferme. Au même moment le gouvernement leur a offert une très faible compensation pour la première ferme (comme à d'autres fermiers).

¹⁵⁹ C'est moi qui souligne.

¹⁶⁰ C'est moi qui souligne.

Ils ont accepté cette offre, mais : « we had to give them my title deeds. But we insisted they give us a letter to say they haven't paid for the land. It was just for improvements » (Louise, entretien avec Louise et Mike, SC, 2007). Mike dans sa manière de réagir est très volontariste. Lorsqu'il part d'une ferme menacée, c'est pour aller tenter sa chance ailleurs. Il prend aussi soin de bien posséder toutes les preuves, les lettres officielles qui pourraient un jour les aider, si ce n'est à récupérer leur ferme, du moins à obtenir des compensations. Ils sont ainsi assez nombreux à avoir du quitter plusieurs fermes.

La violence décrite par les fermiers blancs interrogés est donc en premier lieu psychologique, traumatique et très stressante. Ainsi, les « techniques » d'occupation visaient surtout — comme dans toute guerre — à saper le moral des propriétaires. Les hommes insistent sur les dommages psychologiques soufferts pendant et après les occupations (voir chapitre 6 et 7). Cependant s'ils insistent ouvertement sur le stress de l'occupation, les chocs post-traumatiques sont en général racontés en catimini, une fois l'enregistreuse éteinte, comme si cela était humiliant. Les femmes racontent plus volontiers les traumatismes et leur participation à certains groupes d'aide. Elles racontent aussi les traumatismes de leurs enfants. Dans certaines écoles, des psychologues ont ainsi été mis à disposition des enfants, à Chisipiti par exemple. Certains tiennent cependant à parler ouvertement de leurs souffrances psychiques, tel Joe :

« **Int** : ok is there anything else you want to say to us?

Joe : Yeah um I went on a course in Australia, human potentials but basically since I got to Zambia I was on sleeping pills and anti-depressants for four years, um it's only since doing the course

Int : Oh what was the course?

Joe : Yeah it was a good

Int : De-stressing

Joe : De-stressing, a really good course

Int : Oh interesting. And your wife was she also, how did she manage?

Joe : Yeah she also went through stages of being on sleeping pills ja, um especially she sort of took the brunt of leaving and packing up and selling the stuff and. Yeah she was on anti depressants then. Yea so we were pretty traumatised it was a relief to get to Zambia but still it doesn't go away in a hurry. »

(Entretien avec Joe, SC, 2007)

Joe a dû partir de sa ferme, il est alors parti tenter de nouveau sa chance en Zambie où il a acheté une ferme de tabac et est venu s'y installer avec son ancien manager, un Noir. Face aux trop nombreuses difficultés, il a cependant revendu sa ferme, mais est resté vivre en Zambie. Le fils d'un fermier, Oliver, la trentaine, me raconte aussi que suite à

l'expulsion, il n'arrêtait pas de pleurer, tous les soirs. Pourquoi pleurait-il, se demande-t-il à haute voix ? Il pleurait la perte de ses amis, de la communauté, des travailleurs. Il est passé à travers cette tristesse et ce désespoir en pilotant dans le bush. S'ils sont nombreux à affirmer ne pas vouloir retourner voir ce qu'il se passe sur leur ferme (car cela serait trop dur), Oliver au contraire cherche à comprendre. Il m'emmène une journée voir un de ses amis qui loue une petite ferme tout près des anciennes terres de son père sur lesquelles il vivait. À cette occasion nous nous dirigeons vers son ancienne ferme et allons rendre visite à une de ses anciennes travailleuses, dont nous croisons en chemin le mari. Elle fut selon lui la seule personne qui leur soit toujours restée « fidèle », et cela bien que son mari ait un temps supporté les vétérans, mais il a fini par revenir vers eux comprenant, selon le récit d'Oliver, qu'il ne gagnerait rien avec les vétérans. Oliver ne lui en veut pas : il fait ce qu'il peut. Oliver engage une conversation avec cette femme lui demandant pourquoi ses travailleurs se sont retournés contre lui. Réponse : parce qu'ils voulaient manger. Même si Oliver comprend rationnellement cela, il veut encore savoir, la compréhension n'est pas complète. Il demande à cette femme si elle peut, de temps en temps, lorsqu'il reviendra, lui raconter ce qui se passe sur la ferme. Il aimerait aussi beaucoup rencontrer le leader des vétérans afin de parler avec lui, non pas pour reprendre sa ferme ou négocier, mais pour comprendre. Il a besoin d'entendre de la part de cette femme qu'il est un « bon gars ». Sur le chemin du retour, il me dit que les occupations l'ont rendu moins arrogant et que ce n'est pas une mauvaise chose. Aujourd'hui, il travaille pour une entreprise de cartographie aérienne. Il a un assistant, un Noir, avec lequel il s'envole quasiment tous les jours, seuls dans leur avion de deux places, ils survolent le Zimbabwe, à leur retour ils vont prendre un verre au bar de l'aéroport : lui avec les Blancs et son assistant avec les Noirs. Le mélange se fait pendant le travail, pas après. Oliver, caricature de l'image que l'on se fait d'un « red neck », en short, qui boit beaucoup, assez grossier, est en fait assez unique, notamment dans ce désir qu'il a de comprendre et ainsi de ne pas se satisfaire de ses propres interprétations.

Finalement, pour résumer, je dirai que c'est ce jeu mental au coeur duquel se trouve un sentiment d'incertitude et de rupture des limites qui est invoqué par mes informateurs lorsqu'on leur demande ce qui fut le plus dur lors de l'occupation de leur ferme et ce qui a provoqué leur départ. Ainsi, la violence éprouvée par les fermiers est tout autant physique que psychique. Avant de ne plus supporter les pratiques de ces occupations, beaucoup ont tenté de rester sur leur ferme en contestant légalement les occupations.

4. L'appel à la loi

Alexander et McGregor rapportent que dans le Matabeleland, au début beaucoup de vétérans ont voulu négocier avec les fermiers : « Their rhetoric was often one of “sharing the land” : they did not want to evict the farmer, but merely to take part of the farm » (Alexander and McGregor 2001: 518). Elles écrivent que

« Veterans often downplayed tensions and conflicts, speaking of a moral economy between invading veterans and farmers. One group stressed how they had helped the farmer guard against poachers; another spoke of how farmers helped them with food or water; others talked of how they had reassured a farmer of the safety of his property when he had begun to shoot out his valuable game and hid his vehicles in the bush; many spoke of how farmers were going to teach them to use equipment and run portions of their farms. » (Alexander and McGregor 2001: 518-519)

Ce qui est très intéressant dans leur description est la différence de point de vue entre les vétérans et les fermiers :

« No farmers admitted to having agreed to share their land to the extent imagined by war veterans, and all underplayed the authority of local veterans to secure land in a process they still believed would ultimately be determined by central authorities and the court. They referred to the many lists of designated farms in circulation and to the success of farmers in the region who had challenged past designations. Although physical violence was not the norm in this region, farmers emphasized verbal threats to themselves, their workers and safari clients. [...] Farmers spoke of being forced to provide food for veterans and emphasized the severity of disruption to business. Many war veterans were well known in the farming community : one was said to have been a former farm worker and farmers held he had a reputation for causing trouble; others were denigrated as lazy and ignorant, incapable of running businesses. To the extent that white farmers spoke of a moral economy with black people, they spoke of the past not the present or future, of being betrayed by neighbours whom they had once helped with meat for their functions, repairs to grinding mills, ploughs and other equipment, cement and funds for their schools and churches. » (Alexander and McGregor 2001: 519)

Ce passage est fort intéressant : on comprend que d'emblée les fermiers ne veulent pas s'engager dans ce processus et dépeignent les occupants dans des termes dégradants, comme des « outsiders » (« lazy », « ignorant ») qui viennent troubler l'harmonie. Dans leur refus de collaborer, ils semblent s'opposer à une certaine volonté (discutable cependant, car peut-être plus propre au Matabeleland) des vétérans. En fait, les fermiers étaient prêts à accepter, j'y reviendrai par la suite, une séparation des terres, c'est-à-dire « sharing the land », mais dans le sens d'une partition et non dans le sens où les occupants « [would] take part of the farm ». C'est dans cette optique que la loi acquiert un rôle central, car son rôle de

médiateur permettrait pour les fermiers blancs de régler le « contact » avec les occupants. Ils négocient de mauvais coeur, parce qu'ils n'ont pas le choix et préfèrent se tourner vers la loi pour résoudre cette affaire qui selon eux met avant tout en danger leur « business ».

La majorité a décidé de se battre du moins au début sur le plan légal pour rester, pour retourner à la « normal ». ¹⁶¹ La justice fut le champ de bataille privilégié. Comme l'écrit l'ancien fermier Richard Wiles : « it is not my personal inclination to suffer in silence and although I cannot possibly take arms, I can “do battle” in the courts » (écrit personnel, non publié). Ils ont été pour cela encouragés par le processus administratif officiel de ces réformes agraires. Section 5, section 7, section 8, LA3, etc. (chapitre 4), tout cela pouvait sembler légal aux fermiers et finalement c'est le plus souvent dans ce registre qu'ils ont décidé de lutter pour rester. Ils étaient en cela encouragés par la CFU. La majorité a contesté les sections 5, ensuite ils ont été moins nombreux à contester les sections 8, puisqu'ils voyaient le « writing on the wall » et ne supportaient plus le stress. Une fois expulsés, leur énergie s'est tournée vers l'acquisition de compensation (d'où leur engagement avec JAG) et la récupération de leur matériel. Les verdicts émis par les cours de justice ont très rarement été respectés, mais ils donnent aux fermiers blancs le sentiment d'une certaine légitimité. Cet appel à la loi va de pair avec un appel à l'ordre. Sans loi, il n'y a selon les fermiers blancs que le chaos. Soit la loi et l'ordre, soit le chaos, ils n'imaginent pas de position médiane ou autre. Certes, il surgit du non ordre, mais est-ce du chaos ?

Ce mode de résistance légale fut initié par la CFU qui en juillet 2000 rédige un dossier pour décrire ce qu'elle appelle la « major resurgence » des occupations et leur violence. Un des leaders des vétérans, Chenjerai « Hitler » Hunzvi, réplique : il accuse les fermiers blancs de « garder » leur terre en cours de justice, et les juges d'être de connivence avec les Blancs afin de ralentir le processus (Alexander 2006: 188). Quant à Mugabe, sa réponse fut d'annoncer l'augmentation du nombre de fermes à acquérir (Alexander 2006: 188). Lorsque la CFU retourne en cour de justice en septembre, Mugabe menace de poursuivre les Blancs pour les crimes commis durant la guerre de libération (Alexander 2006: 188). À chaque intervention des Blancs, il leur renvoie ainsi un miroir du passé. Le ZANU(PF) écrit sur deux pages publicitaires dans les journaux que les « unrepentant and unapologetic Rhodesians » utilisent les cours de justice pour priver le peuple de son

¹⁶¹ Dans l'ordre du *Social Drama* (Turner 1957, 1974), cet appel à la loi constitue un mécanisme de redressement. Selon Turner après la crise, les mécanismes de redressement sont soit le rituel soit un processus social « sanctioned » comme aller en cour de justice.

« heritage » et affirme : « This land is your land. Don't let them use the courts and the constitution against the masses »¹⁶² (Alexander 2006: 188). Là encore, Mugabe place la légitimité en dehors des formes légales constitutives de l'État de droit. Le gouvernement, le parti et les vétérans sont bien en guerre contre la loi. *The Herald*, le journal financé par le gouvernement attribue ainsi l'échec du *Land Acquisition Act* de 1992 au fait que les fermiers ont légalement contesté l'acquisition de leur ferme en cours de justice (Willems 2004: 1772).¹⁶³ L'échec de la lutte en cour de justice provoque une crise à la CFU : lors de débats houleux, les membres se demandent quelle stratégie adopter. La CFU finit par proposer une approche conciliatrice qui consiste à offrir des terres et de l'aide pour le *resettlement*.¹⁶⁴ Cette stratégie de partition qui tente de différer et surtout de contrôler le changement échoue également (Alexander 2006: 188). La CFU conseille aussi aux fermiers de conserver précieusement toutes les pièces officielles afin de pouvoir justifier ultérieurement de leur titre de propriété, de la valeur marchande de leur ferme et des procédures illégales ayant mené à l'expulsion. Ce conseil est suivi par une très large majorité des propriétaires.

Lorsque la CFU négocie avec le gouvernement, elle met en avant ce que les fermiers ont fait et font pour la nation, mais n'évoque pas les dettes historiques (Alexander and McGregor 2001: 519), la CFU met aussi en avant le fait que la grande majorité des propriétaires ont acheté leur ferme, et cela notamment après 1980, une grande partie d'entre-eux ayant ainsi reçu un « certificat of non interest » de la part du gouvernement. Ainsi, selon la CFU « it was a travesty of justice to seize land from those who had bought it lawfully » (Sachikonye 2004: 11).

Les fermiers blancs suivant l'exemple de la CFU s'engagent dans des batailles légales, ils y consacrent du temps et de l'argent alors que sur un autre front, dans le quotidien, semble se jouer autre chose. Dans cette optique légale, ils insistent sur l'importance des preuves écrites : ils veulent voir les lettres d'attribution des fermes et conservent précautionneusement tous les papiers administratifs passés entre leurs mains. Ce

¹⁶² *Daily News*, 6 November 2000; BBC Online, 21 November 2000.

¹⁶³ « The resettlement programme has not moved at the desired speed largely because of farms who had contested the designation and the subsequent intention to acquire the farms. Of the initial 841 farms that had been designated, 520 had been contested, leaving 321 uncontested ». Notice to acquire 804 farms issued, *The Herald*, June 2, 2000.

¹⁶⁴ Insatisfaits de la manière dont la CFU gère la crise, certains membres créent une autre association de fermiers blancs, JAG, afin d'aider spécifiquement les fermiers expulsés qui se sentent lésés par la CFU.

ne sont pas tant ces diverses *pièces* qui intimident la majorité des fermiers blancs et provoquent leur départ; en effet en général ils comprennent le langage de la loi et de l'administration exprimé dans ces lettres officielles (de désignation des fermes ou d'expulsions) et peuvent y répondre notamment en les contestant en cour de justice. Le problème est plutôt l'absence de tels signes officiels et reconnaissables :

« These things went in but they were never accepted officially. You know what I mean? It's like the guy would say, "Okay, well that's what it is. Right, you've got your 400 hectares. We will resettle the other guys. We'll leave you there for now." But nothing ever came and said, "Right, Mr. Wilson, there you are - there's your offer letter for your 400 hectares." Never got that. Okay ? So the whole thing was grey area from the beginning. So, ya, you know. » (Jack, entretien avec Jack et Laura, SC, 2007)

Le problème n'est pas ces lettres, mais leur irrespect :

« The Honourable Professor [Moyo] has white-washed such situations by saying it is only where there are "eviction letters" and the farmer is not complying, that there are "land disputes". There is not a farmer in the country who has not vacated immediately on being given an eviction order from a court. The alternative is jail. I challenge JOMIC [Joint Monitoring and Implementation Committee] to give just one example anywhere in the country where a farmer has not complied with an eviction order from a court.¹⁶⁵ The disputes are taking place where people clutching offer letters are taking the law into their own hands and carrying out lawless acts with impunity such as what they are doing on Mount Carmel farm. Does JOMIC really believe that an offer letter gives the authority for invaders to take the law into their own hands and evict people and take their belongings ? » (Ben Freeth, 2009)¹⁶⁶

Citons aussi Duncan :

« **Duncan** : What was a bit of a surprise was the DA and some of the warvets – not the warvets, the Youth Brigade – had all agreed, now I've got letters where they stated that I should stay on the farm.

Int : Definitely

Duncan : Because I'd given them, I'd said they could have the one farm if they leave me with the one farm. So, they gave me letters of referral to say, "Look, you'll be able to stay." So when we had a lot of this nonsense, you know, I'd go back to them and say, "Look, you know, what's the story? Here you've given me a letter to say that I can stay on the farm and, you know, now I'm hearing that there's going to be a problem." You know ? And then when we got, when he came and said, "Look, you've only got 48 hours to get out of here, then I knew,

¹⁶⁵ Si les fermiers blancs semblent en effet être partis lorsque cela le leur fut ordonné par une cour de justice, certains sont restés après une section 8 et ont parfois été en effet envoyés en prison, mais parfois ils ont aussi réussi à rester plus longtemps. Freeth n'admet pas le fait que certains fermiers ont « abandonné » la loi, ce qui est pourtant le cas.

¹⁶⁶ Lettre circulant sur JAG en 2009, disponible à <http://www.sokwanele.com/thisiszimbabwe/archives/4428>

because he came with, you know, and I knew he'd killed quite a few people already." » (Entretien avec Duncan, SC, 2007)

Shayne a par exemple quant à lui posé sa candidature en vue d'obtenir une sous-division LA3¹⁶⁷; celle-ci fut autorisée en cour de justice où on lui a donc assuré que sa femme et lui pouvaient retourner sur leur ferme, mais cela n'est jamais arrivé : « But ah. So yah, we won our court case and we were told we should come to the farm but that never happened. Umm. My eviction was more about politics » (Shayne, Entretien avec Shayne et Carol, SC, 2007). Shayne a continué à entreprendre des démarches légales puis a fini par arrêter, car cela lui coûtait une fortune et lui semblait être de plus en plus une perte de temps.

Roy raconte également de manière détaillée la lutte légale qu'il a entreprise et sa vanité :

« **Int** : Great, and you received your first section 5 in 2001

Roy : Ya, about 2000 the section 5.

Int : And what course of action did you take after that?

Roy : We naturally opposed it. 2000 we were issued with it and of major concern to us was the Standard Bank um turned us down, with immediate effect. They wouldn't support us any longer. So, we had a problem, we subsequently farmed [...] with NMB which supported us and got us through the remaining two years that we had left that we didn't think we had. But we opposed it the whole way. We opposed it legally and every challenge that was sent to us but we took the legal route we, we didn't do anything else. Ya, we just took the legal ground the whole way. We didn't get involved with these people we just opposed what they were doing and just stood up for our rights.

(...)

Agritex or someone, came out said no, we've got, we've got your form here, we've come to peg the land and I said no, no, no, off you go (*Debbie laughing*)
Here's our piece of paper

Int : That was after the section 5 or was it section 8

Roy : Section 5

Int : 5

Roy : Section 5, ya, we won our section 5 and we won our section 8. To this day we've won in the high Court, we've won, the farm is ours but when you take the bits, the rulings and the bits of paper to the police or the lands committee they're not acknowledged at all and that was 2002, the stand in 2002 and still stands today. 2002 when they came and evicted us eventually said we've got it all and there exact words were that it was toilet paper its worth is meaningless. And that was it.

(...)

¹⁶⁷ Proposer une sous-division LA3 consiste à offrir une partie de ses terres afin de n'en posséder que 400 hectares.

They camped there for about a month. But because we wouldn't move then the intensity came and obviously they'd planned that if we, they had preplanned, they had picked a date the police had come to try and evict us, we showed them the necessary paper work that we had and we were fully legal, we'd won every battle that there was to fight, there was nothing else to fight, we'd, we'd won it all and they wouldn't acknowledge the rulings of the court, the court rulings. To this day we've still got them. »

(Entretien avec Roy, SC, 2007)

Roy est connu pour être MDC, il y a adhéré pour défendre les droits des Zimbabweens :

« My problem was, I was deemed to be MDC activist. And my personal stance was I thought MDC were fighting for our rights and I stood up for rights of the people of the country and so I supported them and I didn't see a problem with that but when I was seen to be supporting them um, then that's when the crunch came down, they had to get rid of me out of the area because I was the thorn in their side. » (Entretien avec Roy, SC, 2007)

Les Blancs se battent ainsi pour leurs « droits ».

Tous ces exemples illustrent bien le double « jeu » des occupations : les possibilités légales clairement reconnues dans le processus officiel et leur vanité dans la pratique. Les fermiers blancs tournent ainsi en rond dans ce processus, ils se placent majoritairement du côté du processus officiel et des recours légaux qu'il permet et non du côté de l'incertitude des négociations « hors-normes ».

La justice zimbabwéenne n'ayant pas d'impact sur cette affaire « politique », 75 fermiers blancs ont décidé en 2008 de porter leur cas à la cour de justice de la Southern African Development Community (SADC), pensant que Mugabe respecterait peut-être ce jugement. La SADC déclara que les occupations et expulsions de fermiers entravaient « the rule of law », notamment la loi sur la propriété privée et que dès lors les fermiers blancs qui avaient mené leur cas dans ce tribunal ne devaient pas être expulsés de leur ferme. Le tribunal a aussi condamné ces occupations comme étant racistes : « We therefore hold that in implementing (Constitutional) Amendment 17, the respondent (Zimbabwe government) has discriminated against the applicants (farmers) on the basis of race and thereby violated its obligation under Article 6 (2) of the (Sadc) Treaty ». ¹⁶⁸ Le tribunal dénonça non pas le fait que des réformes agraires devaient avoir lieu, mais leur caractère violent, chaotique et

¹⁶⁸ Cité dans L. Makamure, 19 décembre 2008, « Government defies SADC tribunal ruling, charges farmers », *The Zimbabwe Independent*.

punitif, dans un discours semblable à celui des fermiers blancs. Le tribunal déclara aussi que le gouvernement avait le devoir de protéger leurs citoyens, dont les fermiers blancs.

À ce jugement, le ministre de l'État pour la sécurité nationale, les terres, les réformes agraires et les redistributions (*Minister of State for National Security, Lands, Land Reform and Resettlement*), Didymus Mutasa, répondit : « They (the tribunal) are day-dreaming because we are not going to reverse the land reform exercise » ou encore « There is nothing special about the 75 farmers and we will take more farms. It's not discrimination against farmers but correcting land imbalances ». ¹⁶⁹ Un avocat, Mutamangira, représentant les « new settlers » s'est quant à lui exprimé ainsi :

« In short, the tribunal has behaved like a colonial court of the 1950s and 60s by entrenching and protecting colonial minority interests [...] There were so many avenues of escape for the tribunal. There are more than 100 reasons and grounds upon which the tribunal could have made findings in favour of the beneficiaries of land reform but deliberately chose not to do so. » ¹⁷⁰

En septembre 2009, le gouvernement du Zimbabwe annonce officiellement son retrait du tribunal de la communauté de développement d'Afrique Australe.

Deux registres existent parallèlement lors de ces occupations : le registre légal hérité de l'État colonial et le registre du non-droit et de la violence présentée comme nécessaire pour « finir » la guerre d'Indépendance. Ce registre s'oppose précisément au légal. Les fermiers blancs, anciens colons, de manière assez ironique se retrouvent ainsi à défendre les droits de l'homme... L'idée défendue étant la suivante :

« ...the Zimbabwe Government assumes that international human rights impede land reform. Our perspective is the reverse. International and regional human rights instruments provide the basis for reconciliation protection of private property and individual rights with social justice... The land issue will not be adequately addressed unless other rights-based approaches are included. » (Derman and Hellum 2004 cité aussi par Sachikonye 2004: 12).

Ce discours de défense des droits de l'homme tient fonction de séparation, de fermeture du discours. Il instaure une limite entre des Blancs qui se considèrent comme supérieurs (car du côté des droits de l'homme) et des Noirs considérés comme inférieurs – même si les Blancs prennent toujours le soin de dire que ce ne sont pas tous les Noirs qui sont comme les « fat cats ». Tout comme pendant la colonisation et de même pendant la

¹⁶⁹ « They are day-dreaming », AFP. 1^{er} décembre 2008.

¹⁷⁰ Cité dans « No land changes: Govt » Monday, December 01, 2008 Herald Reporter-Bulawayo Bureau. Publié dans la Newsletter de JAG : PR Communiqué, 1^{er} décembre 2008.

guerre, cet appel à la loi confère aux fermiers blancs l'autorité morale. Les fermiers blancs se présentent à nouveau comme les détenteurs de la morale qu'ils défendent de surcroît à l'international. Ainsi, on peut penser que ce discours des droits de l'homme occupe pour les fermiers blancs de la postcolonie une fonction comparable à celui du discours raciste colonial. Il sépare et hiérarchise selon un ordre moral établi par les Blancs.

Ceux qui ont fonctionné par ces appels constants à la loi sont en général (bien qu'il y ait des exceptions) ceux qui ont subi le plus de violence physique et qui ont dû quitter leur ferme (résultat aussi observé par Hughes 2010). En effet, les vétérans font la guerre à la loi et à leurs représentants.

La violence physique peut aussi être comprise comme étant une manière de briser la séparation qu'appelle la loi. Ainsi Roy, dont les appels à la loi sont décrits à la page précédente, raconte :

« **Roy** : They came in on a specific date and they started arriving at the gate and we oh, we've got big trouble here. It started 3 or 4 days before and we'd been house bound for a couple of days. And it went sort of quiet and my wife said go and play golf and I hadn't been out or anywhere. I went out there and literally got onto the 3rd hole and I was called home on the radio there was big trouble at home. And ... by then they had barricaded everything and the numbers had started to build up and we refused to leave. We were holed in there for 3 days, in the house, thatched house and um just being intimidated the whole time.

Int : What was their intimidation?

Roy : Just abuse, threatens of killings, rape. » (Entretien avec Roy, SC, 2007)

De même Mike Campbell, l'un des instigateurs du procès à la SADC, et son beau fils Ben Freeth ont été très violemment attaqués. Ils subirent tout d'abord un assaut extrêmement violent en 2008 : les Campbell furent torturés, les assaillants voulaient les forcer à signer un papier affirmant qu'ils retiraient leur plainte déposée à la SADC. Leur ferme fut ensuite brûlée en 2009, ils n'ont ainsi pas eu d'autre choix que de partir. Malgré tout, les Campbell et les Freeth ont continué la lutte. On peut se demander pourquoi Campbell et Freeth ne furent pas tués (plutôt que violemment agressés). Une hypothèse est que les vétérans veulent que les fermiers blancs quittent la ferme de leur propre volonté. Les techniques de harcèlement décrites auparavant et la manière qu'ont les fermiers blancs de décrire leur départ (entre choix et expulsion) viennent confirmer cette hypothèse. Les vétérans les poussent à partir.

Un récent documentaire sorti en 2010 (*Mugabe and the White Africans*) décrit la lutte de Ben Freeth et la présente comme héroïque. Leur position d'actuelle victime leur

permet de se montrer comme des héros parfaits. Aucune mention de l'histoire coloniale en général et plus spécifiquement de l'histoire de cette famille n'est faite dans ce documentaire. Freeth et Campbell constituent le rare cas médiatisé. Ce qui ressort à l'étranger est ainsi la violence exercée sur les fermiers blancs et l'héroïsme de ces derniers qui se battent pour le droit et la démocratie.

La constance de leur appel à la loi va de pair avec un appel à la loi divine. Si la loi ne garantit pas leurs droits, Freeth et Campbell ont la certitude d'avoir la loi divine de leur côté : « It is from the Lord that men get justice » (Freeth, *Mugabe and White Africans*). Ils pensent que ceux qui ne respectent pas la loi seront châtiés. Leur lutte fait partie d'un agenda chrétien. Ils se replient vers « trusting God » et à de nombreuses reprises demandent aux travailleurs de prier (« we must pray ») pour que la paix arrive. Cet appel à la loi divine les rassure sur leur place dans ce pays et sur le bienfondé de leur action. Ben Freeth explique ainsi : « I think we have been putting here for a purpose », et son beau-père : « If good men do nothing, the evil will prevail and you have to fight the evil ». Ben Freeth continue à lutter parce qu'il est persuadé de sa mission. Il a expliqué aussi dans un discours à l'église Holy Trinity Brompton¹⁷¹ en Angleterre la réalité du verset 6 de Luke « to love one's enemies » et le fait que Dieu lui a permis de pardonner malgré les violences qu'il a subies, lui permettant ainsi de continuer la lutte. Cette manière de mettre en avant le droit et la justice puis d'invoquer Dieu est un trait de la religion protestante et du puritanisme. Il y a un lien entre cette fixation sur la loi et la religion : la foi de Ben Freeth se matérialise à la fois dans sa « charité pratique » — aider les pauvres travailleurs — qui s'incarne dans le paternalisme (voir chapitre 3), et dans sa mission justicière (combattre le mal par la loi et la démocratie). Sur internet on peut trouver de nombreux témoignages de soutien à Ben Freeth et Mike Campbell, la plupart invoquent Dieu – espère que Dieu les protégera, que Dieu leur rendra justice, etc.¹⁷²

L'invocation de la loi divine tout comme de la justice est un appel à un ordre qui pour les fermiers blancs est naturel. C'est une manière de rester « pur », du côté du « bon »

¹⁷¹ Église qui se définit comme : « We are a vibrant Anglican church in the heart of London, with a vision to play our part in the re-evangelisation of the nations and the transformation of society. » <http://www.htb.org.uk/about-htb> . Consulté le 1er décembre 2010.

¹⁷² Voir par exemple

<http://www.sokwanele.com/thisiszimbabwe/archives/4195>

<http://zimbabwefood.blogspot.com/2011/02/from-ben-freeth.html>.

<http://www.sokwanele.com/thisiszimbabwe/archives/5231> Sites consultés le 1^{er} mars 2011.

et du « juste » et d'obtenir une forme d'authenticité qui donnerait un droit originel à leur présence. Ils démontrent leur « pureté » et leur « bonté » afin de légitimer leur droit à « être là ». Ils affirment aussi que « là » est leur lieu, car Dieu les a mis là pour combattre l'« evil ».

De nombreux fermiers blancs cherchent donc à faire respecter la loi et l'ordre sur leur ferme. Cet appel à la loi constitue une tentative de retour à une situation définie, contrôlée, elle marque un refus de l'incertitude et bien sûr un sincère désir de démocratie. La loi qu'ils invoquent sert à ordonner la réalité sociale selon un ordre mis en place sous la colonisation.

Si les jugements émis en cours de justice n'ont pas été suivis sur le terrain, c'est que les occupations ne convoitent pas seulement les terres. C'est autre chose que veulent les occupants, ils veulent la confrontation, le « mental game » et non pas un règlement des comptes par la loi. Ils n'ont pas un projet en tête, c'est la mise à l'épreuve en tant que telle qui compte.

5. Négociier

Certains, incluant les deux cas analysés ci-dessous, ont cependant choisi de négocier dans ces espaces d'ambivalence et d'ambiguïté pour essayer de rester sur leur ferme, bien que la négociation en soi ne garantissait pas qu'ils puissent rester. D'autres affirment qu'on ne les a pas laissés négocier. Trevor affirme ainsi : « we were trying to negotiate for a way forward, what was *good for the – for us and the nation and everyone at large*¹⁷³. I think that was what everyone was trying to do » (entretien avec Trevor et Lisa, SC, 2007). Mais ce type de négociation – selon ce qui était « bon » pour eux et la nation — n'a pas fonctionné puisqu'il s'agissait pour les occupants d'imposer les *termes* et les *formes* de la rencontre et de la confrontation. Les deux fermiers dont j'analyse les cas ci-dessous, rejettent les modes de résistance légale et ne tentent pas d'imposer leur manière de négocier, mais acceptent de rester dans ces espaces d'ambiguïté et de travailler et collaborer avec/pour les occupants, quel que soit le prix à payer (dans tous les sens du terme). Ils se retrouvent ainsi être à côté des occupants et non plus dans le contrôle et acceptent la situation de jour le jour. Ils ne se vivent pas comme des victimes.

¹⁷³ C'est moi qui souligne.

S'il n'est pas possible d'identifier des règles objectives qui permettraient d'expliquer les occupations de fermes et leur issue (qui fut touché, quand et pourquoi), la manière de négocier fut peut-être un enjeu. Cela explique l'impasse des interprétations à partir de critères idéologiques et moraux (fermiers libéraux progressistes versus conservateurs racistes), seule une analyse du « comment » se passent les occupations permet de réellement comprendre les enjeux des prises de terre.

Hughes (2010: 110-118) met en évidence trois voies empruntées par les fermiers blancs du district de Virginia, qu'il étudie, afin de rester dans le « highveld » sans être fermier. Ces voies sont : le conservationnisme, l'évangélisme, le développement agricole des aires communales (dans l'esprit du « Native Commissioner »). Il explique que si ces chemins ont été efficaces jusqu'en 2003, par la suite les anciens fermiers les ayant empruntés ont pour la plupart émigré. En 2008, j'ai retrouvé certaines de ces « figures », comme nous allons le voir. Après 2003, il identifie la position de ceux qui restent comme « playing the game » (2010: 118-124). Par « playing the game », Hughes évoque des stratégies : son interlocuteur principal lui énonce les modalités qui lui permettent de rester, les bonnes conduites à avoir (ne jamais dire oui ou non, etc.). Dans les cas que j'étudie, les fermiers blancs n'identifient pas de stratégies. Ils ne font que répondre à l'occupant, à la situation qui change au jour le jour, changement face auquel il est difficile de définir des lignes de conduite.

Voici donc exposés deux cas de fermiers qui sont encore sur leur ferme, car ils ont accepté de négocier. Ils n'ont aucun plan ou stratégie en tête, ils n'agissent pas en fonction d'une morale, mais bien plutôt de façon pragmatique, ils n'agissent que selon les exigences de l'instant.

5.1 Études de cas

James Davies

La ferme où vit James (60 ans environ), sa femme et ses enfants (30 ans environ) qui y résident à temps partiel, fut achetée en 1934 par son père. Dans le district où elle se trouve, James fait partie des 4 fermiers encore sur leur ferme. Les 3 autres fermiers vivent la majeure partie du temps soit en ville soit à l'étranger (en Zambie pour l'un d'entre eux), car ils ne supportent pas le stress de la vie à la ferme, induit par le fait de devoir « négocier » pour pouvoir maintenir leur présence. C'est James qui est en charge de toutes

les négociations, qui paye pour eux, qui se « trahit ». Il pense qu'il arrivera plus facilement à rester s'il fait aussi en sorte que ses voisins restent. Parmi les 3 autres se trouve le frère de James. Les deux frères cultivent environ 150 hectares de tabac. Leur maison est en piteux état, non pas tant par manque de moyen, mais parce qu'il s'agit, comme me l'explique la fille de James, de faire profil bas, de ne pas se montrer arrogant surtout en ce qui concerne les biens matériels.

La version officielle est qu'ils sont encore là, car la ferme se trouve localisée aux frontières d'une zone de conservation, selon la version officieuse c'est parce qu'ils payent à prix fort leur présence. Les négociations se font entre James et un de ses anciens managers, Adrian, qui s'avère être le cousin du chef des vétérans venu revendiquer la ferme. James paye sa part et la part des trois autres fermiers. Payer signifie : donner de l'argent, lui acheter une voiture, une moto, de l'équipement, etc.

Le frère de James affirme que s'il ne renonce pas à sa ferme c'est à cause de James et semble douter des moyens employés par James pour rester. Il n'est d'ailleurs pas le seul à insinuer que si James est encore là c'est grâce à des moyens « douteux », à de la « corruption », parce qu'il a accepté de marchander.

Il ne s'agit pas seulement de payer, mais également de se plier à toutes les exigences de cet homme qui est celui qui comprend la politique locale et qui est en cela un médiateur fondamental. Si Adrian lui dit « va voir tel type », James y va, « va danser en chantant des slogans du parti avec les vétérans », il y va, etc. Il accepte donc de mettre son corps en jeu (de se plier corps et âme et d'obéir aux injonctions qui lui sont faites). Je suis allée en effet une fois sur la ferme et Adrian, ce cousin du vétéran, qu'ils définissent aujourd'hui comme leur protecteur, a son bureau dans la maison de James, il y passe ses journées et vêtu d'un tee-shirt ZANU(PF), il donne des ordres à James et à ses enfants (qui travaillent pour la ferme en ville) et tous lui obéissent. Ils cohabitent réellement, mais ce sont clairement James et sa famille qui travaillent pour Adrian. Selon la fille de James, si les autres fermiers n'ont pas accepté de faire cela, c'est par « arrogance ». Selon elle sa famille vit dans l'environnement des Noirs et non l'inverse. Elle me raconte en particulier comment elle fut frappée par le racisme d'une famille d'Afrikaner.

Vivre aux côtés d'Adrian et consentir à ses demandes ne garantissent pas de pouvoir rester. Ainsi, dans le mois précédant ma visite, James et sa famille durent faire face à deux

menaces. La première fut lorsque des vétérans d'un autre district (Centenary) sont venus, mais les vétérans de leur district les ont repoussés. Cet épisode fait dire à Robert, le fils de James : les vétérans ont pu être nos ennemis, mais maintenant ils sont nos protecteurs. Il trouve cela étrange. L'autre menace est venue des jeunes sortant des camps d'entraînement, les *Green Bombers*. Ces jeunes se sont introduits de manière très agressive sans l'accord des vétérans dont ils dépendent. Ainsi, lorsque les vétérans ont appris l'incident, ils ont ordonné à ces jeunes de se retirer. Selon Robert, les jeunes sont beaucoup plus violents et n'hésitent pas à tuer, car on leur a dit que cela n'était pas grave. Au contraire les vétérans connaissent les conséquences et savent qu'ils pourraient en payer le prix dans quelques années.¹⁷⁴ En 2008, l'armée est venue dans les campagnes et a pris la direction des jeunes au détriment des vétérans.

James est d'un caractère très renfermé, mais pas antipathique, il s'est toujours tenu en dehors de toutes activités politiques, mais également de toutes activités sociales organisées dans le district. Il est ainsi vu comme quelqu'un d'assez marginal. On a toujours dit de lui qu'il était un « bizarre », un solitaire. Aujourd'hui on dit carrément qu'il a perdu la tête. Pour sa fille, par exemple, il a perdu la tête, car il affirme préférer mourir plutôt que de quitter la ferme, ou préférer vivre dans une hutte sur les terres communales plutôt que de venir vivre à Harare. « Avoir perdu la tête » n'est pas tant une insulte, mais une explication, une excuse, comme si seul un fou pouvait agir de la sorte.

James connaît de manière exacte l'histoire de sa famille et de la colonisation. J'ai rencontré James à deux reprises, en janvier 2007 et en août 2008. En janvier 2007, il semblait obsédé par l'histoire des Blancs en Afrique cherchant à tout prix à me justifier la légitimité de leur présence. Il insistait souvent dans un récit des différentes conquêtes (Ndebele puis Européennes) sur le fait que les Blancs n'étaient arrivés que quelques années après les Ndebele. S'il insistait sur la légitimité de la présence européenne, il ne parlait cependant pas de la légitimité du mode de domination. En août 2008, je l'ai trouvé passant son temps à faire des recherches sur la culture shona. Ainsi, lors d'un week-end passé là-bas, il me demande ce que c'est que l'anthropologie. Il écoute mon explication puis me dit : « ah, mais c'est fascinant, vous pourriez donc étudier la culture shona! » Il parle chiShona

¹⁷⁴ Il serait passionnant d'étudier les pratiques et les conflits entre jeunes et vétérans de guerre. Leurs approches vis-à-vis des propriétaires diffèrent clairement, les vétérans ayant des « comptes à régler » et utilisant une violence clairement symbolique.

et s'intéresse profondément à la culture Shona (est même obsédé par elle), et cela surtout depuis les occupations.

James collecte tous les récits de violence et est un peu déçu que je ne sois pas journaliste et que je n'aie pas la volonté de publier (de rendre public) son récit. James se soucie de ses travailleurs et des habitants des alentours, mais ne voit pas vraiment de contradiction entre se plier à la volonté de certains vétérans et rendre compte de certaines des violences politiques qui ont lieu. Pour lui, il ne se pose pas d'autres choix que celui de rester sur le terrain, avec les gens. Le district où habite James fut touché violemment par les violences politiques de l'entre-deux tours des élections présidentielles de 2008, car les villageois ont voté au premier tour MDC après avoir été un bastion du ZANU(PF). Ils n'ont pas été les témoins de ces violences, mais Robert obtient des informations de l'église du village et James directement des vétérans présents sur leur ferme qui n'ont apparemment pas pris part à ces violences. Quant à eux, les Davies, ils n'ont pas voté. En 2008, tous les dimanches, l'armée venait dans le « compound » et demandait aux gens de chanter les chants du ZANU(PF).

Robert prêche pour un rapport religieux à la terre qui se résume par « faithful to the land » et s'incarne dans le « farming god's way ». Il fait partie du courant puritain « Jesus is Lord ». Il parle chiShona couramment. Il a un petit lopin de terre sur la ferme de son père qui lui sert de démonstration afin d'enseigner aux pauvres le « farming god's way ».¹⁷⁵ Il n'est pas soutenu par son père dans ce projet. Il a cependant quelque peu laissé tomber l'aspect agricole de ses prêches pour se centrer entièrement sur la religion. Il se promène dans le pays pour prêcher et fait aussi le sermon dans une église locale. Il a cependant dû arrêter pendant la période électorale, car ses sermons étaient vus comme des actes politiques, et son père fut menacé d'expulsion si Robert n'arrêtait pas ses activités. De plus l'église dans laquelle il va faire le sermon fut pendant la période électorale prise par les jeunes. Il n'y avait donc pas accès. Il affirme cependant qu'il pourrait y aller, que lui ne

¹⁷⁵ Voir <http://www.farming-gods-way.org> (cite consulté le 15 janvier 2011) : « Farming God's Way may mean a saving on input costs & effort, but not on management which is crucial to ensuring the greatly improved yields. God calls us to be faithful stewards of the land, to rule & reign over all creation in such a way that would bring Him glory. Farmers are trained to do each step to a very high standard, on time & with minimal wastage. Farmers have got a very poor self image & and the negative sentiments towards farming is clearly evident in the lack of young people in the rural poor villages. The next generation instead of taking on a potentially viable business are moving to the cities in search of work. Instead of this we encourage farmers to run their farms as viable businesses & when they implement the Farming God's Way principles in both Word & technology the land can produce not only for subsistence but for profitability. »

risque rien, mais que les gens à qui il parlerait risqueraient beaucoup. Il garde de nombreux contacts avec la population locale. Il fait ainsi partie de ceux que Hughes (2010: 110-112) nomme les missionnaires.

Lorsque je demande à Robert si, en cas de problème sur la ferme, il a un « plan B », il me répond que non. Et que lorsque tu as un plan B, qu'il définit comme avoir une porte arrière ouverte, dès qu'il y a un problème, tu la prends. Le plan B c'est ainsi déjà le départ, lui est ici. Il ajoute que selon lui beaucoup de fermiers n'ont pas été chassés, mais sont partis d'eux-mêmes. Il continue et dit qu'il n'a pas grand-chose à perdre parce qu'il est jeune et que même s'il doit beaucoup souffrir pendant 5 ans par exemple, cela n'est pas grave, car il a la religion, la foi qui l'aide. Robert me surprend lorsqu'il dit cela, car il est un des seuls — malgré l'importance de la religion pour la grande majorité — qui mentionnent la souffrance comme une possibilité et qui l'accepte comme un prix à payer. Les autres 3 familles qui, grâce à James, ont réussi à conserver leur ferme, ont des plans B. Le frère de James par exemple a une sortie de secours avec son fils en Zambie, avec lequel il a aussi monté une petite entreprise, il y passe plus de la moitié du temps.¹⁷⁶

D'un point de vue financier, la situation est très difficile : avant les Davies empruntaient à la banque, aujourd'hui, comme les banques n'ont pas la garantie que les fermiers vont rester sur leur ferme et vendre leur saison de tabac, elles ne veulent plus leur prêter de l'argent. Ils font alors affaire directement avec la British American Tobacco (BAT) qui se porte garante pour eux auprès de la banque à condition qu'ils leur vendent la totalité de leur récolte. C'est ainsi que la BAT a pris une grande partie du marché : elle leur achète le tabac, se porte garante et les approvisionne en intrant. À la fin d'une récolte, ils doivent rembourser banque et intrants. Les emprunts servent principalement à payer l'essence.

Le fait de rester sur la ferme n'est pas acquis pour les Davies, tout se joue au jour le jour. Les dernières nouvelles sont que la fille de James a repris la ferme avec son mari en avril 2011. James vit encore sur les lieux, mais ne s'occupe plus de grand-chose.

¹⁷⁶ Récemment en contact avec la fille du frère de James (en janvier 2011) celle-ci me dit que son père ne va plus en Zambie et qu'il vit maintenant tout comme elle à temps plein sur la ferme.

Georges

Le couple, d'une quarantaine d'années environ, que je rencontre, a encore sa ferme, une ferme qui produit du tabac et qui emploie à plein temps environ 50 hommes. Ils vivent là-bas avec le père de l'homme, Georges, et disent que s'ils restent sur la ferme, c'est pour Georges. Ils affirment que s'ils sont encore sur la ferme c'est parce que les travailleurs et la communauté alentour aiment beaucoup Georges. Selon les rumeurs, Georges les aurait aidés pendant la guerre d'Indépendance. Il parle chiShona bien mieux que son fils et sa belle-fille.

Ce couple a plusieurs plans B : dont une maison à Harare, et pendant un moment ils ont eu une ferme en Zambie, mais ce plan n'a pas fonctionné. En effet, en 2005, après que l'armée est venue, ils ont décidé d'acheter une maison à Harare après avoir pendant longtemps loué une maison près de l'école de leur fils. S'ils se font expulser, ils iront s'installer là-bas. Ils viennent en ville deux jours par semaine, le vendredi pour venir chercher leur fils en pension et le lundi pour le ramener. Ils aimeraient y passer plus de temps. Ils ne le font pas à cause du père, qui, comme James, dit préférer mourir que de quitter sa ferme. Le couple quant à lui aimerait pouvoir partir de la ferme. La femme a très peur des « Africains ». Elle est très nerveuse, son mari aussi, il a été voir en janvier un médecin et lui a dit : « si ça continue, je vais avoir une crise cardiaque ». Il m'annonce qu'il n'est plus prêt à se battre, que si on lui demande de partir, il partira et que ce sera même probablement un soulagement. Ils souffrent beaucoup de l'isolement sur la ferme.

Le fils raconte comment son père Georges maîtrise l'humour shona, que c'est en partie avec cela qu'il se défend : « je n'ai pas de cheveux, mais vous pouvez me cisailier, me tuer, à mon âge je m'en fiche, etc. » Selon lui, seul ce qu'il nomme la folie peut expliquer que son père ne veuille pas partir. Son père ne vient d'ailleurs que très occasionnellement en ville. Souvent son père lui parle ainsi : « je suis Zimbabwéen et peu importe la différence de couleur, nous sommes tous parents ». Le père n'a jamais mis de l'argent à l'étranger, car il se sent zimbabwéen. Tout comme les Davies, pour Georges, il n'y a pas d'ailleurs possible. Le fils de Georges, a, quant lui, placé de l'argent à l'étranger. Il interprète cela comme une différence de génération : il savait qu'il était nécessaire d'en

mettre à l'étranger, qu'on ne « peut faire confiance à l'Afrique ». ¹⁷⁷ Toutefois ils n'ont qu'un passeport zimbabwéen.

Pour eux non plus, rien n'est garanti. Leur ferme a failli être occupée plusieurs fois. Une fois, un groupe de vétérans est venu dont certains membres avaient de la famille parmi les travailleurs qui les ont convaincus de repartir. Une autre fois en 2005, l'armée est venue, mais là encore, la population des alentours qui est employée sur la ferme a écrit une lettre pour les protéger. Ils doivent aussi au jour le jour répondre à diverses demandes de la population alentour ou des nouveaux voisins. Trois semaines avant ma visite (en ville), une autre tentative d'occupation fut menée. Ils ont bien cru qu'ils allaient devoir partir en deux jours. Ils ont commencé à tout emballer, mais le *counsellor* qu'ils connaissent et qui est un membre du parti leur a finalement dit qu'ils pouvaient rester. Il leur a cependant dit de ne pas amener de Blancs sur les lieux pour le moment.

Selon ce couple, si certains fermiers sont encore sur leur ferme c'est pour une raison stratégique : le gouvernement peut ainsi à chaque fois utiliser cette rhétorique et occuper de nouvelles fermes.

Ces deux cas contrastent très fortement avec un autre couple rencontré qui vit encore sur sa ferme. Eux vivent barricadés dans un palace. Ils ont l'air, surtout la femme, désespéré. Les voisins et la communauté manquent énormément à cette femme. Ils possédaient avant au moins 5 fermes (puisqu'ils ont dû en donner 4) et se battent en marchandant, en acceptant de « jouer le jeu » maintenant pour celle-ci. Ils vivent dans la crainte et l'angoisse permanente. Le moindre bruit leur fait peur alors que la fille de James par exemple sort tous les jours faire une course à pied de plus d'une heure, traversant champs et « compounds ».

Francis constitue également un autre exemple intéressant dans la mesure où ne vivant plus sur sa ferme, il l'a tout de même conservée en y « laissant » son manager noir et en s'associant avec lui. Le danger des occupations a ainsi créé de nouvelles alliances (Hughes 2010), telles celle entre Francis et son ancien manager, actuel *partner*.

¹⁷⁷ Lisa, du même âge que le fils de Georges me dit aussi lorsque je lui demande s'ils ont économisé de l'argent à l'étranger : « ya, ya, listen, I mean, in the situation, in Africa, we could see in the early 1990s, Zimbabwe was doing very well, but we know Africa : you don't keep your money in Africa. That's why we were growing crops like roses, that gets sent out and you could keep some of it out, because it is hard to move your money out of Africa. So that was lucky. [...] But I think that anyone that did an export crop, was doing it for that very reason. I know lot of guy that didn't do export crop, maybe they couldn't fund it, but anyone that did that, that's exactly why they were doing it » (entretien avec Lisa, Harare, août 2008).

Francis

Tout d'abord, encore sur sa ferme, il a fait appel à la religion pour entrer en contact et modifier les termes du conflit, non pas la religion comme moyen pour le sauver (tel Ben Freeth), mais la religion comme lien avec l'autre :

« **Francis** : we knew it was coming to us because we were quite high profile being Farmers Association Chairman. So we sat down one evening and we thought what's our tactic going to be and so. We are both believing Christians so we decided that we were going to pray with them when they came.

Int : Gee

Francis : So these two guys came and they were an absolute they were high on mbanje as far as I remember, and they were very, very aggressive. I had met them on several occasions because they had been on other farms the previous week. And so when they came they walked into the garden and ah I just went up to them and I grabbed them by the shoulder and said "we want to pray with you." And their eyes went out like literally (...) and Julie came out. We held hands with them in our garden and they let us pray.

Int : And they allowed you to do that?

Francis : They allowed us to pray

Julie (femme de Francis) : Not anything political, we simply asked them if they had any needs that you know we would that they would want us to pray for one said yes he had a sick child and so we prayed you know for God would make the child better and it was just a simple short prayer.

Francis : Anyway we unlocked our hands and these guys looked up to me and they turned from lions to lambs in that short 30 seconds, and they said to me "Mr Deall you are a good man we are going now," and they said "can you give us a lift back to where we came from" the amazing part of this story those two men have never been seen in the district again. » (Entretien avec Francis et Claris, SC, 2007)

Tel le fils de James, Francis a recourt à la prière. Dans le cas du fils de James, cela a été perçu pendant le temps des élections comme une action politique, et son père fut menacé d'expulsion si lui n'arrêtait pas ses activités. En même temps, c'est ce qui semble aussi lui avoir permis d'avoir une bonne relation avec les habitants des alentours. Il allait prêcher dans les villages voisins. Francis et James viennent du même district. Francis fait aussi du « farming god's way » :

« But they and they have really, I am very much involved in teaching and promoting farming God's way in the country at the moment which is just zero tillage really. We taught it in our compound and in amongst their compound they had a bumper harvest now without any tillage, which just shows up the settlers even more and they get crosser with them. » (Francis, entretien avec Francis et Claris, SC, 2007)

Francis quant à lui a quitté sa ferme, avant même d'avoir reçu une section 8 ou qu'un occupant ne se présente avec une *offer letter*. Lui et sa femme sont partis habiter en ville

tout en gardant leur ferme. Ils ont installé leur manager (un Noir) dans la maison. Ce manager fut embêté par les « squatters », mais est toujours là, même s'il ne cultive plus grand-chose. Francis a formé une compagnie avec lui, il affirme ainsi que : « we've formed a joint company where he runs it, we are actually partners, he's not my manager anymore. He's now a partner » (entretien avec Francis et Claris, SC, 2007). Ils ont mis les tracteurs dans la compagnie pour essayer de les sauver. Ils ont des problèmes de financement pour cette compagnie et lui voudrait en sortir. Le statut de sa ferme est toujours dans les limbes, puisque personne ne s'est jamais présenté avec une *offer letter* : « I will have to seek legal advice as to what the next step is because the farm hasn't been, nobody's got an offer letter on it so it's still in limbo » (Francis, entretien avec Francis et Claris, SC, 2007). Ou

« I don't know, ja I am going to get legal advice after new year to find out what I should do because there's nobody claiming it. But I know the minute I try and move it off there will suddenly be claims on it. But I will somehow have to. But because nobody's been given an offer letter on the farm they can't claim it so it's a bit of limbo at the moment. » (Francis, entretien avec Francis et Claris, SC, 2007)

5.2 Être là

Les exemples de James et Georges montrent que ce qui est en jeu dans les occupations de fermes est bien un rapport quotidien avec l'« autre ». James et Georges sont-ils en un sens des « culture brokers » (Schumaker 2001: 11) ?¹⁷⁸

James et Georges n'ont pas acquis leur ferme après l'Indépendance. Ainsi avoir acheté sa ferme après 1980 ne garantit pas plus de légitimité, au contraire de ce que clame de nombreux fermiers tels Campbell :

« The theory they [Zanu PF] are feeding [the people] is that the land was stolen. All the land that I've got in this country, I bought. And I bought with their [Zanu PF government's] blessing. On one of the farms the government signed a Certificate of No Interest, post 1980, so I didn't steal anything from anybody » (Mike Campbell, film *Mugabe and White Africans*).

Cela montre que les enjeux sont ailleurs, non pas dans la légalité postcoloniale, mais dans la décolonisation des structures coloniales.

¹⁷⁸ Schumaker emploie ce moment à propos de certains hommes présents en Afrique (en Rhodésie du Nord plus particulièrement) dans les années 1950 « Cultural brokers use their cultural knowledge to broker relationships between different ethnic or racial groups involved in struggles for power and resources, Chiefs, mission –educated Africans, traders, missionaries, and anthropologists have all acted as culture brokers at various times and institutions can perform a similar role, as well » (2001: 13). Il me semble cependant que la position de James et Georges est au-delà d'une position de « pont ».

James et Georges, à la différence des enfants de Georges et de nombreux fermiers interrogés, ne se sentent pas « isolés » sur la ferme parce qu'ils ne conçoivent pas l'isolement du point de vue de la communauté blanche avec laquelle ils n'ont d'ailleurs jamais eu beaucoup de contacts. Ce qui importe avant tout c'est d'être là, peu importe dans quelle condition, avec quel voisin, pour qui. Ils acceptent de répondre à des exigences extérieures afin d'être sur ce lieu duquel ils dépendent réellement. Les deux ont des protecteurs : Adrian dans le cas de James, les villageois dans le cas de Georges.

Les exemples de James et Georges, dans la mesure où ils vivent encore sur leur ferme, ne sont pas représentatifs, mais ce n'est pas pour autant qu'ils ne mettent pas en relief un des enjeux fondamentaux de ces occupations de fermes : les relations sociales et rapports de force entre Noirs et Blancs et leur renversement (le fermier blanc ne dirige plus, mais « répond » à l'« autre »). Si ces deux exemples ne sont pas représentatifs dans leur issue, ils le sont cependant dans ce qu'ont vécu certains des fermiers expulsés qui sont restés côte à côte avec les occupants pendant une longue période de temps. Beaucoup semblent ainsi avoir vécu la situation décrite par James. Shayne (page 206) exprime clairement le fait que s'il a pu rester pendant deux ans, c'est parce qu'il avait accepté toutes les demandes des occupants jusqu'à ce qu'il ne supporte plus cette situation (voir aussi Hughes 2010: 101-129). Là est la différence : beaucoup ont accepté de répondre aux demandes des occupants pendant un temps pensant que la situation se rétablira ou du moins qu'elle resterait stable, c'est ce que Hughes nomme « playing the game » (2010). Mais rien n'est acquis et ce qu'il s'agit d'accepter est le caractère non momentanée de la cohabitation et du renversement des rapports de force, sorte de prix à payer pour rester. James et Georges sont des exemples exceptionnels dans la mesure où ils acceptent la situation et l'incertitude du lendemain comme une vie possible. Ils ne sont donc plus dans « playing the game ».

Ces exemples montrent que les fermiers ont réagi de manières différentes aux occupations de fermes et que certaines associations entre eux et les « occupants » ont été possibles. Si ces cas de collaboration sont rares, les associations semblent être de plus en plus nombreuses. Ils sont ainsi aujourd'hui nombreux à collaborer avec les nouveaux « farmers » en tant que manager ou pour des tâches ponctuelles. Si cette collaboration ne remet pas en question les modes de production en vigueur sur la ferme, elle peut quand même être considérée comme une révolution dans les rapports raciaux, ce sont les fermiers blancs qui obéissent à l'occupant. James et George sont capables de vivre à côté et non plus

dans le contrôle. Bien que cette collaboration soit rendue possible par ce que certains nomment « corruption » (chapitre 6), elle provoque une réelle transformation de la « position du sujet » (Bhabha 2007[1994]: 30), du fermier blanc, et donc des relations sociales et on peut penser que cela aura des impacts à long terme. D'autres situations inédites ont lieu à travers le pays. À Chinhoyi par exemple, la majorité des fermiers qui se sont fait expulser sont restés vivre dans la ville la plus proche, une maison pour personnes âgées accueillant un nombre non négligeable d'entre eux, leurs enfants fréquentent à l'école les enfants des occupants, les fermiers les côtoient également au jour le jour (dans les commerces, etc.). Chinhoyi serait un terrain passionnant pour analyser les rapports entre anciens fermiers blancs et Noirs aujourd'hui, suite aux expulsions. J'ai été à Chinhoyi le jeudi avec un médecin d'Harare qui exerce là-bas une fois par semaine. J'ai passé la journée dans la salle d'attente, où défilent et attendent des fermiers blancs (encore sur leur ferme ou restés vivre aux alentours) venus de loin pour voir ce médecin. D'après lui, la majorité de ces fermiers n'ont rien, mais viennent se plaindre d'un quelconque mal physique symptôme d'une douleur psychologique qu'ils n'avouent pas. Choqués, traumatisés, renversés dans leur mode de vie, ces fermiers restent tout de même vivre en région où il me semble que quelque chose d'inédit se passe. Un me raconte que son cuisinier à la ferme vit toujours là-bas et continue à travailler pour lui une fois par semaine, il va ainsi le chercher à son ancienne ferme une fois par semaine. Les occupations et les départs des fermiers ont ainsi réellement produit du nouveau, même si cela n'est pas généralisable.

Les rapports de Robert et de Francis à la religion sont aussi très significatifs. La religion occupe une place dans leur vie encore plus importante que pour la majorité des fermiers blancs. Le « farming god's way » est à mettre en relation avec l'éthique protestante et puritaine de la croyance : là encore il s'agit de chercher son salut dans les oeuvres terrestres, en alliant travail et croyance. Cependant, le « farming god's way » opère, me semble-t-il, un déplacement vis-à-vis du paternalisme. Dans le paternalisme, la « charité pratique » s'ordonne autour des travailleurs alors que dans le « farming god's way » il ne s'agit plus de prendre soin des travailleurs en les gardant sous dépendance, mais de transmettre un savoir. Le « farming god's way » n'incarne pas la foi dans une organisation sociale (à la différence du paternalisme), il est l'enseignement d'un rapport individualiste, productif et religieux à la terre. Si la foi et son enseignement restent fondamentaux pour Robert et Francis, l'exigence d'un ordre social paternaliste est mise de côté. Cela explique

alors pourquoi Robert et Francis, à la différence de Ben Freeth, n'associent pas leur religion à un appel à la loi (qui a aussi pour but d'ordonner socialement). Ils séparent les domaines, ce qui constitue un important déplacement de l'ordre impérial.

Conclusion

Les occupations, par la manière dont elles sont menées, viennent profondément remettre en question le mode d'être et de vie des fermiers blancs. Les fermiers réagissent à cette rupture de manière diverse. La question qui se pose pendant les occupations et ensuite au départ est celle de la transformation. De même que la violence de la conquête avait en quelque sorte fait « naître » le *settler* (voir chapitre 2), la violence de ces occupations et expulsions vient le remettre en cause et amène la question de sa transformation. Elle vient remettre en question le mode de vie si cher aux fermiers blancs et non remis en cause par la guerre d'Indépendance.

« Godwin and Hancock (1993: 119) argue that central to white Rhodesian resistance was the concern that black rule would threaten a privileged way of life. They describe white Rhodesians as “materialists rather than moral crusaders ...whose version of reality prepared them to enjoy the good and to absorb or deflect the unpleasant”. Economic self-interest as the key reason behind farmer strategies remains a common feature of the literature, but is an inadequate explanation. A fundamental component of farmer resistance to change or ‘defiance’ was the inflexibility of their positions. Unlike many white farmers in Kenya, very few had any form of financial security outside the country, most felt that their skills had limited transferability and many were unwilling to relinquish proximity to friends and family. For many farmers, their farms were their pensions and foreign currency restrictions compounded their immobility, which probably united the broad farmer position more than any other. » (Selby 2006: 89-90)

Comment les fermiers blancs ont-ils donc réagi face à la menace de la perte de leur « way of life » ? Certains tentent de rétablir la norme par un appel à la loi (stratégie qui ne leur permet pas de rester) alors qu'une minorité accepte une situation incertaine. Les deuxièmes s'ouvrent à la transformation et à un déplacement de leur position. Par ce choix, cette minorité met en danger les valeurs de la communauté comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Les fermiers blancs ont revendiqué pendant longtemps qu'ils appartenaient à la ferme et n'ont pas que la ferme leur appartenait. Mais ce fait me semble être incarné par des figures telles James et Georges qui ont accepté de se soumettre à l'exigence du lieu peu importe sa moralité ou nature et ainsi en quelque sorte de se transformer. Ils ont tous les

deux dit qu'ils préféreraient mourir plutôt qu'aller vivre en ville. De plus le fait que la ferme leur appartient ne semble pas être ce qui importe, ce qui importe c'est être sur cette terre. Cette attitude est profondément a-coloniale dans la mesure où les colons ont transformé la terre afin de s'inscrire dans le monde (de s'y rendre naturel) et n'ont en aucun cas accepté les exigences du lieu ou toute autre exigence extérieure. Ils ont nié qu'ils arrivaient dans un lieu (dans le sens où un lieu se définit par son histoire et ses relations sociales) et ont voulu « amener » le leur. De plus, les colons ont vécu avec la possibilité d'un ailleurs : celui de leur pays d'origine ou d'autres terres impériales (chapitre 7) et se sont caractérisé par leur mobilité.

Affirmant que seul être là est ce qui leur importe, James et Georges ont coupé avec leur origine de manière claire et sans retour possible. L'analyse de leur position ouvre alors sur d'autres voies permettant d'expliquer leur légitimité aux yeux des occupants, celle-ci ne se pose pas en termes moraux (bon ou mauvais fermier), mais est peut-être à chercher en partie dans la question du rapport à l'origine. Par origine il faut entendre l'origine spatiale, mais aussi temporelle et causale : James et Georges ne sont plus là qu'en leur propre nom, pour eux-mêmes et n'ont plus de liens autres que la terre. N'ayant plus de lien avec une autre origine ils acceptent cette terre en tant que lieu réel qui a ses propres exigences (car sa propre histoire). La terre sans l'Empire pourrions nous dire, sans les formes d'organisation sociale, esthétique, politique et économique dont avait hérité de la colonisation la ferme commerciale postcoloniale. La ferme sans la domination, ni la morale.

Pour Hughes : « if the real-life farmers of Virginia, Zimbabwe serve as a guide, the rough micropolitics of face-to-face negotiations only stimulates dislike ». Il écrit aussi « All this attention toward blacks did not inspire Virginia's remaining whites to like them any better » (2010: 125). Il ne me semble pas que la question d'aimer ou pas les Noirs se pose, ni chez James, ni chez Georges. Ce qui est clair est que tous deux s'intéressent réellement à l'autre (pour James cela fut clairement une conséquence des occupations). Selon Hughes, les humiliations vécues pendant les occupations ont conduit les propriétaires à plus d'« humilité » (2010). Si ce que vivent James et Georges peut paraître aux autres humiliants, eux ne le vivent pas comme cela. Certes la fille de James dit qu'ils sont devenus moins arrogants, ce que Hughes nomme peut-être l'humilité, je crois qu'il n'est plus question ni de moral, ni de bonne attitude à avoir, mais simplement d'être présent, de « répondre », de ne plus être celui qui ordonne (les lieux et les hommes).

Ce qui me semble être particulièrement intéressant sont les conséquences de cette présence caractérisée par une forme de « collaboration ». Hughes aborde cette question sous l'angle des stratégies. Selon Hughes, les fermiers blancs qui s'en sortent sont ceux qui acceptent de « jouer le jeu » en des termes explicites. Leur réponse est ainsi rationnelle. En 2008, période durant laquelle j'ai réalisé la majorité de mes entretiens, quelques années après que Hughes avait effectué son terrain, il n'était plus question de stratégie. La seule attitude possible était celle de la réponse : accepter d'être dans une zone d'incertitude et d'ambivalence et seulement « répondre aux Noirs ». Certes ces fermiers jouaient aussi le jeu, mais n'avaient ni plan, ni stratégie, et leur discours était en dehors de la rationalité, rappelant des figures de la littérature de Blancs seuls isolés et des représentations de folie que l'Occident en a (chapitre 6).

La transformation identitaire que les occupations appellent ne doit pas donc être comprise en terme normatif : il n'y a pas une voie juste, elle est au contraire dépendante de l'incertitude et de la prise en considération de l'autre. Paraissant insoutenable pour certains elle pose la question du prix à payer.

La question de la transformation est tributaire me semble-t-il de celle du « prix à payer ». Cette question du prix à payer est notamment mise en scène dans le contexte sud-africain de manière extrême dans le roman *Disgrace* de Coetzee (1999). Ainsi dans l'analyse que fait Engelibert (2003) de *Disgrace* (1999), Lucy est celle qui « paye le prix fort » pour pouvoir rester sur sa ferme :

« Elle devient un mystère pour son propre père à qui elle ne dévoilera rien, à qui elle n'expliquera jamais les raisons de son silence. [...] Le viol devient alors le prix payé pour s'établir définitivement sur sa terre : "De quel droit pourrais-je vivre ici sans payer mon dû ?" se demande-t-elle? [...] Complice de fait [le voisin], il se rachète en offrant sa protection à Lucy pour l'avenir : il lui propose un "mariage" assurant sa sécurité contre la propriété de la terre. Un pacte barbare que Lucy accepte parce que c'est la seule manière de vivre à l'endroit qu'elle a choisi. [...] Deux interprétations opposées du même pacte. Pour le père, c'est une fin, pour la fille un recommencement. [...] Elle se livre à lui [Petrus] pour vivre en Afrique du Sud. Son silence sur le viol va de pair avec ce choix. C'est une affirmation qui donne sens à sa présence à la ferme : ce n'est pas un retour en arrière, pas la répétition de la colonisation *boer*. Elle n'est pas une *boervrou*, comme le pensait son père, mais la femme d'un paysan noir : une Africaine. Elle montre la voie d'un devenir Africain qui ne répète ni n'imité le passé. [...] L'enfant accepté par Lucy comme le signe de son enracinement est pour son père la preuve de sa dépossession, la perte de sa fille, la certitude qu'il n'aura pas de postérité. » (Engelibert 2003: 112-115).

Il y aurait alors un prix à payer pour rester sur place, pour cohabiter et donc pour ouvrir à un avenir autre que celui de la « répétition ». La question qui revient souvent parmi ceux qui sont partis et qui est la suivante, « j'aurais sans doute pu rester, mais à quel prix ? », me semble ainsi tout à fait légitime et nécessite vraiment que l'on s'attarde dessus. Le prix à payer dans le cas du Zimbabwe semble être la cohabitation avec l'occupant et celui d'accepter un renversement des rôles, c'est-à-dire d'offrir son savoir-faire et ses ressources économiques à l'occupant, peu importe les conséquences. Comme le dit Lucy, lorsque son père lui dit « “They want you for their slave.” “Not slavery. Subjection. Subjugation,” answers Lucy » (Coetzee 1999: 202-204).

Hughes (tout comme Barnard 2007: 38-40) aussi s'intéresse à cette figure si commentée de Lucy. Il la présente cependant comme une figure sud-africaine pessimiste et propose la voie libérale comme futur optimiste pour les Blancs. Je crois au contraire qu'il faut prendre Lucy au sérieux et tenter de comprendre toute la complexité de l'expérience de Lucy décrite par Coetzee. La figure du père dans ce texte est ainsi particulièrement intéressante : le père qui vient vivre avec sa fille, Lucy, sur la ferme afin de fuir les problèmes liés à sa mise en cause pour harcèlement sexuel, ne comprend pas le choix qu'a fait sa fille de rester même après le viol. Cet universitaire libéral doit faire face à l'inintelligibilité de cette Afrique. Il finit tout de même par rester, par renoncer à sa carrière universitaire et par s'occuper de chiens acceptant d'une certaine manière l'inintelligibilité de la situation comme nécessité. C'est cette conclusion qui est me semble-t-il fondamentale : ce qui est en jeu est la fin du contrôle réel et symbolique. Les fermiers blancs qui peuvent « rester » sont ceux qui acceptent de perdre le sens, la « raison », d'être « aliéné », de payer le prix – un prix qui n'a pas qu'une valeur économique ou juridique. Ce qui est en jeu est réellement la perte du soi (blanc).¹⁷⁹

¹⁷⁹ Je reprends ici une expression que Stoler utilise pour expliquer le danger tel qu'il était défini à l'époque encouru par les hommes blancs qui vivent en concubinage avec des femmes locales au début du 20^{ème} siècle à Sumatra (après une période au contraire d'encouragement de ce concubinage) . « Local women [...] were now sources of contagion and loss of (white) self » (1989a: 647).

Partie III. Une fois la ferme perdue

Reconfigurations

Après l'occupation et le départ de la ferme, la question qui se pose clairement est : quelle vie après la ferme ? Comme nous l'avons vu notamment dans le chapitre 3, la ferme était pour les fermiers à la fois leur lieu de vie et de travail. Vivre à la ferme était un *way of life*. Que se passe-t-il alors lorsque la ferme et le mode de vie qui y était associé disparaissent ?

Les occupations de fermes ont fait éclater la communauté des fermiers blancs : celle-ci explose géographiquement et se trouve démunie du pouvoir qui assurait sa cohésion. Elles sont aussi venues menacer l'ordre social et moral de la communauté. Comme le formule bien Zigon, lors d'un moment de « moral breakdown », il s'agit alors avant tout de revenir à une vie normale, « Keep going! »¹⁸⁰ :

These moral breakdowns are characterized by an ethical demand placed on the person or persons experiencing the breakdown, and this demand requires that they find a way or ways to 'Keep Going!' and return to the everydayness of the unreflective moral dispositions. » (Zigon 2007: 138-139)

En effet, les fermiers blancs vécurent l'occupation et le départ de leur ferme comme une véritable rupture. Celle-ci était d'ordre moral dans la mesure où les occupations les ont placés au centre d'une crise que leurs « habitus » et compréhension morale du monde ne permettaient pas de résoudre. Elle était également morale dans le sens où la crise fut déclenchée par une « demande éthique », bien que controversée, à savoir la récupération de fermes « volées ». La crise tourne ainsi autour d'un enjeu moral : celui de la restitution. Sorti du lieu de cette crise, c'est-à-dire de la ferme, il s'agit donc de retrouver un ordre, de se rétablir. Mais il est clair que leur vie ne pourra plus jamais être la même en dehors de la ferme. Plusieurs questions se posent alors. Tout d'abord, d'un point de vue pragmatique il s'agit de se demander où ils vont, ce qu'ils font et comment ils s'organisent. Lorsque la production agricole n'est plus possible comment se déplacent les questions de la réussite ? De plus, il s'agit de s'interroger sur les transformations d'ordre identitaire induites par le départ de la ferme et l'expérience des occupations précédemment analysée. Leur socle, la loi et la morale, ayant été ébranlé par les occupations de fermes, autour de quelles références se réorganisent-ils alors ? Leur légitimité fut également remise en question; que

¹⁸⁰ Zigon reprend cette formule de Badiou (2001).

devient alors leur place au Zimbabwe ? Les occupations de fermes ont aussi attaqué la « figure » du *settler* : que reste-t-il du *settler* en dehors de « sa » terre ?

C'est la question de la reconfiguration de la *whiteness*, définie jusqu'alors autant par le fait que la terre leur appartenait que par le fait qu'ils avaient travaillé à appartenir à ces terres, c'est-à-dire à faire de ces lieux *leur lieu*, qui se pose alors. Comment celle-ci va se transformer, autour de quoi ? L'éclatement de la communauté révèle sa fragilité et ses fondements qui risquent de s'effondrer. Une « communauté » va-t-elle se reconstruire ? Ou allons-nous assister à la mise en place d'individualités (qui pourrait peut-être permettre un autre commun) (Nuttal 2001) ?

Cette troisième et dernière partie aborde ces multiples questions en deux lieux : à Harare et en Grande-Bretagne. J'analyse ce qu'il advient des anciens fermiers blancs dans ces lieux, à l'échelle individuelle et collective. Je montrerai ainsi comment les reconfigurations identitaires à Harare tournent autour de l'économie, une nouvelle morale de l'économie émerge sans pour autant remettre totalement en question le *way of life* des anciens fermiers blancs alors qu'en Grande-Bretagne, ces anciens propriétaires terriens perdent tous les privilèges du *settler* et du Blanc en Afrique, notamment celui d'avoir des domestiques. Ils redeviennent en quelque sorte de « simples » Britanniques.

À Harare certains d'entre-eux ont monté leur entreprise, restent leur propre « patron » et continuent à avoir un mode de vie inscrit dans l'action et le volontarisme, d'autres au contraire ne trouvent pas d'emploi. En Angleterre, trouver un emploi fut difficile, c'est ce sentiment d'inaction qui est vécu comme une épreuve notamment pour les hommes.

M'arrêtant sur ces deux lieux, j'analyse le devenir de la communauté à ses extrémités : l'identité des anciens fermiers blancs à Harare se reconfigure, mais elle reste inscrite dans un certain héritage de la colonisation; à l'inverse en Grande-Bretagne, ils « étaient » des Africains blancs et commencent à se sentir des Britanniques ce qui met en valeur la fragilité de leur appartenance passée au Zimbabwe *indépendant*.

Une des questions qui traverse le devenir des fermiers blancs « après la ferme » est celle de leur rapport au passé. Ce passé se caractérise par la vie à la ferme, mais celle-ci ne peut être détachée de l'Histoire de la colonisation, de l'expérience rhodésienne, même si leur *way of life* a perduré suite à l'Indépendance. Les anciens fermiers blancs rencontrés

tentent d'en faire la distinction, mais malgré tout dans leur mémoire, l'ensemble se mêle. Ce rapport au passé prend des formes particulières de nostalgie qu'il s'agira à plusieurs reprises de mettre en évidence.

Certains Blancs, dont des fermiers, qui ont quitté la Rhodésie à la fin des années 1970, et au début des années 1980, au moment de la prise du pouvoir par les Noirs, ont créé de multiples réseaux nostalgiques de la Rhodésie.¹⁸¹ Uusihakala (2008) dans une thèse consacrée à la mémoire de la Rhodésie parmi les Blancs qui sont partis en 1980 pour vivre en Afrique du Sud décrit bien cette nostalgie qui s'actualise lors d'un grand nombre d'occasions : événements de commémoration, associations, récits, pratiques alimentaires. Elle montre aussi comment ces interlocuteurs restent en communauté et s'identifient encore à des Rhodésiens vivant en Afrique du Sud. Le cas que j'étudie est incontestablement très différent. Les Blancs qui ont quitté le pays en 1980 sont partis parce que leur nation n'existait plus. Ils sont allés s'établir ailleurs en tant que membre d'une nation dispersée dans le monde et constituent alors une diaspora rhodésienne (même si le temps de la Rhodésie est révolu). Les fermiers blancs que j'étudie n'ont pas été attaqués en tant que groupe politique, mais en tant que « résidu », « reste » de la colonisation et en tant que groupe économique privilégié dont les privilèges s'expliquent par l'histoire coloniale.¹⁸² La nostalgie de ceux partis en 1980 est une nostalgie nationale, collective, de diaspora (comparable à celle des « pieds noirs »), c'est une nostalgie politique qui qualifie justement celle des diasporas. Celle ressentie par ceux qui ont été expulsés de leur ferme par le FTLRP est plus une nostalgie individuelle. Certes, elle s'énonce parfois collectivement notamment à Harare autour du mécontentement. Ils sont plus nostalgiques de la vie à la ferme que de la Rhodésie, même si une nostalgie de la Rhodésie qui exprime leur mécontentement et ressentiment contre le gouvernement en place réapparaît quelque peu.

Ce rapport au passé démontre la fragilité de leur présence postcoloniale. Ils ne constituent pas un groupe national, à la différence des Afrikaners, mais sont des individus attaqués en tant que résidus de l'Empire britannique et dont la seule appartenance qui leur est accordée n'est même pas celle de Rhodésien, encore moins celle de Zimbabwéen, mais celle d'Anglais. Cela montre que pendant ces vingt années qui suivirent l'Indépendance,

¹⁸¹ Sur Internet les sites suivants maintiennent vivantes une communauté rhodésienne : <http://www.rhodesia.com/>, <http://www.rhodesiawassuper.com/>, <http://www.rhodesia.org/>

¹⁸² La *Troisième Chimurenga* diffère des deux premières, car les occupants n'ont pas d'ennemi politique (voir p. 177 de cette thèse).

aucun autre commun n'a réellement été créé. Ils se sentaient appartenir au Zimbabwe en tant que fermiers et producteurs du pays. Et en effet ces anciens fermiers blancs semblent être en quête de collectivité. Ceux restés à Harare tentent de se reconstruire une place dans ce pays, non plus en termes moraux, mais « simplement » de manière économique. Ceux retournés en Angleterre redeviennent petit à petit des Anglais.

Suite à la ferme, ce qui est alors frappant est la fragilité de leur existence, l'éclatement de leur sentiment d'appartenance. En Angleterre, ils retrouvent une appartenance, ce qui les soutient. Au Zimbabwe, ils vivent mieux qu'en Angleterre, mais semblent quelque peu entre deux, se rapprochant sur certains points de la figure de l'expatrié. Même si d'autres réseaux se créent, que sur place existe une « communauté blanche » en terme économique, celle-ci se caractérise paradoxalement par un très fragile sentiment d'appartenance (dans le sens politique).

Chapitre 6. À Harare

Introduction

Les fermiers blancs quittent les uns après les autres leur ferme et arrivent dispersés à Harare. Ils sont fréquemment aidés lors du départ par des amis, souvent voisins (ou anciens voisins) qui les assistent dans le « déménagement ». Partir de la ferme signifie s'installer ailleurs. Pour les fermiers du Mashonaland, le départ a signifié la migration vers la ville, villes locales telles Chinhoyi, mais plus souvent Harare où les possibilités économiques étaient plus grandes. Ce déplacement vers la ville se fait progressivement : les fermiers envisageant un départ possible louent ou achètent un appartement à Harare s'ils n'en ont pas déjà un. Ils commencent par s'y rendre de temps en temps, lors des périodes les plus difficiles, les fins de semaine par exemple, ou lors de moments d'escalade de la violence. La ville est ainsi au départ conçue comme un lieu de fuite, elle devient ensuite un lieu de transition et enfin un lieu de résidence quotidienne. Harare est un lieu de transition selon deux sens :

1- Les fermiers s'installent en ville dans l'espoir de retourner un jour sur leur terre et vivent ainsi cette situation d'attente (que j'ai déjà décrite comme faisant partie de l'éthos des Blancs en Afrique). Ainsi de nombreux couples rencontrés en 2007 « attendaient » y « croyant » encore. Lorsque je les ai revus en 2008, après la déception amenée par les élections présidentielles, leurs espérances étaient réduites, certains d'entre eux avaient quitté le pays, quant à ceux qui étaient restés à Harare, ils n'espéraient plus un retour à leur vie antérieure. Harare est alors devenu un nouveau lieu d'habitation, pour ceux qui se sont faits à l'idée qu'ils ne récupéreront pas leur ferme et qui n'ont pas décidé ou pas pu partir. Certains se sont rapidement réjouis de leur vie en ville, n'envisageant pas de retourner un jour sur leur ferme, même si cela était rendu possible.

2- D'autres après les expériences des occupations veulent quitter coûte que coûte le pays. Harare est alors le passage obligé vers une destination plus lointaine.

S'installer ailleurs, c'est s'intégrer et s'adapter. Cela nécessite aussi de donner sens à ce qui s'est passé afin d'aller de l'avant. Ainsi les fermiers blancs tentent de ne pas avoir trop d'« anger » par rapport à ce qui s'est passé en se disant notamment que cela fut le fait

d'une minorité et que la majorité des habitants de ce pays ne voulaient pas leur départ et qu'ils sont comme eux des victimes. Il s'agit de pouvoir réaffirmer leur « bon droit », le fait qu'ils ont toujours « bien fait », de valider leur morale.

L'enjeu le plus important est me semble-t-il celui de l'appartenance. Comme nous l'avons vu dans la partie II, les occupations de fermes se sont attaquées à leur place dans ce pays, à ces lieux que les fermiers blancs ont faits leurs. Ce chapitre tente de comprendre l'adaptation des fermiers blancs en terme identitaire, économique et politique, adaptation qui exprime la fragilité de leur position et de leur appartenance. Avant de m'intéresser directement à la situation des anciens fermiers blancs qui vivent à Harare, j'ai choisi d'illustrer cette fragilité selon deux biais : 1- le danger que constituent ceux qui sont restés sur leur ferme pour l'intégrité morale de ceux qui sont partis, il s'agit alors de rejeter de leur ordre moral et social des fermiers qui, tels James et Georges, sont encore sur leur ferme, ne s'en plaignent pas, ne se sentent pas victimes et ne se sont pas battus dans les termes propres à la communauté, c'est-à-dire légaux et moraux (au contraire de Ben Freeth); 2- la *nature* des autobiographies que certains fermiers blancs expulsés publient et ce qu'elles nous enseignent sur la fragilité de leur place, et sur la recherche de sens, d'ordre et de légitimité. Malgré cela, au Zimbabwe, certains retrouvent une place autour d'une vie agréable, économiquement profitable et en bénéficiant encore de quelques attributs de la vie « du » *settler*.

Nous pourrions dire que l'enjeu pour ces fermiers est de retrouver une forme d'intégration, et ce selon ses différentes déclinaisons : intégrité de leur personne morale, mais aussi intégration dans le Zimbabwe tel qu'il est.

1. Folie et corruption : retrouver une intégrité

Il s'agit tout d'abord pour ceux qui ont quitté leur ferme d'expliquer leur position et de la présenter comme la seule possible et valable moralement. Il s'agit de conserver leur intégrité, celle-là même que les occupations de fermes ont tenté d'ébranler. Cette intégrité se définit dans le rapport avec l'autre, dans les limites instaurées, les définitions de l'acceptabilité. Une nouvelle figure de l'exclu, bien que fragile et discutée, apparaît alors : celui qui « collabore » avec le gouvernement c'est-à-dire celui qui est resté sur sa ferme. Cette figure va permettre d'ordonner la communauté. J'ai ainsi choisi de me pencher sur la

signification sociale de l'opprobre qui est jeté sur ceux qui, tels James et Georges, collaborent avec les occupants afin de rester sur leur ferme.

Ceux restés sur leur ferme et qui ne se battent pas dans les termes propres à la communauté telle la loi (au contraire de Ben Freeth) sont la cible de nombreuses critiques qui se déploient dans les registres de la corruption et de la trahison/collaboration. Les listes collectives d'emails¹⁸³ destinés à la communauté blanche font montre de nombreux conflits existant entre les fermiers blancs restés sur leur ferme et ceux qui sont partis. Ces conflits sont d'ordre moral. Ceux qui sont restés affirment par exemple, comme le fils de James, que ceux qui sont partis l'ont fait volontairement. Ceux qui en sont partis affirment ne pas avoir eu la possibilité de négocier et qu'en aucun cas ils n'étaient prêts à se vendre. Irene pense que ceux qui sont partis (dont elle fait partie) sont « resentful » envers ceux qui sont restés, car ils pensent que ces derniers « keep the country going » alors qu'eux veulent voir ce pays s'effondrer (dans une logique « après nous le déluge »). Elle pense que les fermiers qui restent sont totalement corrompus, quant à elle « [she] trie[s] not to be tempted by the evil », et me cite en exemple la Shoah pour insister sur l'importance de ne pas collaborer, surtout ici « lorsque tu as le choix » (Entretien avec Irene, Harare, août 2008). Le fait d'être encore sur sa ferme est entaché d'ambivalence et favorise la suspicion parmi ceux qui n'ont pas pu faire ce choix. On les soupçonne si ce n'est les accuse de corruption et parfois d'être des vendus, des « sell-out » dans un terme propre à la guerre. Être corrompu est utilisé pour signifier que le fermier aide les occupants, les rémunère et répond à toutes leurs demandes et n'en appelle pas à la loi et à la justice. Se situant alors en dehors du droit, ils font la preuve qu'ils sont corrompus.¹⁸⁴

Cette accusation de corruption repose sur une identification des occupants, soit avec les pions du gouvernement, soit avec les acteurs du régime en place. Cette identification est rendue possible, car, comme je l'ai mentionné dans le chapitre 4, les fermiers blancs connaissent mal les motifs et les acteurs (à l'exception des meneurs) de la redistribution dont leur terre est l'objet. Ainsi, le pays dans l'esprit d'un grand nombre de fermiers que j'ai rencontrés est divisé en deux : d'une part ceux qui soutiennent le gouvernement, d'autre part

¹⁸³ JAG gère par exemple une telle liste collective d'email. Toute personne qui veut écrire un commentaire écrit à JAG, qui une ou deux fois par semaine envoie à tous ses abonnés un courriel intitulé « JAG open letters ».

¹⁸⁴ Sur les listes collectives de JAG, les membres de la CFU ont été particulièrement visés par ces attaques : ils sont accusés de rester sur les fermes grâce à des pratiques illégales et ainsi de ne plus représenter les fermiers malgré leur mandat.

les victimes du gouvernement. Cette représentation binaire permet aux anciens fermiers de se placer du côté des victimes (avec leurs travailleurs et la majorité de la population).

Le mot corruption produit un effet pervers dans la mesure où il mélange plusieurs registres : politique, économique et moral. Alors que ni James ni Georges ne soutiennent le ZANU(PF), le terme corruption laisse entendre qu'ils sont nécessairement de leur côté. On ne les accuse pas directement d'être des traîtres, terme qui aurait une réelle signification politique et des implications pour la communauté blanche, mais d'être corrompus. Le fils de Georges me dit que sa famille et lui sont l'objet de jalousie et de ressentiment, qu'ils savent que de nombreuses rumeurs courent sur « comment ils peuvent encore être sur leur ferme », notamment celles qui les présentent comme des « vendus ». Il m'affirme n'avoir rien fait de « tout cela », mais ne me dit rien de la rumeur (dont j'ai pris connaissance par la suite) qui dit que son père aurait aidé les guérilleros pendant la guerre. En effet, le cas des fermiers encore en place sur leur ferme fait l'objet de multiples soupçons et hypothèses qui tournent autour de leur loyauté. Une femme d'un ancien fermier m'explique par exemple que si le gouvernement a laissé quelques fermiers en place c'est justement parce qu'ils aident les occupants et/ou la communauté alentour. Le terme corruption, de par son imprécision, condamne le lien existant entre le propriétaire et les occupants, peu importe la nature de ce lien. Ces fermiers sont soupçonnés et accusés d'agir de façon louche. C'est même justement ce flou qui pose problème et qui ne peut pas être admis publiquement. Pourtant un certain nombre de fermiers interrogés m'avouent, le magnétophone éteint ou lorsque nous sommes sur le chemin du retour, s'assurant que je ne vais pas le répéter, qu'ils travaillent pour tel ou tel « new farmers », temporairement, m'assurent-ils. Ainsi l'opprobre de corruption est destiné à la communauté. Il vise à maintenir l'ordre moral. Tant que ces agissements demeurent en sourdine, on ne s'en soucie pas, mais il ne faut pas qu'ils se voient.

Ceux restés sur leur ferme, excepté ceux qui luttent comme Ben Freeth, deviennent ainsi la nouvelle figure de l'exclu. Je pense que c'est moins en raison de la corruption que du fait qu'ils ont accepté de vivre quasiment avec l'occupant. L'accusation de corruption ne vise ainsi pas tant les activités économiques que le fait d'entretenir des liens trop étroits avec les occupants. Ce qui est alors en jeu est le risque du mélange, de la contamination.

Un de mes interlocuteurs m'a raconté un rêve qu'il a fait et qui montre bien la confusion existant entre la corruption et la contamination. Charles a fait ce rêve la nuit précédant une réunion importante sur les réformes agraires. Il est dans un hôtel dans lequel

il y a deux groupes de Noirs : les très maigres et les gras (« Fat Blacks »). La nuit, une femme noire, grasse, entre dans sa chambre. Le manager de l'hôtel lui dit : « If you want to stay here, you have to go through that ». L'hôtel où Charles se trouve est construit sur les dépouilles de ses propres ancêtres. Charles interprète son rêve comme suit : « If you want to stay, you have to “sleep with” the “fat” Black woman, supply the rich Blacks while the poor are dying of hunger » (entretien avec Charles, mai 2008, Harare).

Dans ce rêve, la corruption – payer les riches Noirs – se manifeste dans le contact physique. Cette corruption/contact physique est d'autant plus humiliante pour Charles qu'elle a lieu sous les yeux de ses ancêtres, signifiant ainsi qu'en s'alliant avec un « fat black », il trahit nécessairement les siens. En couchant avec le « fat Black », il met en danger l'ordre social et moral établi par ses ancêtres et ancré dans la terre (les dépouilles se trouvent dans le sol). Les thèmes de la pureté, de la corruption et de la trahison sont ainsi mis en avant.

Dans ce rêve le fait de « coucher » avec les « gras » (les corrompus) est vu comme le problème, mais du coup, la question de savoir si l'on peut « coucher » avec les « maigres » est évacuée. Les maigres ne sont que des victimes qu'il faut soutenir.

Charles est obsédé comme beaucoup d'autres par la question raciale, la manière d'être avec l'autre. Le rapport à l'autre semble toujours être dangereux, car entaché de trahison : trahison des siens ou trahison de l'autre. Il raconte qu'à l'école, alors qu'il n'y avait que 8 % de Noirs, son meilleur ami était un Noir, il a voulu l'inviter à la maison, mais ses parents n'ont pas accepté, il a alors eu l'impression de l'avoir trahi. Question qu'il affirme n'avoir toujours pas résolue. De même, il raconte que le meilleur ami de son frère était le fils de la cuisinière qui, devenu adulte, travaillait pour des Afrikaners. Lorsque son frère est mort, il est allé lui annoncer. Il a d'abord pris le thé avec les Afrikaners, moment décrit comme très désagréable, puis il l'a dit à cet homme qui s'est alors mis à pleurer, en réponse de quoi il l'a pris dans ses bras devant les Afrikaners « horrifiés ». Il a toujours pensé qu'il fallait incorporer les Noirs dans des discussions sur les « land reforms ». Selon lui, ce qui se passe n'est pas « about race », mais à propos du pouvoir et « nous sommes tous des enfants de Dieu ». Il ne pense pas que la motivation de ces occupations soit le racisme, mais qu'elles ont été causées par l'opportunisme politique. Il affirme que le racisme du passé a rendu ce pays fou et qu'il paye pour cela. Il est un de ceux qui se réfèrent au jacaranda pour

se situer : si une femme dit « je suis une indigène », il dit « je suis un jacaranda », dans le sens je suis « importé », mais fait partie du paysage et n'ai pas le choix d'être ici.

Charles est partisan de ce qu'il appelle une partition : « If you want land, I can't have you in my bed, we must make a partition and build another bed » (entretien avec Charles, mai 2008, Harare). Charles, lors de l'occupation de sa ferme, a d'ailleurs proposé un plan de partition qui a été refusé, car ce qu'il proposait n'était jamais assez. Même s'il est obsédé par la question raciale et prêt à « payer » pour le racisme passé, Charles est incapable de penser autrement qu'en terme de séparation et refuse que le prix à payer pour pouvoir rester soit celui du vivre ensemble. Il fait partie de la majorité (Blancs et Noirs) qui ne peut envisager que la partition comme solution et pour qui l'ordre naturel est celui de la séparation.

Le terme partition est peu utilisé — sans doute afin d'éviter toutes références avec l'apartheid de l'Afrique du Sud —, les fermiers blancs parlent ainsi plus volontiers de co-existence. Pour Peter, par exemple, la coexistence est une affaire de limites géographiques :

« **Peter** : I was still positive that after that, that thing with the South African Minister and our farm being used as supposed to be a model of aaahh,

Int : Co-existence

Peter : Co-existence and this sort of thing, we've got all the maps and everything where we went down to the DA and we said "Right, we will remain with this 400 hectares, the rest is available for resettlement." »

(Entretien avec Peter, SC, 2007)

Selby (2006: 305-306) explique bien comment la co-existence fut pour un temps le mode de négociation mis en avant non seulement par les fermiers blancs, mais aussi par les occupants. Il explique aussi que la co-existence n'a pas fonctionné, car les occupants n'en respectaient pas les « règles » et devenaient violents, notamment sous l'emprise de la drogue. Un grand nombre de fermiers a tenté de négocier en ces termes de séparation et en accord avec la loi, mais cela n'a pas fonctionné :

« **Martin** : But if there is anything, I mean it, it's just mind-boggling. I mean we know it's history now and events have overtaken the original sort of ideas, one man, one farm, maximum farm size, dadadadada. I mean that's all historical. But it's umm, I think it's of great interest that all the efforts that were made to satisfy all parties concerned, even in a small set-up like ours, which was a single Title Deed, to be prepared to umm, give away a portion of our very small farm as it was and still continue operating ourselves, and to get absolutely no response from these people is just...

Int : Mind-boggling?

Martin : Well, yes, mind-boggling, but it's an indication that the second agenda was there all the time. »
(Entretien avec Martin et Leslie, SC, 2007)

Un autre fermier blanc, Tom, me raconte, quant à lui, comment, en une journée, lors des occupations il est passé de « Blanc en Afrique » à « Africain blanc ». Tom explique ce passage par une longue discussion qu'il a eue avec un de ses plus fidèles employés durant laquelle il s'est rendu compte à quel point il ne connaissait pas les Africains, mais également que les Africains ne semblaient pas chercher le métissage, mais juste le respect dans des vies côtes à côtes. Depuis ce jour, il s'intéresse aux cultures shona et ndebele. Rassuré par le fait que les Noirs ne voulaient pas du métissage, Tom a pu faire un pas vers eux, tenter de rentrer dans leur monde. Il est allé dans une direction qui l'a rapproché des Shona et Ndebele et qui, à contrario, l'a éloigné de l'ordre de la partition ou séparation. En 2007, Tom était toujours sur sa ferme.

James et Georges, quant à eux, ont accepté bien plus que le seul partage de leur terre. Ils sont allés jusqu'à vivre à côté de l'autre, à répondre à des demandes que la majorité des fermiers considéraient comme humiliantes. Ils n'ont pas proposé un plan de partition aux occupants, mais ont accepté leurs termes, ou dans le cas de Georges ceux des villageois. Le fait de ne pas revendiquer la partition ne pouvait être que rejeté par l'ensemble de la communauté de fermiers blancs. Cette collaboration/cohabitation est vécue comme un désordre symbolique, identitaire et psychique, comme une trahison des valeurs et de l'« habitus » de ceux qui se vivent comme les héritiers des pionniers. Ces fermiers minoritaires qui ont choisi de collaborer menacent ainsi l'ordre de la communauté, vécu comme naturel et fondé sur la séparation entre les Noirs et les Blancs. L'opprobre qui couvre ces quelques fermiers sert alors à maintenir/retrouver un ordre social et moral et donc une cohésion dans ce qu'il reste de la communauté. Répondre à toutes les demandes des occupants (ou de la communauté alentour) est ainsi placé dans cet ordre immoral de la corruption; vivre proche des Noirs, attitude qui entraîne un « risque » de mélange et de contamination, dans celui de l'anomalie qui prend l'habit de la folie.

L'enjeu de la contamination se retrouve dans l'opprobre de la folie, ceux restés ne peuvent être que fous. Georges et James sont tous les deux appelés « fous ». Dans le cas de Georges, la folie permet au fils d'expliquer la position très marginale de son père. De même, James est appelé fou par sa propre fille, souvent avec affection et souvent aussi en

appuyant la position de son père. Seule la folie peut expliquer aux autres fermiers pourquoi et comment James et Georges font pour rester.

Pour les enfants de James et Georges, être fou signifie vouloir rester coûte que coûte, se sentir mieux avec les habitants des aires communales qu'avec les autres fermiers blancs, c'est ainsi être de l'autre côté, ne pas faire partie de la communauté des fermiers blancs, être aliéné, parler dans le langage de l'autre et non dans celui de la loi, de l'ordre et de la morale.

Cet exemple illustre que le « moi » n'est défini comme normal par sa communauté d'origine que lorsqu'il est en interaction avec les « siens ». Il est qualifié par cette communauté d'anormal, d'aliéné, lorsqu'il devient étranger aux siens, menaçant ainsi l'ordre établi. Dans le cas étudié ici, cet ordre que James et Georges menacent est celui de la séparation, ils menacent alors l'honneur de la communauté. On peut donc penser que, face au désordre social induit par ceux qui cohabitent, l'étiquette de la folie a pour but, de même que le blâme de corruption et l'appel à la loi, de conserver l'ordre établi. Elle permet d'isoler ceux qui menacent cet ordre. Le langage de la raison et de la folie est utilisé ici pour donner sens à la situation ambiguë et instable de ces fermiers collaborateurs, il permet aux fermiers de se l'expliquer dans des termes moraux.

Pour beaucoup, la folie fut un enjeu central des occupations. Trevor par exemple, est parti parce qu'il affirme avoir craint de « lose his temper » (page 207-208). De nombreux fermiers expliquent souvent à quel point les occupations les rendaient fous. La pression psychologique concernait ce devenir fou. Ce devenir fou au contact de l'autre rappelle ainsi certains récits historiques de la folie des Blancs qui s'aventuraient seuls parmi les Africains (voir chapitre 2). Le « prix à payer » pour rester est celui de la folie.

Il existe de nombreux personnages fictifs qui illustrent cette folie des Blancs qui « restent » en Afrique : en commençant par le Kurtz d'*Au coeur des ténèbres*, à Hannah de *The Darling*,¹⁸⁵ au missionnaire de *Poisonwood Bible*¹⁸⁶, à la protagoniste du film *White*

¹⁸⁵ Russel Banks (2004) livre dans *The Darling* un fantastique portant d'une activiste d'extrême-gauche, membre à la fin des années 60 des weather underground et qui fuit au Liberia. Elle se marie avec un ministre libérien avec lequel elle a 3 enfants. La guerre éclate, son mari est tué, ses enfants s'engagent au côté de Taylor. L'ambassade américaine vient plusieurs fois lui proposer de repartir. Elle dit non, s'occupe des chimpanzés. Ce n'est que lorsque ceux-ci seront tués qu'elle acceptera de retourner aux États-Unis.

¹⁸⁶ Le roman de Kingsolver (1998) raconte l'histoire d'une famille de missionnaire au Congo, l'entreprise impossible qui est celle d'imposer une autre religion. La famille finit par partir alors que le prêtre reste seul, devenu alors demeuré, pour terminer sa mission.

Material, aux personnages des romans de Coetzee. Kurtz et le missionnaire de *Poisonwood Bible* deviennent fous, car ils veulent ou doivent continuer à imposer seul une forme de domination étrangère : la religion pour le second, le pouvoir colonial pour le premier. La folie est liée à une obstination et un aveuglement de la raison qui croit jusqu'au bout dans ce qu'elle entreprend. Incapables de mener à bien leur entreprise, ils sont confrontés à l'échec de la raison, ce qu'ils n'acceptent pas. Face à cet échec, Kurtz deviendra extrêmement violent. Le missionnaire choisit de rester dans les forêts congolaises pour continuer sa mission alors que sa famille qui admet l'échec de cette mission et ne croit plus en l'évangélisation finit par partir. Il terminera sa vie fou. La protagoniste de *The Darling* perd quelque peu la tête, car elle ne comprend pas ce qui se passe lors de la guerre au Liberia. Ses propres enfants métisses entrent dans la guerre alors que ce qu'elle comprend, c'est que ce n'est pas la sienne. Cette activiste d'extrême-gauche qui a fui les États-Unis au Libéria finira pas ne s'occuper que des chimpanzés — manière ironique de mettre en scène les échecs et points aveugles de la position libérale (dans le sens politique) qui mène aussi ceux qui l'adoptent (tel le professeur dans *Disgrace*) à se réfugier dans la nature ou auprès des animaux, là où ils ne sont pas en « disgrâce ». Maria dans le film *White Material* est aussi une figure de l'aveuglement. Alors que la guerre éclate, elle veut rester coute que coute sur la ferme et met ainsi en danger les travailleurs. Voici ce qu'en dit la réalisatrice Claire Denis :

« Au fond, elle sait bien. Simplement, elle n'a pas envie de tout perdre. Plus qu'un attachement matériel, c'est un attachement à une récolte que l'on retrouve chez les gens qui cultivent la terre. Elle croit qu'avec de la volonté, on peut s'accommoder de tout. Et que ce n'est justement pas le moment de fuir. Elle pense s'être fondue dans le paysage, que les traces de la colonisation n'ont aucune prise sur elle. Maria ne prend pas conscience de son aveuglement, mais elle finira par s'en apercevoir. » (Denis 2010)

Marie reste cependant maître sur ces terres avant de partir.

« Colonialisme, c'est un vieux mot... Il faudrait en trouver un autre parce qu'il se rapporte à des gens qui pensent que ce terme renvoie à une époque lointaine. Ils se disent : "Nous, on n'est pas comme ça". C'est une façon de dire que le passé est le passé alors qu'il laisse des traces. En considérant que rien ne lui arrivera à elle, Maria se remet dans une position dominante. Elle continue d'agir en patronne alors qu'elle devrait comprendre la peur de ces ouvriers qui s'en vont de la plantation. » (Denis 2010)

Ces quatre personnages perdent la raison, incapables en quelque sorte d'en accepter les limites. Leur aliénation provient de leur déracinement, de leur solitude, ils sont étrangers

parmi des « sauvages ». À l'inverse James et Georges acceptent de perdre le contrôle, de ne plus se comporter en « patrons » et de ne plus faire confiance à leur rationalité. Ils ont clairement accepté de renoncer à leur position de dominant. Si on les dit « fous », c'est ainsi parce qu'ils sont passés de l'autre côté, qu'ils ne se rattachent pas à leur certitude, morale ou « habitus ». Leur folie est liée aussi ici à l'altérité et l'aliénation. Mais leur aliénation est par rapport à leur groupe d'origine.

Là encore James et Georges sont nommés fous et non traitres. Être appelés un traître pendant la guerre était devenir un paria, être nommé fou pendant les occupations n'est pas être complètement rejeté, mais considéré comme une anomalie que la communauté peut éventuellement supporter et qui sert en même temps à rejeter dans le champ de l'irrationalité la possibilité du contact. Georges qui fut soupçonné aussi de trahison pendant la guerre accumule tous les qualificatifs.

Pourtant, il est impensable pour James que ses enfants puissent avoir une relation amoureuse avec un Noir. Ainsi, sa folie se limite à vivre côte à côte (mais non selon une partition), d'être dans un rapport qu'il ne domine pas et à s'intéresser réellement aux Shona. En cela, il est proche de Tom, celui devenu « Africain blanc ». En effet, vivre côté à côté constitue un intermédiaire entre le métissage et la partition. D'ailleurs ce qui importe pour les occupants ne me semble pas être le métissage, mais simplement le fait de renverser le patron.

Pour James et Georges « being at home » signifie être avec les Shona, de cette manière, ils ne souffrent pas de leur isolement des autres fermiers blancs, d'autant qu'ils n'ont jamais été réellement impliqués dans la communauté. Les autres fermiers blancs qui disent et affirment souffrir de l'isolement, signifient par là, être les seuls Blancs. Comme le dit cette femme : « Not that I was even a grand social person, I don't miss the social, but I can't handle the isolation » (entretien avec Jane, Harare, mai 2008) James et Georges n'ont quant à eux, jamais réellement souffert de l'isolement. Ainsi leur « folie » ne date pas d'aujourd'hui. Cependant, avant les occupations, ils étaient seulement des « bizarres », aujourd'hui ils sont des « fous ».

Menaçant l'ordre établi, James et Georges sont marginalisés par leur propre société comme le sont les fous. Seule leur famille les entoure et même parfois contre leur gré. Ainsi, le fils de Georges a honte de son père, mais il considère qu'il est de son devoir de le

supporter. On peut penser que l'accusation de corruption et l'étiquette de la folie font partie des derniers verrous qui maintiennent au sein de la communauté des anciens fermiers blancs l'ordre établi. Si ces derniers sautent, c'est autre chose qui adviendra. Ces imputations de folie et de corruption permettent aussi à ceux qui sont partis de confirmer le fait qu'ils n'ont pas eu le choix, que rester était se vendre au diable et que la seule chose à faire était de partir ou de lutter en héros comme l'a fait Ben Freeth. Elles leur permettent de ne pas douter du chemin qu'ils ont emprunté. Écartant ainsi les corrompus et les fous, ils peuvent retrouver un certain ordre et leur intégrité¹⁸⁷ morale.

La corruption, tout autant économique que du soi, fait référence à l'impureté de ceux qui entrent dans le monde des Africains. Cette métaphore de la corruption nous ramène à la figure de la Chute – du Paradis, de l'Éden. En effet la ferme était considérée comme un lieu idéal et utopique. La Chute correspond ainsi à l'entrée dans le monde humain et dans son impureté (hors de l'utopie et hors du Royaume de Dieu).

On voit cependant comment petit à petit, la « corruption » et la folie deviennent la normalité dans la multiplication des cas où des anciens fermiers louent des terres aux « new farmers » ou deviennent leur manager. Ils sont aussi de plus en plus nombreux à enseigner leurs techniques agraires à ces nouveaux fermiers. N'ayant pu les éliminer en tant que hors-la-loi, ils leur enseignent maintenant les pratiques agraires.¹⁸⁸ Certes, la communauté ne voit pas vraiment cela d'un bon œil, mais par la force des choses, cela semble finir par devenir la norme. C'est le « prix à payer » pour rester dans ce pays. Les plus « purs » sont partis en Angleterre puisqu'ils sont comme nous le verrons ceux qui ne veulent plus avoir affaire en aucun cas aux Noirs alors que ceux restés sont prêts à envisager de nouvelles relations.

¹⁸⁷ Rappelons que le terme intégrité vient du latin *integritas* « fait de ne pas être corrompus ».

¹⁸⁸ Ainsi les occupants incarnent successivement les deux représentations historiques de l'Africain : le primitif qui pendant la guerre se présente sous la figure du « terroriste » (je reprends ici le mot employé par les Blancs à l'époque) qui doit être éliminé, et l'Africain « progressiste » que l'on doit éduquer et dont on doit changer les pratiques agraires (Worby 1998a: 60).

2. Nostalgie et ressentiment dans les autobiographies des fermiers blancs

Partir de la ferme et aller vivre à Harare ou ailleurs, c'est aussi regarder son passé et en proposer une histoire. Cela est manifeste dans le nombre de journaux publiés et distribués localement à Harare.

Les occupations de fermes s'attaquent directement à l'identité du *settler* (et à la position de dominant, « patron » qui le définit). Le discours de Mugabe et des vétérans de guerre assimile les fermiers blancs à des Britanniques et à des colons et leur refuse ainsi une place légitime dans l'histoire de ce pays. Certains de ces fermiers blancs partis de leur ferme vont alors se mettre à écrire afin que leur voix et leur version non seulement des occupations, mais également de la colonisation soient écoutées. Ils ont en effet été nombreux suite aux expulsions de fermes à écrire des récits de vie. On trouve ainsi d'une part des récits de vie (sous la forme de journaux) focalisés uniquement sur l'occupation de leur ferme, d'autre part des récits de vie qui commencent à l'enfance et se terminent avec l'occupation de leur ferme, c'est-à-dire des récits de leur vie à la ferme.

Écrire sa vie n'est pas nouveau et semble faire partie des activités des *settlers*. En effet, écrire ses mémoires, sous forme de journal visant à être publié ou non, semble avoir été une activité importante pour les *settlers*. Dans l'histoire d'Umvukwes écrit au début des années 1950, l'auteur fait ainsi référence à de nombreux mémoires, ou récits ou souvenirs écrits par les premiers *settlers* avant leur mort. La vie de ces *settlers* semble alors avoir été conçue comme une vie à raconter, comme une vie extraordinaire. De même, de nombreuses femmes ont publié des fictions ou autobiographies de l'arrivée ou de la vie à la ferme en Rhodésie, les plus connues sont Page (1908) et Lessing (1950), mais citons également *Sally in Rhodesia* (MacDonald 1934); *Next Year Will Be Better* (Richards 1952); *The Real Rhodesia* (Jollie 1924); *A Husband and a Farm in Rhodesia* (Boggie 1957) (Voir Kirkwood 1984).¹⁸⁹

Les récits d'occupation sont tirés des journaux qu'ils ont précieusement tenus tous les jours de l'occupation. La CFU puis JAG leur avaient en effet conseillé de tenir un

¹⁸⁹ Aussi, au début des années 1970, une série de livres publiée sous le nom Rhodesiana paraissent. Cette série servait à fournir une historiographie nostalgique qui pouvait servir comme contrepoint aux dangers des premiers « *terrs* » qui menaçaient ce pays « civilisé ». On y publiait des histoires de pionniers et *settlers*. Il s'agissait « to honour the men and women who pioneered Rhodesia, and to promote a wider interest in the country's history » (Worby 1998a: 58).

journal afin de témoigner des violences et autres actes illégaux et de pouvoir ensuite légalement réclamer leur droit. Ce sont ces journaux, dont le but est de *témoigner*, souvent publiés à compte d'auteur, sur lesquels j'ai choisi de me pencher :

— *Foredoomed is my forest. The Diary of a Zimbabwe Farmer* de Richard Wiles (2005). Wiles y raconte en détail l'occupation de sa ferme localisée dans le district Mazowe (Mashonaland Central) jusqu'à son départ (2000-2004). Sa ferme était divisée en deux secteurs : les terres arables et les terres non arables sur lesquelles Wiles avait planté une forêt. En 2001, cette forêt fut déclarée « forêt protégée » par le ministère de l'Environnement et du Tourisme. Les négociations lors de l'occupation ont surtout concerné cette forêt. Dans son récit, Wiles insiste sur les impacts désastreux qu'ont eus les occupations sur l'environnement et sur « sa » forêt :

« It is a bitter irony that in so-called land reform, it is the very land which suffers abuse and irrecoverable damage. The veld is burnt from end to end, trees axed down, wild animals are killed in their thousands. It seems that a lawless society becomes a destructive society and natural life takes the brunt of abhorrent human behaviour. I fear that my many, many “children” will perish. As I write this, most, I expect, are already dead. In God's name, I tried my best for them-I really did. » (Wiles 2005: 14)

Par « children », Wiles entend ses arbres. Sa mission se trouve donc là, dans la forêt, dans la conservation de la « nature » (voir chapitre 3). C'est pour cette forêt que Wiles a lutté afin de rester sur sa ferme, lutte décrite dans ce livre. J'ai rencontré Wiles en Angleterre où il replante des arbres (voir chapitre 8).

— *Jambanja* de Eric Harrison (2006) que j'ai acheté dans une boucherie tenue par un ancien fermier à Harare. Dans ce journal, Harrison raconte au jour le jour son expérience du début de l'occupation jusqu'à son expulsion.

Pour d'autres, l'occupation de leur ferme a été, comme je l'ai dit, l'occasion de raconter leur vie :

— *A Horseshoe Clown* de Mary Leared (2008) dont le récit s'arrête à la mort de son mari en 2006. Seules quelques pages (p. 274-290) sont consacrées à l'occupation et au départ de sa ferme en 2001. J'ai rencontré cet auteur à Harare.

— *Paradise Plundered* de Jim Barker (2007) qui s'arrête non pas à l'occupation, mais au départ de sa ferme.

Ces deux récits sont structurés de manière chronologique. Ils commencent tous deux par l'arrivée de leurs ascendants en Afrique, les parents de Leared et grands-parents de Barker, pour ensuite parler de leur enfance.

D'autres auteurs plus célèbres ont également raconté de manière romancée leur enfance : *Don't Let's Go the Dogs Tonight* d'Alexandra Fuller qui raconte son enfance et *Mukiwa : A White Boy in Africa* de Peter Godwin. Ces deux textes ont été écrits après les occupations de fermes. Godwin publie aussi en 2006 un deuxième livre de mémoire, *When a Crocodile Eats the Sun* qui raconte la fin de la vie de son père dans le contexte actuel du Zimbabwe. Il parle notamment des occupations. Les oeuvres de Fuller et Godwin ont fait l'objet de nombreuses analyses (Primorac 2005; Muchemwa 2005; Harris 2005). Fuller et Godwin ont quitté le Zimbabwe longtemps avant les occupations de fermes, leurs textes se basent sur des visites occasionnelles ou des souvenirs et diffèrent en cela de tous les autres textes cités qui sont quant à eux écrits par des fermiers expulsés. C'est à ce geste et à son sens que je m'intéresse ici : pourquoi les fermiers blancs expulsés écrivent et qu'écrivent-ils? Mon analyse se focalise donc surtout sur les textes de Wiles, Harrison, Leared et Barker. Pilosof (2010) dans un article récent se penche entre autres sur les textes de Wiles et Harrison. Il ne mentionne pas ceux de Leared et Barker, moins distribués il est vrai.

Les textes de Wiles et Harrison ont été écrits non pas après l'expulsion de leur ferme, mais pendant l'occupation suivant le conseil de la CFU. Leared a toujours écrit, mais c'est après son expulsion qu'elle a décidé de mettre en forme ses écrits et de les publier. Barker, quant à lui, semble avoir écrit la grande partie de son texte après son expulsion. D'autres fermiers m'ont aussi raconté qu'ils travaillaient à leur autobiographie. Le fait qu'ils écrivent aujourd'hui appuie l'hypothèse que les occupations marquent vraiment la rupture de leur vie, la « fin » de leur mode de vie : l'histoire est close et peut être racontée.

Ce qui prime dans leurs écrits est de témoigner de leur statut de victime (à l'exception du livre de Leared). Je rejoins alors les éclairantes analyses d'Harris qui, en s'appuyant sur les textes de Fuller et Godwin, montre que les textes publiés après 2000 ont construit l'identité des Blancs comme victimes, à la différence de ceux publiés avant.¹⁹⁰ Il utilise le terme « mémoire » pour les textes publiés avant 2000 et « autobiographie » pour les plus récents. Selon lui, les mémoires impliquaient une histoire collective dont ils étaient les acteurs. Les autobiographies au contraire montrent leur solitude et leur position de

¹⁹⁰ Exceptés « the Great betrayal » de Ian Smith et quelques autres.

victimes. Les textes que j'ai étudiés font clairement partie de ces autobiographies de victimes qui ne savent plus à quel collectif elles appartiennent. Ce statut de victimes les amène à réécrire l'histoire de leur vie passée notamment coloniale et réactive ainsi une nostalgie de la Rhodésie. Cependant cette nostalgie n'est pas l'objet premier de ces livres, celle-ci n'est que l'expression de leur ressentiment. L'objet premier est de témoigner de l'injustice qui leur a été faite. De plus, cette nostalgie n'est pas liée à une nation perdue à la différence de la nostalgie nationaliste rhodésienne, mais à la vie à la ferme.

Très mal écrits et difficiles à lire, les textes de Wiles et Harrison sont ainsi clairement avant tout des témoignages. Ces textes qui racontent les expulsions de fermes servent selon ces auteurs à témoigner de la manière la plus objective qui puisse être de ce qui s'est passé. Dans la préface du livre de Harrison, on peut ainsi lire :

« Some might think that this book should not have been written, for it tells things as they really frighteningly have been. I disagree. I have always been a keen student of history, and I believe that it should be recorded as it has happened. However one might interpret the rights and wrongs of what the Harrison family has had to endure, or endeavour to explain the tragedy away and justify the crusade of which they were cruel victims, the stark facts will remain the same. »
(Harrison 2006: 7)

Wiles explique aussi :

« When the Warvet cadres hit us, we were advised to keep a record of the events as they occurred. I suppose it was thought that the situation would change and law and order be re-established; the records would then be useful to identify wrongdoers. Those proved to be an ingenuous belief. Nevertheless, I accepted the advice given and began writing a diary which covered this aspect so prominent in our lives. » (Wiles 2005: 10)

Les auteurs démontrent l'objectivité de leur témoignage selon deux méthodes : 1- la forme du journal, très factuel, est censée prouver qu'ils n'ont fait que décrire les faits. 2- Ils se présentent comme les représentants de la loi et de la justice, cela est clair dans les quelques phrases de Wiles citées ci-dessus. Ainsi, leur version ne peut qu'être juste. Représentants de la loi et de la justice, ils se présentent comme capables de dire seulement la vérité. Ils se montrent comme étant du côté du bien et donc comme ceux qui « savent ». Tout comme ils se battent pour la loi, ils se battent pour le sens de l'Histoire dont ils ont tenté d'avoir le monopole, pour son sens. Il ne s'agit pas seulement de témoigner de leur souffrance, mais aussi de dire l'Histoire.

Pilosof (2010) propose une analyse détaillée du racisme de certains de ces livres. Ce dernier caractérise ce racisme par la manière qu'ont ces auteurs d'écrire sur leurs travailleurs (adjectifs utilisés, etc.), par le fait qu'ils ne se remettent pas en cause, qu'ils clament avoir fait tout ce qu'ils ont pu pour l'Afrique et qu'ils parlent de l'« Afrique » et non du Zimbabwe. Ce qui m'intéresse ici n'est pas tant ce racisme, mais par rapport à quels autres textes ces récits se placent et ce que leur contenu signifie sur la place qu'ont eue dans leur vie l'occupation et l'expulsion de leur ferme.

Ces récits illustrent le renversement de leur position qui de dominant passe malgré eux à celle de dominé : le récit des Blancs devient le récit minoritaire. Alors qu'ils avaient, pendant la période coloniale, le contrôle du récit (et de l'Histoire), la situation s'inverse aujourd'hui, du moins localement. La colonisation s'est en effet servie de la narration pour dominer les Africains : ces derniers ne pouvaient exprimer publiquement leur propre récit, ils ne pouvaient être que les objets des récits des Européens, ils étaient pris dans les histoires et l'Histoire des Européens (Said 1979). Dans le documentaire *Mugabe and the White African*, il y a cette scène mémorable : alors que Ben Freeth filme l'homme (fils d'un ministre) qui tente de s'approprier sa ferme (image que voit le spectateur), cet homme tient tout au long de la scène filmée son téléphone portable à environ un mètre devant lui. Il est très clairement en train de filmer Ben Freeth. Cette scène met en scène une transformation : aujourd'hui, les Blancs non seulement n'ont plus le monopole du récit, mais en plus ils deviennent les personnages des récits des Noirs (Ben Freeth est filmé par cet homme). Cela est très clair dans la propagande du gouvernement : les Blancs sont l'objet du discours de la *Third Chimurenga*. Ce discours les catalogue, les caractérise et définit. Ainsi le fait que les fermiers blancs écrivent peut être interprété comme une manière de ne pas se laisser enfermer dans le discours de l'« autre » et de proposer sa propre histoire.¹⁹¹

L'ensemble de ces textes s'oppose alors à l'Histoire officielle. Ils le font à deux niveaux : d'une part parce qu'ils présentent tous la vie à la ferme (et donc la vie coloniale) comme vertueuse, d'autre part, parce que les réformes agraires sont décrites comme injustes. Ces textes sont ce que Chennells appelle des « ethnic narrative », c'est-à-dire des récits écrits par une minorité qui s'oppose à l'Histoire officielle. Ces textes font ainsi partis

¹⁹¹ Sur l'écriture, son rapport au sujet et à l'objet de l'H(h)istoire lire le magnifique *Foe* de Coetzee (1986), livre dans lequel la question sous-jacente est « qui écrit ? Qui s'empare du pouvoir stylo en main ? » (Coetzee 1987, Entretien avec T. Morphet, Tri-Quarterly, no spécial *From South Africa*, Evanston, Northwestern U.P., cité par D. Penner, 1989, p. 129-130).

des « Zimbabwean fiction and auto/biography written in English [which] set out to contest official narratives of the past in order to open new spaces for the re-creation of cultural memory, revisions of the past and re-inscriptions of identity » (Muchemwa 2005: 195). Il s'agit de dire leur vérité qu'ils considèrent eux être la vérité. Écrire est un moyen de lutter contre l'effacement de leurs traces visé par les occupations de fermes. Ils écrivent pour justifier leur place dans ce monde et laisser une trace.

Déjà dans les années 1990 comme le montre Fisher (2010), les fermiers blancs auraient aimé que l'Histoire officielle accorde une place « positive » à l'histoire de la colonisation afin que leur histoire individuelle puisse y trouver une place n'étant ainsi pas d'accord avec la manière qu'avait le gouvernement de rompre avec l'histoire coloniale. Étant été exclus de l'histoire officielle, ils affirment que leur droit à être zimbabwéen leur était nié, mais à la différence d'aujourd'hui ils n'écrivaient pas leur histoire. Les occupations de fermes renforcent ce sentiment et délient les voix.

En proposant leur version de l'histoire, ces auteurs espèrent offrir aux lecteurs un autre point de vue, qui leur permettra de juger par eux-mêmes. Ils espèrent que le récit de leur histoire les convaincra de la « justesse » de leur cause. Harrison préface ainsi son livre :

« This is a true story, and like all stories, the storyteller is a part of it too. It is my story, my life, but I have told it from the outside. It is a complex and difficult situation in Zimbabwe, and I had to take a step back from the intensity of it all to give you the fullest and fairest picture that I could, so you could make up your own mind about the justice and injustices done in the name of “land redistribution”. » (Harrison 2006: 9)

Wiles termine le récit de l'occupation comme suit :

« I lost my three-year battle against the State, a record of which has filled these pages, and I must acknowledge defeat. I hope a reader will have come to a clearer understanding of the odds stacked against me and agree that, above all, my cause was just ». (Wile 2008: 360)

Ces témoignages s'adressent avant tout aux Occidentaux. Selon Pilosof (2010), ces auteurs ont profité de la médiatisation faite aux occupations¹⁹² pour se faire connaître et « reconnaître » par les Occidentaux en tant que victimes. Pilosof montre que ces récits se

¹⁹² « The fallout from their swift and dramatic demise, brought about through the radical land reform programme instigated by the government in 2000, continues to capture the imagination of regional and international audiences. Not only has this resulted in the construction of an enormous archive of media coverage on white farmers and their fate, but it has created the space and market for farmers and white Zimbabweans to write (and sell) their stories. » (Pilosof 2010: 622)

situent en continuité avec ceux publiés pendant la colonisation justement parce qu'ils sont destinés à un public européen et non africain et font ainsi partie des « white writing », terme emprunté à Coetzee : « [w]hite writing is white only insofar as it is generated by the concerns of people no longer European, not yet African » (Coetzee, cité par Pilosof 2010: 622). Ces livres s'adressent aussi à leurs enfants. Les auteurs des journaux tenus pendant les occupations, qui sont majoritairement les femmes, affirment également l'avoir fait, certes en vue d'une justice, mais avant tout pour leurs enfants, pour qu'ils sachent ce qui s'est passé.

Écrire permet de donner un ordre par la narration à sa vie, c'est lui redonner un sens après un épisode traumatique ou de « moral breakdown ». J'interprète la prolifération de ces textes comme une manière de donner sens, de réorganiser sa vie afin justement de surmonter cette étape fort traumatisante. L'ordre n'ayant pu être retrouvé par la justice, il s'agit de le retrouver dans et par l'écriture (et dans la bible), au sein d'une narration linéaire, avec un début très clair (l'arrivée en Rhodésie ou à la ferme, ou encore la venue des occupants) et une fin (l'arrivée des occupants ou leur expulsion). Au sein de cette linéarité, le point de rupture ne fait aucun doute : l'occupation de la ferme. Cette occupation est la marque de l'« evil », elle marque la fin du monde idyllique qu'ils avaient mis en place. Cette évolution est fortement moralisée. Le geste d'écrire s'inscrit dans un registre presque religieux. L'écriture ici est à mettre en relation avec le récit biblique au travers de la perte de l'Éden par la faute du mal dont les membres du gouvernement et les vétérans sont les représentants. Écrire leur histoire est aussi une manière de se situer dans une histoire de la « civilisation » qu'il considère comme une histoire du monde, d'expliquer leur venue et leur retrait. Ils se naturalisent dans l'Histoire en mettant en scène la naissance et la fin de leur propre histoire. Ainsi lorsqu'ils tentent de comprendre pourquoi une anthropologue s'intéresse à eux, ils sont nombreux à me dire que c'est parce qu'ils sont une « tribu » en voie d'extinction.

Permettant d'ordonner le monde, ces écrits correspondent à la définition que donne Malkki, dans un autre contexte certes, des récits mythiques :

« But what made the refugees' narrative mythical, in the anthropological sense, was not its truth or falsity, but the fact that it was concerned with *order* in a fundamental, cosmological sense. That is the key. It was concerned with the ordering and reordering of social and political categories, with the defining of self in distinction to other with good and evil. It was most centrally concerned with the reconstitution of a *moral order* of the world. It seized historical events, processes,

and relationships, and reinterpreted them within a deeply moral scheme of good and evil. » (1995: 55-56)¹⁹³

L'ordre moral que suivent ces récits place donc leur vie avant la rupture que constituent les occupations comme bonne et ceux qui sont responsables de leur départ comme mauvais.

« When I was writing, I often thought my tale was taking on the likeness of a Greek legend. A demonical ogre ravages the gentle land and terrorizes the innocent inhabitants. Who will be its next victim? Alas, I lacked the strength of a Hercules or the guile of an Odysseus and one such never turned up to deliver us from the beast. » (Wiles 2005: 11)

Ainsi dans chacun de ces livres, le passé (leur ferme) est présenté comme idyllique et vertueux, et l'histoire de leur ferme comme une *success story*. Cela est clair dans les autobiographies de Barker et Leared. Wiles et Harrison ne s'arrêtent pas sur leur passé puisque leur livre est consacré aux seules occupations, cependant il est clair que les occupations viennent mettre fin à une vie idéale et, selon eux, moralement bonne. Mettre l'emphase sur les occupations comme ils le font, c'est insister sur leur colère. Barker, Harrison et Wiles insistent sur l'injustice de leur expulsion et se définissent ainsi clairement comme victimes.

Montrer à quel point leur vie était belle et combien ils étaient bons pour les travailleurs leur permet de rendre encore plus terrible la « chute », plus violentes leurs souffrances et plus héroïque leur lutte. Cela vient démontrer le caractère extraordinaire de leur vécu :

« There is no better example of this good humoured yet heroic spirit that the story told by Eric Harrison. There is no rancour on racial grounds – only against injustice. It's a story you won't be able to put down, and should be read by every schoolboy who is looking for heroes in this sad and seedy world » (Préface de Harrison 2006: 8)

On retrouve ici le même discours que celui de Ben Freeth : leur lutte ne suit pas un ordre raciste, elle est une lutte pour la justice et le bien. Ils se présentent comme les héros justiciers.

Jim Barker nomme ainsi son texte « Paradise Plundered » sous-titré de « A story of a Zimbabwean farm ». Le terme « Paradise » réfère à l'idée que la ferme était un lieu parfait. Parfait en effet, parce qu'il l'avait créée de toutes pièces. Dans ce sens la ferme était

¹⁹³ Emphase dans le texte original.

bien un lieu utopique. On peut lire dans sa préface : « The most striking thread which pervades the entire biography is how a man, possessed of little means but great ambition, was able to achieve his aims, make a success of his life and have great fun doing so » (Barker 2007: v). Cette manière de peindre le passé est représentative de la façon dont les fermiers blancs rencontrés en parlent :

« But the farm was quite a success story. [...] the priest sits to me and say that god will be very pleased for what I have done on my farm. You might think that I might be talking rubbish. But that's quite important, you have taken something and given 200 families a living, you develop something. I thought that was quite good. » (Howard, Entretien avec Howard et Petra, Harare, août 2008).

Mais l'actuel gouvernement est venu les arrêter dans leur mission (Rutherford 2004).

Cette présentation mythique et idyllique est sous-tendue par le discours suivant : malgré tout, sous la colonisation la vie était meilleure (dans le sens moral de plus « bonne ») qu'aujourd'hui. Ainsi Harrison écrit :

« Much has been written about the legalities of who owned the land shortly after the arrival of the first colonials. The Commercial Farmer today finds himself in a situation very similar to that of countries like America and Australia, where settlers found that the local population lived a simple and arguably happy life, oblivious to the ways of the 'first world'. It was natural then that when the colonials did arrive, they brought with them new ideas that did not exist before and hence, development took place at a remarkable rate. » (Harrison 2006: 9)

Ils affirment que les Noirs aussi, victimes, vivaient mieux sous la colonisation, comme si la nostalgie de la Rhodésie était étendue à l'ensemble de la population. Ce discours est très répandu parmi les fermiers expulsés de leur ferme. Alan, par exemple, expulsé de sa ferme, qui vit à Harare et est très amer, s'exprime ainsi : « ask to the man on the street what he thinks : “ya, we did not like the racism, the segregation, or whatever went on but at least we had school, we had clinic, we had hospital, we had education, we had employment” » (entretien avec Alan, Catherine et leurs filles, Harare, août 2008). La nostalgie apparente d'Alan est clairement liée à son ressentiment envers ce gouvernement qui les a en quelque sorte trahis. Ainsi, selon de nombreux fermiers, ce pays se comporte contre le peuple de manière bien plus condamnable que ne l'ont fait les colons. Par exemple, un de mes informateurs, un ancien fermier blanc, lorsque je lui demande ce que c'est qu'être Zimbabwéen me répond : « you feel ashamed, not of yourself but of the country and the background and their behaviour and what they have done to their own

people » (entretien avec John, Harare, Juin 2008). Eux les fermiers sont accusés de mauvais traitement envers les travailleurs, « mais pourquoi serait-ce à eux de prendre en charge le logement, l'école, etc ? », répliquent-ils signifiant ainsi les incapacités et défaillances du gouvernement.

L'occupation des fermes et le désordre du pays sont pour eux la preuve que les Noirs sont incapables de gouverner. Les représentations coloniales du primitif sont alors réactualisées. On peut ainsi lire dans un des journaux tenus pendant l'occupation dans un passage où l'auteur, le fermier blanc, raconte la mort d'Alan Dunn (il fut violemment battu), un des 6 fermiers assassinés :

« What a way to die – typical of the PRIMITIVE NATIVES of Africa. Smith was right, they are not ready for democracy – most are still to primitave and the ones who are more educated need the protection of hiding behind a colonial government. One man one vote does not work in Africa, there should be some sort of criteria for being allowed to vote. [...] Black leaders are not prepared to step down once they have had the POWER! And there needs to be the stabilizing whites to keep the bad people from hurting the good people. There are many good blacks thank-goodness or we would not be here today. » (Journal d'un fermier)

Les violences actuelles permettent donc de revenir sur le passé. Leur histoire devient audible. L'expérience des occupations de fermes leur a permis de raconter leur histoire commençant sous la Rhodésie du Sud (Primorac 2005). C'est ce retour positif qui est fait sur la colonisation qui donne à ces récits leur caractère néo-rhodésien (Primorac 2005). Ces livres réactivent un regret de la Rhodésie qui, s'il était exprimé par les colons qui ont quitté le pays en 1980, était tu par ceux restés, qui d'ailleurs se sont pendant longtemps satisfaits pleinement de leur vie dans un Zimbabwe indépendant. Mais, ils se différencient des récits dits rhodésiens dans la mesure où comme nous l'avons montré ce qui prime est leur statut de victimes dans un Zimbabwe postcolonial auquel ils ont cru et qui les a trahis et non une louange de la colonisation. Cette louange existe, sous la forme d'une louange de leur paternalisme, mais elle n'est qu'un faire-valoir de l'injustice qui leur a été faite. Dans ce sens, il me semble qu'il est fondamental de bien définir ce caractère néo-rhodésien et de le distinguer des écrits nostalgiques publiés après l'Indépendance. Les écrits que j'analyse n'ont pas un caractère politique ou collectif. Il vise à ce qu'on les aide individuellement : qu'on leur rende leur ferme ou qu'on les indemnise et que l'on condamne moralement ce gouvernement. Il ne vise pas à une louange politique de la Rhodésie. Leurs auteurs souhaitent un retour à leur *way of life* peu importe la politique.

Le livre de Leared est quelque peu différent. Ne traitant pas des expulsions elles-mêmes (même si quelques pages lui sont consacrées), ce livre ne témoigne d'aucune colère. Il atteste seulement de la joie d'avoir pu vivre une telle vie sur la ferme. Ainsi, plus que d'exposer son statut de victime, le départ de sa ferme a été l'occasion de publier un livre sur l'ensemble de sa vie. Son livre à la différence des autres ne fait pas partie d'un combat pour la justice, il est selon elle seulement un témoignage historique de sa vie.

Richard Wiles et Eric Harrison ont quitté le pays, l'un pour l'Angleterre, l'autre pour l'Australie, conséquence logique de la colère et du ressentiment qui s'expriment dans leur texte. Mary Leared, quant à elle, femme âgée de 75 ans, habite à Harare dans un petit appartement acheté lorsque les « troubles » ont commencé et semble plutôt heureuse. Elle aime cet endroit, m'en montre les moindres recoins. Veuve depuis quelques mois, elle vit seule. Suite au départ de la ferme sur laquelle elle habitait avec son mari, son fils Michel et sa belle-fille, elle a suivi une formation de 3 mois pour devenir professeure d'anglais. Elle donne ainsi des cours particuliers ou en petit groupe à des étrangers, principalement des Chinois et Japonais. Ce travail assouvit, selon ses propres termes, son besoin d'aider. Dans l'immeuble où elle habite vivent des Asiatiques, des Noirs et des Blancs. Elle est devenue très amie avec sa voisine, une Noire. Elle ne pensait pas que cela pouvait arriver, se justifiant en disant que la seule expérience qu'elle eut avec des Noirs fut avec des Noirs paysans « mal éduqués » (elle me cite en exemple, le cuisinier qui se laissait pousser l'ongle pour pouvoir se curer le nez). Leared fait partie de ces anciens fermiers blancs qui sont contents d'avoir eu la vie qu'ils ont eue et qui se satisfont de leur nouvelle vie. Pour Leared, il s'agit moins d'un regret de sa vie d'antan, à la différence d'Harrison et de Wiles, que d'une gratitude pour la vie qu'elle put avoir. Nous recroiserons ce « type » d'ex-fermiers, plutôt heureux aujourd'hui dans la suite de ce travail.

Ce qui me semble intéressant dans ces ouvrages est donc justement ce que les occupations de fermes ont permis de raconter : un passé idyllique (Leared), une colonisation bonne (Wiles, Harrison, Barker), des réformes agraires terriblement injustes (Wiles, Harrison, Barker), et pour tous surtout la ferme comme lieu idéal. Si la décolonisation avait amené une sorte de consensus sur l'histoire — méfaits de la colonisation et nécessité de l'Indépendance — et mis en sourdine les récits des privilégiés, la rhétorique du gouvernement et les réformes agraires qui placent les anciens dominants comme victimes libèrent leurs voix. Ces voix étaient restées en suspens pendant vingt ans

ou du moins cantonnées à l'espace privé, attendant de « voir » et de pouvoir juger la postcolonie et le processus de décolonisation. Aujourd'hui, ces voix s'expriment sans complexe et sont plus virulentes qu'elles ne l'auraient été quelques années auparavant, légitimées par leur statut de victimes et augmentées par leur colère et sentiment d'avoir été trahis par le gouvernement auquel les fermiers blancs ont fait confiance.

Si les fermiers blancs peuvent si facilement adopter les habits de la victime, c'est aussi parce qu'ils n'ont jamais eu à rendre des comptes après l'Indépendance. « Ironically, Mugabe's revocation of the discourses of reconciliation has allowed for a white re-imagining of the past that, in this instance, exculpates white Zimbabwean involvement in racial tensions through dehistoricizing that white identity » (Harris 2005: 107). Au Zimbabwe, en effet, n'a pas été mise en place une commission de type vérité et réconciliation. Aujourd'hui les fermiers blancs sont nombreux à réclamer la mise en place d'un tel processus. Mais souvent ils n'envisagent celui-ci que dans le sens où il permettrait aux membres du gouvernement et à leurs « amis » de reconnaître leurs torts. Eux ne restent que des victimes.

Présenter les Noirs comme bourreaux et eux-mêmes comme victimes leur permet de nier leur propre violence. La mise en évidence de la violence d'un autre permet de montrer que ce ne sont pas eux les racistes ou les violents. Tout comme dans les mythes d'installation, il s'opère un renversement de la violence (même si bien sûr celle des occupants est réelle). Les occupations de fermes et le renversement du statut des Blancs sur la ferme (de privilégié et patrons à victimes et soumis) ont provoqué un remaniement de l'histoire. Ces textes sont ainsi caractérisés par l'innocence de leurs auteurs, même s'ils reconnaissent avoir participé à quelques injustices.

Ces textes témoignent aussi de la solitude de ces anciens fermiers, ce sont des appels à l'aide qui témoignent en quelque sorte de la « désintégration » de leurs auteurs.

3. Des exilés de l'intérieur

Les autobiographies mentionnées ci-dessus témoignent du sentiment de perte du collectif, qui conduit certains à un attachement profond au passé dans une nostalgie impériale. Les fermiers blancs dont le sentiment d'appartenance à une communauté et au

pays était ancré dans la ferme se retrouvent aujourd'hui quelque peu perdus et doivent retrouver une appartenance.

Les Blancs se situent clairement dans un espace d'incertitude identitaire. Ainsi, Alexandra Fuller (2002) commence ce roman autobiographique par « I am the wrong colour ». À la question « Where are you from originally », elle répond « I say, "I'm African". But not black. And I say, "I was born in England"... But, "I have lived in Rhodesia (which is now Zimbabwe) and in Malawi (which is used to be Nyasaland) and in Zambia (which used to be Northern Rhodesia)"... » (Fuller 2002: 8). Beaucoup affirment se sentir Africain blanc, car ils ont le sentiment de partager avec les autres Blancs en Afrique une histoire commune et parce qu'ils ont travaillé à « appartenir à l'Afrique ». Cela ne les empêche pas de s'affirmer Zimbabwéens. Les fermiers blancs du Zimbabwe se situent eux-mêmes entre les Blancs d'Afrique du Sud qu'ils définissent comme de « vrais » Africains blancs et ceux du Kenya qui ne sont que des « Blancs » en Afrique. Ils se considèrent comme de véritables *settlers*, mais sont arrivés plus récemment et sont moins nombreux que les Sud-Africains. Cette différence s'explique par la manière dont ils conçoivent leur *home* :

« I lived in Kenya for a while. [In response to the question] "Where are you going for holidays" : we are going overseas, which means UK in Zim, in Kenya, they say I am going home. Home means UK, that's the Kenya perspective. Here home it is here. In SA they have been there for generations. In Zimbabwe less so but this is home. [...] Afrikaners refers to white Zimbabwean or European white in african as a sud pill, it means he got his penis hanging in the sea, which means he got one leg in Africa and one leg in Europe. That is rude analogy, he is not there and he is not there. » (Alan, entretien avec Alan, Catherine et leurs filles, Harare, août 2008)

Quentin m'explique aussi :

« We were different to South Africans. We had a different approach. We were also different to Zambia, it was not under British rule as in Zambia. A lot of people in Zambia don't look at Zambia as home; we definitely look at Zimbabwe Rhodesia as home. I don't know about Kenya but I think the same sort of things applies there. » (Entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008)

S'ils se définissent comme Zimbabwéens c'est parce qu'ils sont nés ici (voir Fisher 2010) : « I am born here, I am a Zimbabwean » (Alan, entretien avec Alan, Catherine et leurs filles, Harare, août 2008).

Certains fermiers blancs, interrogés par Julie Taylor, se nomment ainsi des « Rhodesian Zimbabwean », « We speak english....but we are not English » (Taylor 2002 :

19). Cette incertitude nominative s'explique par un sentiment d'étrangeté. Ces fermiers sont comme le montre Taylor (2002) des « local strangers ». Beaucoup de ceux qui sont partis de leur ferme, mais vivent encore au Zimbabwe se définissent en effet comme des étrangers dans leur propre pays. Plusieurs personnes m'expliquent qu'ils se sentent être la « lost génération » : âgés de plus de 50 ans, ils ont cru en une identité rhodésienne puis zimbabwéenne et voilà que les deux leur sont refusées. Ce sentiment d'étrangeté s'explique aussi par le fait qu'ils ne comprennent pas ce qui s'est passé. La fille d'Alan née après l'Indépendance s'exclame ainsi : « They took the farm where we employed 200 people. It is not our fault, what have we done? » (Entretien avec Alan, Catherine et leurs filles, Harare, août 2008).

Ils sont alors ce que je nommerai des exilés de l'intérieur. Comme le dit Lessing, « All white African literature is the literature of exile, not from Europe, but from Africa » (Lessing 1958: 700). Ainsi est constitutive de leur identité leur appartenance à un monde autre (l'Afrique), mais ils revendiquent ce monde autre comme une part d'eux-mêmes. Leur exil est aujourd'hui double : il est géographique, mais aussi temporel puisque partir de la ferme signifie fermer la porte à ce mode de vie installé pendant la colonisation. Ils sont exilés du lieu de leur travail et de leur habitat, c'est-à-dire de leur lieu de vie, mais aussi de l'Histoire sur laquelle ils pensaient avoir une prise, dont ils se pensaient des acteurs. La question qui se pose pour eux est : à quelle Histoire appartiennent-ils (quelle version) ? Ils sont des exilés de l'action (qui définissait justement pour eux l'Histoire), de leur être actif, qui les a visiblement beaucoup définis; alors que maintenant ils se sentent réduits par une certaine passivité (ce qu'ils vivent notamment comme leur statut de victimes). Ils sont exilés d'un lieu idéal, que signifie alors quitter ce lieu qui se définissait par une certaine pureté ?

Dans leur manière de raconter l'Histoire du pays, ils insistent sur les déconnexions, dont la principale est le départ de la ferme. Dans leur description du paysage, ils soulignent également les ruptures : les paysages sont dépeints en termes de pertes et de *ruines*. Tout est ainsi défini en termes d'avant et d'après. Comme me le dit Erik (et beaucoup d'autres) : « Did you ever go in Zim before the mess ? Shame it was beautiful. It was very efficient many years ago, and the farm was so beautiful and now it is just a mess! » (Entretien avec Erik, Écosse, mars 2008). Soulignons que « many years ago » signifie dans les années 1990 qu'ils citent toujours en exemple : la ferme fonctionnait parfaitement, ils avaient maintenu

leur *way of life* et le gouvernement était postcolonial. Les fermiers blancs n'hésitent pas à affirmer que les Noirs n'ont pas la « fibre » agricole (Selby 2006; Taylor 2002), oubliant historiquement toutes les mesures prises par les Européens pour empêcher les Africains de développer leur agriculture et oubliant la peur de la compétition qui était à l'origine de ces mesures.

Insistant sur les déconnexions, ils se rapprochent en quelque sorte de la figure du migrant des Comaroff :

« although he expressed himself in a rather different manner, the migrant relied on the same categories, his words and action mapping out the tension between « here » and « there », « inside » and « out », « work » and « labor ». Yet, his rhetoric used these distinctions to highlight discontinuities, not connection. Thus, he portrayed his past as a set of contrasting moments... » (1987: 204)

Certes, ces fermiers blancs sont les anciens colons, sorte de figure inversée du migrant colonisé des Comaroff. L'expression des discontinuités se fait dans le vocabulaire de la perte, de la nostalgie. Ils racontent l'Histoire et regardent la Géographie en termes de contrastes et de ruptures, c'est l'extérieur qui change, mais pas eux. Ils définissent cet avant et après selon deux axes : à la fois dans leur histoire et dans l'histoire de la nature et agriculture (qui était leur rôle et mission). Leur vie après la ferme correspond ainsi de manière métonymique à la déchéance du pays. Ils pensent que maintenant ce pays et son agriculture sont un champ de *ruines*. Cette métaphore de la ruine rappelle celle du désert utilisé dans la poésie nostalgique pour représenter l'objet perdu (Boda 1999: 179).

La nostalgie de la vie à la ferme est évidente, mais elle n'est pas nécessairement politique et ne signifie pas pour tous une nostalgie de la colonisation, notamment parce qu'ils ne peuvent associer complètement leur *way of life* à la colonisation. Ils gardent les années 1980-1990 en exemple de la possibilité d'une association entre leur *way of life* et la postcolonie.

Ils affirment alors que le Zimbabwe est leur pays, mais que le gouvernement en place détruit ce Zimbabwe.

« **Petra** : my parents were born here.

Howard : I feel, you come back from Zambia, you cross the border and you are coming home but the people that run the country rejected us, so I really have a lost soul.

Petra : it was, and still is, could be a beautiful country. It got everything going for it but... »

(Entretien avec Howard et Petra, Harare, mai 2008)

Alexander utilise de manière très appropriée le terme « Orphans of the Empire » : « They are, in essence, “Orphans of the Empire”; while they live and love Zimbabwe, they do not feel that they are considered native » (Alexander 2004: 196). La figure de l'exilé de l'intérieur représente aussi bien cette migration et le rejet politique dont ils font l'objet.

Ils sont en effet rejetés par le gouvernement en place, notamment par une rhétorique qui les associe sans cesse aux Britanniques. Mugabe tente de manière rhétorique d'assimiler tous les Blancs aux Anglais : « [White commercial farmers] ... belong to Britain and let them go there. If they want to live here we will say « stay », but your place is in prison and nowhere else. Otherwise your home is outside the country » (Mugabe 2002¹⁹⁴ cité par Harris 2005: 105).¹⁹⁵ Aussi « the Zimbabwean state media had been periodically carrying stories of white farmers “abandoning” the nation in search of better economic opportunities in neighboring countries as a way to question the loyalty of white farmers to Zimbabwe. » (Rutherford 2004: 545) Ainsi c'est aujourd'hui leur loyauté qui est questionnée.

Ils ont l'impression que leur « africanité » leur est refusée : « To be a white African is somehow unacceptable. If you are a white in Africa, you are a white » (entretien avec Alan, Catherine et leurs filles, Harare, août 2008). La fille d'Alan précise : « you are English. » Freeth aussi explique « you can't be a white men in Africa » (*Mugabe and White Africans*). Les réformes agraires les ramènent non seulement à leur identité de Blanc, mais surtout à l'Angleterre, source de l'Empire britannique et donc de leur présence si ce n'est de l'origine réelle de chacun, alors qu'« Independence, for whites, represented a change in terms of identification, from being white to being privileged » (Alexander 2004: 194). Selon Charles, le gouvernement leur a tendu un piège : il les empêche d'être des citoyens. En effet, la catégorisation et les politiques mises en place par le gouvernement les cantonnent à un espace en dehors de la citoyenneté. En effet la question est bien, comment malgré tout rester/devenir citoyen pour ces Blancs ? Que cela signifie-t-il ?

¹⁹⁴ Mugabe, R. (2002). « Speech ». *The Bulawayo Chronicle* and *The Herald* 5 september.

¹⁹⁵ En 1980, son discours était complètement différent. Certes il utilisait des termes « raciaux », mais non pour une mise en avant de l'histoire coloniale. Ainsi dans son discours de victoire en 1980 que je cite à nouveau ici il dit : « Surely this now the time to beat our swords into ploughshares so we can attend to the problems of developing our economy and our society... I urge you, whether you are black or white, to join me in a new pledge to forget our grim past, forgive others and forget, join hands in a new amity, and together, as Zimbabweans, trample upon racialism, tribalism and regionalism, and work hard to reconstruct and rehabilitate our society as we reinvigorate our economic machinery » (Cité par Harris, 2005: 105).

Le rapport avec le Royaume-Uni est très ambigu, ceux d'origine anglaise ont parfois demandé de l'aide personnelle à l'ambassade qui à part un soutien psychologique ne leur est d'aucune aide. La CFU elle-même a fait récemment appel au Royaume-Uni. Comme l'a dit son président David Theron lors d'une réunion de l'union à Bulawayo en mai 2011 :

« Most former commercial farmers have fallen on very hard times. Recently a former commercial farmer stormed into my office and threatened to shoot himself and her wife because life had become unbearable for him and his wife. This incident among others prompted us to engage the British government since they are an important player in Zimbabwe's land question. » (Cité à Radio VOP, 13 mai 2011)

David Theron a ainsi fait un voyage en Grande-Bretagne pour demander de l'aide. Voici pour lui les seules solutions : « The farmers should either be given their compensation or their land back. They cannot continue to suffer when they have made immense contribution to the nation » (cité à Radio VOP, 13 mai 2011). Cette demande d'aide de la part de la CFU est très récente et témoigne de la manière dont les points de rupture et de continuité se reconfigurent.

Afin de se protéger d'un gouvernement qui chercherait à les éliminer, ils ont établi des stratégies propres aux expatriés, à savoir posséder un passeport étranger, avoir de l'argent sur un compte à l'étranger, avoir une assurance médicale internationale, apprendre des langues « internationales ». Howard me dit ainsi à propos de sa fille : « she does French, German, Spanish, English, and she was doing Shona, but she gave up Shona, because she said : “where in the world am I going to need Shona except here? So that's why she took Spanish instead of Shona” » (entretien avec Howard et Petra, Harare, Mai 2008). Aussi, depuis la répression dont le MDC est l'objet, ils ne prennent plus part à la politique, sauf rares exceptions.¹⁹⁶ Ces stratégies alimentent en retour le discours du gouvernement qui les stigmatise comme des étrangers. Malgré cela, ils ne se considèrent pas comme des expatriés. Ils vivent le fait d'avoir un passeport étranger comme une stratégie qu'ils différencient du sentiment d'appartenance, mais celui-ci paraît fragile. À la différence des expatriés, l'origine est un élément trouble (l'Angleterre, le Zimbabwe, la Rhodésie ?) et problématique.

Les expatriés et les Blancs zimbabwéens se sont toujours peu mélangés. Les « expats » considéraient les fermiers blancs comme des « Rhodies » infréquentables. Les

¹⁹⁶ Sur ceux qui ont été impliqués en politique depuis l'Indépendance, voir Hughes (2010: 104-109)

« zimbos », comme sont nommés les jeunes blancs zimbabwéens plus libéraux, ont toujours été quant à eux plus recommandables. Les lignes de séparation étaient doubles : d'une part entre Blancs zimbabwéens et expatriés, d'autre part entre « Rhodies » et « Zimbos ». Les réformes agraires, comme nous allons le voir, ont cependant atténué ces frontières : tous sont-ils voués à devenir des « expats » ? Ces anciens fermiers s'accrochent cependant à des éléments de la vie « du » *settler* — école, religion parfois, bush — qui les différencient encore des expatriés.

Il est certain que l'exil du passé, de la ferme qui va de pair avec une certaine forme de nostalgie ne peut être que provisoire dans la mesure où ils ne peuvent clairement pas aspirer à un retour ni à leur vie antérieure, ni à l'identité de *settlers* qui lui était attachée (pouvoir moral, paternalisme). Certains restent cependant dans cet état nostalgique, d'exilés. D'autres passeront à autre chose. L'exil, lorsqu'il mène à autre chose, à une autre forme d'intégration, d'appartenance se caractérise alors par le deuil. Charles me raconte par exemple comment deux de ses anciennes employées l'ont contacté : l'une afin d'enterrer une femme à la ferme, l'autre afin de l'emmener à l'hôpital pour accoucher. Il interprète cela comme suit : « bury the farm and have a new life ». Cependant l'enfant de la seconde meurt, ce qu'il interprète comme : « the past is dead but the future is still to come » (entretien avec Charles, Harare, mai 2008).

4. S'intégrer

Arrivés en ville, il s'agit de se refaire une vie, notamment sociale. Or la ville n'est pas le lieu des fermiers blancs, ni du point de vue de l'origine, de l'histoire, ni du point de vue du vécu. Il s'agit de se refaire une place.

Venus vivre en ville au début des années 2000, les anciens fermiers blancs ont en général vécu dans l'attente, espérant récupérer leur ferme; en 2008 ils se faisaient moins d'illusions, mais étaient dans l'expectative d'un redressement de l'économie. Si certains se sont fait une place, d'autres sont restés dans cette attente, hésitant à partir, patientant. Ainsi, Howard, un homme de 65 ans qui, lorsque je lui demande si sa femme et lui ont pensé partir à l'étranger suite à leur départ de leur ferme, me répond : « I should have gone away then, I have lost 8 years. I have been waiting for a chance to get back to my farm. I should have gone, but we bought the house. I haven't got the energy to start again. I haven't got the drive. It is quite an important 8 years I have lost » (entretien avec Howard et Petra,

Harare, mai 2008). Comme me dit un autre des fermiers : « we are all playing the waiting game ». Les voilà de retour dans ce jeu qu'ils connaissent et que je définis comme leur éthos : attendre, attendre que la situation s'améliore ou se stabilise.

Catherine et Alan attendent aussi dans l'espoir :

« **Catherine** : We are doing very little. But we have been hoping. I have been starting a little coffe shop. And we started a chicken business in Chinoyi with a friend of ours. [...] And then we have been attempting a chicken project (for eggs not eating), we were expecting the thing will get better. [...] I have been working in a lodge there, I am back to the cooking thing. We don't want to leave this country; we are just hoping that something will happen. » (Entretien avec Alan et Catherine et leurs filles, Harare, août 2008)

Catherine et Alan sont amers, tristes de n'être plus sur leur ferme, mais surtout ils souffrent de la crise économique de ce pays.

Cela est d'autant plus dur pour les hommes. La fille d'Alan s'exprime ainsi :

« It is so difficult for someone at my dad's age to have gone through... On the farm, everything was under control, he was running everything, he knew what was going on everywhere. To be here, he has nothing to do. He is not part of anything from being part of your all life you control. Here you feel so insignificant. » (Entretien avec Catherine, Alan et leurs filles, Harare, août 2008)

Le plus difficile est de retrouver une place pour tous ces hommes qui ont perdu le contrôle et qui se définissaient dans et par l'action. La question est à la fois économique et morale puisque les deux étaient liées de façon intrinsèque sur la ferme dans le paternalisme qui assignait un rôle moral au fermier. Ainsi, lors des occupations de fermes ils ont doublement perdu le sens de leur présence dans ce pays : ils ont perdu leur fonction économique (leur activité) et morale (leur mission civilisatrice et développementaliste). Ayant perdu leur statut dans ce pays, c'est alors une nouvelle utilité qu'il s'agit de retrouver. L'origine de leur sentiment d'exil provient de cette incertitude et absence de sens quant à leur fonction. Irene me raconte ainsi comment son mari se sentait « inadequate » en ville et à quel point il veut encore être fermier. Elle et son mari ont ainsi passé les 3-4 premières années en ville à se battre pour récupérer leur ferme tout en travaillant avec d'autres anciens fermiers dans l'élevage de bétail pour une grande compagnie. Ainsi ils ne manquent pas d'argent. Aujourd'hui un nouveau fermier a proposé à son mari de cultiver du tabac sur une partie de sa ferme, son mari a accepté. L'arrivée en ville fut difficile, ils buvaient beaucoup, son mari l'a trompée (pages 207-208). Ce qui aide beaucoup Irene c'est de maintenir ensemble la famille, « be grounded ».

Les femmes trouvent en général plus facilement leur place à Harare. « For Alan it is more difficult. For women of my age, we have got grown up children, we are very employable, for men it is more difficult to find work. » (Catherine, entretien avec Catherine et Alan et leurs filles, Harare, août 2008). La femme de Bill dit aussi : « it was difficult adjusting, especially for Bill because he has got nothing to do, it is different for women » (entretien avec Bill et Judith, Harare, août 2008). Ce sont la plupart du temps elles qui ont poussé leur mari à partir de la ferme, voulant protéger leurs enfants et étant moins attachées à la terre qu'eux. Les femmes étaient très attachées à la vie sociale et communautaire du district, mais une fois « isolées » sur les fermes, elles ont poussé leur mari à partir. En ville, elles se refont une vie plus facilement, socialisent, trouvent du travail. Elles ont plus de pouvoir économique que sur la ferme. Si le « farmer's way of life » leur manque, elles se sont adaptées plus rapidement à la vie urbaine :

« We had a great life out there [on the farm], ah incredible, you know, it is hard to explain. If your neighbour had a wedding or someone in the district, you could phone one girl and she will come with 6 other girls and do the most beautiful floral arrangement, or if you have a funeral all the district came with food and take you on holidays. You know, it was the most supportive life style and we do a lots of sport, lots of club life. But I think that women have adapted better in Harare than the men. I think a lot of men lost their confidence. Ya it is very bad. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

Cette nouvelle vie est très différente de l'ancienne. Comme me le racontent deux femmes dans la quarantaine qui habitent en ville, à Harare; les maris sont absents de 8 h à 17 h alors qu'à la ferme ils n'étaient jamais loin, elles pouvaient toujours les appeler sauf entre 12 h et 14 h heure de la sieste. Ces femmes se retrouvent aujourd'hui livrées à elles-mêmes et n'en semblent pas mécontentes. Elles ont aussi plus de liberté. En effet leur liberté sur la ferme était souvent limitée, notamment par l'absence de transport et l'isolement. Pour beaucoup, même si elles aimaient les grands espaces sauvages, ceux-ci constituaient aussi une prison, ou du moins un « vide » plutôt qu'un espace de liberté (Kirkwood 1984: 155). Lisa, la femme de Trevor, raconte aussi comment elle occupe son temps :

« I am doing few courses, I am doing homeopathy, I am very busy so I am taking a year off, but I have always worked. On the farm I worked, I grew the flowers, the roses and I started off doing the cattle, I have always worked in the office. [...] I am very happy in town, it was difficult, like the dogs barking at night, little thing, but in the all, I am very happy in Harare. I got a lot of friends and we always maintain a friendship in town. Most of our district moved to Australia, I think we have 18 families moved to Australia. I am quite happy. But ya, it happened, and

you can't look back, just look forward now. And my husband got a fantastic attitude you know, he looks at how we are lucky to have that, we grew our children for so many years there, and we were happy to do that. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

Partis avant d'y être réellement forcés, Trevor et Lisa vivent dans une grande maison avec piscine à Harare, Trevor travaille en tant que consultant pour la BAT et gagne bien sa vie. Lorsque je demande à Lisa quel événement fut le tournant le plus important dans sa vie, elle me répond : « definitely living the farm, my biggest turning point but you know, I should not say this, I am probably happier in town than I would have been on the farm » (entretien avec Lisa, Harare, août 2008). Elle me dit cela presque honteusement, comme si elle était en train de trahir les siens, « I should not say this ». Et en effet, la joie de vivre de Lisa n'est pas représentative, mais ils sont tout de même nombreux à n'être pas si mal en ville. Lisa ressemble à Mary Leared dans le fait qu'elle reconnaît la chance qu'elle eut de pouvoir mener la vie qu'elle avait sur la ferme et accepte aujourd'hui sa nouvelle vie. Elle a fait son deuil et a trouvé une manière de s'intégrer. Dire cela, c'est reconnaître le caractère exceptionnel et injuste des privilèges de la vie qu'elle avait sur la ferme. Cette attitude semble lui permettre aujourd'hui de bien vivre (et d'être encore fortement privilégiée).

« We won't get our farm back, look, I don't think we want to do that. I won't be farming like we knew it and maybe it wasn't a good thing the way we were farming, you know, one white farmer, big land, a lot of people working, maybe that wasn't right, it is 2008. But my husband is very keen to go back to a farming situation where he would maybe do with the corporation, the international corporation and he will be the manager or you know, man in the middle. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

Malgré cela, elle se sent tout de même incomprise par les « townies ».

« We did not get a lot support. They didn't understand. You know if you don't understand you can't be sympathetic but we often said amongst ourselves, also they didn't like, a lot of us came to town and start businesses and I think they don't like that. It made them a bit nervous that the farmers have arrived you know. Maybe take over or take business from them. In fact when we went to Mozambique for 6 weeks we invited friends of ours every week and lot of them were town friends of ours. One said once : « Listen we are sick of your stories, we don't want hear to them anymore » and I was so choked. Then I quickly learnt, they don't have a clue, I would love to see them if you take their house, their panic... We used to have friend who came on the farm, and you know I think they came only because we had a farm and some of them have not even invited us to their house here. Which is quite interesting... Incredible camaraderie that you don't get in Harare you know. But you know we got good friends here, but it is different. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

Pour Alan et sa femme, s'intégrer en ville fut plus difficile. En plus de trouver une « fonction » et d'être actif, il s'agit de se créer une nouvelle place sociale.

« **Alan** : There were always a divide between farmers and townies.

Catherine : She [their daughter] is in school with townies and did not have a lot in common.

Alan : It is a bit like, Harare kids they are in to fashion, night club, sophisticated life style. On the farm sporty etc... more grounded rather than just... Here you pay for everything, you pay for social life. On the farm, with your friends, let's get a canoe, you don't have to shop, to go to night club. Entertainment was camping, motorbike.

[...]

Catherine : You feel pretty safe on the farm, the young girls here, you do not. On the farm you know who is who. I have become very anti-social since I've come to town. I just find all a bit superficial. I felt so hurt by all. You just don't feel anybody understand you.

[...]

Alan : Before you met people at the tobacco market [same sort of farmers], now all [different sort of farmers] are living in Harare and everyone is different. » (Entretien avec Alan, Catherine et leurs filles, Harare, août 2008)

En effet, en ville, les fermiers qu'ils aient été pauvres ou riches, des grands producteurs de tabac ou des petits producteurs de poulet, qu'ils aient employé 50 ou 500 personnes, se retrouvent maintenant parfois autour d'une table partageant tous l'expérience de l'occupation et de la perte de la ferme. Ils se rencontrent dans des espaces privés, autour d'un barbecue. En effet, les lieux de sociabilité autrefois clairement associés aux fermiers blancs, aux « Rhoddies », selon les termes en usage parmi les libéraux, sont aujourd'hui « envahis » par l'élite africaine. Les fermiers blancs se replient alors sur la vie privée. N'ayant ni country club, ni bar en villes qui soient des lieux de sociabilité.

De même, les libéraux et l'ensemble des « townies » côtoyaient peu les fermiers blancs. Depuis 2000, ils se retrouvent de temps en temps et arrivent maintenant à trouver des terrains d'entente : la critique du gouvernement, la déception d'un Zimbabwe indépendant, la brutalité. Les uns, les libéraux (Ferguson (1999) parlerait de « colonial liberalism »), sont déçus dans leur espoir de modernisation et les autres, les fermiers blancs, de civilisation. Les fermiers blancs, autrefois les « ultimate others » des libéraux sont maintenant acceptés dans leur cercle, car ils sont victimes d'un gouvernement que tous condamnent.¹⁹⁷ Au Zimbabwe, la position libérale des Blancs a évolué. Les libéraux, à

¹⁹⁷ « In fact, until recently, when I started doing research on displaced commercial Zimbabwe farmers in Mozambique, white “Rhodie” farmers were my ultimate Other. I’ve since shifted away from that kind of dogmatism, and now include them as part of my Zimbabwe “family”! » Hammar 2009:

l'indépendance, étaient les porteurs d'un discours moderniste fort bien décrit par Ferguson (1999) : ils croyaient fermement en la modernisation et au développement d'un Zimbabwe dirigé par des Africains. Vingt ans après l'Indépendance, leurs espoirs furent déçus et ils se retrouvent à plaindre ces fermiers, considérés jusqu'alors comme les plus racistes et conservateurs, mais aujourd'hui victimes comme tant d'autres d'un gouvernement « incapable ». Cette « déchéance » n'est pas interprétée comme un échec de la modernisation, mais comme un échec des Africains à bien diriger un pays, même si en général, la faute est attribuée à quelques-uns et non à l'ensemble de la population. Leurs « idéaux » longtemps dénoncés par les conservateurs sont alors quelque peu mis à mal. Ainsi, les Blancs au Zimbabwe s'organisent différemment : si avant l'Indépendance et même jusqu'à 2000, les fermiers blancs et les libéraux s'excluaient mutuellement, les occupations de fermes et l'évolution du gouvernement de Mugabe ont brouillé ces lignes de clivage. Celles-ci se sont reconfigurées en termes plus raciaux. La « communauté » à laquelle les fermiers appartiennent est maintenant plus encore celle des « Blancs ».

Dans cette reconfiguration, ce qui m'apparaît est non pas l'opposition entre une position libérale qui serait porteuse d'espoir pour les sociétés africaines et une position conservatrice raciste, mais plutôt leurs points communs : une Afrique réelle qui ne correspond pas à leur Afrique imaginée et ils se retrouvent autour de la douleur de voir cette Afrique imaginée complètement s'effondrer. Chacun à leur manière ils sont en quelque sorte exilés. Est-ce un pas vers l'Afrique réelle, telle qu'elle est et non moralisée ?

D'un point de vue pratique, un fort réseau de services tenus par des anciens fermiers blancs est utilisé par tous ceux qui arrivent en ville : paysagiste, vente de produits laitiers dans un magasin dans lequel la plupart ont un compte et peuvent payer en devises étrangères à l'arrière du magasin (avant que les devises étrangères ne soient permises dans le pays et au moment de l'inflation), épicerie dans laquelle on peut payer en dollars ou en rands sud-africains, boucherie, etc. Les enfants de Georges me disent que c'est pour cela qu'ils ne quittent pas ce pays : parce qu'ils connaissent les gens, les réseaux, qu'ils savent se débrouiller. Les anciens fermiers blancs ont ainsi créé toute une économie en ville, de nouveaux business. Ces réseaux sont utilisés non seulement par les anciens fermiers blancs, mais aussi par tous les blancs « urbains ».

Même, si les anciens fermiers gardent des liens entre eux et se sentent parfois incompris par les « townies », la vie urbaine entraîne une reconfiguration de la communauté : n'étant plus liée à la vie à la ferme (excepté dans sa mémoire) celle-ci s'organise autour d'autres éléments : la critique du gouvernement, la vie pratique, l'emploi. Libéraux et anciens fermiers se mélangent plus. Les frontières sont plus entre ceux qui s'adaptent et ceux qui vivent dans le ressentiment et l'attente.

5. S'adapter

Si Catherine et Alan souffrent de la crise économique et ont du mal à s'accommoder à la ville, c'est parce qu'ils ne peuvent s'adapter à la morale de l'économie de cette ville qu'une de leurs filles résume par : « Now there is no shame, everyone try to make money from everyone, to make something of the next person, because we are all poor » (entretien avec Catherine, Alan et leurs filles, Harare, août 2008). La question de la moralité économique est en effet centrale dans cette reconfiguration de la communauté de fermiers blancs, elle vient redéfinir les « frontières internes » (Stoler 1997) à la communauté.

Certains s'adaptent très bien en ville et s'en sont très bien sortis. De fait, ce sont aussi les moins nostalgiques de leur vie antérieure. Souvent âgés d'une quarantaine d'années, ils ont fondé leur propre entreprise, ont trouvé une forme d'adaptation, ce qui ne fut pas sans transformation ni implication morale.

Les Copland par exemple dont l'homme fut un temps président de la CFU. Ce couple, fin cinquantaine, plutôt libéral, opposé à Smith en 1965 et s'étant battu à contrecœur durant la guerre d'Indépendance (« bush war » comme il l'appelle), a quitté sa ferme en 2001. Ils sont restés au Zimbabwe, car ils se trouvaient trop vieux pour partir. Avec de l'argent mis de côté, ils ont acheté une grande maison dans un quartier résidentiel d'Harare et ont commencé une nouvelle petite entreprise avec un autre couple, anciens fermiers également. Ils proposent leurs services en tant que paysagistes. Cette entreprise marche très bien : ils emploient aujourd'hui une quinzaine de personnes dont trois travaillaient avant sur leur ferme. Ils vivent avec un passeport irlandais et ont renoncé récemment à leur passeport zimbabwéen. Ce couple semble plutôt épanoui, sans regret. Ils disent que ce qui les a aidés à passer le cap fut les amis et le jardinage qui est encore un travail de la terre. Ils ont trois enfants dont deux sont encore à Harare. L'une travaille pour « food aid », elle aide les orphelins du Sida, elle affirme que ce qui importe le plus est le

fait d'aider. Ainsi le paternalisme s'est parfois transformé en humanitaire chez les jeunes et moins jeunes.

Michel et Dorothee Smith, 40 ans environ, sont quant à eux partis de leur ferme en 2002 suite à une section 8. Ils possédaient une ferme de tabac dans le même district que celle de James. Le père et la mère de Michel, qui est Mary Leared, l'auteure de *A Horseclown*, habitaient avec eux sur la ferme. Ils n'ont pas contesté leur section 8 en cour de justice et sont partis. Dorothee pense que s'ils avaient lutté, ils seraient encore sur leur ferme. Ce couple vit aujourd'hui confortablement à Harare et est très satisfait. L'homme explique qu'il n'était pas un fermier « né », et qu'il n'est pas mécontent de vivre en ville. Il a monté une entreprise agricole (fourniture de machine, d'intrants, etc.) qui fonctionne très bien. Il gagne plus d'argent aujourd'hui qu'à la ferme. Ils avaient deux fermes dont ils ont fini de rembourser les prêts en 2002. Ils affirment ne vouloir retourner sur aucune d'entre elles; Michel pense que l'ensemble du système agricole va changer pour devenir un système de très grandes fermes commerciales multinationales. Michel parle de ce changement, s'y prépare. Ils ont trois enfants, l'aîné vit à Cape Town où elle fait des études de photographie, le second de 18 ans, fait ses études à Oxford et la troisième 16 ans est surveillante dans une école à Harare. Ils vantent les mérites de l'éducation, de la pension au Zimbabwe. Ce qui importe le plus pour Michel est l'argent. Ils ont pensé comme je le raconte dans le chapitre suivant un moment quitter le pays.

Ainsi c'est son esprit d'entreprise, à condition d'y laisser un peu de sa morale paternaliste, qui permet à Michel de bien vivre au Zimbabwe sans complètement changer son mode vie. Le Zimbabwe à l'extérieur des fermes est un pays dans lequel l'entrepreneur, figure héritière de celle de l'aventurier trouve sa place. Il reste d'ailleurs maître de sa vie, son propre patron. Bien plus qu'un devoir paternaliste vis à vis des Noirs ce qui prime pour ce jeune entrepreneur, c'est l'argent. Il ne fait que des affaires, débarrassé d'une optique paternaliste. Homme simplement d'affaire, une place semble lui être accordée dans ce pays. Il fait ainsi des affaires avec les Noirs, mais ne les côtoie pas dans la vie privée. Il parle Shona et respecte ses collaborateurs.

Les jeunes incarnent particulièrement cette figure de l'entrepreneur. Les jeunes, qui ne sont pas nombreux à être restés, réfléchissent aussi sur leur place dans ce pays, entre jeunes entrepreneurs qui affirment qu'en Afrique il faut prendre ce qu'il y a prendre et c'est tout, et jeunes romantiques qui envient le patriotisme et le sentiment d'appartenance de la

génération précédente et qui aujourd'hui ne savent plus en quoi croire, les chemins sont multiples. Mais d'une manière générale, ces jeunes éduqués dans les années 1980 (et éduqués à savoir tout faire, à contrôler et à devenir leur propre patron), bien qu'ils ne fassent pas ce à quoi ils étaient destinés (devenir fermiers) et que cela soit très dur pour certains, sont nombreux à être capables de se reconverter brillamment : compagnie d'imports et exports, trafic quelconque, commerces, immobilier, ils ne manquent pas de ressources. Ils sont « nés » entrepreneurs et portent l'héritage de l'aventurier. Volontaires, ils continuent à modeler leur vie. C'est l'action qui continue à les définir. Telle cette jeune fille qui voulait avoir une vie de « farmer's wife » et est partie en voyage en Zambie et au Zimbabwe afin de se trouver un mari. Elle l'a trouvé en Zambie à la frontière avec le Zimbabwe et vit maintenant sur la ferme où elle partage sa vie entre le rôle de *farmer's wife* et de peintre, elle peint ainsi la nature, le bush, les animaux. Les jeunes filles sont particulièrement pragmatiques, ce qui fait dire à certaines femmes libérales que ces filles de fermier n'ont rien dans le crâne. Une me dit par exemple que ces filles sont débrouillardes, qu'elles savent « dealer » avec les Noirs et leur donner des ordres, qu'elles sont habituées au pouvoir et ne peuvent pas s'imaginer que ce qu'elles vont entreprendre échouera. Elle me parle d'une sorte de « naïveté » qui fait qu'elles n'analysent pas tout comme « nous ».

Ces jeunes correspondent à la description qu'en fait Hughes – bien que je ne pose pas la question de savoir s'ils aiment plus ou moins les Noirs :

« But some made compromises with the new order of things and stayed in the country. These farmers are hard-headed pragmatists, [...] but not models of tolerance. They negotiated more with the blacks, but liked them less. [...] They « played the game. » Many are first-generation Zimbabweans, people in their 30s whose parents came to Zimbabwe from the Netherlands or Greece, and they don't have this sense of entitlement more characteristic of people descended from the first colonizers. »¹⁹⁸

Trevor et sa femme Lisa font partie de ces « jeunes ». Lorsque je demande à Lisa si elle n'éprouve pas de ressentiment, d'amertume pour ce qui s'est passé, elle me répond :

« You do, you hate them. But you know, one thing we do know, it is not everybody, it is one group that unfortunately put the country down. You just have to not let that get you down, you know. Because you will get sick. I know, I am watching few of my friends, they are older, they are probably in their seventies, they are so bitter and twisted and I am sure they are going to get cancer, I am sure they are, because they could not start again, they are too old, and now... They are

¹⁹⁸ <http://news.rutgers.edu/medrel/research/cultural-anthropolog-20090408/david-hughes-20090603> Site consulté le 1er décembre 2010.

bitter all your life, you only live one, you know so. That's how I look at it and I do believe because you attract what you... and we are so lucky, things have turned to our luck. Other friends of ours who were so negative and bitter, and I can see they can't move on and no doors open for them. But with us, we are very, and we are positive.

[...]

I think nothing is forever, we really enjoy everyday as it comes. No planning ahead really and in Africa nothing is yours, whatever you've got, they want (rire) we've learnt that very fast (rires). No matter what you got they want it. No definitely a big change. But you know, I do believe I am a quite a spiritual person and I do believe that it is what was going to happen, and nothing could have changed it and we were lucky we had 21 years to enjoy it. And we'll make it again, we'll do something. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

Sans avoir changé radicalement de vie, ils sont représentatifs de cette nouvelle position : tu prends ce que tu as à prendre en Afrique, tout en en connaissant les risques. Ils ne sont plus religieux, mais « spirituels ».

Lisa ne quitterait ce pays pour rien au monde : « Actually I've just been to America and to England, I got back last week and it was nice, but I was so happy to come home. Well, we are so organized, when you live here, you need to be self sufficient » (entretien avec Lisa, Harare, août 2008). Tous aiment au Zimbabwe cette « liberté », comme ils l'appellent, liée à la possibilité d'être leur propre patron, de ne pas devoir répondre à d'autres exigences. Ce que Lisa regrette le plus de la ferme : le bush, la nature, la liberté des enfants. Ils ont des passeports étrangers (elle australien, lui de Nouvelle-Zélande), mais leurs enfants ont un passeport zimbabwéen pour qu'ils puissent plus facilement acquérir des terres au cas où cela deviendrait possible. Une question de stratégie...

Ces deux couples, Michel, Trévor et leurs femmes, sont particulièrement satisfaits et sont en cela peu représentatifs de l'ensemble des fermiers venus s'installer à Harare qui vivent plus dans le ressentiment, pour qui leur vie était la ferme et qui refusent de rentrer dans ce jeu de l'argent sous un tel gouvernement (mais qui tout de même préfèrent encore vivre au Zimbabwe qu'ailleurs). Les reconversions de ces deux couples témoignent de ce que le gouvernement actuel attend des fermiers blancs : qu'ils laissent tomber leur morale et mission civilisatrice, ils ne veulent plus de donneurs de leçon.

L'esprit aventurier est toujours encore glorifié et celui qui ne s'est pas adapté est destiné à partir du Zimbabwe. Ainsi s'opère une sorte de sélection culturelle... Cela se retrouve dans leur choix de carrière, leur rapport aux autres et aux lieux. L'individualisme est très fort et la confiance en l'État quasiment nulle. Le mot d'ordre aujourd'hui est plutôt

comme l'a dit un de mes informateurs : « When I'll have children, I'll say to them : don't become a Zimbabwean, enjoy and take advantages of Africa, take the good things and that's it, never get involved in politics ». « Never get involved in politics » signifiant ne pas s'occuper de la situation des Noirs, ne pas se soucier d'eux, ni des affaires de ce pays, ce qui marque une rupture avec le paternalisme. Tous n'ont cependant pas ce même avis et certains se tournent plus vers des activités caritatives, ces derniers sont plus fragiles et expriment plus de doutes quant à leur présence au Zimbabwe.

Ces « profiteurs » sont des « figures » distinctes de celles de James et Georges qui sont « aliénés ». On peut se demander laquelle est une figure d'avenir (dans le sens de possibilité d'existence). Les jeunes entrepreneurs restent des patrons et refusent de se soumettre à quelqu'un d'autre à la différence de James et Georges. Dans les deux cas cependant la morale et sa pratique ne jouent plus un rôle fondateur.

Même si venir en ville signifie délaisser le paternalisme tel qu'il était en vigueur sur la ferme, c'est-à-dire un mode de vie qui associe production et morale, certains éléments centraux à ce qui définissait leur qualité de vie demeurent cependant.

6. Les restes d'une vie coloniale

La plupart des fermiers interrogés affirment préférer rester au Zimbabwe que partir, car ce pays possède encore des qualités inégalées : l'éducation, les Noirs, la religion et le « bush ».

Tous affirment que le Zimbabwe offre la meilleure éducation qui existe. Celle-ci est de plus moins chère qu'en Afrique du Sud. La nouveauté est que si les urbains avaient tendance à ne pas envoyer leurs enfants en pension, actuellement ils le font plus. On voit ainsi de jeunes couples partis faire leurs études à l'étranger qui reviennent pour élever leurs enfants. Ils les envoient en pension, ou en école de jour, dans ces écoles privées qui ont gardé les mêmes noms que durant la période coloniale, dans lesquelles aujourd'hui il y a plus de 50 % de Noirs, fils et filles de l'élite, parfois de « new farmers ». Mais « malgré cela », les fermiers blancs affirment que ces écoles proposent la meilleure formation possible. Si la Rhodésie fut considérée comme plus pure que l'Angleterre (voir chapitre 2) et les Rhodésiens comme les véritables Anglais et chrétiens, l'éducation permet encore d'élever ses enfants « correctement ». La réputation de l'éducation rhodésienne pour les

Blancs en Afrique remonte à loin, un fermier blanc me raconte ainsi que son grand-père, qui habitait en Afrique du Sud, envoyait ses enfants en pension en Rhodésie du Sud, il dit de lui « he was a bit of a snob ». Cedit grand-père est ensuite venu vivre dans ce pays dont la formation des Blancs fut toujours considérée selon lui comme la meilleure. Henry, un homme de 90 ans, s'exprime ainsi : « Rhodesians were very selective. I used to say, the Kenyan whites are the soldiers and the Rhodesian whites officers » (entretien avec Henry et Clara, Harare, août 2008). Les fermiers blancs sont ainsi aujourd'hui contents d'envoyer leurs enfants à l'école au Zimbabwe, continuant les traditions, et ce, malgré les difficultés.

Louise affirme alors parlant de son fils :

« And, ya, and then thank goodness he went to Barwick boarding school for 2001 and ..., but I can say that out of all of us, he is probably the most angry, because he wants that farm, he still wants that farm and he wants to go back there and he, he can't understand why he can't. Where we've, sort of like, let the water go under the bridge, but he's still, he's a real bush child and he just. [...] And there are quite a few Ministers' kids at Barwick and, um, they've often threatened, saying, "If you give us trouble, we'll take your farm," or, "My dad's got a fancy tractor," and - you know, and things like that. They, they've had quite a bit of, subjected to quite a bit of intimidation. But really and truly, not too bad. I'm very, very happy that he was at Barwick and it was peaceful – it was like a little sanctuary for him. » (Entretien avec Louise et Mike, SC, 2007)

Beaucoup n'ont pas changé leurs enfants d'école durant les occupations, afin de maintenir une continuité pour leurs enfants. Cette éducation héritée de la période coloniale n'est absolument pas remise en question et n'a pas fait l'objet d'une décolonisation. Henry affirme : « there was discipline, there was law and order. There were a lot of wrong things [in the colonial period as segregation]. But schooling was good » (entretien avec Henry et Clara, Harare, août 2008). Comment cette éducation coloniale qui les a si mal préparés à la décolonisation selon l'écrivain Eppel peut-elle encore être à l'ordre du jour ? Si aujourd'hui elle n'est plus une garante de la séparation, elle est pour les couples de fermiers interrogés une garante des bonnes manières et garantit aussi le « succès » de leurs enfants. Dans ces écoles, les enfants blancs et noirs apprennent, tout comme durant la période coloniale, à « réussir ». Tous les enfants ne supportent pas cette éducation, certains se suicident. Les fermiers blancs considèrent l'éducation au Zimbabwe comme bien meilleure que celle en Angleterre aujourd'hui considérée comme un pays « dégénéré » par ces anciens exploitants agricoles, eux étant les vrais « British » (voir chapitre 7).

L'éducation et la religion sont intimement liées puisque dans la plupart des écoles, des cours de catéchisme sont donnés tous les jours. Comme le dit cette femme à propos des enfants : « they are all bible educated » (entretien avec Isabel et Justin, Angleterre, février 2008). Partis de la ferme, il s'agit de retrouver une forme d'enracinement quelque part, « to be grounded ». Une jeune fille, fille d'anciens managers blancs me dit que le Zimbabwe est exceptionnel pour les raisons suivantes : le réseau, les amis, la chrétienté, elle affirme qu'ici tu peux vivre en tant que chrétien, que c'est très accepté et que c'est une des raisons pour lesquelles elle aime tant cet endroit et redoute par exemple d'aller vivre en Angleterre. Un autre fermier me raconte qu'il était très déprimé après avoir quitté sa ferme et qu'il n'arrivait pas à trouver de l'aide chez sa femme et ses enfants. Il explique que ce qui l'a aidé fut sa foi, le fait de parler au pasteur et ainsi de ne plus en vouloir au gouvernement, aux gens. Pour Charles aussi la religion fut un refuge fondamental. Charles qui se définissait déjà comme un « christian farmer », mais n'a jamais été engagé dans le « christian way of farming » qu'il trouve trop fondamentaliste est resté très impliqué dans l'église. Cela lui permet aussi de pardonner. Sa femme travaille pour l'église dans un programme international de prévention du VIH, ainsi elle est souvent absente, en voyage. Il se définit alors en riant comme un « homme à la maison ». Sa foi est un moteur fondamental. Il est catholique, sa femme est baptiste. Dans l'Église dans laquelle il est très impliqué, va aussi l'homme qui a pris sa ferme, il s'imagine le jour où il lui donnera la communion. La religion les tient ancrés. Elle reste un repère solide sur lequel ils s'appuient. Elle permet aussi de les garder de leur propre violence et haine. Le Zimbabwe est encore pour certains un Royaume de Dieu. Les entrepreneurs décrits précédemment sont quant à eux peu religieux.

Si l'éducation et la religion constituent des *restes* de la période coloniale et donc une sorte de refuge qui les maintient en communauté autour de valeurs qui leur sont propres, d'autres lieux occupent le même rôle. Ainsi le Zimbabwe offre des lieux de récréation exceptionnels grâce à son *wilderness* : les parcs nationaux dans lesquels les familles viennent camper, dans le bush, au plus près des animaux sauvages, les camps de chasse où les hommes se retrouvent pour quelques jours. Les anciens fermiers blancs continuent à profiter du *wilderness*. S'ils n'ont plus leur réserve privée, ils aiment se réunir entre eux, loin des Noirs et des tensions dans les lieux du *wilderness*, espaces non encore touchés par les politiques de décolonisation. Je rejoins ici les propos de Hughes (2010).

Kariba est une des destinations préférées des fermiers blancs (Hughes 2010). Certains s'y sont installés et travaillent par exemple dans le tourisme, telle cette famille qui après s'être fait expulser plusieurs fois de sa ferme a décidé de construire un bateau-croisière sur le lac Kariba. D'autres travaillent dans l'industrie du crocodile (McGregor 2005, 2009). Et ils sont plusieurs à s'y retrouver pour les vacances. Cet espace est devenu touristique dès les années 1960 : certains fermiers ont commencé à venir en vacances dans des hôtels sur le bord du lac. Le tourisme a augmenté de manière significative durant la guerre civile. En effet, ceux qui avaient l'habitude d'aller au Mozambique ou en Afrique du Sud pendant les vacances se sont rabattus sur Kariba pendant la guerre (Selby 2006). La mode chez les fermiers blancs aisés est depuis d'avoir un bateau, style ferries, et de passer leurs vacances à plusieurs familles sur le bateau. Le bateau change de place chaque soir. On y pratique les activités suivantes : la pêche au Tiger Fish, et les safaris sur des petits bateaux. On ne peut aller sur terre en raison des animaux sauvages ni se baigner à cause des crocodiles, il s'agit donc d'un univers assez clos où l'alcool est présent en grande quantité. À Noël 2006, on trouvait de nombreux bateaux à quai, signifiant soit les difficultés économiques, soit le départ à l'étranger de leurs propriétaires.



Photo 4 : Bateaux à quai, Kariba. Source : Léa Kalaora, décembre 2006



Photo 5 : Bateau typique, Kariba. Source : Léa Kalaora, décembre 2006

À cette époque, en 2006, l'essence était une denrée rare et strictement contrôlée. La famille de James, copropriétaire avec deux autres familles d'un de ces bateaux, a cependant pu passer les fêtes à Kariba (et m'y inviter) en utilisant une partie de l'essence destinée à la ferme pour le bateau. James n'est cependant venu que 2 jours prétextant qu'il avait trop à faire à la ferme (Noël étant la période où l'on récolte le tabac). Son frère dit qu'il ne vient jamais plus de deux jours confirmant son « asociabilité ». Aujourd'hui on trouve un peu plus de bateaux sur le lac, la dollarisation ayant favorisé une reprise de l'économie. Parmi ceux partis à l'étranger, ils sont un grand nombre à avoir conservé, lorsqu'ils le pouvaient financièrement, leur bateau ou maison à Kariba. Ils continuent ainsi à venir passer une ou deux fois par an leurs vacances, « at home » dans cet îlot non touché par les politiques de Mugabe.

De même, beaucoup d'entre eux passent de temps en temps quelques jours à Mana Pool, seul parc national en Afrique où il est possible de camper sans être dans un camp protégé des animaux sauvages. On y va pour faire des safaris et vivre au plus près de la nature sauvage. Les fermiers blancs partagent cette activité, à la différence des bateaux de

Kariba, avec les autres Blancs du pays, les « townies ». Nyanga est également une destination privilégiée.

Cette nature sauvage garantit encore la séparation, comme le montre bien David Hughes (2010). Selon Hughes, face à l'échec des politiques agraires, les Blancs se sont réfugiés dans le *wilderness*. Le *wilderness* est un des derniers espaces qui les rassurent et que les Noirs ne leur revendiquent pas. Ces espaces sont ainsi plus des lieux de repos certes que certains aimeraient rendre éternel, mais aller s'y retrancher n'est une alternative que pour un petit nombre, à la différence de ce que laisse entendre Hughes, même s'il est exact que de nombreux jeunes rêvent de travailler dans des parcs nationaux, de s'occuper de réserves. S'occuper de réserves leur permet d'être encore des « keepers », de ne pas désertier leur mission. Ils se présentent alors comme les « keepers » de l'« héritage national » en tentant ainsi de se démarquer de l'héritage colonial afin de justifier leur présence au Zimbabwe omettant le fait que le *wilderness* est un héritage direct de la colonisation.

En effet, ces lieux touchés ni par la décolonisation ni par les réformes agraires (à la différence des réserves naturelles privées), ces lieux qui n'attirent pas l'élite noire, « appartiennent » encore aux Blancs et sont un marqueur fort de la spécificité de leur vie et du bien-être qu'elle leur apporte. Cependant ce retranchement n'empêche pas qu'il se passe aussi des choses en ville et sur les fermes. Plus que jamais, ils doivent faire face aux Noirs (Hughes 2010). Jusqu'à quand le *wilderness* sera-t-il épargné et pourra servir de refuge ? En janvier 2010, pour la première fois, plusieurs sites touristiques, « safaris lodges » et « boating club », furent attaqués par des vétérans. La police les en a cependant chassés et certains membres du ZANU(PF) ont même présenté leurs excuses.¹⁹⁹ Un sanctuaire d'oiseaux au Mashonaland West tenu par un fermier blanc fut également envahi par les vétérans de guerre, on ne connaît pas encore l'issue de cette occupation. Au propriétaire et à ses amis, d'autres fermiers blancs, qui se trouvaient au bar lors de l'occupation, le vétéran a expliqué que le ZANU(PF) venait de décider de ne laisser que 12 fermes dans le Mashonaland West, ajoutant : « You don't have to stay here, you are free to go home and take a shower, eat and watch t.v. We are not at war », ces fermiers sont ainsi repartis, de nouveau incertains de leur sort...²⁰⁰

¹⁹⁹ JAG, PR Communique, 27 January 2010

²⁰⁰ JAG, PR Communique, 27 January 2011

Lorsque je demande à Lisa ce qu'elle aime ici, au Zimbabwe, elle me répond : « the bush, the wild life, the life style, I mean, maids, we are lucky yeah. And we still got a lot of friends here » (entretien avec Lisa, Harare, août 2008). Le *wilderness* est ainsi clairement au centre de ce qu'elle « aime », mais sa qualité de vie, son *life style*, elle le doit aussi à la possibilité d'avoir des « maids », c'est-à-dire aux restes de la différence raciale. Quand je lui demande ce que cela signifie d'être « at home » (au Zimbabwe) elle me répond : « It is the people, black or white. Our staff are brilliant and we get on very well with them, and my maid is fantastic, from the farm you know. And my husband got a lot of family here » (entretien avec Lisa, Harare, août 2008). Ils aiment de cette manière « leurs » Africains, qui sont selon eux mieux que les Sud-Africains (qui sont violents d'après leur point de vue).

Le rapport racial est encore fortement présent pour ces fermiers installés en ville. Lisa et Trévor vivent dans une très grande maison, où ils ont fait venir 4 travailleurs de la ferme. Lisa a pu ainsi reconstituer sa « famille ». Lisa dit de ces travailleurs :

« They look after us and we look after them : You know, my security in Harare, look in Harare, everyone has got great big wall, it has a great emphasis on security, but we don't have that ... you notice how people live in Zimbabwe, locked in everything [keeping the wealthy separate from the poor majority] and blablabla and we don't do that, we believe our people look after us and we look after them so. » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

S'occuper et protéger leurs travailleurs signifient :

« Our staff are lucky because my husband buys them the maize for their meals. They get food packs, we also do a lot of shopping in South Africa because we have got lorries and we bring them all sugar and oils. And they are so looked after. But what about the guys next door ? » (Entretien avec Lisa, Harare, août 2008)

Les restes du paternalisme sont ainsi réduits à l'espace privé et non plus celui de la production. Tout comme Trévor et Lisa, Michel et Dorothee ont fait venir quelques travailleurs de leur ferme. Ils ont 3 employés nourris et logés qu'ils payent 30 \$ par mois, de l'argent de poche me dit-elle. Ces employés viennent de la ferme, où ils les payaient aussi 30 \$ par mois. En ville chacun peut les payer au prix qu'il souhaite. Confinés à l'espace privé, ce paternalisme, cette prise en charge de ces « pauvres » noirs, ne les différencie pas des autres Blancs du pays, qui en général ont aussi au moins une bonne vivant sur leur terre et qu'ils « aident ». Il fait partie de leur privilège économique qui s'explique par l'histoire coloniale.

Certains, les plus vieux, ne veulent cependant plus avoir de domestiques, mais ils sont rares. Ainsi les occupations des fermes n'ont pas rendu les anciens fermiers blancs rencontrés à Harare, à la différence de ceux rencontrés au Royaume-Uni, haineux des Noirs, et si elles ont mis fin au paternalisme tel qu'il s'exerçait sur la ferme (mode de vie englobant), le style de vie de ceux installés en ville reste liée au pouvoir économique des Blancs et à l'histoire coloniale. À l'inverse au Royaume-Uni, l'identité blanche ne se définit plus ni par un mode de vie privilégié ni par les rapports raciaux.

Conclusion

Arrivés à Harare, les anciens fermiers blancs continuent à s'organiser entre eux, selon leur réseau, reproduisant clairement une communauté en ville. Mais la dispersion des communautés locales, le départ à l'étranger des voisins de l'un et de l'autre, entraînent nécessairement la construction d'autres liens. Ceux-ci s'organisent autour de ceux qui arrivent en ville, mais aussi avec les autres urbains, « townies », et parfois avec les expatriés avec lesquels ils partagent de plus en plus le mode de vie. Cette communauté se définit par la mémoire d'une expérience commune, la critique du gouvernement et le maintien d'éléments essentiels à leur qualité de vie : l'éducation, le bush, la religion, les domestiques. Au sein de ce groupe, différents groupes se forment en fonction du niveau de vie, des générations, de la mémoire du passé, de leur adaptation en ville.

Ce qui frappe est leur individualisme, le peu d'intérêt politique. Cela se caractérise par un sentiment que je qualifie d'exilés de l'intérieur. Ils sont comme en suspens et se rapprochent de plus en plus des expatriés, mais s'en différencient cependant par, entre autres, leurs origines, leur sentiment d'appartenance, l'éducation qu'ils donnent à leurs enfants.

Les plus jeunes gagnent de l'argent et profitent. Ils ont adopté un mode de vie centré sur l'argent et le plaisir. Ils ne vivent que pour eux-mêmes et ne se sentent plus de mission civilisatrice. Sur la ferme, la morale avait un rôle de commandement et incluait donc en elle-même une forme de politique propre à l'espace de la ferme. Lorsque les fermiers clament que ce qui se passe sur la ferme est politique, cela signifie que leur mode de commandement chapeauté par la morale est mis à mal. Alors que tout était lié dans le paternalisme, la fin des occupations signifie l'éclatement de ce commandement. Leur morale et politique éclatent, il ne reste que l'économique et le plaisir et l'action. Ils se

rapprochent ainsi peut-être des Chinois qui « get on very well with them [the Africans] » (Howard, entretien avec Howard et Petra, Harare, mai 2008). Comme le dit l'homme qui occupe la ferme de Ben Freeth : « we don't want you, we don't want to deal anything with you any more. Chinese, Indians, ok, but not you » (*Mugabe and the White African*); « you » signifiant les « colons ». Mais à la différence des Chinois, ils ont conservé quelques éléments clés de leur *way of life* associé aux *settlers* — l'éducation, parfois la religion, le *wilderness*, et les servants — et emploient des Africains.

D'autres jeunes moins « pragmatiques » tentent d'être utiles en investissant dans le développement : ONG et organisations internationales.

Ceux vers la cinquantaine se sentent perdus, ont du mal à s'adapter et vivent souvent dans le ressentiment. Ils sont nombreux à s'appuyer sur la religion pour les « aider ».

Les plus vieux dont certains vivent par exemple à Dandaro, essayent d'avoir le moins de contacts possibles avec des Noirs (n'ont plus de servants, etc.) et vivent sur la mémoire du passé, de leur ferme et parfois de la Rhodésie, cette utopie qui a pris fin. Ces personnes âgées sont parfois les moins amères, car elles n'ont plus grand-chose à perdre. C'est le cas par exemple d'Édouard, âgé de 70 ans environ, qui vit à Dandaro, un quartier réservé aux personnes âgées. Il y vit seul avec sa femme et côtoie ses voisins, surtout les anciens fermiers.²⁰¹ Certes en colère, il ne se plaint pas et affirme avoir quand même encore une belle vie. Il fait partie du comité directeur d'un centre pour personnes âgées à Bindura. Il s'y rend une à deux fois par an. Il ressemble quelque peu à Mary Leared.

Un couple de 90 ans, heureux, vit aussi dans ses souvenirs dans une maison d'un quartier surveillé très riche d'Harare. Ils se définissent comme Rhodésiens et non Zimbabwéens. Cet échange est révélateur de l'utopie dans laquelle ils ont vécu et de la conscience qu'ils peuvent en avoir :

« **Clara** : Henry will never leave. We are born here.

Henry : No I'll never leave, I am a Rhodesian.

Clara : We don't have the money

Henry : I don't think I will be happy anywhere else.

Clara : We never thought about leaving. As I used to say, life was too good to be true.

²⁰¹ Sur les 600 personnes vivant dans ce quartier, une centaine sont des anciens fermiers. Lorsqu'il s'est installé, il fallait avoir plus de 60 ans pour s'installer, aujourd'hui, l'âge minimum est 45 ans. Ils louent cette maison et ont des avantages : la sécurité, l'aide médicale, un pub, une salle de spectacle.

Henry : We were living in a full paradise, what a wonderful place we made it. »
(Entretien avec Henry et Clara, Harare, août 2008)

Malgré leurs différences, tous pensent qu'au Zimbabwe, ils vivent encore mieux qu'ailleurs. Je terminerai ce chapitre sur ces quelques phrases de Claire Denis concernant Maria, le personnage de *White Material* :

« Certains savent néanmoins au fond d'eux, que même si les années passent, que leurs plantations ne rapportent plus grand-chose, ils restent à leurs propres yeux privilégiés et que revenir en France, ce serait la déconfiture. Je me suis imaginée ce que Maria ferait de retour en France. Avec Marie [Marie Ndiaye, co-scénariste], on la voyait bien travailler comme caissière dans un supermarché. Elle rêverait alors de sa majesté passée. » (Denis 2010)

Chapitre 7. « Retourner » en Angleterre

*« We were dreamers, dreaming greatly, in the
man-stifled town.
We yearned beyond the skyline where the
strange roads go down. ...
Follow after! Follow after! We have watered
the root,
And the Bud has come to blossom that ripens
for fruit.
Follow after! We are waiting, by the trails that
we lost,
For the sound of many footsteps, for the tread
of a host.
Follow after! Follow after! For the harvest is
sown:
By the bones about the wayside ye shall come
to your own! »* (Kipling, Dedication to the city
of Bombay, a song of the English)

Introduction

Un bon nombre de propriétaires qui ont quitté leur ferme et qui avaient la possibilité d'avoir un passeport anglais sont venus tenter une nouvelle vie ou terminer la leur en Grande-Bretagne. À la différence de ceux restés au Zimbabwe, la question en Grande-Bretagne n'est pas de redéfinir une identité blanche africaine, mais de s'adapter pour éventuellement se sentir appartenir à ce nouveau pays avec lequel ils entretiennent des liens pour le moins ambivalents. J'étais en Grande-Bretagne dans les mois qui ont précédé le premier tour des élections présidentielles au Zimbabwe en 2008, dans une période d'optimisme. Malgré cela, excepté une personne et les jeunes arrivés en Angleterre pour y faire leurs études, aucun parmi les individus rencontrés n'envisageait de retourner au Zimbabwe. Pour les personnes rencontrées, majoritairement âgées de plus de 50 ans, la Grande-Bretagne était leur destination définitive. Qu'y reste-t-il alors de leur identité africaine ? L'Afrique est-elle une page tournée ? Quelles sont les difficultés de l'adaptation et que nous enseignent-elles sur leur vie passée au Zimbabwe, sur ce qui comptait ? En Angleterre, les enjeux tournent moins autour de l'économique que des implications dues au fait que s'y installer signifie clairement la fin d'une vie de *settler* et de privilégié.

Je tenterai dans ce chapitre de comprendre ce que signifie mettre fin à une vie de *settler*. Après avoir rappelé l'enjeu de la migration suite aux expulsions de fermes, je présenterai l'installation de ces différents anciens fermiers en Angleterre (et 2 en Écosse) et ensuite les enjeux posés par celle-ci. Les personnes rencontrées vivaient soit en Angleterre soit en Écosse. Ce terrain fut plus ardu que celui propre au Zimbabwe. Tout d'abord d'un point de vue logistique : les anciens fermiers blancs du Zimbabwe vivent dispersés en Angleterre (ou en Écosse), nulle part ils ne se sont regroupés en communauté. Aller à leur rencontre signifiait donc faire des centaines de kilomètres et y rester parfois au moins une nuit. J'ai demeuré à cinq reprises plus de trois jours avec ces anciens fermiers, en couple ou veufs, dormant soit chez eux, soit dans une auberge proche. Mis à part ces cinq occasions, je me suis organisée pour effectuer les allers-retours nécessaires pour les rencontrer dans la journée. De plus, nombreux furent ceux qui ne voulaient pas répondre à mes questions. Évidemment je ne pourrai pas avoir le point de vue de ceux qui n'ont pas voulu parler. Une personne interrogée pense que ceux qui ne souhaitent pas s'exprimer ont peur, qu'ils se sentent « tracked down ». Je crois surtout que ce refus reflète une des douleurs les plus grandes de leur émigration : la frustration d'être parti du Zimbabwe, la douleur d'avoir mis fin à cette vie tellement aimée et le fait que pour s'en sortir, ils aient pris la décision de tourner la page de manière bien plus brutale que ceux habitant aujourd'hui à Harare. Ceux qui ont accepté de me rencontrer ont quant à eux fait preuve d'une hospitalité dont je leur suis on ne peut plus reconnaissante. M'offrant un lit dans une chambre disponible ou dans le camping-car installé dans le jardin, me faisant visiter les alentours et me conviant à partager leurs activités quotidiennes.

1. Les différents lieux de migration

Trois jeunes frères afrikaners de 19 ans, les fils de Mike et Louise²⁰², m'expliquent que les seuls vrais Africains blancs sont les Afrikaners et que ce sont les seuls Blancs qui resteront en Afrique, notamment parce qu'ils sont prêts à se battre pour leur place, parce qu'ils ont une culture et une identité très fortes (ils revendiquent leur pureté). Ils soutiennent que les réformes agraires ont poussé les Blancs à se retrancher dans leurs origines :

²⁰² Mike est né d'un couple « mixte » : d'un père Afrikaner et d'une mère Rhodésienne d'origine britannique (Emily) et se considère comme un Afrikaner. Louise est d'origine britannique. Les enfants de Mike et Louise se considèrent comme des Afrikaners même s'ils ne parlent pas Afrikaans. La transmission passe ainsi par le père.

l'Angleterre, l'Irlande, etc.; et que seule l'identité Afrikaner peut résister à cette épreuve parce qu'eux, les Afrikaners, n'ont pas d'autre « home » que l'Afrique. Confirmant les propos de ces jeunes, Suzuki écrit : « During this most recent crisis of land invasions and illegal occupations, many women have chosen to move back to their home countries with children in tow, leaving their husbands behind to defend their farms » (2001: 608). Maris qui les ont par la suite souvent rejointes. Ces 3 frères sont aujourd'hui « retournés » vivre en Afrique du Sud, pays de naissance de leur père, confirmant ainsi ce « retour » à l'origine en même temps que l'africanité de la leur.

En effet, les occupations de fermes provoquent une vague de migration des propriétaires. Celle-ci rappelle celle déclenchée par l'Indépendance lorsque certains ont quitté le pays et d'autres ont au contraire décidé d'y demeurer. À l'intérieur de la communauté, des questions, débats et jugements identiques à ceux qui se sont posés en 1980 ressurgissent entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés. Ainsi Claire, femme d'un ancien fermier qui a choisi de vivre à Harare, pense que ceux qui ont quitté le pays sont les plus racistes, ceux-là mêmes qui n'ont pas voulu négocier. Son mari ne partage pas son avis, il soutient que les plus racistes sont ceux qui sont partis en 1980. Ceux partis à l'étranger affirment que ceux qui sont restés sont soit les pauvres qui n'avaient pas la possibilité de fuir soit les corrompus. Car comment gagner sa vie dans ce pays sans être corrompus ? Telle est la question qu'ils me demandent avec évidence. Partir est alors une garantie de leur « pureté », eux n'ont pas chuté.

La question de « partir » ou « rester » de même que l'attente et l'ambivalence décrites dans le chapitre précédent est au coeur de l'éthos de l'identité « du » *settler* ou de ce que nous pouvons appeler la *whiteness* en Afrique. Cette interrogation va de pair avec l'incertitude de leur position, la peur et l'attente de ce qu'il va se passer. Nuttall (2002) par exemple identifie les enjeux autour du « partir » et « rester » comme au centre de la *whiteness* en Afrique du Sud. Si ces Blancs sud-africains ou zimbabwéens peuvent se poser cette question, c'est bien parce qu'ils bénéficient de la mobilité propre au *settler* issue de l'ancien Empire britannique. Il y a toujours la possibilité d'un ailleurs qui est initié par le premier départ, celui de l'origine de la lignée (pays d'origine de leurs ascendants et/ou de l'Empire britannique puis du Commonwealth). Cauté écrit ainsi à propos des Rhodésiens : « it seems that Rhodesians are Rhodesians when it suits them, masters of their own destiny like Americans or Australians but something else, hybrids of tenderly ambiguous identity

when it no longer suits them » (1983: 130; Selby 2006: 119). Le cas des Afrikaners est différent. Ils se définissent comme des Africains qui n'ont nulle part où aller. Cela confirme les remarques de Krog (1998) cité par Nuttall (2001). Pour Krog les Afrikaners parce qu'ils ne s'identifient pas à l'Europe refusent la *whiteness* comme une catégorie générale, s'en distancient, la réservant aux Blancs qui revendiquent leurs origines européennes : « For her [Krog], whiteness as a general category carries a European inflection which she rejects. She frequently distances herself in the text from Europeans and Americans, thus reinstating a sense of ethnic difference and history into the idea of whiteness » (Nuttall 2001: 127). Ils sont *seulement* des Afrikaners et ne souhaitent pas être assimilés à l'Europe. Ils affirment se dire prêts à mourir pour l'Afrique du Sud.

Rassurés par les discours prononcés par Mugabe au moment de l'Indépendance, une grande partie des fermiers blancs restés au Zimbabwe ont parfois réellement pensé que ce serait pour toujours évacuant la question du « partir » ou « rester » propre aux années précédant l'Indépendance : « I never ever thought before 2000 I would leave Zimbabwe. We never ever thought that we will leave Africa » (entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008). « As David Irvine, a white commercial farmer in Zimbabwe, told Associated Press last November : “I think as far as my generation is concerned, we are here to the bitter end. ... Certainly I see a future for us here” » (Chege 1997: 78). Certains, tel Paul (voir page 301-302), affirment cependant que le doute a toujours été là.

Les occupations de fermes qui viennent remettre en question la légitimité de la présence des propriétaires issus de la colonisation, posent donc à nouveau le problème du lieu : « partir ou rester », tel est le dilemme auquel ils ont à nouveau à faire face. Quelles possibilités s'offrent alors à ces anciens colons ? Vers quels pays se tournent-ils pour aller continuer leur vie ? Dans le district de James par exemple, sur 34 fermiers commerciaux, six sont encore sur leur ferme (les quatre propriétaires au nom desquels James négocie et deux fermiers noirs), sept habitent à Harare et 21 sont partis vivre à l'étranger. Dix ailleurs en Afrique (deux en Afrique du Sud, cinq au Nigeria, un au Mozambique et deux en Zambie), un en Angleterre, huit en Australie et deux en Nouvelle-Zélande.

Les destinations envisagées sont clairement les pays de *settlers* d'origine britannique. Ce sont des corridors qu'ils ont longuement empruntés. Tout d'abord les liens et les voyages dans ces territoires datent depuis l'arrivée de la colonne de pionnier. Nous avons en effet vu dans le chapitre 2 à quel point les pionniers incarnaient véritablement

l'Empire britannique dans le sens où ils l'avaient servi dans différents lieux. De même par la suite, les fermiers blancs ont continué à explorer et profiter des pays de *settlers* britanniques : ils allaient étudier dans les meilleures universités en Afrique du Sud, en Angleterre ou aux États-Unis. Les fermiers blancs du Zimbabwe ont toujours eu des liens avec les États-Unis : ils partaient là-bas pour donner des conférences, suivre des cours, se maintenir à la pointe des techniques agraires. Prenons l'exemple de Quentin : il alla à l'école primaire au Zimbabwe, dans une « senior school » à Cape Town puis à l'Université dans l'Illinois pour obtenir un diplôme en « Animal Science » avant enfin de revenir sur la ferme. Les fermiers blancs du Zimbabwe ont ainsi beaucoup voyagé, ramenant des savoirs et de nouvelles techniques. Les femmes, elles aussi, ont grandi à travers le voyage. Annie explique « we had a very happy childhood on farms in Rhodesia and after a few years in South African and the USA I returned to Rhodesia or Zimbabwe as it had come back and worked a while before meeting and marrying Pete » (entretien avec Annie, Ecosse, mars 2008). Ces récits donnent l'impression qu'ils se sentent appartenir à tous ces pays, tel est le cas lorsque ces fermiers me racontent la manière dont s'est décidé le départ du Zimbabwe.

Ainsi ils sont aujourd'hui nombreux à partir pour ces pays qui leur semblent familiers, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, les États-Unis, le Canada ou l'Afrique du Sud. Ils se sentent proches des Américains, Nouveau-Zélandais ou Australiens, bien plus que des Britanniques. Ils se sentent proches de ces pays formés par les *settlers* qui ont eux aussi leurs « indigènes » (mais ils préfèrent les leurs). Ils éprouvent un sentiment d'affinités avec leurs habitants, la seule différence étant selon eux de degré et non de nature : comme me l'avoue cette femme, la seule différence avec les États-Unis est que « nous, nous ne les avons pas tous tués » et avec l'Afrique du Sud que « nous n'avions pas d'apartheid ». Elle m'affirme que s'ils les avaient tués, aujourd'hui, ils n'auraient pas tous ces problèmes, que le pays serait un « nouveau » pays comme les États-Unis ou l'Australie.²⁰³ Ces pays du « Nouveau Monde » représentent une colonisation « réussie », une « utopie » réalisée et durable pour reprendre une expression utilisée par Baudrillard (1986) pour qualifier l'Amérique du Nord. Ainsi leur existence, tout comme celle des habitants du « Nouveau Monde » d'un point de vue historique, « always implies a native » (Nuttall 2001: 117).

²⁰³ Fisher (2010) en filigrane de son livre sur les Blancs au Zimbabwe propose une comparaison entre son pays d'origine l'Australie et ce pays qu'elle étudie.

Ce sont en général des couples actifs professionnellement, des entrepreneurs qui partent vers ces pays du « Nouveau Monde » et vers l’Afrique du Sud. En Australie ou Nouvelle-Zélande, ils partent majoritairement pour être de nouveaux fermiers, managers ou propriétaires. Rares sont ceux partis en Afrique du Sud pour être fermiers, craignant que ce qui s'est passé au Zimbabwe ne se propage au sud. Ils sont un certain nombre à revenir d'Australie déçus. Ils retournent alors au Zimbabwe préférant abandonner leurs aspirations de fermiers et tenter leur chance à Harare afin d'être dans ce pays dont ils apprécient encore l'éducation qu'ils peuvent donner à leurs enfants, le bush et la gentillesse de la majorité de la population. Howard et Petra me racontent qu'en 1995, ils ont envoyé leur fils en Australie « pour voir », ils lui ont dit :

« You go to Australia and see what you think'. He did 3 months of working around in Australia and got a very good idea of what was going there, but said he would rather stay here with the devils he knows than there with the devils he doesn't know. So that's when he finished the university and came back and farm but not for us. » (Entretien avec Howard et Petra, Harare, août 2008)

En 2002 ce fils est cependant parti vivre en Nouvelle-Zélande.

Les couples actifs sont ainsi partis dans un de ces pays de *settlers* britanniques plutôt qu'en Grande-Bretagne. Très peu de jeunes couples avec des enfants en bas âge ont décidé d'aller demeurer en Grande-Bretagne. En effet l'importance donnée au « plein air » pour le bien-être des jeunes enfants et le « dynamisme » du « Nouveau Monde » ou le mode de vie « africain » a attiré la majorité des jeunes couples ailleurs. Les couples actifs qui ont des enfants dans la vingtaine sont aussi partis pour tenter leur chance ailleurs, dans le « Nouveau Monde ». Michel, par exemple qui vit au Zimbabwe, avait hésité à partir. Voici quels étaient ses « choix » : il m'explique tout d'abord que ce qui importe le plus pour lui est l'argent, il recherchait ainsi un lieu où faire de l'argent. Michel, dans ce but a fait un voyage d'exploration en Australie, en Nouvelle-Zélande et aux États-Unis. À Dallas, il a déniché un emploi dans l'immobilier dans lequel il aurait pu faire, me dit-il, beaucoup d'argent. Il est revenu au Zimbabwe, sa femme est allée voir Dallas qui ne lui a pas plu. Elle a jugé l'endroit trop petit : cela lui a rappelé le district d'où ils venaient. Ils vivent tous les deux sur un passeport anglais, elle l'a toujours eu, lui l'a obtenu en 2001, lorsqu'ils ont renoncé au passeport zimbabwéen. Ainsi, ces pays du « Nouveau Monde » sont ceux où ils peuvent faire de l'argent. Il est certain que ce sont les possibilités du capitalisme tel qu'il s'incarne dans le « Nouveau Monde » qui attire les couples en âge de travailler et de

procréer. L'Angleterre leur paraît à l'inverse « too predictable », un pays où tu dois mendier pour avoir un emploi, bref en Angleterre, ils ont compris qu'il ne pourrait pas être les maîtres de leur vie tel qu'ils l'étaient à la ferme alors qu'ils peuvent continuer à l'être dans le « Nouveau Monde ». Cette « puissance » certes ne peut s'y déployer de manière identique, mais peut trouver d'autres terrains dans lesquels se redessiner. En Angleterre, les contraintes leur semblent trop importantes.

Les autres terres d'immigration privilégiées sont la Zambie, le Mozambique ou le Nigeria. Les migrants vers ces pays ont eux aussi entre 25 et 50 ans, ce sont ceux qui voulaient continuer à être fermiers en Afrique ou du moins qui espéraient travailler dans l'agriculture et qui sont allés tenter leur chance ailleurs en Afrique, dans des lieux où ils étaient les bienvenus. Au Nigeria le gouvernement de Kwara State a ainsi aidé financièrement une quinzaine de fermiers à s'installer²⁰⁴, de même la Zambie a favorisé l'arrivée de ces fermiers. Ceux qui connaissaient bien le Mozambique et avaient l'habitude d'y passer leurs vacances dans des maisons achetées en copropriétés ou à l'hôtel sont parfois partis y tenter leur chance (voir Hammar 2010). Quant à ceux qui se sont établis en Zambie et au Nigeria, ils paraissent plutôt satisfaits : on dénombre très peu de retours. Cependant, une famille que je connais et qui habite actuellement au Nigéria me raconte que bien que ce soit sur le plan économique une réussite, leur cœur est au Zimbabwe. Ce couple (ancien voisin de James) accompagné de leurs enfants qui vivent en Afrique du Sud demeure tous les Noëls à Kariba sur le bateau dont ils sont les copropriétaires avec James et son frère et ont acheté en 2008 une maison à Kariba dans laquelle ils comptent venir passer leur retraite.

Il serait très intéressant d'aller étudier cette nouvelle installation en Zambie ou au Nigéria, d'analyser les points communs et les différences avec l'implantation au Zimbabwe. Au Nigeria par exemple, les fermiers ont été invités à s'installer dans une zone non exploitée jusqu'à présent où ils se retrouvent être des « pionniers ». En Zambie, ils ont généralement racheté des fermes déjà existantes et ont dû s'intégrer parmi d'autres Blancs installés depuis longtemps. La situation fut différente pour ceux partis au Mozambique. Hammar (2010) décrit bien la situation des fermiers partis au Mozambique, pays où la

²⁰⁴ Pour une critique de l'impact du mode de production qu'ils mettent en place, voir : <http://www.zimbabwesituation.org/?p=25915> Site consulté le 20 mars 2011.

langue constitue une difficulté supplémentaire, elle dépeint leur situation d'attente, leur ambivalence et le retour d'un grand nombre d'entre eux.

Ces autres pays d'Afrique leur sont familiers. Même si ce ne sont pas des pays de *settlers* au même titre que la Rhodésie et l'Afrique du Sud, ce sont quand même des territoires ayant connu une forte immigration blanche.²⁰⁵ Ce sont des lieux où les Blancs sont privilégiés, et où la différence raciale est encore manifeste. Le « mode de vie » est enchaîné à la « native question » pour reprendre les termes de Nuttall (2001: 117). De plus, les fermiers blancs interrogés se sentent tous proches, même si différents, des autres Blancs en Afrique. Il existe ainsi très clairement une identité d'Africain blanc. Beaucoup affirment se sentir Africain blanc, car ils ont le sentiment de partager avec les autres Blancs en Afrique une histoire commune et parce qu'ils ont travaillé à « appartenir » à l'Afrique. Et aussi parce que leurs parents ou eux-mêmes ont vécu ailleurs qu'en Rhodésie et de manière plus générale parce que le projet rhodésien s'inscrivait dans un projet impérial plus large (de l'Afrique du Sud au Caire) même s'ils s'en sont peu à peu détachés. Il serait très intéressant d'analyser comment ces fermiers s'organisent dans ces nouveaux pays d'Afrique, comment leur *whiteness* est redéfinie, et quels sont les modes d'exploitation des fermes.

2. Choisir la Grande-Bretagne

Quant à ceux partis en Grande-Bretagne, peu nombreux, ce sont soit des personnes âgées ayant tout perdu, détenant un passeport britannique et bénéficiant des aides sociales du Royaume-Uni, soit des couples qui ne voulaient plus vivre en Afrique et pour qui il était plus facile de partir vivre dans l'ancienne « métropole » que d'aller en Australie ou Nouvelle-Zélande. Dans la grande majorité des cas, ceux qui se trouvent en Angleterre ont plus de 45 ans, leurs enfants sont grands, du moins adolescents, ils vivent en province, dans un « cottage » ou même parfois, pour ceux qui se disent être les plus chanceux sur une ferme.

Ce ne sont clairement pas les plus riches qui immigrent au Royaume-Uni, mais ceux qui souhaitaient fuir le Zimbabwe et n'avaient pas les moyens d'aller en Australie ou en Nouvelle-Zélande. Ces anciens fermiers blancs voulaient non seulement quitter le

²⁰⁵ « In Zimbabwe, there resided a sizable European minority estimated at 110,000 in 1993 (down from 250 000 in 1979) out of a population of 11 millions. Namibia has 71,000 white citizens (mostly of German descent) out of a population 1.5 million, compared to Kenya's even smaller population of 45,000 white residents, most of whom tellingly hold foreign passports or expatriate jobs » (Chege 1997: 78).

Zimbabwe, mais aussi l'Afrique. Souvent, ils n'en pouvaient plus. C'est ainsi que Justin a dit à sa femme en 2004 : « you know, let's get out of here, let's get to the UK. Let's get out of here, we are wasting our time here » (entretien avec Justin et Isabel, Angleterre, février 2008). Paul me raconte aussi :

« When I left Zimbabwe I was fed up, I had enough, they were stealing everything, people would not work properly, they were stealing all my diesel, the crops, things like that, which made very difficult to farm. It was just me and they were very against me. So I had enough of it. So I was coming over to see the children but I said to them in 1998, “children I don't like what is hapening here, I want to sell the farm”, and they say no, please wait. So I waited a of year and then it all started. » (Entretien avec Paul, Angleterre, février 2008)

Lorsque Paul a quitté sa terre, pour lui, c'était pour partir à l'étranger. Lorsque je lui demande s'il a envisagé de demeurer à Harare, il me répond :

« No, to me it was all finished by then, to me it was, make a move, I thought to my self, go, see things totally different [...] So anyway in 2001 I came over here. My children were here, two at university, two working here. I've got an Irish passport. My dad was Irish, he went up there [to Southern Rhodesia] when he was sixteen. » (Entretien avec Paul, Angleterre, février 2008)

De même, Richard Wiles explique ainsi sa décision de quitter le Zimbabwe : « Now, saddened, I want to leave the battleground, and everything associated with it, far behind » (Wiles 2008: 360).

Ceux partis n'étaient plus prêts ni à prendre des risques, ni à endurer le conflit, ils ont cherché la tranquillité et la prévisibilité que les jeunes demeurés au Zimbabwe reprochent justement à ce pays. Certains regrettent d'ailleurs de ne pas être partis avant, ils font partie de ceux qui ont hésité à quitter le Zimbabwe en 1980. Paul aurait aimé s'en aller avant :

« [in 1980] my wife wanted to stay and I wanted to go. She thought it was going to be better : carrying on the things as good, and children would be given a good education, she was looking at things from the family side. We did, we did do well. We did have given a good education for my children. My children said “you know, we've lost nothing, we've got an amazing upraising to the school there”. None of them even think about drugs, they think about party, but it was a party not destroying everything, That's not fun. Just having a good time. From that point of view, it was fantastic. But I have always said to my wife, you know, this guy will turn on us one day. And I did not think he was. From 1995 the things were changing. It was hard to get this and.. people start stealing, it was just getting awkward. In 1996 I said to the children, I don't like the way things are going now. You couldn't buy this, you couldn't buy that. Economically it was getting very very difficult. Mugabe was starting to control your crops then ». (Entretien avec Paul, Angleterre, février 2008)

Paul serait allé en Afrique du Sud à l'époque, mais aujourd'hui non seulement il n'a pas les papiers, mais en plus la situation ne lui convient pas :

« SA [South Africa] at the time I left was still Apartheid. I beg your pardon, when Zimbabwe became independant SA was still Apartheid and I could have moved to SA then, but in 2001, you were not allowed to go and stay in SA. I have got a Zimbabwean passport and an Irish passport. Moreover SA became inefficient. You can see when a country becomes inefficient, when more than 5 persons are queing at the post office, when you see the trafic light not being replaced etc. That's the way to tell when a country is efficient or not. » (Entretien avec Paul, Angleterre, février 2008)

Les fermiers qui ont refusé tout compromis sont venus en Grande-Bretagne. Pour Quentin, comme pour la majorité des émigrés en Grande-Bretagne, négociier était hors de question : « Some people tried to negociate, one thing I refused to do since the begining, was first of all to bribe, secondly to apologize or go down on the knees to anybody and say, please let me have accomodation » (entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008).

Le choix de la destination ne se fait pas brutalement, il se décide souvent graduellement.

Il s'agit tout d'abord d'avoir un passeport. En 1984 le gouvernement a demandé à chacun de renoncer à leur autre citoyenneté s'ils voulaient garder le passeport zimbabwéen (Fihser 2010: 103-130). Parmi les fermiers blancs ils ont quasiment tous accepté cette condition voulant conserver un passeport zimbabwéen en tant que propriétaire de ferme (Selby 2006). Cependant pour perdre sa citoyenneté britannique, il ne suffit pas de rendre son passeport. Bien qu'ayant rendu leur passeport, ils ont pu conserver leur citoyenneté britannique et réclamer un passeport le moment venu. Certains avaient par ailleurs gardé illégalement leur passeport anglais.

Pour Quentin et Wendy le départ s'est décidé comme suit : ils ont une fille en Australie et un fils en Nouvelle-Zélande, ils se sont renseignés afin d'immigrer en Nouvelle-Zélande, mais n'ayant plus l'âge de travailler et ne pouvant bénéficier de la retraite (à la différence de l'Angleterre), ils auraient dû vivre aidés par leurs enfants, ce qu'ils ne voulaient pas. En 2005, après deux mois passés en Angleterre, ils sont retournés en Nouvelle-Zélande et en Australie afin de se renseigner à nouveau sur les possibilités d'immigration. Alors qu'ils ne savaient pas encore où aller (« It was time to leave the country when they listed the farm, but quite honestly we did not know where to go »), ils

ont un jour reçu un courrier d'une cousine en Angleterre leur proposant de venir vivre dans le cottage de son père qui venait de mourir. « So we packed our bag and we came across here ». Les familles étaient donc déjà dispersées géographiquement avant le départ des fermes avec des enfants qui étudiaient à l'étranger, des sœurs, des oncles, des frères, des cousins partis vivre ailleurs en 1980, ou tout simplement d'ailleurs. Charles par exemple a une soeur qui vit en Afrique du Sud, une autre en Australie, un frère qui a une « dairy farm » au Texas depuis 1978 et un autre frère qui vit également aux États-Unis. Avant de prendre le chemin du départ, les anciens fermiers blancs regardent dans toutes ses ramifications familiales, évaluent les possibilités économiques et d'immigration. Ils ne choisissent pas réellement leur destination, mais profitent d'une opportunité pour fuir.

Justin et Isabel me racontent qu'ils sont quant à eux partis après 18 mois passés à Harare dans l'attente de récupérer leur ferme puis 6 mois passés à Harare entre la prise de décision et le départ effectif. Ils ont rempli l'application nécessaire à l'obtention d'un passeport britannique (leurs parents étant nés en Angleterre) sans être certains d'émigrer là-bas, mais pour être en « sécurité ». En 2004, ils ont fait un voyage en Angleterre « to have a look around ».

« When we got back, you were not happy. And you [Isabel] said to me : let's go and have a look at South Africa as it is more as what we used to. So I said : why don't you go and have a look there. She went down and had a look there. Our passport now had come through. We hid them and kept Zimbabwean passport. You came back and said possibly [we can move to South Africa], you'll have to look for job, And I said, we are going to move twice, we will be moving again. Let's us go to UK. Eventually we decide that's it let's go to the UK. » (Entretien avec Justin et Isabel, Angleterre, février 2008)

Même si l'Afrique du Sud leur est plus familière, ils craignent d'y être à nouveau rejetés dans le futur proche. Ils se sont convaincus que l'Angleterre était bien pour leurs enfants, âgés alors de 14 et 16 ans, car : « They can go back anytime they want but they need to know the « real world ». We just thought that UK was central [between America and Zimbabwe]. » S'ils avaient eu des enfants plus jeunes, ils seraient allés en Australie, « because of the outdoor, the weather is more more similar to Zimbabwe, but it would have been much more difficult. We thought of Australia, before, but we thought no, it is too far away » (Isabel, entretien avec Justin et Isabel, Angleterre, février 2008).

Erik et sa femme ont quant à eux acheté une maison à Harare pendant l'occupation de leur ferme, ils y ont habité pendant deux ans, lui a essayé de démarrer un business, mais

il n'arrivait pas à travailler avec les « gens », il ne faisait plus confiance à personne, « we were very unhappy in Harare and we could not cope there, we needed money » (entretien avec Erik, Abderdeenshire [Écosse], mars 2008); c'est alors qu'il a trouvé par un ami un travail sur une ferme en Écosse.

Parallèlement à ces mouvements d'anciens fermiers, leurs enfants en âge d'étudier circulent beaucoup. Au contraire, le lieu où faire ces études reste l'Angleterre ou parfois l'Afrique du Sud. Mais pour eux il semble que l'Angleterre ne soit qu'un lieu de passage : ils veulent retourner au Zimbabwe. Ils se définissent comme Zimbabwéen et aspirent à retourner dans ce pays.²⁰⁶

3. S'installer

Ces anciens fermiers blancs ne sont pas arrivés en Angleterre de manière massive, au contraire par exemple de l'arrivée des « Pieds Noirs » en France. Leur immigration ne fut pas organisée (le consulat du Royaume-Uni au Zimbabwe n'a jamais mis en place un plan d'évacuation par exemple). Ils arrivèrent ainsi de manière dispersée, désorganisée et s'installèrent partout dans le pays.

À leur arrivée, ils peuvent se faire aider par le Zimbabwe Farmers' Trust Fond créé en 1999 « to assist destitute Zimbabwe farmers and their families to resettle in the UK and the other countries ».²⁰⁷ Le programme vise surtout les retraités et les familles, cette association les accompagne dans leurs démarches pour obtenir de l'aide de l'État et elle les appuie financièrement au besoin. Sur leur brochure, on peut ainsi lire : « These people thought they had a secure future and were promised this on Independence. Our Government gives no aid to those of working age until they have been resident in the UK for four years. Several of our pensioners fought in World War II. Please help us to help them ». Ironiquement cette association se trouve dans la ville de Salisbury dans le Wiltshire. Mais seules 3 sur les 15 personnes rencontrées ont demandé de l'aide ou des conseils à celle-ci, bien qu'en 2008 elle prétendait avoir soutenu l'installation de plus de 200 familles dans le monde.

²⁰⁶ Je n'ai pas réalisé de terrain chez les jeunes étudiants, mais en ai rencontré quelques-uns. Un terrain parmi eux cette jeune génération, enfants de l'Indépendance serait fort instructif.

²⁰⁷ Voir le site internet à : <http://www.zftf.org/>

L'installation selon la situation de chacun passe par plusieurs voies. Les personnes âgées viennent vivre en Angleterre, car le Zimbabwe ne proposant aucun système de retraite, et la ferme ayant dû être leur retraite, il était impossible pour eux de demeurer là-bas. Ils arrivent en Grande-Bretagne pour réclamer leur pension afin de pouvoir vivre. C'est le cas d'Emily²⁰⁸ par exemple et de Richard Wiles. Âgés de plus de 75 ans, veuve et veuf, refusant d'être à la charge de leurs enfants, ils ont réclamé leur passeport anglais et sont venus demander leur « droit ». Le fait de « rentrer » les rassurait justement parce qu'ils avaient la certitude qu'au moins en Angleterre leurs droits ne seraient pas remis en question. Mais obtenir leurs « droits » ne fut pas toujours aussi facile qu'ils se l'étaient imaginé.

Emily raconte son arrivée comme un véritable parcours du combattant, avec les larmes aux yeux. La difficulté de cette épreuve a très visiblement constitué un événement de plus et de trop. Emily est née en Angleterre et y a vécu jusqu'à l'âge de 17 ans, âge auquel elle partit en Rhodésie du Sud avec sa famille. Pendant les occupations de fermes, elle a réclamé son passeport anglais qu'elle a obtenu tout en conservant illégalement son passeport zimbabwéen. Elle quitte le Zimbabwe avec une amie, divorcée, du nom de Charlotte. Toutes deux arrivent en Angleterre et sont hébergées par une amie dans une petite ville. Emily commence alors ses démarches afin d'obtenir une pension puis un logement. Si Charlotte n'a pas eu de difficultés pour avoir une pension, le gouvernement a refusé trois fois la demande d'Emily. Cette dernière pense que c'est à cause de son nom de famille, mariée à un Afrikaner, elle porte un nom afrikaner. Pour exiger une pension, le réclamant en Angleterre doit prouver qu'il compte rester vivre en Angleterre. Son nom de famille aurait selon elle alimenté les doutes quant à son intention. C'est dans ce contexte qu'Emily et Charlotte, toujours logées chez une amie dans des conditions qui ne pouvaient durer, ont reçu une visite du *Social Office*. Emily s'est alors mise à pleurer et à geindre « Nobody wants me ». Finalement, elles ont été logées pendant six mois dans un B&B avant de se voir attribuer un appartement de trois pièces dans la ville de Felixstowe, où je les ai rencontrées.

Toutes les deux ont vécu cette arrivée comme une humiliation, rejetées par le Zimbabwe, elles se sont vues refuser leurs droits en Angleterre. Emily est très en colère contre le gouvernement britannique qui, dit-elle, n'était pas prêt à l'accepter. Déjà demander

²⁰⁸ Emily est la mère de Louise. Emily comme je le dis à la page 183 de cette thèse focalisa la douleur du départ de la ferme sur la tristesse d'avoir perdu ses chats.

de l'aide n'était en soi pas facile, « I am independant you know and you have to come and get charity, it is awful you know » (entretien avec Emily, Angleterre, février 2008). Ironiquement elle fut confrontée au caractère discriminatoire de l'État de droit.

Emily dit qu'elle se sentait « sale ». Si elle se sent « sale », c'est parce qu'elle doit mendier et aussi parce qu'elle se sent rejetée. On peut aussi penser que cette référence à la propreté est à relier avec la pureté associée en Rhodésie au sentiment d'avoir une appartenance claire (qui se définissait dans la domination, voir chapitre 2 et 3) : n'ayant plus d'appartenance définie et se retrouvant en situation de demande, elle se sent aujourd'hui sale. Cette saleté est aussi liée à la « chute » du paradis, de l'utopie et à l'arrivée dans le monde réel.

Aujourd'hui Charlotte et Emily vivent donc ensemble dans ce petit appartement. Charlotte fréquente un sud africain et voyage fréquemment avec lui, Emily concentre ses activités autour de la piscine et économise pour rendre visite une fois par an à sa fille en Afrique du Sud. Charlotte et Emily se disputent fréquemment. Charlotte reproche à Emily de se comporter comme une princesse, de ne rien vouloir faire à la maison, d'être capricieuse. Elle pense, et dit cela devant Emily qui ne la contredit pas, que c'est parce qu'elle fut habituée à être entourée de domestiques. Ici en Angleterre, Emily n'a personne sur qui exercer son pouvoir et s'en prend à Charlotte (selon l'interprétation de Charlotte). Emily se plaint aussi beaucoup de l'Angleterre, du temps, des gens qui ne s'intéressent pas à elle. Je l'accompagne visiter une cousine, anglaise, qui lui dit : « arrête de te plaindre de l'Angleterre, habitue toi, car sinon les gens vont te dire de retourner d'où tu viens ».

Richard Wiles, l'auteur de *Fordoomed is My Forest*, veuf, également né en Angleterre, étant venu s'établir en Rhodésie du Sud après avoir servi dans la *Navy* lors de la Deuxième Guerre mondiale, est venu s'installer dans le comté de Suffolk où vivait une cousine. Mais refusant « de dépendre de qui que ce soit » et donc d'habiter chez cette cousine, il a fait non seulement une demande de pension, mais également de logement social, qui lui a été accordé. Lui aussi a vécu cette expérience comme humiliante : « with no money, I have to rely on other people to keep me after all these years of what I will call service to British tradition and culture. » (Entretien avec Richard, Angleterre, février 2008). Il avait demandé de l'aide au « citizen adviser » afin de connaître ses droits. Il vit aujourd'hui dans un petit deux pièces. Tous les jours, il va se promener à travers champs afin d'observer les arbres qu'il a plantés ayant obtenu de la mairie un droit d'exploitation sur

des terres communales. Il poursuit donc le « développement » de la nature, qu'il avait entamé au Zimbabwe et semble plutôt satisfait, même si très amer envers le Zimbabwe. Son livre *Foredoomed is My Forest* se termine ainsi sur une photo de lui auprès d'un de « ses » arbres dans le comté de Suffolk, elle est sous-titrée « Suffolk 2005 and still planting trees » (2005: 363).

Pour Paul, l'arrivée ne fut pas non plus facile d'un point de vue économique :

« I think everybody agrees that your first two years are very difficult. I tried open up a business but it hasn't worked. It was very difficult. A lot of Zimbabweans they were clever, they changed a bit of money [illegally] and had the money to start businesses. My money was going off to the university [pour ses enfants], things like that. Ya, it was difficult. [...] I am not going to get a job at my age. But I have always worked here, I was a taxi driver and I am selling rings now. It keeps me going. » (Entretien avec Paul, Angleterre, février 2008)

Il a un fils qui vit au Zimbabwe (Oliver voir chapitre 4), une fille en Angleterre qui travaille pour Vodaphone et maintenant Pricewater et un autre fils, le plus jeune, qui travaille l'été en Angleterre et part en voyage l'hiver.

Les couples plus jeunes se sont installés là où ils ont obtenu des possibilités économiques. Je rencontre ainsi Annie et Axel et leurs enfants d'une vingtaine d'années dans la campagne écossaise. Lui travaille sur une ferme, il a emmené avec lui avec sa mère qu'ils ont installée dans une maison de retraite à une heure environ. Ils vont la voir une à deux fois par semaine et m'y emmènent lorsque je suis de visite.

4. Faire son deuil

Arrivés en Angleterre, tous semblent être passés par une forte période dépressive. Ils affirment que la peur et le stress se manifestent après l'événement traumatique, l'occupation. Quentin fut sous calmants pendant longtemps. Richard aussi lorsqu'il est arrivé en Angleterre a pris des calmants et des somnifères. Dans son cas, le stress s'est déclaré après le départ : « Not in Zimbabwe because I was in action, it takes after. Then it takes you. I went to a psychoanalyst eventually » (entretien avec Richard, Angleterre, février 2008). Arrivés en Angleterre, ils n'étaient plus obligés de prendre sur eux, d'être forts et ce lâcher-prise entraîna de fortes dépressions notamment là encore chez les hommes.

Aussi, l'arrivée en Angleterre signifie la fin d'un mode de vie centré sur l'action, le contrôle. L'attente, les contraintes, les difficultés les dépriment. En effet au Zimbabwe, comme nous l'avons vu, les hommes ont pu se reconverter économiquement et monter leur entreprise, ils sont ainsi restés maîtres de leur activité. En Angleterre, ils ont dû travailler pour quelqu'un d'autre, avec des gens qu'ils ne connaissaient pas, situation qui leur a demandé un grand effort d'adaptation. Pour les hommes le plus difficile fut de s'adapter aux exigences de l'Angleterre et de retrouver la confiance. En effet, ils ont aussi dû retrouver une confiance perdue, confiance mise à mal lors de l'occupation de leur ferme. Quentin affirme ainsi qu'il doutait beaucoup de lui puisque le gouvernement de Mugabe les accusait d'être les mauvais. Leur réponse fut polarisée : dans la bouche de ces émigrés, Mugabe est clairement l'« evil ». Emily explique aussi qu'en arrivant, elle avait perdu toute confiance en elle, qu'elle pleurait tout le temps et que si le gouvernement lui avait encore une fois refusé sa pension, elle se serait suicidée.

D'autres tel Justin pensent cependant que ceux restés au Zimbabwe sont plus stressés qu'eux aujourd'hui : « you left the stress which you never see but that could kill you. When she [Isabel] came back in January she could see how people were stressed and it made us realize ». Lorsque je lui demande si le stress a mis du temps à partir, il me répond : « oh a long time it is still there, the worst is sleeping at night, blood pressure » (entretien avec Justin et Isabel, Angleterre, février 2008).

En Grande-Bretagne, impossible de se comporter en *settler*, fini le mode de vie privilégié. Pour ceux arrivés en Grande-Bretagne, la race est clairement un enjeu : dans leur majorité ils ont été très « déçus » par les Africains, notamment par leurs travailleurs et ne veulent plus avoir affaire à aucun d'entre eux. Fait beaucoup moins présent au Zimbabwe. Ce qui les a mis tellement en colère ce fut surtout lorsque leurs travailleurs se sont retournés contre eux. Wendy s'exclame ainsi : « They turned against us. They were on the other side. I mean, you'd helped them for years and they just turned to the other side! You just felt, well gosh! » et son mari renchérit : « You got much more racialistic toward the end than we ever were because I mean yes the government clearly manipulated the labor against us, they promised them all sorts of thing » (entretien avec Quentin et Wendy,

Angleterre, mars 2008).²⁰⁹ C'est la perte de la loyauté de leurs travailleurs qui leur a entre autres fait perdre confiance en leur rôle et donc en leur sentiment d'appartenance. C'est ce sentiment de trahison qui est vécu difficilement, c'est-à-dire l'éclatement de la « famille » qu'ils avaient créée et de l'« harmonie » à laquelle ils croyaient par-dessus tout (chapitre 3).

Richard Wiles, qui n'a pas été soutenu par ses travailleurs, est lui aussi très remonté contre les Africains, il ne supporte plus de voir leur visage à la télé. Il me lit le récit d'un rêve qu'il a fait récemment et dont il a pris note : deux Africains se battent, OF COURSE (il a pris le soin d'écrire cela en majuscule) il ne va pas intervenir. Il ne peut pas tolérer d'être impliqué dans une telle « violence ». Puis il aperçoit son chien. Il l'appelle, mais en même temps un des Africains l'appelle aussi. Le chien est perdu, il ne sait pas vers qui aller. L'Africain « tease » Richard et à ce moment-là il se réveille. Selon Richard ce rêve exprime la souffrance psychologique dans laquelle il était impliqué. Je pense qu'il peut aussi représenter la question du juste (qui a raison) et de la perte (il perd non seulement sa maison, mais même la confiance de son chien et se retrouve ainsi seul). Richard fait très souvent des rêves violents avec des Noirs, il ne veut plus en aucun cas avoir affaire à eux. Il présente les rêves comme une marque de son traumatisme et s'adresse alors à moi comme suit :

« Dreaming, dreaming, ah gosh why I do get all these dreams ? Night after night. I think you should go on unconscious. I want you to understand, all my time in Africa I always kept my ethical standard of correctness for Africans, if they were useless or anything, ok I accepted it because that's how they were. I will some times lose my temper but not uncontrollably, because always I will give feed back to myself, « ok that's the way things are, don't go any further because it is pointless, you can't expect anything better ». I would never have been disrespectful to my black worker or black people who came to me, I would always try to be reasonable [...] I was always pretty calm. Some people who read the book asked me : how did you manage to stay calm, to keep control of yourself? How did you stop yourself beating the man who... I was always in control and even when I was under the most difficult circumstances. They are horrible, evil people - I use the term evil a lot in my book and I believe what I mean, what I say, because there is no moral rightness at all, I mean it was purely political. They could still be decent: « well we are sorry Mr. Wiles « and say, look we will try to get compensation for you or what ever..., » it was all a plot to get rid of the whites [...] We refuse to cooperate. [...] In my dreams I am violent, not violent because I can't be violent, but I am antagonistic against Blacks, all blacks (I don't know

²⁰⁹ Ici Quentin fait référence à la loi que le gouvernement a mise en place juste avant les élections de 2002 obligeant les fermiers dont la ferme était désignée à payer des compensations à leurs ouvriers agricoles Voir page 167.

them). In the unconscious you put them in one picture, the Black man. » (Entretien avec Richard, Angleterre, février 2008)

Ainsi, même si dans le réel il ne peut être violent, dans ses rêves, il est hanté par la confrontation et par sa résistance. Il affirme ici clairement qu'au Zimbabwe il surmontait sa propre violence. Une fois parti, celle-ci reprend le dessus et apparaît constamment dans ses rêves. Wiles se sent lui aussi trahi. Persuadé qu'il fut « bon », il se sent trahi. Cette trahison se manifeste pour lui par l'absence de morale chez ses travailleurs et les Noirs en général. Cette absence de morale justifie alors sa propre violence. Cette violence lui pose problème, l'inquiète, il ne sait quoi en faire, il ne sait ce que serait la bonne attitude à adopter. La question de la race l'obsède, il me parle d'Obama de nombreuses fois ne pensant pas qu'un Noir soit capable de diriger le pays, il insiste quand même : « but he is not black, he is coloured ».

On remarque comment, en Angleterre, les Africains sont devenus des fantômes alors qu'avant ils étaient plutôt leurs ombres et continuent de les hanter. La peur et la violence sont ce qu'il reste effectivement et quotidiennement du Zimbabwe.

Il est content d'être en Angleterre, un pays selon lui démocratique et dans lequel on est libre : « My return to Britain coincided with an election; a non-stop display of democracy in action; freedom of association, free speech, free press, openness of debate, no violence, no vote-rigging; all in all it revealed the workings of a *civilized society* » (Wiles 2005: 361).²¹⁰ C'est-à-dire, selon lui, à l'inverse du Zimbabwe et de l'Afrique en général qui « never understood the concept [democracy] and still struggles with it » (Wiles 2005: 361).

De même, Emily affirme qu'elle ne pourrait jamais retourner au Zimbabwe, car les Noirs sont vraiment incapables de diriger ce pays. Elle dit que son « home » c'est l'Angleterre et qu'elle ne veut pas aller dans un pays dirigé par les Noirs. Elle se plaint d'ailleurs d'un trop grand nombre de Noirs en Angleterre. Si ceux restés au Zimbabwe incluent les Noirs dans ce qu'ils aiment, eux veulent les effacer du décor. Richard et Emily sont âgés, les plus jeunes qui ont moins connu la Rhodésie et qui étaient trop jeunes pour avoir combattu durant la guerre d'Indépendance, pour qui l'adaptation à l'Indépendance fut en général plus facile, n'ont pas de discours aussi violent envers les Noirs, ou du moins pas

²¹⁰ C'est moi qui souligne.

explicitement. Ils essaient de pardonner et souhaitent simplement passer à autre chose. Pour Richard et Emily, la violence contrôlée éclate.

Ce qu'ils regrettent le plus du Zimbabwe sont l'Église et le bush, confirmant ainsi l'argument de Hughes selon lequel ils ont inscrit leur appartenance (« belonging ») au Zimbabwe dans la nature. Lorsque je demande à Wendy ce qui lui manque le plus, elle répond ainsi :

« the beauty, the natural world, the natural features of the country and our friends who are still there. [...] I miss the natural side of the country, Kariba, it is lovely to be in the middle of the lake on a house boat in Kariba. I suppose it is the life style. ... Again it was part of our privileged background if you really think about it, we had the facilities to do that. We had some fantastic time and life was very good for us, you know if you look back on it, we had a very great life, we are very grateful. » (Entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008)

Ils sont nombreux à affirmer telle Wendy, et comme beaucoup à Harare, qu'ils ont eu une vie privilégiée :

« **Isabel** : We had 20 very good years after Independance. Our children I think had the most amazing education.

Justin : we were privileged. Ya we were very pivilaged. »
(Entretien avec Isabel et Justin, Angleterre, février 2008).

Tous deux me disent que ce qu'ils regrettent le plus est « the weather », « the friends », mais certainement pas les « Africans ».

Quentin se rappelle aussi avec nostalgie l'église au Zimbabwe :

« It kept us together and we know we could go there every week. Again it was a very small community. It certainly helped us enormally. And you know as a district we built that church in 1961. So it was a community effort, ... We never lost our faith; in fact our faith became stronger. Because when you are distressed you are looking for something to give you strength ... Here it is miserable, I mean Zimbabwe church intendance was enormous, here it is pathetic. » (Entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008)

Sa femme nuance tout de même un peu ces propos, rappelant que l'église continue à être importante dans leur vie et joue le rôle d'une institution intégrante : « We've got a lovely church, we are very involved there, we get to know people » (Entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008).

D'autres ont maintenu cette relation avec la religion et c'est sur elle qu'ils s'appuient en Grande-Bretagne. Le lien qui semble les unir au Zimbabwe et notamment à la charité ou à la mission de bienfaisance à laquelle ils croyaient sur la ferme est l'église. Annie et Axel

par exemple m'expliquent qu'ils n'étaient pas au Zimbabwe pour voler, mais bien pour aider et pour amener la parole de Dieu. Il regrette la ferme, car là-bas, il pouvait donner, distribuer, accueillir. Axel a pris soin de ramener de ce pays dont ils ont été « chassés » la bible qu'y avait apportée son grand-père, un pionnier.

Souvent renforcés dans leur croyance religieuse pendant les occupations de fermes, ils consacrent en Écosse beaucoup de temps à l'église.

« Due to various circumstances we moved over to the Presbyterian Church after about 8 or 9 years and continued to grow in our faith. We thank the Lord that we know Him and had his strength to help us through the trauma of losing our farm in December 2003. [...] Ultimately we have to learn that God is our strength and our relationship with him is far more important than belongings. And that our final home is in heaven with the Lord. [...] » (Axel, entretien avec Axel et Annie, Écosse, mars 2008)

Se retrouvant égarés quant à leur appartenance géographique, ils continuent cependant à appartenir au « Royaume de Dieu » qui définit leur « at home ». L'église est un refuge qu'ils peuvent trouver partout dans le monde, même si en Grande-Bretagne la religion a moins d'importance. Annie dans un discours prononcé à l'église du petit village écossais dans lequel ils ont atterri explique ainsi :

« One of the very special things about being Christian is that you have family all over the world and are welcomed when ever you walk into a new community. As soon as you can find a church to attend you feel at home, and we are so grateful to the B. and C. congregations who have made us feel part of them. We have met a couple in [Scotland] who come from the same part of the world as us and they have found it harder to meet people as they don't attend Church. »

J'accompagne ainsi Annie et son mari au repas à des festivités communautaires organisées dans leur église.

En Grande-Bretagne, ces anciens colons, privilégiés au Zimbabwe (même si à différents degrés – Emily par exemple m'explique qu'ils ne côtoyaient jamais les riches fermiers, qu'ils faisaient partie d'un autre monde) font l'expérience d'une forme d'invisibilité. Les gens ne s'intéressent pas à leurs histoires, lorsqu'ils posent une question, ils se font répondre « oh it is terrible » et c'est tout. La vie communautaire qui leur était si chère est ici inexistante. Il existe certes le *Farming Trust* qui organise deux ou trois fois par an quelques activités, mais ils sont très peu nombreux à y participer.²¹¹ Se commémorer le

²¹¹ Au contraire les jeunes étudiants venus du Zimbabwe se connaissent et se rencontrent souvent. Ils se retrouvent notamment tous les ans à « Zimfest » un festival de musique. Le public est composé

Zimbabwe semble être douloureux, et la plupart mettent leur énergie à s'adapter à leur nouveau lieu de vie. Certains, tel Justin, recherchent même cette invisibilité qui est douloureuse à Emily et à Richard. Justin m'explique ainsi qu'il ne parle jamais de son passé aux gens, si on lui pose des questions — ce qui arrive souvent en raison de son accent — il répond, mais le plus évasivement possible, « we got to move on » me dit-il avec assurance. La plupart veulent tourner la page. Ces anciens fermiers du Zimbabwe vivant aujourd'hui en Grande-Bretagne incarnent réellement cet empire qui se désintègre.

5. Exilés ou revenants ?

Les gens rencontrés ne cultivent pas leur identité rhodésienne ou zimbabwéenne. « we got to move on » disent-ils. Ainsi ils ne commémorent pas leur vie au Zimbabwe, ne se réunissent pas et travaillent plutôt à faire ressurgir leur identité britannique. En cela, ils sont très différents de ceux qui parmi les Blancs qui ont quitté le Zimbabwe en 1980 se trouvent autour du « when we » (Uusihakala 2008).²¹² Cela s'explique parce que les occupations de fermes se sont attaquées à des résidus qui restent de la colonisation, elles se sont attaquées plus à des individus qu'à un groupe, certes un groupe économique, mais pas politique. Le « when we » est politique dans le sens où il fait référence à une nation perdue. Il s'exprime littérairement sous la forme de mémoire (Harris 2005). De manière différente, ceux partis récemment ne regrettent pas une collectivité politique, leur nostalgie se réfère majoritairement à la vie à la ferme et se décline littérairement dans les autobiographies (Harris 2005; voir chapitre 6). Ainsi, l'une des personnes rencontrées me dit à propos de ceux qui sont partis en 1980 : « they still remember it as Rhodesia, they are very very different ». Eux ont connu le Zimbabwe et c'est en tant que tel qu'ils se souviennent de ce pays. Chez eux ne sont pas exposées des « memorabilia »²¹³ telles qu'on en trouve dans les maisons de ceux partis en Afrique du Sud au moment de l'Indépendance, maisons bien décrites par Uusihakala (2008). Ceux qui arrivent aujourd'hui ont cru à l'Indépendance et finissent en un sens par accepter que leur place ne soit plus là-bas, avec toute la rancœur qui accompagne parfois ce sentiment. Ils n'investissent pas non plus dans la diaspora zimbabwéenne. Il ne participe à aucune rencontre de cette diaspora très active notamment

essentiellement de jeunes blancs Zimbabwéens. À l'étranger les lignes de clivage demeurent. Les jeunes zimbabwéens blancs ne participent guère aux activités organisées par la diaspora zimbabwéenne noire.

²¹² L'expression « when we » fait référence à ceux qui se commémorent la Rhodésie avec nostalgie dans les termes suivants : « when we were Rhodesians ... » « In the time of Rhodesia », etc.

²¹³ Uusihakala (2008) nomme « memorabilia » les objets qui rappellent la Rhodésie.

politiquement et dont une partie, celle en exil politique est opposée au régime. Ils n'investissent plus dans le Zimbabwe, et veulent juste passer à autre chose.

Ils ne sont clairement plus des Africains, mais redeviennent bien qu'avec difficultés des Anglais :

« We *were* Africans, we just happened to be white. I suppose it gave us ... we had a more privileged life style than in a lot of countries, because we had the black men who could be a servant or waitress. I mean that did help us. But at the same time, hopefully, we never exploited it, I mean we tried to help them.²¹⁴ » (Wendy, entretien avec Wendy et Quentin, Angleterre, mars 2008)

Ils se sentent cependant perdus, car les différents pays auxquels ils ont cru n'existent plus; car la vie à la ferme fut une utopie, une parenthèse. Ils sont en cela très différents des exilés ou des réfugiés tels par exemple les Palestiniens étudiés par Davis : “That’s what the [village] books are about,” Davis says. “People say in the books ‘so you don’t forget, so you don’t feel rootless. Even though we don’t have a state, you have a past, you have an origin.’ ” (Davis, à la radio Feb. 23 lecture co-sponsored by the university’s Mortara Center for International Studies. Sur son livre *Palestinian village histories. Geographies of the displaced.*). Eux n’ont rien à récupérer, excepté des compensations. Ils ne constituent pas non plus une diaspora, car ils ne sont plus liés collectivement à une nation à la différence de certains parmi ceux partis dans les années 1980 qui cultivent la mémoire et l’existence d’une nation rhodésienne et qui se définissent comme Rhodésiens. Ils font partie de ces gens qui furent une fois des « Africains blancs » d’origine britannique et qui peuvent devenir des Anglais, dans une identité mouvante issue de la géographie impériale. Leur racine est l’Empire.

Le trauma s'est manifesté par des troubles du sommeil, des pilules pour lutter contre la dépression, mais aussi comme pour Emily ou d'autres par une perte du sens de l'orientation, symbole du sentiment d'être désorienté et perdu. Emily me demande ainsi de l'accompagner chez sa cousine, trajet de 150 km environ, afin qu'elle ne se perde pas. Elle est obsédée par le sens de l'orientation. Pendant longtemps, elle n'a pas osé utiliser sa voiture par manque de confiance en elle. La « géographie » lui fait clairement défaut, de même que son sentiment d'appartenance.

Venir habiter en Angleterre est à la source d'un sentiment parfois paradoxal. Emily par exemple me rappelle que « we were very anti British. I was British, I was always

²¹⁴ C'est moi qui souligne. Nous retrouvons ici la négation de l'exploitation de l'autre par l'action bienfaitante.

British but I think they act very badly. I really think that England got a lot to answer for, they began something, got it going and then they walk away. They were glad to get rid of us. » Elle fait ici référence à UDI et à l'Indépendance du pays. Justin et Isabel aussi n'ont pas de mal à trouver des raisons d'en vouloir à l'Angleterre :

« **Justin** : I am angry about England. In 2000, at Independence, ahh sorry in 1980, the money was there for compensation for white farmers we were never told about. That annoyed me badly.

Isabel : But at that time would you have been taked it ?

Justin : I don't know, but it should have been offered to us, then they should have given us the right to say yes or no. »

(Entretien avec Justin et Isabel, Angleterre, février 2008)

Malgré cette ambivalence, ils se sentent anglais dans le sens où c'est là que se trouve leur origine et où c'est la culture anglaise qu'ils ont tenté de développer en Rhodésie-Zimbabwe. Emily affirme que la Rhodésie c'était l'Angleterre d'avant, que lorsqu'elle est arrivée ici en 2002, elle n'a pas reconnu ce pays, tant il avait changé. Elle fait ainsi l'éloge de la censure qu'il y avait en Rhodésie et même au Zimbabwe et qui a permis le maintien d'une « vraie » culture anglaise. De même Quentin me répond lorsque je lui demande quelles sont ses impressions vis-à-vis de l'Angleterre : « the feeling was the British are not British, we are far more British than the British. We were brought up in a country that was very very British in a very strong british tradition and you come over here and you see how the British behave » (entretien avec Quentin et Wendy, Angleterre, mars 2008). Erik dit aussi : « We were more British than the British. We don't like to be called South African. When people says are you South African ? We say no, no. Rhodesian principles were very different » (entretien avec Erik, Écosse, mars 2008). De même que Paul « I loved England when I was a student but England has changed a lot and it was very difficult, you've got to retrain your mind, you've got to think differently » (entretien avec Paul, Angleterre, février 2008). Ils ont ainsi perdu le Zimbabwe, mais aussi leur Angleterre.

Malgré tout, après quelques années passées en Angleterre ou en Écosse, la plupart finissent par s'y sentir de plus en plus chez eux. Wendy, arrivée avec son mari en 2005, me dit ainsi :

« **Wendy** : I think Britain should have been able to do more for Zimbabwe. I am very happy to have a British passport because my grandfather had a British passport, my mother had for a long time. Our heritage is here in a way. I haven't come back home, because my home is really there, my heritage is there, but I am beginning, it is very strange, to feel England is home now, because what I had

before we moved is not what it is now. You know what we had in young day, early day is not what is there. It is not the same country.

Moi : You don't feel the country as it is now is home?

Wendy : No, but the trees, the birds, the mountains it is all still there but it is a changed place. I don't know, but I just feel generally sad for the situation, for the people left behind. »

(Entretien avec Wendy et Quentin, Angleterre, mars 2008)

Ainsi le « home » de Wendy était un Zimbabwe « utopique », maintenant qu'il n'existe plus, son « home » se déplace vers l'Angleterre. Richard, arrivé en 2005, dit aussi :

« I am British. This is where I belong because this is where I am born. When I was uprooted and brutally set away by my adopted country, under those circumstances I had to go back to where I belong. I am old. [...] So I am going back to Britain because I did my service to the country and I had in fact applied for my pension. »

(Entretien avec Richard, Angleterre, février 2008)

Un soir il se compare à un réfugié : « I didn't need anything and I built something of nothing, and now it is like being over run by a tsunami, because what you got is gone, pfff finished. But in this case, a tsunami is a natural event, but this has been political, movements in politics which left you dry » (entretien avec Richard, Angleterre, février 2008). Le lendemain, je reviens sur ce terme qu'il a employé, il me dit alors : « I suppose I have used the term yesterday "like a refugee" but of course I am British born, so I have to accept that it is where I will be. I hoped to live all my life on the farm in Zimbabwe » (entretien avec Richard, Angleterre, février 2008). C'est bien la ferme qu'il regrette plus que la Rhodésie (chapitre 6). Dans son livre, il fait la distinction suivante « My home ? I shall never see it again. [...] It is a fine June morning in England. Yes, I have returned to my home soil » (Wiles 2008: 360-361). Ce que Richard Wiles nomme « my home », c'est le Zimbabwe, plus spécifiquement sa ferme sur laquelle est enterrée sa femme. Même si Richard, comme d'autres, veut tourner la page, le souvenir de ses proches enterrés sur la ferme, tombe sur laquelle il ne peut aller, le lie à jamais au Zimbabwe. La naissance et la mort caractérisent ainsi ses deux « homes ».

Annie aussi semble s'être bien adaptée à sa vie en Écosse. Voici ce qu'elle dit lors d'un autre discours prononcé en 2007 à l'église du village écossais dans lequel elle habite depuis trois ans :

« God has given us a wonderful second chance in Scotland. It has not been easy, but we are learning to adapt. Pete's parents have been wonderfully looked after and we so appreciate how kind and caring people are with the elderly in Scotland. Our girls are at school and experiencing a lot of things, such as travel on the continent that would not have been available in Zimbabwe. Our son, Philip is at university in

Nottingham and absolutely loving his Architecture course. He is also part of a very vibrant Christian University group – both the larger group for the whole 'uni' and a small group in his Hall which meets every week for Bible studies and they support each other through the week. Our eldest son, Tim, has been able to earn enough money to travel extensively, and has just returned from 3 wonderful months in Brazil. As I was born in the UK, I am a British citizen, as are our children. And because Pete and I have been married for more than 4 years Pete has been welcomed as a citizen having lived in the UK for more than 3 years. We are just waiting for his passport now! [...] God gave us a wonderful home here in Scotland, on the farm with the most beautiful view of the Sidlaws. We marvel at the birds that come to feed and enjoy watching the deer in the field in front of us as well as the occasional fox. When a pheasant comes to feed under our kitchen window we are able to appreciate the wonders of God's creation – the perfection of all He makes. [...] I work in Dundee and love the drive over the Sidlaws and enjoy watching the seasons unfold. The spring is the most precious thing and we marvel over every new flower and leaf. Our daughter Jamie says that at school she comments « oh look at the bud », and her friends are so surprised as they take it for granted. Spring is an unfolding miracle that we can experience every year! »

On retrouve dans ce récit présenté par Annie à l'église l'importance de la nature et du pittoresque anglais dans la possibilité de se sentir « at home ». Cela fait aussi écho aux préoccupations de Richard Wiles envers les arbres. C'est une nature cette fois-ci vidée du rapport racial (Hughes 2010).

Bien qu'il faille passer à autre chose, beaucoup sont retournés au Zimbabwe depuis leur arrivée en Angleterre, pour des vacances, pour voir des amis ou de la famille. Ces voyages semblent les convaincre que leur place est aujourd'hui en Angleterre.

Tous, de même que ceux rencontrés au Zimbabwe, se décrivent comme chanceux. Est-ce une manière de reconnaître que vu la vie qu'ils ont eue cela aurait pu bien plus mal se terminer ? Wendy dit ainsi « We were very fortunate to come over it and have the facilities we had. We are very lucky in the area we came through » (entretien avec Wendy et Quentin, Angleterre, mars 2008). Erik : « A lot of people, they can't get out, they are stuck here, the old people especially. We are very very lucky » (entretien avec Erik, Écosse, mars 2008). Richard : « I really have been fortunate under the circumstances. I have to say that under the circumstances I am very fortunate to be in Britain » (entretien avec Richard, Angleterre, février 2008).

Conclusion

Pour ces anciens fermiers blancs arrivés en Angleterre ou en Écosse, le Zimbabwe depuis 2000 et même l'Afrique en général n'est plus leur Afrique. La vie que les fermiers blancs ont pu avoir à la ferme constituait une utopie, « a paradise », « [a] life [that] was too good to be true », sachant que cette utopie fortement liée à la religion, cet « Éden » ne reviendra plus, il s'agit d'en faire le deuil. Le deuil de « cette » Afrique, pour certains d'entre-eux restés au Zimbabwe, se concrétise dans le passage d'une Afrique « imaginée » à une Afrique réelle, ce qui pose la question de l'impureté et de la corruption. Pour ceux arrivés en Angleterre, il s'agit de tourner la page. Cela ne se fit pas sans difficulté. Le plus pénible était, surtout pour les hommes, de devoir faire face au fait qu'ils ne pouvaient pas être leur propre patron, qu'ils se retrouvaient dans une situation de demande et non de direction.

N'espérant plus un retour possible à « leur » Afrique et n'en voulant pas d'une autre, en Angleterre ils ne forment pas une communauté en exil. Après avoir accepté l'idée d'un Zimbabwe indépendant en 1980, ils ne peuvent pas aujourd'hui vivre dans la complète nostalgie de la Rhodésie, tels le font certains partis en 1980, se considérant encore comme des « Rhodésiens » (Uusihakala 2008). Eux se sentent doublement exilés : de la Rhodésie puis du Zimbabwe. Ils ne font par ailleurs pas partie de la diaspora zimbabwéenne. N'espérant pas un futur possible et ne souhaitant plus s'investir dans le Zimbabwe, ils reviennent individuellement à l'Empire, à leur origine, confirmant ainsi les propos de ce jeune Afrikaner cité au début de ce dernier chapitre. Ils ne forment pas une communauté, mais relèguent le temps de la vie passée en Rhodésie puis Zimbabwe à une vie finie, heureuse, mais dont ils ne peuvent plus se réclamer. Ce qu'il reste est leur croyance, la proximité pour certains avec le Royaume de Dieu.

Leur nostalgie est liée à leur *way of life* bien plus qu'à une communauté politique. En Angleterre ils ne commémorent pas ensemble leur souvenir, mais tentent de passer à autre chose. Ils ne forment pas une diaspora, mais finissent par être des Anglais qui ont eu une histoire particulière liée à l'Empire britannique.

Leur vie au Zimbabwe était à la ferme et aujourd'hui ils ne sont pas préparés à vivre dans ce pays dans d'autres conditions. Sur les 15 fermiers rencontrés, seul un voudrait retourner vivre au Zimbabwe sur sa ferme (et pense cela possible). Les autres espèrent

obtenir un jour des compensations, si ce n'est eux, du moins leurs enfants, tel que, disent-ils, cela s'est passé en Ouganda lorsque des compensations ont été offertes dans les années 1980 aux Asiatiques qui avaient été expulsés au début des années 1970 par Idi Amin. Même si eux ne veulent plus revenir au Zimbabwe, ils pensent tout de même qu'après Mugabe, il y aura de nouveau une place pour les Blancs au Zimbabwe.

Si pour eux, le Zimbabwe, c'est fini, cela en revanche ne l'est pas pour leurs enfants. En Angleterre, j'ai croisé à l'université de nombreux jeunes zimbabwéens venus faire leurs études. Ils se définissent clairement comme Zimbabwéen et veulent retourner au Zimbabwe. Enfants de fermiers et autres, ils n'ont pas vécu l'expérience de leurs parents, la guerre. En grande majorité aussi, ils n'étaient pas sur la ferme lors des occupations. Ils poursuivent cependant la tradition familiale et viennent faire leurs études à l'étranger (comme l'élite noire), ils sont peu nombreux à parler shona et comme leurs parents ont de multiples ressources. Ce sont de futurs jeunes entrepreneurs tels ceux dont j'ai fait le portrait au Zimbabwe, qui doutent peu de leur avenir. Ils mettent en avant une intelligence pratique. Ils n'aiment pas la culture matérielle en Angleterre et apprécient le caractère imprévisible de l'« Afrique » et ce qu'ils nomment la liberté, à savoir le fait de pouvoir faire ce que l'on veut, d'être son propre patron. Ils n'ont pas d'ambition civilisatrice ou de bienfaisance, mais espèrent simplement fonder une famille au Zimbabwe, profiter de la liberté qu'ils peuvent y trouver, du « bush » et de l'éducation. Ils ne sont pas politiquement engagés, ni libéraux, mais ne doutent pas que leur place soit au Zimbabwe.

Conclusion

Je me suis penchée dans cette thèse sur les devenir des fermiers blancs au Zimbabwe qui se font expulsés de leur ferme depuis plus de dix ans. Il s'agissait d'aborder plusieurs questions posées par la colonisation et le processus de décolonisation à partir de leurs expériences. J'ai choisi de me pencher sur ces *settlers* à travers l'expérience d'un moment de crise : les occupations de « leur » ferme. Les occupations de fermes en s'attaquant symboliquement et réellement aux *restes* de la colonisation mettent en lumière certaines modalités de la colonisation, notamment la manière qu'ont eue les fermiers blancs de s'inscrire dans ces terres africaines et de donner forme à leur environnement physique (la nature) et humain (les Africains). Plus globalement, ces occupations nous amènent aussi à nous interroger sur les manières suivant lesquelles la décolonisation au Zimbabwe peut être mise en oeuvre et sur la question de la *forme* que peut prendre la postcolonie. Penser la décolonisation, c'est alors penser les différents points et lieux de rupture et de transformation avec la colonisation. En raison de la diversité de la population du Zimbabwe, penser ces ruptures et transformations devrait être un des enjeux principaux du gouvernement postcolonial au Zimbabwe.

Si j'ai choisi de mettre les occupations de fermes au cœur de cette thèse, ce moment de crise que je qualifie d'éthique et de critique, c'est parce que ce qui m'intéressait était le devenir des *settlers*, leurs transformations certes identitaires, mais que je préfère qualifier à la fin de cette thèse d'existentielles. Existentielles selon deux points de vue. D'une part, j'ai ainsi fait le choix d'étudier les fermiers blancs dans le rapport global qu'ils entretiennent avec le monde plutôt que sous un angle identitaire. Selon cette optique, j'ai montré que les transformations suscitées par les occupations de fermes concernent le rapport global, existentiel, que les fermiers blancs entretiennent avec le monde. D'autre part, je m'interroge sur les possibilités d'existence des fermiers blancs dans un Zimbabwe postcolonial. Aborder la question en terme d'identité, c'est penser que les fermiers blancs peuvent changer et être acceptés par un acte de leur intentionnalité, en se redéfinissant. Or il me semble que l'enjeu n'est pas tant leur identité que leur existence même.

De la colonisation à la perte de la ferme

J'ai organisé ma thèse autour de trois grands moments : l'installation, la crise et l'après-crise. J'ai fait ce choix, car le terrain m'a mise face à un « monde » qui se termine, et qui de ce fait renvoie à son commencement. La fin de ce « monde » s'est manifestée dans le départ de nombreux fermiers blancs et dans le fait qu'eux-mêmes définissent cette crise comme la rupture la plus importante dans leur vie – beaucoup l'appellent Indépendance dans un lapsus significatif.

Dans une première partie formée des chapitres 2 et 3, je me suis intéressée à la mise en place effective de la colonisation. J'ai choisi dans le chapitre 2 d'étudier le processus par lequel l'État de droit colonial s'est constitué, de même qu'en retour et de manière circulaire les impacts de cet État de droit sur le *sujet* dominant. J'ai abordé cette question à partir de ce qui avait trait à la formation et au développement des fermes commerciales, domaine des Blancs. La mise en place de la loi est allée de pair, comme j'ai tenté de le décrire succinctement dans le cas du Zimbabwe, avec celle de la différence et hiérarchie raciale. La description que j'ai proposée dans ce chapitre de la conquête illustre alors bien le fait que dans les colonies la loi est « fille de la violence » (Mbembe 2000: xiv), elle se définit par la violence fondatrice. La forme qu'a prise par la suite ce racisme est bien dépeinte par Hughes (2010) lorsqu'il le qualifie d'« other-disregarding ». Les fermiers blancs ont en effet tout fait pour vivre sans être dérangés par les Noirs et dans ce processus la « nature », en tant que lieu de fuite et d'investissement identitaire, a joué un rôle fondamental. Mais cet « other-disregarding » ne peut être compris que situé historiquement : l'importance de la violence dans sa « généalogie » apparaît alors pleinement.

Dans le chapitre 3, je me suis intéressée à la forme donnée à ces terres par les fermiers blancs. Ils ont fait comme si ces terres africaines n'étaient « rien du tout » pour paraphraser Mbembe (2000: 13), et ont alors travaillé pour en faire « leur » lieu. Ils ont refusé de voir dans ces terres un lieu leur préexistant — avec une histoire, traversé par des relations sociales, porteur d'une mémoire — et se sont attelés à en créer un « nouveau ». Dans ce sens-là, leur entreprise fut réellement de fonder un lieu utopique, c'est-à-dire « un lieu qui n'est pas » et qui est idéal. Il s'agissait de créer un lieu sans aucune contrainte extérieure, en se transplantant. La violence qu'implique le processus d'installation des

settlers – puisqu’il s’agit de nier et de détruire²¹⁵ tout ce qui faisait de ces terres un lieu avant l’arrivée des Européens – fut un acte fondateur de leur appartenance. Parallèlement donner forme à ces terres s’est incarné dans des actions que l’on pourrait qualifier de mission. Cette mission s’est déclinée sous différentes formes et a été utilisée pour justifier leur présence et nier cette violence.

Dans une deuxième partie, j’ai analysé la crise, c’est-à-dire les occupations de fermes. Je n’ai pas mené une analyse globale de ces occupations, je me suis focalisée, dans le cadre de cette thèse, sur les dynamiques qui concernent les fermiers blancs. Les occupations de fermes au Zimbabwe avaient jusqu’à présent majoritairement été étudiées à l’échelle de la politique nationale. Certains auteurs se sont attelés à légitimer ces réformes, peu importe la forme qu’elles prenaient (Hansungule 2000; Mamdani 2008²¹⁶; Moyo). Toutefois pour la plupart, il s’agissait de démontrer que celles-ci n’étaient que le prétexte à une violence politique mise en place par Mugabe et son parti, le ZANU(PF), afin de rester au pouvoir à tout prix (Kriger 2001). Les réformes agraires sont alors présentées par ces auteurs comme étant au centre de politiques clientélistes. Or, affirmer que ces réformes permettent à une élite et à Mugabe de rester au pouvoir coûte que coûte ne nous explique pas la manière dont les occupations se passent et sont vécues au jour le jour. C’est ainsi sur le détail de l’occupation et sur les expériences des fermiers blancs que j’ai choisi de me pencher. Peu importe le sens et la fonction politique circonstancielle de ces réformes, l’analyse de leur vécu quotidien montre que ce dont il s’agit est aussi bel et bien de la décolonisation et que leur violence a un sens propre (qu’elle ne fait pas que servir à quelque chose). Les occupations de fermes mettent en scène le moment de la colonisation, le rejouent, tentent d’inverser les rôles.

Cette mise en scène prend presque l’allure d’une farce dont la loi est réellement le « dindon ». J’ai ainsi montré comment le gouvernement et les occupants se référaient à la loi pour mettre en place ces réformes et parfois en justifier l’application tout en menant clairement une guerre contre la loi. Les fermiers blancs se sont pour la plupart accrochés à la loi dans un entêtement qui les a faits « tourner en rond ». Même si les jugements émis en

²¹⁵ Cette destruction a donné lieu à un désir de conservation par la suite. Ce que Rosaldo (1989) nomme « nostalgie impériale ». Mais cette conservation inerte des restes du passé précolonial n’est là que pour attester que le passé est fini.

²¹⁶ Cet article de Mamdani (2008) a provoqué une forte polémique dans le milieu universitaire, voir entre autres les réponses à Mamdani publiées dans la rubrique « Letters », *London Review of Book* 30 (24), 18 décembre 2008.

cours de justice n'étaient pas appliqués, le fait qu'ils leur donnent souvent raison démontrait selon eux la légitimité qui leur serait donnée dans un État de droit. Ainsi on assiste à une « guerre » des légitimités entre celle de l'État de droit et celle d'une volonté politique de décolonisation. Le gouvernement oscille entre les deux en se référant parfois à l'un et parfois à l'autre. Cela nous rappelle que l'un des enjeux principaux de la décolonisation concerne justement l'État de droit²¹⁷ : que faire avec l'État de droit dont la postcolonie a hérité ? Comment le transformer ? Comment le décoloniser sans le détruire ? Quelle forme lui donner ?

L'analyse des occupations de fermes révèle que l'enjeu principal par rapport aux fermiers blancs était réellement la destruction symbolique et effective de la ferme et du mode de domination installé. L'enjeu était l'inversion des rapports de force : les fermiers blancs étaient poussés à accepter leurs propres ignorance et impuissance, le fait qu'ils n'étaient pas représentés politiquement et que la loi ne les concernait pas. Ils se sont donc retrouvés confrontés au fait qu'ils ne pouvaient pas faire appel à la loi. Cela se passe cependant dans un contexte politique de violence contre toute opposition au ZANU(PF) ainsi c'est l'ensemble de la population qui est touchée par cette « illégalité » de l'État. À l'échelle nationale, il n'existe donc pas une « simple » politique de renversement des rôles qui aurait pris la forme d'un État de droit discriminatoire envers les Blancs, mais sur les fermes, c'est bien de cela qu'il s'agit : les occupants tentent de devenir des « nouveaux settlers » — et donc d'être les maîtres du droit (que par ailleurs ils ne définissent pas). Ils ne visent cependant pas nécessairement à une expulsion des propriétaires et ouvrent parfois la voie à quelque chose de nouveau. Certains fermiers blancs se sont engagés dans cette autre voie. Des hommes tels James et Georges ont accepté de vivre dans l'incertitude, de ne pas avoir l'intelligibilité de la situation et de « voir » ce qui allait se passer. Ils veulent rester quoiqu'il arrive. Ils acceptent les exigences extérieures notamment parce qu'ils n'ont pas d'autres lieux où aller. James et Georges acceptent les exigences du lieu, ce qu'il leur impose, dans une attitude a-coloniale.

Dans une troisième partie, je me suis penchée sur les fermiers blancs partis de leur ferme. Que ce soit en Angleterre ou à Harare, ils font tous l'expérience de la fin de leur vie à la ferme qui était « too good to be true ». Il s'agit alors de faire face à la réalité et aux contraintes du monde tel qu'il est. Ceux qui vivent actuellement à Harare se sont

²¹⁷ Rappelons que la constitution du Zimbabwe fut rédigée lors d'accord avec le Royaume-Uni.

réorganisés socialement et économiquement en redéfinissant les limites, notamment morales, de la communauté. Certains d'entre-eux se sont facilement reconvertis en créant une petite entreprise et ont pu ainsi resté leur propre patron, d'autres au contraire ne retrouvent pas d'emploi. L'appartenance (*belonging*) à ce pays est vécue par les premiers sous la forme de l'individualisme, par les seconds sous la forme du rejet et du manque. Tous apprécient le fait de pouvoir profiter de certains *restes* de la vie coloniale (éducation, retraite dans le bush, etc.). Ceux en Angleterre arrivent dans un monde sur lequel ils ont très peu de prises. Ils viennent y chercher leur « droit » et même pour cela, ils doivent lutter. Ils ne peuvent plus être leur propre patron et ont besoin de demander de l'aide. Ces anciens fermiers blancs en Angleterre ne forment pas une communauté, ni une diaspora. Ils n'étaient plus Rhodésiens et ne sont pas réellement devenus Zimbabwéens. À la différence de ceux partis en 1980, s'ils sont nostalgiques, c'est avant tout de la vie à la ferme et non de la Rhodésie. Ils ne se retrouvent pas non plus avec des Zimbabwéens noirs dans une lutte contre le gouvernement actuel. Ni Rhodésien, ni Zimbabwéen, ils étaient des fermiers. Ayant perdu le lieu idéal qu'était leur ferme, ils retournent en Angleterre, pour beaucoup lieu de leur naissance, et redeviennent des Anglais.

Cette thèse a clairement un aspect circulaire : de l'Angleterre au Zimbabwe et du Zimbabwe à l'Angleterre ; expansion et chute du colon. Il s'agissait d'étudier la fin d'un cycle. Dans la circularité de l'histoire des fermiers blancs au Zimbabwe — qui contient des ouvertures —, des enjeux propres à l'existence même des *settlers* sont apparus clairement, de même que des enjeux ayant trait à l'existence de la postcolonie et à sa définition.

Les *settlers* : de l'utopie à la « chute »

Arriver à la fin de cette thèse, il me semble que nous pouvons placer la question du *lieu* au centre de l'analyse de l'expérience et du devenir des *settlers*. Les Européens, spécifiquement les fermiers, ont tenté par tous les moyens de faire du territoire sur lequel ils s'installaient leur lieu. Ils ont tenté de créer un *nouveau* lieu de *civilisation*. Penser l'inclusion et l'exclusion des Africains de cette « civilisation » fut un des enjeux principaux des politiques coloniales. Après la Deuxième Guerre mondiale, les politiques concernant les Africains se définissent par le *développement*, cette orientation témoigne, me semble-t-il, du fait que ce projet de nouvelle civilisation a fini par concerner plus les Européens que les Africains qui eux restent « à développer ». Visant à créer une nouvelle civilisation, le projet rhodésien (même s'il a échoué) ressemble fortement à ceux de pays que l'on

regroupe communément sous le nom de « Nouveau Monde ». Précisons que tous les Européens qui ont immigré dans des terres du « Nouveau Monde » n'ont pas tenté d'en faire leur lieu. Ce mode est le fait des immigrants qui étaient là au nom de l'Empire et qui voulaient fonder une nouvelle civilisation, autre que celle de la métropole. Être là au nom de l'Empire, c'est imposer ses propres lois qui se définiront dans une lutte de pouvoir entre les différents acteurs de la colonisation : métropole, administration, *settlers*.

Cette question du lieu est liée à celle de l'origine. Les *settlers* qui sont en Rhodésie du Sud au nom de l'Empire britannique ont nié les origines du lieu sur lequel ils se sont installés, ses caractéristiques, sa vie propre, son histoire, sa mémoire et ont clairement aspiré à faire de ces terres leurs lieux, dans le sens où ils ont voulu que leurs origines en soient l'origine. On comprend pourquoi ils ont mis tant d'efforts au début à démontrer que leur civilisation d'origine avait un lien avec *Great Zimbabwe*. Suite à cet échec leurs origines se sont imposés autrement : ils ont donné forme aux terres et aux habitants présents refusant l'existence de toute exigence extérieure, de toute autre origine. Ils ont imposé une forme esthétique, sociale, politique et même historique à ces terres. Par le travail sur l'espace ils ont organisé ces terres selon des principes d'organisations esthétiques britanniques et par leur domination, ils ont voulu faire de ces terres, des terres impériales, voulant leur imposer une histoire unique : celle de l'Empire britannique, c'est-à-dire celle de la civilisation. Ainsi même si par la suite le rapport à cette origine, l'Angleterre, est ambigu et sujet à conflit, ils ont matérialisé dans ces terres leur origine. Le rapport à l'origine s'incarne aussi pour les fermiers blancs dans le fait qu'Histoire et mémoire se confondent et prennent la forme de la construction de l'Empire britannique. Leur mémoire n'est pas liée au lieu, mais à l'histoire de l'Empire britannique même s'ils se sont considérés comme Rhodésien. Même si beaucoup de fermiers blancs ne cultivent plus de liens avec le Royaume-Uni et se conçoivent comme « d'ici », parce qu'ils sont nés et ont grandi sur ces terres et les ont rendues productives, c'est d'une certaine manière à juste titre que Mugabe les renvoie rhétoriquement à leur origine et que les occupants actuels des fermes tentent d'en détruire les traces matérielles. Ils tentent littéralement de détruire la colonisation, même si cela est sans doute voué à un échec politique.

Pour perdurer, cette installation qui se fait littéralement sur l'autre doit trouver des formes de justification et de légitimité. Les fermiers blancs n'ont pas cessé d'y travailler. Ils affirment être là pour « civiliser » au nom de l'Empire britannique et pour beaucoup au

nom de « Dieu ». La loyauté de leurs travailleurs apparaît aux fermiers blancs dans cette logique comme la manifestation de cette légitimité.

Ce *nouveau lieu* qu'ils ont mis en place est nécessairement utopique dans la mesure où il n'a pas d'exigence propre. Les *settlers* ont ainsi nié et refusé toutes contraintes extérieures. La seule exigence était religieuse. On peut alors dire qu'en quelque sorte ils ont cru vivre dans le royaume de Dieu. Pour Annie par exemple, c'est clairement sa relation à Dieu et à la religion qui définit son appartenance (voir page 312 et 317) Ce « royaume » était qualifié par sa pureté et son intégrité. Ils ont travaillé à maintenir, définir et redéfinir leur « civilité » et leur « intégrité » notamment pour ne pas être contaminés par les exigences du lieu, par l'existence même d'un lieu qui leur a préexisté. Les lois ont comme je l'ai montré servi à civiliser les colons (Saada 2002), particulièrement à les prémunir contre leur propre violence. Nous pourrions dire que la question qui traverse la présence de ces hommes sur ces terres est celle de l'intégrité : ils ont travaillé à maintenir leur intégrité. Le terme intégrité vient du latin « *integritas* » qui signifie être intact, non endommagé, non entamé. Ils ont en effet cherché à se préserver. Ainsi si la conservation fut un de leur mode d'être par rapport à la nature et par rapport aux Africains, on peut dire qu'elle fut aussi leur mode d'être par rapport à eux-mêmes. Il s'agissait de se civiliser et de se préserver, de se conserver intact. Toute forme d'impureté, d'ambivalence était à rejeter.

Conserver son intégrité, c'était aussi sauvegarder son honneur, sa « face ». Lorsque Brink (1982) utilise dans le contexte sud-africain le terme « disgrâce de l'incompréhension », c'est à propos d'une femme qui dit préférer ne pas expliquer à son mari pourquoi elle ne veut plus quitter la ferme où ils vivent afin de rendre visite à ses parents. Elle préfère ne pas parler et se contrôler pour garder la face et surtout dit-elle éviter la « disgrâce de l'incompréhension ». Cette attitude présente au sein de la communauté blanche et face aux Africains définit bien la peur ultime : celle de l'altérité et de l'incompréhension auxquelles justement les occupations de fermes vont confronter les fermiers blancs. Mais l'analyse des occupations de fermes montre que ceux tombés en « disgrâce » (Coetzee 1999) sont précisément ceux qui veulent rester dans le contrôle de soi et de la situation. Seule la « disgrâce de l'incompréhension » semble alors permettre à certains fermiers blancs de pouvoir rester.

Les occupations de fermes ont attaqué leur intégrité. Elles ont amené les fermiers blancs dans des zones d'ambiguïté au sein desquelles les occupants les ont forcés à leur

faire face, à les voir, à les entendre et aussi à négocier. On peut caractériser cette expérience par la figure de la « Chute ». L'enjeu des occupations était de confronter les fermiers blancs, de les amener dans un autre monde, non utopique, de les pousser à perdre leur intégrité de toutes sortes de manières qui furent vécues pour la majorité comme humiliantes. Les enjeux de la « Chute » sont ceux de l'impureté qui caractérise justement le monde des Hommes (par comparaison au Royaume de Dieu). Ce monde est fait des blessures antérieures qui s'inscrivent dans la chair comme le rappelle cet occupant qui montrait ses cicatrices au propriétaire et exigeait qu'on les regarde et donc que l'on regarde sa chair (page 204).

Les occupations de fermes les expulsent en dehors de leur lieu utopique, de leur Éden, en dehors de *leur* ferme et c'est en cela qu'elles viennent remettre en question le droit de propriété. Ce n'est pas parce qu'ils sont là qu'ils peuvent s'y sentir chez eux. Les occupations de fermes posent ainsi clairement la question de qu'est-ce qu'être « at home » ? Les fermiers blancs se définissent comme étant d'« ici », mais cela suffit-il pour être Zimbabwéen ? Cet « ici » n'est-il pas pour les fermiers blancs, cet Éden ? La remise en question par les occupants de leur droit de propriété et la mise en ruine de la ferme que les fermiers blancs ont mise en place questionnent cet « ici » qu'il s'agit de redéfinir.

Ce n'est pas la première fois que ces fermiers blancs sont confrontés, mais cette fois-ci est celle qu'ils vivent comme la plus violente, car ils n'ont pas d'entité sur laquelle s'appuyer à la différence de la guerre d'Indépendance par exemple. Paradoxalement les fermiers blancs qui ont perdu leur ferme sont partis moins en raison de violences physiques dont ils auraient été la cible (qui furent rares) qu'à cause d'un harcèlement constant, des provocations et des menaces multiples qu'ils ne peuvent éviter et face auxquels ils ne peuvent chercher aucune aide. Ils se retrouvent seuls – chacun sur sa ferme – dans l'expérience de la confrontation. C'est aussi maintenant qu'ils perdent leur mode de vie, car si l'Indépendance a amené un changement politique, ces fermiers avaient pu par la suite conserver leur *way of life*.

Certains fuiront et tenteront par divers moyens de maintenir leur intégrité en excluant les « impurs » de la communauté et en réclamant leur « droit » que cela soit au Zimbabwe ou en Angleterre. Dans les deux cas, ils ont subi des affronts : au Zimbabwe, car le gouvernement ne supporte pas l'idée et le fait que la loi puisse protéger les anciens colons; en Angleterre où leurs droits ont parfois mis du temps à être reconnus. Cette arrivée

en Angleterre les confronte ironiquement (notamment Emily) avec le caractère discriminatoire de l'État de droit et avec les exigences du lieu. L'Angleterre n'est pas une utopie et Emily ne peut pas y être une « princesse » (page 307).

D'autres accepteront la « Chute ». Certains fermiers blancs ont en effet accepté de vivre dans la zone grise formée par l'occupation de leur ferme. James et Georges, les cas que j'ai étudiés, ne conçoivent pas cette situation comme transitoire, ils n'ont pas de stratégies, mais simplement vivent là et négocient dans le sens fort du terme, c'est-à-dire qu'ils acceptent les exigences extérieures, la leur étant simplement d'être autorisés à rester. Les autres fermiers blancs les accusent alors d'être corrompus et d'avoir perdu la raison. Cette accusation de corruption est en un sens juste, car c'est bien de cela qu'il s'agit : renoncer à leur intégrité qui allait de pair avec la domination. La corruption paraît alors être la condition nécessaire à la possibilité même de la présence des fermiers blancs au Zimbabwe. Il me semble que c'est bien de la corruption que les fermiers blancs font l'expérience lors des occupations de fermes. Certains l'acceptent, d'autres non. Même en dehors de la ferme, à Harare, la condition pour pouvoir s'adapter semble être de perdre son intégrité, de renoncer à sa pureté et donc à l'utopie. La voie la plus facile est celle de la corruption dans sa forme économique, mais si cela peut suffire pour un temps, il me semble que la corruption réclamée par les occupants et le gouvernement est d'une nature bien plus globale. Ce sont ces différentes formes de reconfiguration de l'identité blanche qu'il reste encore à étudier au Zimbabwe où il me semble que de nouvelles formes de relation sociale se dessinent localement.

James et Georges n'ont pas d'autres lieux que la ferme. L'expérience de la corruption/contamination, de l'incertitude, de l'ambiguïté va alors de pair avec celle de l'arrachement à son lieu d'origine. Sans doute est-ce là une des conditions nécessaires pour pouvoir rester dans ces lieux. Seule une forme de rupture avec l'origine peut aujourd'hui leur permettre de rester (dans le sens où ils n'ont pas d'ailleurs possible). Il ne s'agit pas d'aimer plus les Africains, mais de dépendre tout comme eux du lieu sur lesquels ils se trouvent, de ne pas avoir d'autres alternatives, et d'être ainsi véritablement liés aux occupants.

La collaboration semble être de plus en plus la norme. Récemment encore John Laurie, un ancien directeur de la CFU affirmait dans le journal *Zimbabwean UK* du 22 juin 2011 que les anciens fermiers blancs étaient de plus en plus nombreux à former des « new

farmers » et que beaucoup partis vivre en Zambie, étaient revenus après la dollarisation du pays. Ainsi on peut penser qu'après cette crise, qui a nécessairement transformé les fermiers blancs, ceux qui restent au pays vont s'impliquer d'une autre manière au Zimbabwe. Le cercle n'est alors pas fermé et il s'agit de voir ce que vont devenir ces anciens fermiers blancs qui restent ou retournent au Zimbabwe, car pour eux, comme pour James et Georges, c'est de là qu'ils viennent et ils sont prêts à accepter de plus en plus les contraintes extérieures afin de rester. Que vont-ils alors devenir ?

Une anthropologie du « Nouveau Monde »

L'étude des fermiers blancs m'amène à penser le « Nouveau Monde ». Par « Nouveau Monde », je répète ici que j'entends les pays dont les immigrants ont tenté de créer une nouvelle civilisation, le thème de la frontière y est fondamental. Le « Nouveau Monde » est ainsi plus un concept qu'une aire géographique prédéfinie.²¹⁸ Le « Nouveau Monde » se caractérise par la prise d'autres terres afin d'y installer une nouvelle civilisation. L'adjectif « nouvelle » n'est pas à prendre au pied de la lettre, dans le sens où il qualifie plus les tensions existantes entre ceux qui s'installent ailleurs et leur lieu d'origine. Tous les immigrants dans les pays de colonisation n'ont pas voulu créer une nouvelle civilisation. L'expérience afrikaner est par exemple tout à fait singulière et trop peu étudiée d'un point de vue anthropologique.

Les Afrikaners sont des *settlers* qui se sont imposés aux Africains par la force et non par la loi. Ils n'étaient pas là au nom d'un Empire et ont très vite coupé tous liens avec leur pays d'origine. Ils se sont arrachés, même s'ils ont maintenu leur religion et ont conservé leur langue. Leur existence est uniquement en Afrique, même s'ils ont conservé une partie de leur culture, ce qui explique d'ailleurs pourquoi ils affirment être prêts à se battre pour rester en Afrique. Bien qu'ils aient tenté d'imposer leur mode de vie, ils n'ont pas imposé leur loi. Il ne s'agissait pas pour eux de créer une nouvelle civilisation, mais d'être là et de dominer, et cela en leur seul nom. Ce n'était pas la loyauté qui les intéressait, mais l'obéissance. Leur préoccupation ne semble pas avoir été celle de la légitimité, mais simplement celle de résister pour rester. Leur rapport aux terres qu'ils ont colonisées et aux populations noires est alors d'un autre ordre me semble-t-il, ordre qu'il s'agirait d'étudier.

²¹⁸ Voir Richler 2007.

Les Afrikaners rencontrés se comparent souvent aux Juifs. Les fermiers blancs d'origine britannique le font aussi, mais sur des points différents. Ces derniers se comparent aux juifs en tant que victimes afin de dénoncer le génocide dont il ferait selon eux l'objet et éventuellement d'obtenir des compensations comme les juifs en ont reçu. Les Afrikaners se comparent aux juifs dans la mesure où ils seraient un peuple sans-patrie qui lui aussi voudrait avoir sa terre, son « Israël ». ²¹⁹

Le rapport à l'origine et celui au lieu que j'ai tenté de préciser dans le cas des fermiers blancs prennent ainsi différentes configurations selon les immigrations. Ce sont il me semble des angles d'approche importants qui permettent d'éclairer certaines situations et de mieux comprendre les formes prises par les pays de colonisation et les expériences de leurs habitants.

Nous pourrions ainsi imaginer une anthropologie du « Nouveau Monde ». Celle-ci se situerait clairement dans les études des formations impériales mises en avant par Stoler (2001, 2007) qui visent la comparaison entre différents Empires (dont les États-Unis). Dans ces études, il s'agit notamment de comparer leur construction politique et la place qu'y occupent la différence raciale et l'intimité. Stoler propose d'analyser comparativement la place de l'intimité dans la construction d'Empires. C'est là un point fondamental. Les occupations de fermes touchant à la corruption et à la confrontation transforment aussi l'intimité et son imaginaire. L'étude d'une telle transformation mériterait d'être clairement menée plus en détail. Parler de « Nouveau Monde » est plus près du cheminement emprunté par cette thèse. L'approche est alors un peu différente de celles qui consistent à analyser les formations impériales et la complète : il ne s'agit pas tant de montrer en quoi par exemple les États-Unis sont impériaux que de considérer que certains pays de *settlers* ont participé d'une même imagination politique qui continue de marquer profondément la contemporanéité de ces pays. Dans ce sens, j'ai tendance à étudier la société voulue et imaginée par les Blancs du Zimbabwe, notamment les fermiers, comme une société faisant partie du « Nouveau Monde ». Il ne s'agit donc pas d'étudier le « Nouveau Monde » en tant

²¹⁹ Il ne s'agit bien sûr pas ici de cautionner cette comparaison. Israël est un cas très unique de colonisation, dans le sens où l'origine mythique est le lieu de la colonisation, fait qui là encore transforme la relation qu'ont les Israéliens à Israël et la manière qu'ils ont de concevoir et d'habiter ces terres. Ils se considèrent chez eux, car ils associent l'histoire de ce lieu à la leur. Les terres sur lesquelles ils « retournent » sont alors imprégnées de mémoire. Quant à la figure du juif sans-patrie, elle est très fortement liée à l'expérience de la diaspora, à la différence des Afrikaners. Par ailleurs, la Shoah en a « de nouveau » fait des apatrides, ils n'ont donc pas cherché à refonder le monde par référence aux pays dont ils provenaient.

que construction d'une nouvelle nation, mais en tant que « culture coloniale » (Stoler 2001) ou « culture de frontières ». Le rapport au lieu et le rapport à l'origine (réelle et mythique) y ont une place fondamentale, de même que la question des frontières, notamment internes et intimes.

Comme je l'ai mentionné dans le chapitre 7, beaucoup de fermiers blancs quittent le Zimbabwe pour les États-Unis, l'Australie, le Canada, la Nouvelle-Zélande. Certes pour des raisons économiques et de langue, mais aussi parce qu'ils s'y sentent familiers, parce qu'ils se sentent culturellement plus proches des habitants de ces pays que des Anglais. C'est bien, me semble-t-il, qu'il existe une culture ou un sentiment du « Nouveau Monde ». Si la situation économique les attire, c'est aussi parce que le rapport à la matérialité, à l'action, à l'argent leur est familier. Une étude sur l'installation des anciens fermiers blancs du Zimbabwe dans ces pays serait fort instructive : où s'installent-ils, pourquoi, que font-ils, etc. ? « Orphelins de l'Empire », comme le sont aussi probablement d'une autre manière les Anglais et autres « métropolitains », ces anciens colons recherchent encore pour la plupart des lieux « coloniaux », sans pouvoir colonial certes.

Penser la postcolonie dans le cas du Zimbabwe

Cette étude m'amène aussi à m'interroger sur la postcolonie. Les réformes agraires ont été majoritairement appréhendées en termes d'impact économique et de violences servant Mugabe et son parti, le ZANU(PF). J'ai tenu quant à moi à mettre l'accent sur les enjeux légaux. L'importance des enjeux légaux dans ces réformes agraires démontre certes un pouvoir autoritaire, mais rappelle aussi qu'un des enjeux fondamentaux de la postcolonie est de fonder un état de droit à partir d'une légitimité qui lui soit propre. Cette thèse ébauche quelques pistes d'analyse pour comprendre l'utilisation et la ridiculisation de la loi dans le cadre de pays instables tel le Zimbabwe. Cela n'était cependant pas l'objectif principal de cette recherche qui consistait à comprendre les devenir des fermiers blancs au Zimbabwe à partir de leurs propres expériences. Il s'agirait de poursuivre ces recherches en continuant à analyser, notamment selon une approche ethnographique, les manières dont la loi est interrogée dans la postcolonie dans des moments de désordre et d'instabilité telles que les occupations de fermes au Zimbabwe. Les réformes et la manière dont elles sont menées mettent au jour les contradictions internes du Zimbabwe postcolonial : à la fois le gouvernement en place reproduit des politiques coloniales tout en cherchant à se décoloniser radicalement. Or penser la postcolonie n'est pas seulement chercher la

décolonisation. On peut penser que la violence liée aux occupations qui, comme je l'ai déjà souligné, a un sens en elle-même fait partie (ou du moins, cherche à être) des violences fondatrices et que c'est pour cela que la loi y est un enjeu fondamental. Cette violence peut-être cherche juste à créer, non pas seulement à servir à une cause externe. C'est dans la violence elle-même que se révèlent et même se créent des enjeux qu'il s'agit de penser. La violence n'est pas seulement un moyen, il s'agit d'étudier ces différentes formes dans le détail afin de comprendre les dynamiques qui lui sont propres. Certes, la violence des occupations de fermes est une violence exercée par un pouvoir autoritaire qui se situe en dehors des lois. Mais cette bataille autour de la loi peut aussi signifier que dans la violence même, ou du moins dans la confrontation qui est le propre de l'occupation des fermes, l'on cherche justement à redéfinir la légitimité et le droit et que cette redéfinition passe par un déplacement des positions de chacun. La violence met en scène l'incertitude et la non définition propre au Zimbabwe postcolonial.

Rappelons que depuis l'Indépendance, il n'y eut pas au Zimbabwe de débat national ni sur la constitution (issue des accords de la *Lancaster House*) ni sur l'héritage de la colonisation – c'est-à-dire sur les lieux et les formes de ruptures. Les états postcoloniaux doivent gouverner des populations différentes, aux histoires diverses, à des sentiments d'appartenance multiples. Pour penser un commun, il s'agit aussi de comprendre comment ces différents groupes envisagent leur propre rupture avec la colonisation. Peut-être qu'un débat national empêcherait-il la quête d'une violence fondatrice. La loi, mais aussi le désordre sont alors aussi à comprendre dans cette quête de fondements, et donc de ruptures. Ces situations instables sont des terrains de renégociation du sens, de la représentation et de la « position des sujets ». Elles mettent en jeu des questions d'ordre éthique, car elles concernent la position de chacun par rapport à l'autre. Ce sont ces renégociations au sein même des situations de violences qu'il s'agit d'étudier afin de ne pas réduire la violence à des fonctions. Étudier dans le détail ces « moments » nous évite aussi d'approcher la postcolonie dans des termes propres à une épistémologie occidentale qui s'exprime en terme de démocratie libérale et d'État de droit libéral. Ces « moments » mettent plutôt en scène justement ce qui échappe à la définition et qu'il s'agit si ce n'est de comprendre du moins d'établir.

Cette thèse montre en second plan les limites du gouvernement de Robert Mugabe à penser la postcolonie. L'analyse ne s'attarde cependant pas tant sur les politiques mises en

place par le gouvernement que sur les manières de donner sens à la décolonisation à une échelle locale. Il s'agit au niveau local de négocier parfois violemment : de négocier son héritage par rapport à celui des autres, de négocier son existence, son appartenance et sa place, de redéfinir ce que c'est que d'être d'« ici » et de ne pas être d' « ici ». Les Blancs ne sont que rarement les instigateurs de telles négociations et s'ils s'y refusent, ils risquent alors d'être la cible de la violence. Ce sont ces différents lieux, les différentes crises, ruptures, et les nouvelles formes qu'elles peuvent amener au niveau local qu'il reste à étudier. Dans ces différents lieux, les modes d'existence se transforment. Cette thèse a donc montré qu'au-delà des critiques des politiques mises en place par le gouvernement, il est important de continuer à étudier les modes d'action locaux, car ils sont en eux-mêmes porteurs de sens. Penser le sens de la loi, des différentes formes de légitimité, du désordre et de la violence dans des contextes locaux continue à être un enjeu majeur en anthropologie de la postcolonie.

Références

- Alexander, J.
 1994 State, Peasantry and Resettlement in Zimbabwe. *Review of African Political Economy* 21(61): 325-345.
 1998 Dissident Perspectives on Zimbabwe's Post-Independence War. *Africa* 68(2): 151-182.
 2006 *The Unsettled Land. State-making & the Politics of Land in Zimbabwe 1893-2003*. Oxford: James Currey, Harare: Weaver Press, Athens: Ohio University Press.
- Alexander, J., J. McGregor and T. Ranger
 2000 *Violence and Memory: one Hundred Years in the Dark Forests of Matabeleland*. Oxford: James Currey.
- Alexander, J. and J. McGregor
 2001 Elections, Land and the Politics of Opposition in Matabeleland. *Journal of Agrarian Change* 1(4): 510-533.
 2005 Hunger, Violence and the Moral Economy of Ear in Zimbabwe. *In Violence and Belonging : The Quest for Identity in Postcolonial Africa*. V. Broch-Due, ed. Pp 75-90. New-York: Routledge.
- Alexander, K.
 2004 Orphan of the Empire : An Analysis of Elements of White Identity and Ideology Construction in Zimbabwe. *In Zimbabwe Injustice and Political Reconciliation*. B. Raftopoulos and T. Savage, ed. Pp. 193-212. Harare: Weaver Press.
- Anderson, B.
 1991 *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arendt, H.
 1982 *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*. Paris: Fayard. [1951]
- Augé, M.
 1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- Balandier, G.
 1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bandieri, S.
 2005 *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Banks, R.
 2004 *The Darling*. New York: HarperCollins Books.
- Baudrillard, J.
 1986 *Amérique*. Paris: Grasset.
- Barker, J.
 2007 *Paradise Plunder. The Story of a Zimbabwean Farm*. Harare: Jim Barker.
- Barnard, R.
 2007 *Apartheid and Beyond : South African Writers and the Politics of Place*. Oxford, UK: Oxford University Pres.
- Bernstein, H.

- 2003 Land Reform in Southern Africa in World-Historical Perspective. *Review of African Political Economy* 30(96), War & the Forgotten Continent: 203-226.
- Bhabha, H.
 1984 Of Mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Desire. October 28: 125-133.
 2007 Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale. Paris : Payot [1994]
- Bibeau, G.
 2009 Une éthique du tragique : considérations anthropologiques sur la condition humaine. *Anthropologie et Sociétés* 33(3): 101-117.
 2010 Ne pas oublier Monsieur Kurtz. L'attrait de la sauvagerie. *Anthropologie et sociétés* 34(3): 117-136
- Boda, A.
 1999 La Nostalgie, Exil. *Evolution Psychiatrique* 64: 271-279.
- Bond, P. et R. Saunders
 2005 Labor, the State, and the Struggle for a Democratic Zimbabwe. *Monthly Review* 57(7): 42-56.
- Boggie, J.
 1957 A Husband and a Farm in Rhodesia. Gwelo: J. Boggie.
- Bourdieu, P.
 1972 Esquisse d'une théorie de la pratique. Paris: Éditions Droz.
- Brink, A.
 1982 A Chain of Voices. London: Faber & Fabert Ltd.
 1982a Un turbulent silence. Paris : Stock. [Traduction de A Chain of Voice].
- Buckle, C.
 2002 African Tears: The Zimbabwe Land Invasions. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers.
 2009 Innocent Victims : Rescuing the Stranded Animals of Zimbabwe's Farm. Ludlow, UK: Merlin Unwin Books.
- Burawoy, M.
 2003 L'étude de cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain. *In* L'enquête de terrain. D. Céfai. Pp. 425-464. Paris: Éditions La Découverte/M.A.U.S.S. [1998]
- Caute, D.
 1983 Under the Skin: The Death of White Rhodesia. London: Allen Home.
- Cavell, S.
 2009 Qu'est-ce que la Philosophie Américaine ? Paris: Gallimard
- Chaumba, J., I. Scoones and W. Wolmer
 2003 New Politics, New Livelihoods : Agrarian Change in Zimbabwe. *Review of African Political Economy, Zimbabwe out in the Cold?* 30(98): 585-608.
 2003a From Jambanja to Planning: the Reassertion of Technocracy in Land Reform in South-Sastern Zimbabwe. *Journal of Modern African Studies* 41(4): 533-554.
- Chege, M.
 1997 Africans of European Descent. *Transition* 73: 74-86.
- Chennells, A.
 1982 Settler Myths and the Southern Rhodesian Novel. PhD Thesis, University of Zimbabwe.
 1995 Rhodesian Discourse, Rhodesian Novels and the Zimbabwe Liberation War. *In* Society in Zimbabwe's Liberation War. N. Bhebhe et T. Ranger, eds. Pp. 102-129. Harare: University of Zimbabwe Publications.

- Clarke, D.
 1977 *Agricultural and Plantation Workers in Rhodesia: A Report on Conditions of Labour and Subsistence*. Gwelo: Mambo Press.
- Clastres, P.
 1999 *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris: Éditions de l'aube.
- Coetzee, J.M.
 1977 *In the Heart of the Country*. London: Martin Secker & Warburg Ltd.
 1980 *Waiting for the Barbarians*. London: Martin Secker & Warburg Ltd.
 1982 *Dusklands*. London: Martin Secker & Warburg Ltd. [1974]
 1986 *Foe*. London: Martin Secker & Warburg Ltd.
 1988 *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa*. Johannesburg: Radix.
 1999 *Disgrace*. London: Martin Secker & Warburg Ltd.
- Cohn, B.
 1987 *An Anthropologist among Historians*. New York: Oxford University Press.
- Comaroff, J. and J.L. Comaroff
 1987 *The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People*. *American Ethnologist* 14(2): 191-209.
 1988 *Through the Looking-glass: Colonial Encounters of the First Kind*. *Journal of Historical Sociology* 1: 6-32.
 1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Volume one*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J.L.
 1989 *Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa*. *American Ethnologist* 16(4): 661-685.
- Connolly, D.
 2008 *The Post-Colonial Reinvention of White Zimbabwean Identities*. Master African Studies, Oxford University.
- Conrad, J.
 1998 *Heart of Darkness & Other Stories*. Wordworth Editions Ltd [1902].
- Cooper, F. and A. Stoler, eds.
 1989 *Tensions of empire: Colonial control and visions of rule*. Special Issue of *American Ethnologist* 16 (4): 609–765.
 1997 *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.
- Crapanzano, V.
 1985 *Waiting: The Whites of South Africa*. New York: Random House.
- Das, V.
 1995 *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, A.
 2001 *From Rhodesian to Zimbabwean and Back : White Identity in an African Context*. PhD Thesis in Anthropology. University of Berkeley, California.
- Deleuze, G. et F. Guattari
 1980 *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DelVecchio Good, M.-J., S. T. Hyde, S. Pinto and B. J. Good (eds).
 2008 *Postcolonial Disorders*. Berkeley: University of California Press.

- Denis, C.
2010 "White Material" : les Derniers Feux d'une Domination Blanche. Entretien avec la cinéaste Claire Denis par F. Gbadamassi Disponible à <http://www.afrik.com/article19316.html>
- Derman, B. and A. Hellum
2004 Land Reform and Human Rights in Vontemporary Zimbabwe : Balancing Individual and Social Justice through an Integrated Human Right Framework. *World Development* October: 1785-1805.
- De Waal, V.
1990 *The Politics of Reconciliation : Zimbabwe's First Decade*. London: Hurst.
- Douglas M.
1967 *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Du Toit, A.
1993 *The Micro-Politics of Paternalism : The Discourses of Management and Resistance on South African Fruit and Wine Farms*. *Journal of Southern African Studies* 19(2): 314-336.
- Engelibert, J.P.
2003 *Aux avant-postes du progrès. Essai sur l'oeuvre de J.M. Coetzee*. Limoge : Pulim.
- Escobar, A.
1995 *Encountering Development : The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Fabian, J.
1991 *Dilemmas of Critical Anthropology*. In *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science*. L. Nencel and P. Pels, eds. Pp. 180-202. London: Sage.
1999 *Remembering the Other : Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa*. *Critical Inquiry* 26(1): 49-69.
- Fanon, F.
2002 *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte [1961]
- Fassin, D.
2004 *Et la souffrance devint sociale : de l'anthropologie médicale à une Anthropologie des afflications*. *Critique* 680-681: 16-29.
2005 *L'ordre moral du monde. Essai d'anthropologie de l'intolérable*. In *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*. D. Fassin et P. Bourdelais, dir. Pp. 17-51. Paris: La Découverte.
2008 *Beyond Good and Evil? Questioning the Anthropological Discomforts with Moral*. *Anthropological Theory* 8(4): 333-344.
- Fassin, D. et P. Bourdelais, dir.
2005 *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*. Paris : La Découvertes.
- Fassin, D. et R. Rechtman
2007 *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion.
- Fauvelle-Aymar, F.X.
2006 *Histoire de l'Afrique du Sud*. Paris: Le Seuil.
- Ferenczi, S.
2006 *Le traumatisme*. Paris: Payot. [1934].

- Ferguson, J.
1999 *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the
Zambian Copperbelt.* Berkeley: University of California Press.
- Fisher, J. L.
2010 *Pioneers, Settlers, Aliens, Exiles. The Decolonisation of White Identity in
Zimbabwe.* Canberra : The Australian National University Press.
- Fontein J.
2006 *The Silence of Great Zimbabwe : Contested Landscapes and the Power of
Heritage.* London: UCL Press & Harare: Weaver Press.
- Foucault, M.
1972 *Histoire de la folie à l'âge classique.* Paris: Gallimard.
- Frega, R.
2010 *L'enquête expressive : le perfectionnisme de J. M. Coetzee. In La voix et la
vertu. Variétés du perfectionnisme moral. S. Laugier, dir. Pp. 277-197. Paris:
Presses Universitaires de France (PUF).*
- Fuller, A.
2002 *Don't Let's Go to the Dogs Tonight. An African Childhood.* New York:
Random House.
2004 *Scribbling the Cat. Travel with an African Soldier.* New York: The Penguin
Press.
- Gilpin, W.
1982 *Trois essais sur le beau pittoresque, sur les voyages pittoresques et sur l'art
d'esquisser les paysages, suivi d'un poème sur la peinture des paysages...* Paris :
Édition du Moniteur, trad.
- Godwin, P.
1996 *Mukiwa: A White Boy in Africa.* New York: Grove Press.
2006 *When a Crocodile Eat the Sun.* New York : Little, Brown and Company
- Godwin, P. and I. Hancock.
1993 *Rhodesians Never Die: The Impact of War and Political Change on White
Rhodesia, C.1970-1980.* Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, R. and S. S. Douglas
2000 *The Bushman Myth: The Making of a Namibian Underclass.* Boulder:
Westview Press.
- Greenhouse, C. J., E. Mertz and K. B. Warren, eds.
2002 *Ethnography in Unstable Places. Everyday Lives in Contexts of Dramatic
Political Change.* Durham: Duke University Press.
- Greenhouse, C.J.
2002 *Introduction : Altered States, Altered Lives. In Ethnography in Unstable
Places. Everyday Lives in Contexts of Dramatic Political Change. C. J. Greenhouse,
E. Mertz and K. B. Warren, eds. Pp. 1-37. Durham: Duke University Press.*
- Gupta, A. et J. Ferguson
1997 *Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method and Location in
Anthropology. In Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field
Science. A. Gupta et J. Ferguson, eds. Pp.1-46. Berkeley: University of California
Press.*
- Hall, S.
1988 *The Hard Road to Renewal.* London: Verso.

- Hammar, A.
2010 Ambivalent Mobilities: Zimbabwean Commercial Farmers in Mozambique. *Journal of Southern African Studies* 36(2): 395-416.
- Hansungule, M.
2000 Who Owns Land in Zimbabwe ? In Africa ? *International Journal on Minority and Group Rights* 7: 305-340.
- Harris, A.
2005 Writing Home: Inscriptions of Whiteness/Descriptions of Belonging in White Zimbabwean Memoir/Autobiography. *In Versions of Zimbabwe. New Approaches to Literature and Culture.* R. Muponde and R. Primorac, eds. Pp. 103-119. Harare: Weaver Press.
- Harrison, J.
2006 *Jambanja*. Harare: Maio Publishers Ltd.
- Hartigan, J.
1997 Establishing the Fact of Whiteness. *American Anthropologist* 99(3): 495-505.
- Hoba, L.
2009 *The Trek and Other Stories*. Harare: Weaver Press.
- Hobsbawm
1989 *L'ère des Empires: 1875-1914*. Paris Fayard, trad. [1987].
- Hodder-Williams
1983 *White Farmers in Rhodesia, 1890-1965: a History of the Marandellas District*. London: Macmillan.
- Holtzclaw, H. N.
2004 *The Third Chimurenga ? State Terror and State Organized Violence in Zimbabwe's Commercial Farming Communities*. PhD Thesis in Sociology: Michigan State University.
- Hughes, D. M.
2006 Hydrology of Hope : Farm Dams, Conservation, and Whiteness in Zimbabwe. *American Ethnologist* 33(2): 269-287.
2006a Whites and Water : How Euro-Africans Made Nature at Kariba Dam. *Journal of Southern African Studies* 32(4): 823-838.
2010 *Whiteness in Zimbabwe. Race, Landscape, and the Problem of Belonging*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jeater, D.
2007 *Law, Language, and Science. The Invention of the « Native Mind » in Southern Rhodesia, 1890-1930*. Portsmouth: Heinemann.
- Jollie, E. T.
1924 *The Real Rhodesia*. London: Hutchinson & Co.
- Jones, N.
1953 *Rhodesia Genesis*. Glasgow: Robert MacLehose and Company Ltd.
- Kalaora, B. et A. Savoie
1989 *Les inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*. Seyssel (France): Champ Vallon.
- Kennedy, D.
1987 *Islands of White: Settler Society and Culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939*. Durham: Duke University Press.
- Kingsolver, B.
1998 *The Poisonwood Bible*. New York: HarperCollins Book.

- Kinsey, B.
 1999 Land Reform, Growth and Equity: Emerging Evidence from Zimbabwe's resettlement programme. *Journal of Southern African Studies* 25(2): 173-196.
 2002 Survival or Growth ? Temporal Dimensions of Rural Livelihoods in Risky Environments. *Journal of Southern African Studies* 28(3): 615-629.
 2010 Who Went Where...and Why: Patterns and Consequences of Displacement in Rural Zimbabwe after February 2000. *Journal of Southern African Studies* 36(2): 339-360.
- Kirkwood, D.
 1984 Settler Wives in Southern Rhodesia: A Case Study. *In* The Incorporated Wife. H. Callan and S. Ardener, eds. Pp. 143-164. London: Croom Helm.
- Krautwurst, U.
 2003 What is Settler Solonialism ? An Anthropological Meditation on Frantz Fanon's « Concerning Violence ». *History and Anthropology* 14(1): 55-72.
- Kruger, N.
 2007 Liberation from Constitutional Constraints: Land Reform in Zimbabwe. *SAIS Review* XXVII(2): 63-76.
- Krog, A.
 1998 Country of My Skull. Johannesburg: Random House.
- Laugier, S.
 2006 Littérature, philosophie, morale. *Fabula LHT (Littérature, histoire, théorie)* 1. URL : <http://www.fabula.org/lht/1/Laugier.html>
- Laugier, S. ed.
 2010 La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lessing, D.
 1950 The Grass is Singing. London: Michael Joseph.
 1952 Children of Violence. Martha Quest. London: Michael Joseph.
 1992 African Laughter: Four visits to Zimbabwe. London: HarperCollins.
- Leared, M
 2008 A Horseshoe Clown. Harare: M. Leared.
- Lindgren, B.
 2005 Memories of Violence. Recreation of Ethnicity in Post-Colonial Zimbabwe. *In* No Peace No War. An Anthropology of Contemporary Armed Conflicts. P. Richards, ed. Pp. 155-173.
- Lowenhaupt, A. L.
 2005 Friction. An Ethnography of Global Connection. Princeton : Princeton University Press.
- Lützelschawab, C.
 2007 Populations et économies des colonies d'implantation européenne en Afrique (Afrique du Sud, Algérie, Kenya et Rhodésie du Sud). *Annales de démographie historique* 1/2007 (113): 33-58.
- Macdonald, S.
 1934 Sally in Rhodesia. Sydney: Angus and Robertson.
- Malkki L.
 1995 Purity and Exile : Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania. Chicago: University of Chicago Press.

- 1997 News and Culture : Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition. *In* Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. A. Gupta et J. Ferguson, eds. Pp.86-101. Berkeley: University of California Press.
- Mamdani, M.
 1996 Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism Princeton: Princeton University Press.
 2008 Lessons of Zimbabwe. London Review of Books, December 04.
- Mbembe, A.
 2000 De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. Paris: Karthala.
 2006 Necropolitique. Raisons politiques 21: 29-60.
- McClintock, A.
 1995 Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context. New York, London: Routledge.
- McGregor, J.
 2002 The Politics of Disruption : War Veterans and the Local state in Zimbabwe. African Affairs 101: 9-37.
 2005 Crocodile Crimes: People versus Wildlife and the Politics of Postcolonial Conservation on Lake Kariba, Zimbabwe. Geoforum 36: 353-369.
 2005a The Social Life of Ruins: Sites of Memory and the Politics of a Zimbabwean Periphery. Journal of Historical Geography 31(2): 316-337.
 2005b Introduction. Landscape, Politics and the Historical Geography of Southern Africa. Journal of Historical Geography 31(2): 205-219.
 2009 Crossing the Zambesi. The Politics of Landscape on a Central African Frontier. Suffolk, UK: James Currey, Harare: Weaver Press.
- Memmi, A.
 1985 Portrait du colonisé, Portrait du Colonisateur. Paris: Gallimard. [1957]
- Mignolo, W.
 2000 Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.
- Moore D. S.
 2005 Suffering for Territory : Race, Place, and Power in Zimbabwe. Harare: Weaver Press.
- Moffat J.
 1886 The Lives of Robert and Mary Moffat. New York: Armstrong and Son.
- Moffat, R.
 1842 Missionary Labours and Scenes in Southern Africa. London: Snow.
- Motta, B.H.
 2008 From Words to Action : The Origins of Political Trends in American Environmental Communication (1847-1892). Paper presented at College of Communication and Information 30th Annual Research Symposium. Knoxville, TN
- Moyo, S.
 1995. The Land Question in Zimbabwe. Harare: SAPES Books.
 2000 The Political Economy of Land Acquisition and Redistribution in Zimbabwe, 1990-1999. Journal of Southern African Studies 26(1): 5-28.
 2001 The Land Occupation Movement and Democratisation in Zimbabwe : Contradictions of Neoliberalism. Millennium-Journal of International Studies 30(2): 311-330.

- Muchemwa, B.
2005 Some Thoughts on History, Memory and Writing in Zimbabwe. *In* Versions of Zimbabwe, New Approaches to Literature and Culture. R. Muponde and R. Primorac. Pp. 195-203. Harare: Weaver Press.
- Naepels, M.
2006 Quatre questions sur la violence. *L'homme* 1-1(177-178): 487-495.
- Nash, R.
1967 *Wilderness and the American Mind*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, S.J.
2009 Mapping Cultural and Colonial Encounters, 1880s-1930s. *In* A History from the Pre-colonial Period to 2008. *Becoming Zimbabwe*. B. Raftopoulos and A. Mlambo, eds. Pp. 39-75. Harare: Weaver Press.
- Northcott, C.
1961 *Robert Moffat: Pioneer in Africa 1817-1870*. London: Lutterworth.
- Nuttal, S.
2001 Subjectivities of Whiteness. *African Studies Review* 44 (2): 115-140.
- Page, H.
1995 North American Dialogue. Interview by Sam Beck. *Anthropology Newsletter* 36(1): 21-22.
- Page, G.
1908 *The Edge o' Beyond*. Londo: Hurst and Blackett Ltd.
- Palmer, R.
1977 *Land and Racial Domination in Rhodesia*. Berkeley: University of California Press.
1990 Land Reform in Zimbabwe, 1980-1990. *African Affairs* 89(355): 163-181.
- Phimister, I.
1988 *An Economic and Social History of Zimbabwe, 1890-1948: Capital Accumulation and Class Struggle*. London: Longman.
- Pignarre, P. et I. Stengers
2005 *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- Pilossof, R.
2010 The Unbearable Whiteness of Being : Land, Race and Belonging in the Memoirs of White Zimbabwean. *South African Historical Journal* 61(3): 621-638.
- Pratt, M.L.
1992 *Imperial Eyes : Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Primorac, R.
2005 Rhodesians Never Die ? The Zimbabwean Crisis and the Revival of the Rhodesian Discourse. Texte présenté à l'AEGIS European Conference of African Studies, London 29 juin-2 juillet. Reproduit dans *Studies in Forced Migration* 2010 (31): Zimbabwe's New Diaspora. Displacement and the Cultural Politics of Survival. J. McGregor and R. Primorac, eds.
- Raftopoulos, B. and A. S. Mlambo
2009 Introduction. The Hard Road to Becoming National. *In* *Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-Colonial Period to 2008*. B. Raftopoulos and A. S. Mlambo, eds. Pp. Xvii-xxxiv. Harare: Weaver Press.
- Raftopoulos, B. and A. S. Mlambo, eds.
2009 *Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-Colonial Period to 2008*. Harare: Weaver Press.

- Ranger, T.
 1979 White Presence and Power in Africa. *The Journal of African History* 20(4): 463-469.
 1995 *Are We Not Also Men?* Portsmouth: Heinemann.
 2004 Nationalist Historiography, Patriotic History and the History of the Nation: the Struggle over the Past in Zimbabwe. *Journal of Southern African Studies* 30(2): 215-234.
 2005 Rule by Historiography: the Struggle over the Past in Contemporary Zimbabwe. *In Versions of Zimbabwe: New Approaches to Literature and Culture*. R. Mupond and R. Primorac, eds. Pp. 217-245. Harare: Weaver Press.
- Richards, P.
 1996 *Fighting for the Rain Forest. War, Youth & Ressources in Sierra Leone*. Oxford: James Currey.
 2005 New War. An Ethnographic Approach. *In No Peace No War. An Anthropology of Contemporary Armed Conflicts*. P. Richards, ed. Pp. 1-21.
- Richards, H.
 1952 *Next Year Will Be Better*. Bulawayo: Books of Rhodesia.
- Richler, N.
 2007 *This is My Country. What's Yours ? A Literary Atlas of Canada*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Rosaldo, R.
 1989 *Culture & Truth : the Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Rutherford, B.
 2001 *Working on the Margins. Blacks Workers, White Farmers in Postcolonial Zimbabwe*. Harare: Weaver Press.
 2004 « Settlers » and Zimbabwe: Politics, Memory, and the Anthropology of Commercial Farms During a Time of Crisis. *Identities* 11(4): 543-563.
 2004a Desired Publics, Domestic Government, and Entangled Fears: On the Anthropology of Civil Society, Farm Workers, and White Farmers in Zimbabwe. *Cultural Anthropology* 19(1): 122-153.
 2008 Conditional Belonging: Farm Workers and the Cultural Politics of Recognition in Zimbabwe. *Development and Change* 39(1): 73-99.
- Saada, E.
 2002 The Empire od Law. Dignity, Prestige and Domination in the « Colonial Situation ». *French Politics, Culture & Society* 20(2): 98-120.
- Sachikonye, L. M.
 2003 From 'Growth with Equity' to 'Fast-Track' Reform: Zimbabwe's Land Question. *Review of African Political Economy* 30(96), War & the Forgotten Continent: 227-240.
 2004 The Promised Land. From Expropriation to Reconciliation and Jambanja. *In Zimbabwe: Injustice and Political Reconciliation*. B. Raftopoulos and T. Savage, eds. Pp. 1-18. Harare: Weaver Press. Cape Town: Institute for Justice and Reconciliation.
- Said, E.
 1979 *Orientalism*. New York: Vintage Book.
- Saul, J.S. and R. Saunders.
 2005 Mugabe, Gramsci, and Zimbabwe at 25. *International Journal* 60(4): 953-975.

- Schumaker, L.
2001 *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Network, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*, Durham & London: Duke University Press.
- Scoones, I, N. Marongwe, B. Mavedzenge, J. Mahenehene, F. Murimbarimba and C. Sukume
2010 *Zimbabwe's Land Reform, Myths & Realities*. Rochester: Boydelle & Brewer Ind. Harare: Weaver Press.
- Selby A.
2006 *White Farmers in Zimbabwe, 1890-2005*. PhD Thesis in History, Oxford University.
- Selous, F. C.
1893 *Travel and Adventure in South East Africa; Being the Narrative of the Last Eleven Years Spent by the Author on the Zambesi and its Tributaries; with an Account of the Colonisation of Mashunaland and the Progress of the Gold Industry in that Country*. London: R. Ward and Co.
1896 *Sunshine and Storm in Rhodesia; Being a Narrative of Events in Matabeleland both Before and During the Recent Native Insurrection up to the Date of the Disbandment of the Bulawayo Field Force*. London: R. Ward and Co.
- Shaw, W.
2003 'They Stole Our Land': Debating the Expropriation of White Farms in Zimbabwe. *The Journal of Modern African Studies* 41(1): 75-89.
- Shutt, A.
2000 Pioneer Farmers and Family Dynasties in Marirangwe Purchase Area, Colonial Zimbabwe 1931-1947. *African Studies Review* 43(3): 59-80.
2002 The Settlers' Cattle Complex: the Etiquette of Culling Cattle in Colonial Zimbabwe, 1938. *Journal of African History* 43: 263-286.
2004 *Manners Make a Nation : Citizenship in Southern Rhodesia, 1945-63*. Paper delivered in the Department of Economic History, University of Zimbabwe.
2007 "The Natives are Getting Out of Hand": Legislating Manners, Insolence and Contemptuous Behaviour in Southern Rhodesia, c. 1910-1963. *Journal of Southern African Studies* 33(3): 653-672.
- Simmel, G.
1995 *Le conflit*. Belval (France): Éditions Circé.
- Stockley, C.
1903 *Virginia of the Rhodesians*. Boston: Dana Estes & Co.
- Stoler, A.
1989 Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule. *Comparative Studies in Society and History* 31(1): 134-161. Repris dans Stoler 2002.
1989a *Making Empire Respectable : The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Culture*. *American Ethnologist* 16(4): 634-660.
1992 « In Cold Blood » : Hierarchies of Credibility and the Politics of Colonial Narratives. *Representations* 37, *Imperial Fantasies and Postcolonial Histories*: 151-189.
1997 *Sexual Affronts and Racial Frontiers : European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia*. In *Tensions of Empire*. F. Cooper and A. Stoler, eds. Pp. 198-237. Berkeley: University of California Press.
2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- 2008 Imperial Debris : Reflections on Ruins and Ruination. *Cultural Anthropology* 23(2): 191-220.
- Summers, C.
1994 From Civilization to Segregation. *Social Ideals and Social Control in Southern Rhodesia, 1890-1934*. Athens: Ohio University Press.
- Suzuki, Y.
2001 Drifting Rhinos and Fluid Properties: The Turn to Wildlife Production in Western Zimbabwe. *Journal of Agrarian Change* 1(4): 600-625.
2005 Black Baboons and White Rubbish Trees : the Cultural Politics of Race and Nature in Zimbabwe. PhD Thesis, Yale University.
- Tabler, E. C.
1955 The Far Interior. *Chronicles of Pioneering in the Matabele and Mashona Countries, 1847-1879*. Capetown: A.A. Balkema.
- Taussig, M.
1987 Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, J.
2002 The Politics of Uncertainty in a White Zimbabwean Farming Community. MA Dissertation presented at Jesus college, University of Cambridge.
- Thomas, K.
1985 Dans le Jardin de la nature : la mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800). Paris: Gallimard.
- Todorov, T.
1982 La conquête de l'Amérique. La question de l'autre. Paris: Éditions du Seuil.
- Townsend
The History of the Umvukwes. Salisbury: A. W. Bardwell & Co. Ltd.
- Turner, V.
1957 Schism and Continuity in African Society; a Study of Ndembu Village Life. Manchester : Manchester University Press.
1974 Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press
- Uusihakala, K.
2008 Place, Home and Commemoration in an Ex-Rhodesian Diaspora Community. Helsinki : Research Series in Anthropology, University of Helsinki.
- Van Onselen, C.
1996 The Seed is Mine : the Life of Kas Maine, a South African Sharecropper 1894-1985. Oxford: James Currey.
- Wade Martins, S.
2002 Farmers, Landlords and Landscape. Rural Britain, 1720 to 1870. Cheshire, Uk: Windgather Press.
- Weber, M.
2004 L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris: Gallimard [Paru pour la 1^{ère} fois en deux tomes en 1903-1904].
- Wiles, R.
2005 Foredoomed is my Forest. The Diary of a Zimbabwe Farmer. Victoria, BC: Trafford Publishing.
- Willems, W.
2004 Peasant Demonstrators, Violent Invaders: Representations of Land in the Zimbabwean Press. *World Development* 32(10): 1767-1783.

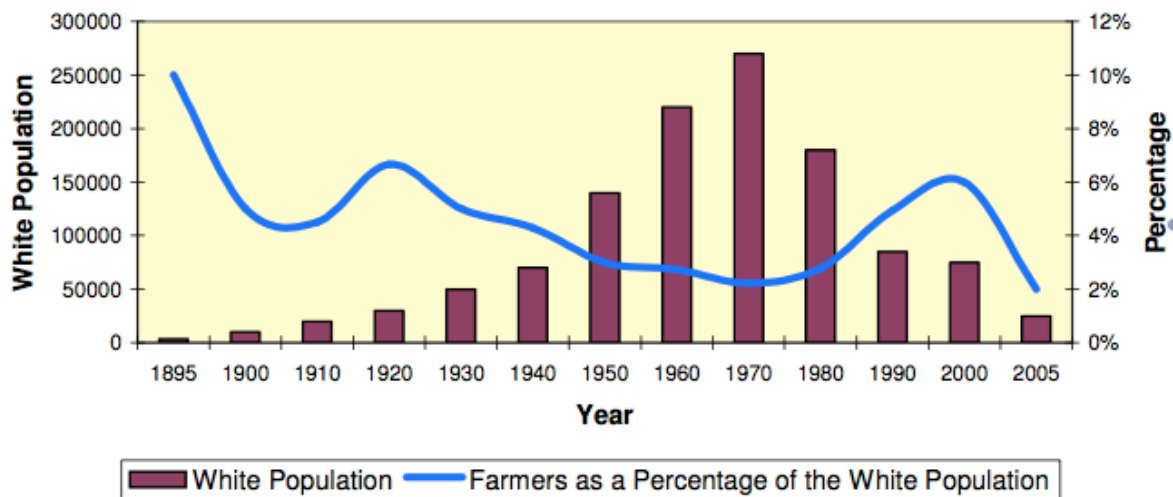
- 2009 Imagining the Power of the Media: Global News, Nationalism and Popular Culture in the Context of the « Zimbabwe Crisis » (2000-2007). Thèse, Centre for Media and Film Studies, School of Oriental and African Studies, University of London.
- Williams, R.
 1973 The Country and the City. Oxford, UK: Oxford University Press.
 1977 Plaisantes perspectives. Actes de la recherche en sciences sociales 17(1): 29-36.
- Wolfe, P.
 1999 Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology : The Politics and Poetics of an Ethnographic Event. London: Cassell.
- Wolmer, W.
 2005 Wilderness Gained, Wilderness Lost: Wildlife Management and Land Occupations in Zimbabwe's Southeast Lowveld. Journal of Historical Geography 31: 260-280.
 2007 From Wilderness Vision to Farm Invasions: Conservation and Development in Zimbabwe's South-East Lowveld. London: James Currey.
- Worby, E.
 1994 Maps, Names, and Ethnic Games: The Epistemology and Iconography of Colonial Power in Northwestern Zimbabwe. Journal of Southern African Studies 20(3): 371-392.
 1998 Tyranny, Parody, and Ethnic Polarity: Ritual Engagements with the State in Northwestern Zimbabwe. Journal of Southern African Studies 24(3): 561-78.
 1998a Inscribing the State at the « Edge of Beyond »: Danger and Development in Northwestern Zimbabwe. PoLAR 21(2): 55-70.
 2001 A Redivided Land? New Agrarian Conflicts and Questions in Zimbabwe. Journal of Agrarian Change 1(4): 475-509.
- Zigon, J.
 2007 Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities. Anthropological Theory 7(2): 131-150.
 2010 Moral and Ethical Assemblages. A Response to Fassin and Stoczkowski. Anthropological Theory 10(1-2): 3-15.

Films:

- Claire Denis
 2009 White Material
- Lucy Bailey, Andrew Thompson
 2010 Mugabe and the White Africans

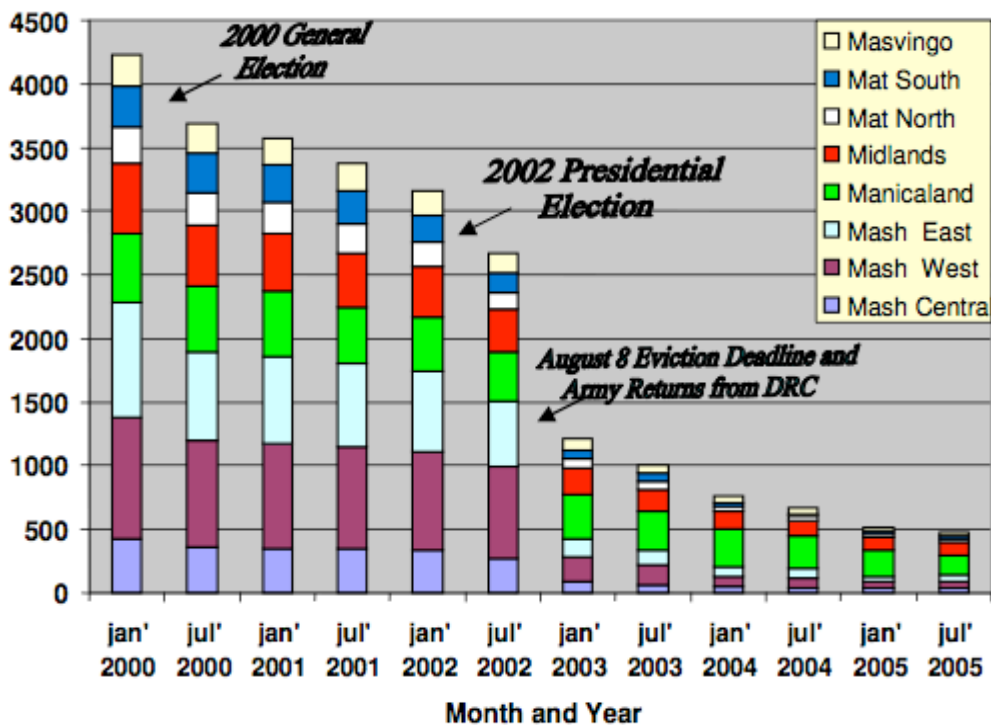
Annexes

1. Tableau : Pourcentage de fermiers par rapport à la population blanche totale, 1895-2005.



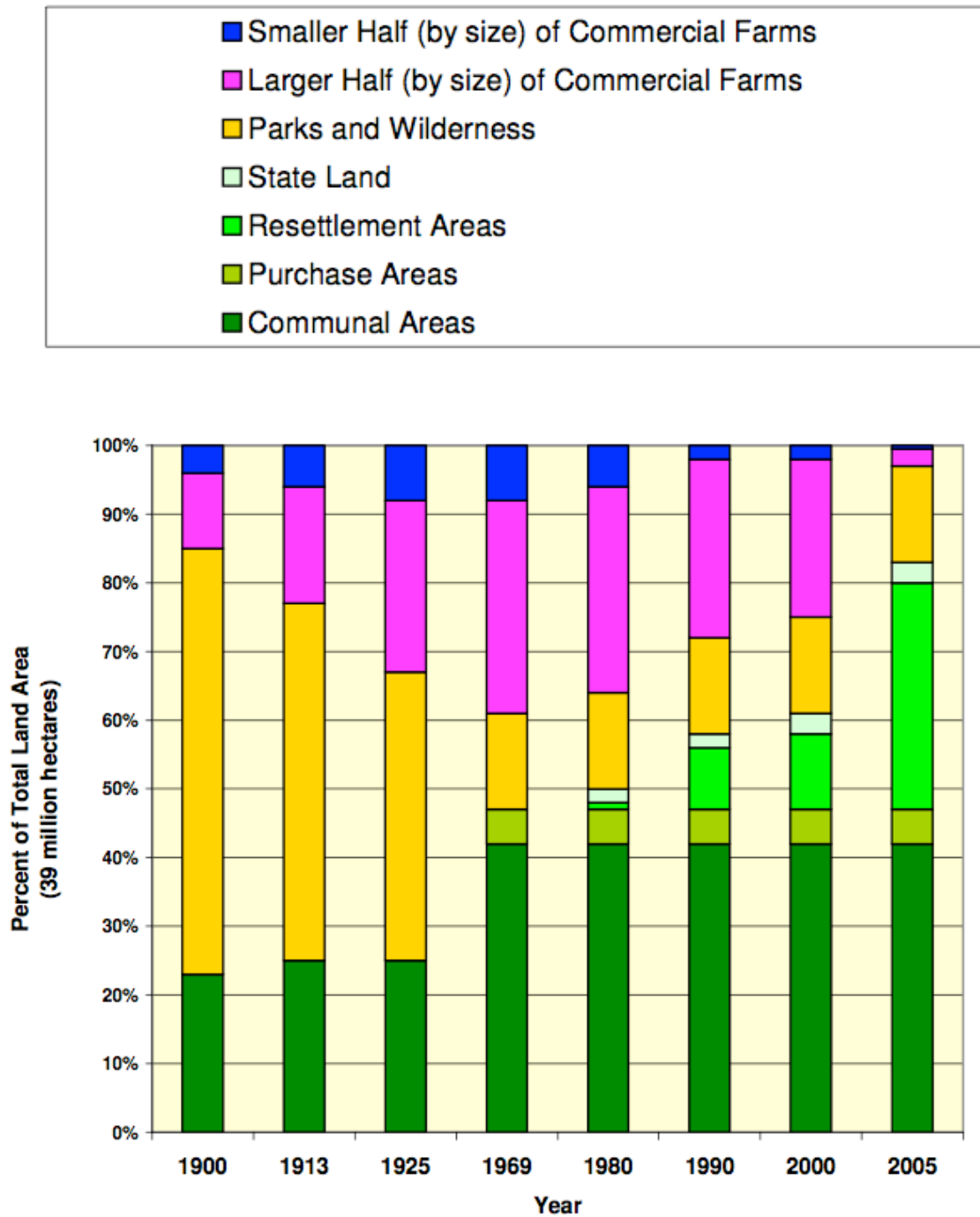
Source : Selby 2006.

2. Tableau : Nombre de fermiers blancs par Provinces, 2000-2005



Source : Selby 2006

3. Tableau : Utilisation des sols, 1900-2005



Source : Selby 2006

4. Request for delisting

This is my only asset to feed and support my family. I have no other business or investments. As the first born in the family I am supporting my elderly parents and educating six children at school.

I purchased this property in late 1981 and when visited once by the late Comrade Muzarabani, he asked me « how was I going to show my commitment to Zimbabwe ? » and I said I was going that by putting back into the farm, to produce food for the country and to support and benefit the local community.

In the last twenty years my wife and I have helped any people with their education, we have tried to continue to improve housing and the living standards of our staff. We have built a dam and irrigation, against drought, which the country suffered much in the 1980's and early 90's. We have strived to create employment...

I am two years from turning fifty, a fourth generation Zimbabwean and if this land was taken for acquisition it would be very difficult to support my parents and children. Trying to immigrate to a new country seems that you have to be younger than 45 and have a university degree, which I don't as I was a student at Gwebi Agricultural college...

I am sure there must be time in the past when I have made mistakes, we all do because we are all human. My family and I believe in God and we try to live in a way that is right with him, helping others and learning from our mistakes...

Axel, July 01

5. Liste des fermiers blancs rencontrés

Personnes rencontrées à Harare (par ordre alphabétique) :

Alan : Alan vivait sur une ferme de plus de 1000 hectares dans le Mashonaland Ouest. Lui et sa femme, Catherine, avaient acheté cette ferme au père de Catherine en 1984. Ils ont quitté leur ferme en 2002 après presque deux ans de lutte, pour venir vivre dans une maison à Harare achetée en 2001 alors que cela allait mal sur la ferme.

Bill : Bill avait une grande ferme dans le Mashonaland Central. Âgé d'un peu plus de 40 ans, il avait racheté cette ferme à son père en 1985. Ses grands-parents du côté paternel et maternel sont arrivés en Rhodésie du Sud dans l'entre-deux-guerres. Il a dû quitter sa ferme avec sa femme, Judith, en 2002. Ils vivaient en 2008 à Harare et y cherchaient du travail.

Catherine : La famille de Catherine est arrivée en Afrique du Sud en 1826 et de là, ils sont tous venus s'installer en Rhodésie du Sud au début du 20^{ème} siècle. Son grand-père a acheté 5 fermes à dans le Mashonaland Ouest. Son père vivait sur l'une d'elles que Catherine et son mari, Alan, ont à leur tour rachetée en 1984 après leur mariage. Catherine et son mari ont trois enfants âgées de 14 à 19 ans. Elle est arrivée à Harare avec son mari en 2002.

Charles : Charles vit à Harare avec sa femme et son fils de 13 ans. Il a perdu sa ferme en 2002. Depuis il n'a pas retrouvé d'emploi stable au contraire de sa ferme. Charles est né en Rhodésie du Sud.

Clara : Âgée de 90 ans environ, Clara vivait en 2008 dans un quartier à sécurité privée d'Harare. Elle et son mari ont quitté leur ferme en 2002. Les parents de Clara se sont installés en Rhodésie du Sud dans les années 1920 alors qu'elle était bébé. Elle est aujourd'hui à la retraite.

Edouard : Âgé de 70 ans environ, il vit, avec sa femme, dans un quartier réservé aux personnes âgées à Harare (Dandaro). Il fait partie du conseil de direction d'un centre pour personnes âgées d'une autre ville du Zimbabwe. Il est né au Zimbabwe et a perdu en 2003 sa ferme achetée en 1970.

Georges : Âgé de plus de 70 ans, à la retraite, Georges vit sur la ferme avec son fils et sa belle-fille. Il est né sur cette ferme achetée par son père en 1940. Les parents de son père étaient parmi les pionniers.

Henry : Cet homme âgé de 90 ans, marié à Clara, a quitté sa ferme en 2002 pour venir s'installer à Harare. En 2008 il vivait avec sa femme à Harare. Le père d'Henry est venu s'installer en Rhodésie du Sud en 1911 où il a acheté une ferme et a épousé sa mère en 1915. Henry a repris la ferme de son père. Il est aujourd'hui à la retraite.

Howard : Howard et sa femme Petra ont perdu leur ferme en 2002 et sont alors allés vivre à Harare. Ils s'apprêtaient en août 2008 à quitter le Zimbabwe pour la Zambie. Le père d'Howard d'origine irlandaise est venu s'installer en Rhodésie du Sud dans les années 1920. Le père d'Howard a acheté une ferme en 1944. Après s'être occupés de la ferme de

son père mort jeune, lui et sa femme ont racheté une ferme au père de sa femme. Âgé de plus de 70 ans, Howard n'a pas retrouvé de travail après le départ de sa ferme.

James : James, âgé de 65 ans environ, vit sur sa ferme « occupée » avec sa femme. Cette ferme fut achetée par son père, née en Rhodésie du Sud, de parents irlandais, en 1934. James l'a rachetée à son père. James y cultive principalement du tabac de même que du maïs.

John : John a perdu sa ferme en 2005, il est alors venu vivre à Harare. Il avait racheté sa ferme à son père en 1983.

Judith : Judith habitait sur une ferme achetée en 1985 par son mari, Bill, dans le Mashonaland Central. Elle a quitté la ferme en 2002 avec son mari et s'est installée à Harare. Ses parents d'origine britannique sont arrivés après la Deuxième Guerre mondiale. Elle est née en Rhodésie du Sud.

Irene : Irene et son mari avaient une ferme dans le Mashonaland Ouest acheté en 1984. Ils ont perdu leur ferme en 2002 pour aller vivre à Harare. Irene est née au Zimbabwe. En 2008, elle travaillait à temps partiel comme secrétaire dans un cabinet médical.

Lisa : Âgée d'environ 45 ans, Lisa est arrivée à Harare en 2002 après qu'elle et son mari, Trévor, ont quitté leur ferme du Mashonaland Ouest. Les parents de Lisa sont venus vivre en Rhodésie en 1972 après avoir perdu leur ferme au Kenya et vécu en Australie. En 2008, Lisa ne travaillait pas. Lisa et Trévor ont une fille au secondaire à Harare.

Mary Leared : Mary, âgée de 75 ans environ, est arrivée jeune adolescente en Rhodésie du Sud. Elle est arrivée après la Deuxième Guerre mondiale avec son père et sa belle-mère. Elle a perdu sa ferme en 2001 après y avoir vécu avec son mari pendant plus de 40 ans.

Michel : Âgés de 40 ans environ, Michel et sa femme, Dorothee, ont perdu leur ferme en 2002. Ils vivaient sur la ferme avec la mère de Michel, Mary Leared. Michel a monté sa propre entreprise à Harare où il vit avec sa femme et une de leurs filles depuis 2002. Michel et Dorothee ont une autre fille étudiante à Cape Town et un fils étudiant à Oxford.

Petra : Petra, mariée à Howard, vit à Harare depuis la perte de sa ferme en 2002. En 2008 elle se préparait pour partir vivre avec son mari en Zambie. Elle est la petite fille d'un pionnier. Son père était également fermier et ils ont racheté sa ferme en 1960. Ils ont quitté leur ferme en 2002 pour venir s'installer à Harare. Ils avaient une maison achetée à Harare pendant la guerre qu'ils ont revendue pour en acheter une autre.

Personnes rencontrées en Angleterre et en Écosse :

Annie : Annie et son mari Axel sont arrivés en Écosse en 2004 après avoir perdu leur ferme au Zimbabwe. Ils sont venus avec leurs trois enfants âgés d'entre 13 et 20 ans. Ils louent une ferme en Écosse, y cultivent des roses. Annie est très impliquée à l'église de la ville la plus proche. Née en Angleterre, Annie est arrivée enfant en Rhodésie du Sud avec ses parents.

Axel : Axel a quitté le Zimbabwe avec sa femme en 2004 après y avoir perdu la ferme. Ses grands-parents faisaient partie des pionniers. Il a perdu sa ferme en 2003 et est parti vivre en Écosse avec sa femme et ses enfants. Il y a également fait venir sa mère. Il cultive avec sa femme des fraises et a monté une petite entreprise avec Erik d'entretien du gazon.

Emily : Emily est née en Angleterre. Elle est arrivée en Rhodésie du Sud à l'âge de 17 ans en 1947. Suite à un premier mariage et à 4 ans passés au Canada elle s'est mariée avec un Afrikaner. Ils ont acheté leur ferme en 1965 et l'ont perdue en 2002. Veuve depuis 1996, elle est alors partie en Angleterre, avec Charlotte.

Charlotte : elle est arrivée d'Angleterre en Rhodésie à l'âge de 11 ans avec ses parents. Elle avait une ferme, elle a quitté le pays pour l'Afrique du Sud en 1978. Une fois veuve, elle passait son temps entre le Zimbabwe où elle demeurait avec Emily sur la ferme et l'Afrique du Sud. Elle est partie vivre en Angleterre avec Emily en 2003.

Erik : Erik est né sur la ferme qu'il a perdue. Il a racheté la ferme de son père en 1976. Après avoir perdu sa ferme, il a habité avec sa femme dans une maison achetée à Harare pendant deux ans. Puis par un ami, il a trouvé du travail sur une ferme en Écosse où il vit avec sa femme et un de leurs deux fils (d'environ 20 ans) depuis 2005. Erik et sa femme ont un autre fils qui fait des études à Cape Town. En Écosse, Erik a aussi monté avec Axel une petite entreprise qui propose des services d'entretien du gazon.

Quentin : Âgé de 75 ans environ, Quentin vit depuis 2005 avec sa femme dans la campagne anglaise. Quentin est né sur la ferme qu'il a perdue en 2003. Il alla à l'école primaire à Marondera, puis en pension à Cape Town et enfin à l'université dans l'Illinois où il obtint un diplôme en « animal science » avec lequel il est revenu en Rhodésie du Sud sur la ferme de son père. Il est aujourd'hui retraité.

Paul : Paul a environ 60 ans. Il est venu vivre dans la campagne anglaise juste après avoir perdu sa ferme en 2001. Après avoir été chauffeur de taxi pendant un temps, il vend aujourd'hui des bagues. Il a trois enfants, dont Oliver qui vit au Zimbabwe. Les deux autres sont en Angleterre. Il possède des appartements à Harare. Paul est né au Zimbabwe, il a fait ses études en Angleterre avant de revenir au Zimbabwe et de racheter la ferme de son père.

Richard : âgé de 75 ans environ, Richard vit depuis 2005 dans le comté de Suffolk en Angleterre. Après trois ans de lutte, il a perdu sa ferme en 2003. Après avoir servi dans la Navy pendant la Deuxième Guerre mondiale, il est allé travailler en Inde pour une compagnie de thé, puis au Nyasaland [Malawi] travailler sur une ferme de tabac. Dans les années 1950, il est allé s'installer en Rhodésie du Sud.

Wendy : retraitée, Wendy vit avec son mari Quentin en Angleterre depuis 2005. Elle vivait au Zimbabwe avec son mari sur une ferme dans le Mashonaland Ouest. Le père de Wendy a enseigné au Tanganyika (Tanzanie) avant d'aller s'installer en 1927 en Rhodésie du Sud afin de reprendre la ferme d'un ami. La mère de Wendy est née en Rhodésie. Wendy a fait des études d'infirmières avant de travailler pour la ferme. Elle est aujourd'hui retraitée.

Personnes interrogées par SC :

Bruce : Il avait une ferme dans le district de Norton de 1200 hectares achetée en 1989. Les problèmes ont commencé en avril 2002 lorsque sa ferme fut envahie par une trentaine de personnes. Il a quitté sa ferme en février 2003.

Colin et Sally : Ce couple avait une ferme dans le Mashonaland Central de plus de 1000 hectares (tabac et café). Ils ont acheté cette ferme au père de Colin en 1986. Ils ont été envahis en 2000 et sont partis en octobre 2001 au Mozambique tout en gardant la ferme; le père de Colin est resté sur la ferme; ils ont tous dû quitter la ferme en mars 2002. En 2007, Colin et Sally vivaient entre Harare et le Mozambique.

Christopher : Il avait une ferme de tabac d'environ 500 hectares dans le Mashonaland Ouest achetée à son père en 1978. Lui et sa femme ont quitté leur ferme au début de l'année 2002. En 2007, il vivait avec sa femme à Harare.

Duncan : Il avait deux fermes achetées en son nom en 1982 dans le Mashonaland Ouest. Ils vivaient sur l'une d'elles avec sa femme et exploitaient les deux. Ses beaux-parents après avoir vendu leur entreprise à Johannesburg sont venus vivre sur la ferme pour y passer leur retraite. Ils ont perdu la ferme en 2003 et sont partis vivre à Harare.

Francis : Francis et sa femme, Claris, sont propriétaires de deux fermes dans le Mashonaland Central dirigées comme une seule. Les deux fermes furent achetées en 1986 et totalisent 1300 hectares. Il a perdu 900 hectares et est resté avec 400. En 2005, il a cependant quitté les lieux pour s'installer à Harare. En 2007, son manager vivait encore sur les lieux.

Geoffroy : Il avait une ferme dans le Mashonaland Central d'environ 1100 hectares qui juxtaposait la ferme de son fils de la même grandeur environ. Les deux fermes étaient exploitées sous le nom d'une seule compagnie. L'une fut achetée en 1983, l'autre en 1995. Ils ont perdu les deux fermes en 2002. Leur fils est parti pour la Nouvelle-Zélande. Eux vivaient en 2007 à Harare.

Jack et Laura : Jack et Laura possédaient deux fermes de tabac dans le Mashonaland Central de 400 hectares chacune, l'une acquise en 1999, l'autre en 2003 (avant cela il la louait). Les problèmes ont commencé en 2000, en 2003, ils ont perdu la première ferme, c'est alors qu'ils ont acheté l'autre ferme. En 2007, ils y étaient toujours, mais passaient beaucoup de temps en ville, elle quasiment à temps plein.

Jane : Jane habitait sur une ferme avec son mari Steve dans le Mashonaland Est. Ils ont du quitter leur ferme en 2005 après deux ans de batailles juridiques et sur le terrain. Jane et son mari ont acheté cette ferme au père de Steve en 1981.

Joe : Joe avait deux fermes dans le Mashonaland central, une achetée en 1984 et exploitée en son nom, l'autre achetée en 1992 au nom d'une compagnie. Chacune d'une superficie d'environ 900 hectares. Il a quitté la ferme en 2002. Il est allé retenter sa chance en Zambie en produisant de nouveau du tabac, mais il vient de quitter cette ferme.

Kevin : Kevin avait une ferme dans un district du Mashonaland Est sur des terres « ouvertes » après la Deuxième Guerre mondiale. Avec sa femme, ils ont acheté cette ferme d'environ 400 hectares sous le nom d'une compagnie en 1971. Ils ont quitté la ferme en 2001, leur neveu est resté sur la ferme sans pouvoir cependant produire quoi que ce soit. En 2007, Kevin et sa femme vivaient à Harare.

Lance : Il avait 10 fermes totalisant en tout plus de 10 000 hectares. Il en a acquis deux en 1978 et 8 après l'Indépendance. Il a perdu les deux fermes sur lesquelles ils vivaient avec sa femme en 2004.

Lisa : voir « Personnes rencontrées à Harare ».

Martin et Leslie : Martin et Leslie avaient une ferme dans le Mashonaland Central achetée en 1973. Ils ont perdu leur ferme en 2003 et vivent actuellement en Zambie où un de leurs fils a acheté une ferme.

Peter : Il avait une ferme dans le Mashonaland Central achetée en 1979 alors que son ancienne ferme était prise pour « resettlement ». Lui et sa femme ont perdu leur ferme en 2003. En 2007, il vivait à Harare dans un appartement acheté juste avant le départ de leur ferme.

Roy : il avait une ferme dans le Mashonaland Ouest. Roy était un partisan du MDC. Il a quitté sa ferme avec sa femme en décembre 2002 après être physiquement attaqué (trainé sur la route et menacé de mort).

Shayne : Shayne et sa femme, Karen ,avaient une ferme d'environ 1500 hectares achetée en 1983 dans le Mashonaland Central. Ils ont perdu leur ferme en 2003. Ils sont allés vivre sur une autre ferme achetée en 1999, mais ils ont dû partir la aussi partir au bout de 6 mois. Ils vivent actuellement à Harare.

Trevor : Marié à Lisa, Trevor est la troisième génération d'immigrés au Zimbabwe. Son père avait une compagnie de transport. Trevor et sa femme ont acheté une des plus grandes fermes du Mashonaland Ouest en 1982 (6000 hectares). Ils y cultivaient tabac et rose. Ils ont quitté leur ferme en 2002 et vivaient en 2008 à Harare. Trevor travaillait en 2008 comme consultant pour la BAT.